

Questões sobre a ‘teoria do género’ na história da tradição filosófica grega

MARIA MANUELA BRITO MARTINS*

Resumo: Este artigo tem como principal objetivo analisar algumas das questões que são levantadas pela ‘teoria do género’, quanto à tradição histórica da filosofia, e pelos problemas que ela suscita, quanto à categoria ‘mulher’. As questões colocadas pelas filósofas contemporâneas sobre o ‘género’ obrigam-nos a melhor avaliar os cânones da tradição filosófica grega e a identificar alguns dos aspetos mais pertinentes a este respeito. De seguida, problematizamos a ideia de género e damos alguns dos sentidos que este conceito tem na tradição filosófica grega, em particular, em Aristóteles e Platão. O sentido último do nosso artigo não é fazer uma leitura feminista ou anti-feminista dos gregos, mas antes efetuar uma leitura interna de alguns dos textos de Aristóteles e Platão onde a questão de género emerge, no âmbito do seu pensamento, do ponto de vista biológico, antropológico e ontológico.

Palavras-chave: género, diferença, mulher, feminismo, filosofia.

Abstract: The main objective of this article is to analyze some of the questions raised by the ‘gender theory’ regarding the historical tradition of philosophy and the problems it raises as to the category ‘woman’. The questions raised by contemporary philosophers

* Universidade Católica Portuguesa, Faculdade de Teologia – Porto.

about 'gender' compel us to better evaluate the canons of the Greek philosophical tradition and leads us to identify some of the most pertinent questions in this regard. Next, we problematize the idea of gender and give some of the meanings that this concept has in the Greek philosophical tradition, in particular, in Aristotle and Plato. The final meaning of our article was not intended to make a feminist or anti-feminist reading of the Greeks, but rather to carry out an internal reading of some of the texts of Aristotle and Plato, where the question of gender emerges, within the scope of his thinking, from the biological, anthropological and ontological points.

Keywords: gender, difference, woman, feminism, philosophy.

Questões preliminares

Em 1984, era eu uma estudante de Filosofia na Universidade do Porto. Durante o percurso académico fui constatando que não havia lugar, na longa galeria das histórias da filosofia, a qualquer referência a mulheres filósofas, e muito em particular na Antiguidade. Falava-se, então, timidamente de uma Hildegarda de Bingen, na época medieval, e de uma Simone de Beauvoir ou uma Hannah Arendt, no século XX. Mais tarde, em Lovaina, quando realizava o meu doutoramento na Université Catholique de Louvain-la-Neuve, continuei a interessar-me por este tema, voltando-me nessa altura para a época medieval. Um dos temas de investigação que me interessavam na altura tornou-se atualmente numa das descobertas mais fascinantes sobre o papel que desempenharam as monjas copistas nos *scriptoria* medievais, facto que foi comprovado historicamente há bem poucos anos¹.

De facto, a questão sobre as mulheres filósofas inquietava-me a ponto de querer saber por que razão não constavam dos compêndios ou histórias da filosofia mulheres que tinham sido filósofas, e isto desde que surgira a especulação filosófica na Grécia. Decorridas as últimas décadas do século XX e estando nós praticamente nos finais da segunda década do século XXI, muito trabalho já foi feito sobre a questão da relação da filosofia *com* e feita *no* feminino. Atualmente, já podemos assistir ao surgimento de algumas histórias da filosofia que abordam este tema, como por exemplo, a que foi editada por Mary Ellen Waithe, *A History of Women Philosophers*, que nos apresenta, nos seus quatro volumes, uma história da filosofia dedicada exclusivamente

¹ Alison I. BEACH – *Women as Scribes: Book Production and Monastic Reform in Twelfth-Century Bavaria*. Cambridge, Cambridge University Press, 2004. A descoberta arqueológica foi feita através da análise de um esqueleto de uma monja do século XII, na Alemanha, que apresentava tinta azul na sua dentição, o que comprova de facto que houve mulheres copistas.

a mulheres filósofas, desde a Antiguidade grega até aos nossos dias². Nesta obra estão compendiados os contributos das mulheres filósofas para a história do pensamento ocidental e que ainda não estavam inscritos numa história da filosofia, simples e universalmente. O que seria bom era que, doravante, todas as histórias da filosofia de todos os períodos contemplassem todos os filósofos, independentemente de serem mulheres ou homens.

Podemos ler em Mary E. Waithe:

No final de 1981, concluí que as realizações de 100 ou mais mulheres filósofas foram omitidas nas obras-padrão de referência filosófica e nas histórias da filosofia. Basta verificar as fontes como *The Encyclopedia of Philosophy* e as histórias da filosofia de Copleston, Zeller, Bury, Grote e outros. Se as mulheres são mencionadas, é apenas de passagem numa nota de rodapé.³

Contudo, devemos assinalar que, na época moderna, a primeira obra que compendia e descreve, sucintamente, doutrinas e escolas às quais pertenceram a maior parte das filósofas na Antiguidade, foi realizada por Aegidius Menagius, ou seja, Gilles de Ménage, entre 1690 e 1692⁴. Na verdade, a maior parte destas filósofas da Antiguidade é conhecida através de testemunhos

² Mary Ellen WAITHE – *A History of Women Philosophers*, vol. I. Ancient Women Philosophers 600 B.C.-500 A.D. Dordrech, Boston, Lancaster: Martinus Nijhoff Publishers, 1987; vol. II. Medieval Renaissance and Enlightenment Women Philosophers, 500-1600; vol. III. Modern Women Philosophers, 1600-1900; vol. IV. Contemporary Women Philosophers, 1900-Today. No âmbito da história filosófica, cf. a obra de Prudence ALLEN, RSM – *The Concept of Woman*, vol. I. The Aristotelian Revolution 750 B.C.-A. D. 1250. 2.ª ed. Grand Rapids: Eerdmans Press, 1997; vol. II. The Early Humanist Reformation 1250-1500, part 1 e part 2. Grand Rapids: Eerdmans Press, 2006; vol. III. The Search for Communion of Persons, 1500-2015. Grand Rapids, Eerdmans, 2017. Há ainda obras de cariz geral e de visão histórica da mulher ao longo dos séculos, como por exemplo: *A Companion to Woman in the Ancient World* – Eds. Sharon L. JAMES and Sheila DILLON. Chichester: Willey-Blackwell, 2012; no âmbito mais filosófico temos: *Feminism and Ancient Philosophy*. Ed. Julia K. WARD. New York-London: Routledge, 1996; *The Sleep of Reason: Erotic experience and Sexual Ethics in Ancient Greece and Rome*. Eds. Martha NUSSBAUM and Julia SIHVOLA. Chicago: University of Chicago Press, 2013.

³ Há a versão francesa desta pequena obra: *Histoire des femmes philosophes*. Traduit du latin par Manuella VANEY. Présenté par Claude Tarrène. Paris: Arléa, 2006.

⁴ Gilles Ménage, filho de um grande advogado de Angers, nasceu em 1613. Dotado de uma grande inteligência, foi um aluno brilhante. Fez os seus estudos literários e jurídicos e exerceu a advocacia. Fez parte de círculos literários da época, sendo reconhecido pela sua grande cultura e elegância no discurso. No entanto, abandonou a advocacia para se dedicar à vida eclesíastica, tornando-se, posteriormente, prior de Montdidier. O seu espírito sarcástico e humorístico valeu-lhe alguns inimigos, nomeadamente Racine. Foi amigo do Cardeal Mazzarine. Depois de um litígio com o cardeal de Retz, retirou-se para o claustro de Notre Dame de Paris. Aqui, fomentou um círculo literário e intelectual que se reunia todas as semanas, às quartas-feiras, nas designadas

dados pelos seus congêneres filósofos, mas, na maioria das vezes, os seus textos não chegaram até nós nas suas fontes primárias⁵. O mesmo já não acontece com as filósofas, teólogas ou místicas medievais, cujos textos, na sua maior parte, são conhecidos e cada vez mais divulgados e trabalhados. Quanto à época moderna, geralmente, as mulheres filósofas são ainda desconhecidas, salvo raras exceções. Para além do mais, alguns dos mais insignes filósofos da modernidade são até bastante céticos quanto à filosofia praticada no feminino. É o caso de I. Kant (1724-1804), que, na sua *Antropologia*, atribui ao sexo feminino dois objetivos, consignados pela natureza: a conservação da espécie e o culto da sociedade por meio da sua feminilidade. Já para John Locke (1632-1704) a mulher está sujeita a uma subordinação natural no casamento, posição que é contrariada pela filósofa Mary Astell (1666-1731) numa das suas obras⁶. É na época contemporânea que podemos registar o maior número de filósofas nas várias áreas da filosofia, e é por essa razão que o questionamento em torno da 'mulher' e em torno das questões de género se tem tornado cada vez mais importante e significativo.

Voltando ao nosso questionamento inicial, eu colocava, naquele tempo, o problema da existência ou inexistência de mulheres filósofas nestes termos: se não existiram mulheres filósofas, quais as razões da sua não existência; mas, se existiram, quais as razões que levam a história da filosofia a não contemplar o seu contributo? Ou estaria a história da filosofia de tal maneira absorpta por uma unidade de género, que subsumia o congênera feminino sob uma unidade ontológica que inviabilizaria a emergência da sua diferença?

Na sequência desta primeira questão, levantava ainda uma segunda: a de saber que sentido haveria para pensar numa essência do feminino no mundo em que vivemos e que resposta poderia ser dada pela reflexão filosófica e pelos exemplos da própria história da filosofia. As duas questões estão intimamente ligadas, mas são distintas. Enquanto a primeira pode ser limitada a uma indagação histórica e social sobre a existência ou não de mulheres filósofas, na segunda, a essência do feminino não depende necessariamente da primeira, pois esta coloca-se no âmbito de uma identificação do que se entende por feminino e das características específicas que o constituem. Esta segunda

Mercuriales. As suas obras são de índole filológica, literária e poética, e delas se destaca esta história das mulheres filósofas. Morreu em 1692.

⁵ Gilles Ménage escreve esta história das mulheres filósofas, apoiando-se e prolongando o trabalho de compilação de Diógenes Laércio: In *Diogenes Laertium observationes et emendationes quibus subjungitur historia mulierum philosopharum*.

⁶ Mary ASTELL – *A Serious Proposal to the Ladies*. Parts I & II. In P. SPRINGBORG (ed.). Ontario: Broadview Literary Texts, 2002. As obras de Mary Astell são abrangentes e vão desde a lógica, a ética e a política até à filosofia da religião, passando por diversos textos sobre Descartes e Locke.

questão não releva, portanto, necessariamente de um cruzamento entre a história da filosofia e as questões de 'género', mas antes de uma reflexão filosófica sobre a essência do feminino, fazendo claramente apelo a uma ontologia da feminilidade. Contudo, reconhecemos que, para responder a ambas as questões, há alguma relação entre elas, e que para isso será necessário passarmos por várias etapas cuja metodologia vamos seguir neste texto. De facto, há uma relação entre as novas formas de abordar a filosofia e a sua história, e muito em particular o questionamento que a 'teoria do género' lhe suscita. Assumindo este posicionamento teórico, algumas filósofas contemporâneas orientam a sua indagação para uma associação direta entre filosofia e 'teoria do género'. É dentro desta linha de pensamento que o movimento feminista se perspetiva, considerando criticamente a maneira como a filosofia mantém, nos seus cânones tradicionais, uma relação com a sua história e o modo como ela se construiu; além disso, o contributo da reflexão filosófica feminina para a história da filosofia e da reflexão filosófica é cada vez mais necessário e, sobretudo, interpelativo. Por consequência, uma terceira questão poderá ser levantada: será que o modo de fazer filosofia está necessariamente dependente do género?

É no sentido de perscrutar algumas destas questões que avançamos num estudo preliminar sobre a questão de 'género' na história da tradição filosófica antiga grega, com incidência em Aristóteles e Platão, particularmente nalguns dos seus textos fundamentais que abordam a mulher, bem como a diferença sexual ou de género. Não podemos esgotar neste texto o tratamento dado pelos dois maiores filósofos gregos da Antiguidade às questões de 'género' e, por conseguinte, à diferença sexual, antropológica e ontológica entre mulher e homem. Por isso, selecionamos alguns dos textos que refletem estas questões.

1. Género e história da filosofia

Poder-se-ia supor que as questões que se levantam à história filosófica como disciplina e área da filosofia e o debate sobre o género nada têm em comum, ou que não há uma relação direta entre os dois problemas. Mas, de facto, nada de mais falso, se assim pensarmos. Atualmente, a questão do género faz parte do debate contemporâneo, e podemos mesmo afirmar que quer o movimento feminista em geral⁷, quer o debate sobre o 'género' que a

⁷ Convém que se dê uma definição abrangente de feminismo. Tomemos aquela que é dada por Mari MIKKOLA, no seu artigo "Feminist Perspectives on Sex and Gender", *Stanford Encyclopedia*

sociedade civil e secularizada faz através dos mais variados estudos académicos (como sejam, os dos psicanalistas, dos antropólogos, dos sociólogos e dos filósofos), têm levado inevitavelmente às críticas sexistas sobre a forma como se perspetivou a história da filosofia desde os seus inícios. Frequentemente, as críticas feministas são como que uma réplica a esse 'olhar-padrão', ou seja, 'canónico' com que a história da filosofia e a história filosófica se têm construído ao longo dos tempos.

Frequentemente, as leituras críticas feministas dos antigos desafiam os pais canónicos da tradição filosófica ocidental, argumentando que as perspetivas filosóficas destes apresentavam uma ideologia oculta, reclamando que eles trabalharam para reforçar milénios de dominação sexista (e de outros tipos) – e que sustentaram durante séculos a exclusão de mulheres filósofas.⁸

Porém, o movimento feminista e a 'teoria do género' também não escapam a uma 'ideologia do género', apesar dos contributos que, nestas últimas décadas, os estudos feministas e académicos deram relativamente ao método e aos modelos da história da filosofia e da reflexão filosófica, bem como ao *modus faciendi* da própria ciência em geral. Convém, no entanto, esclarecer, neste momento, o que se entende por 'ideologia'. Há dois sentidos fundamentais na noção de 'ideologia', termos que foi introduzido pela primeira vez por

of Philosophy (winter 2017 Edition). Ed. Edward ZALTA, URL = <https://plato.stanford.edu/entries/feminism-gender/>, 1: "Feminism is said to be the movement to end women's oppression. One possible way to understand 'woman' in this claim is take it as a sex term: 'woman' picks out human females and being a human female depends on various biological and anatomical features (like genitalia). Historically many feminists have understood 'woman' differently: not as sex term but as gender term that depends on social and cultural factors (like social position). In so doing, they distinguished sex (being female or male) from gender (being a woman or a man), although most ordinary language users appear to treat the two interchangeably. More recently this distinction has come under sustained attack and many view it nowadays with (at least some) suspicion". Veja-se a este propósito também o estudo da Irmã Prudence ALLEN "Can Feminism be a Humanism?". *Maritain Studies* 14 (1998) 109-140, onde a autora faz um traçado na história da filosofia do aparecimento do movimento feminista, com particular incidência desde a época da Ilustração até à época contemporânea. Prudence Allen dá um enfoque particular ao feminismo de índole personalista de Jacques Maritain e E. Mounier, orientando esta perspetiva na linha do pensamento de Edith Stein e da fenomenologia scheleriana, que influenciará o pensamento de João Paulo II sobre a vocação da mulher e a sua complementaridade face ao homem. O pensamento de João Paulo II advoga um "Novo Feminismo", expressão que ele usa no *Evangelium vitae*, 1995, n.º 99. Foi esta linha que o Papa Bento XVI seguiu durante o seu pontificado.

⁸ Cynthia A. FREELAND – Feminism and Ideology in Ancient Philosophy. *Apeiron. A journal for ancient philosophy and science*, vol. 33: 4 (2000), 365.

Marx e posteriormente retomado por Louis Althusser⁹. O sentido positivo é aquele que considera que, nas teorias científicas, há sempre um campo ideológico e não necessariamente pejorativo, que integra qualquer posição teórica e prática. Já no sentido negativo, que é aquele que é mais divulgado, a 'ideologia' contamina qualquer sistema teórico e científico. Aplicando esta noção à história da filosofia, podemos facilmente perceber que esta esteve sempre sujeita à condicionante ideológica e que em toda a história do pensamento há, por conseguinte, uma 'ideologia'. Dito de outra forma, todo e qualquer modelo teórico-científico e cultural está sujeito a uma 'ideologia', ou seja, a condicionantes epistemológicas que processam a realidade e o estudo da realidade em função de um olhar conhecedor que é situado e temporalmente constituído. Em todos os tempos e em todas as épocas observamos e captamos a realidade segundo 'lunetas', e a história humana não escapa a isto, apesar de o historiador poder em cada momento voltar o seu olhar para um horizonte transcendente e, por conseguinte, acima da história. Neste debate, certas feministas põem em causa o legado da nossa herança filosófica, muito particularmente da filosofia antiga, tentando reavaliá-la em função de critérios da perspectiva feminista contemporânea. No entanto, há ainda posições mais negativas, por parte de algumas feministas, que adotam uma posição cética quanto ao valor da história da filosofia e dos seus cânones, indo ao ponto de considerarem que se deve derrubar o edifício herdado¹⁰. No interior do debate feminista e das questões de género a respeito da história da filosofia, confrontam-se duas posições: i) a que considera que se pode usar o legado da tradição filosófica e dos cânones que ela apresenta como um recurso negativo, mas que pode ser reavaliado a partir do nosso presente para legitimar os usos e práticas feministas;

⁹ Louis ALTHUSSER – *Pour Marx*. Paris: Maspero, 1965, 238. O conceito de ideologia foi frequentemente retificado por Althusser e reavaliado por vários dos seus intérpretes. No entanto, podemos dar uma definição abrangente: "Uma ideologia é um sistema (possuindo a sua lógica e o seu rigor próprio) de representação (imagens, mitos, ideias ou conceitos segundo o caso dotado de uma existência e de um papel históricos no seio de uma dada sociedade. [...] A ideologia como sistema de representação distingue-se da ciência na medida em que a função práctico-social prevalece nela sobre a função teórica (ou função do conhecimento)". Nesta definição a ideologia tem um valor positivo porque constitui a base de um sistema que funciona como componente práctico-social, e distingue-se do conhecimento teórico, ainda que este esteja diluído no sistema, porque a sua finalidade não consiste em ser um conhecimento teórico em sentido estrito. No entanto, ela tem também um sentido negativo e pejorativo, quando, na demarcação epistemológica entre ciência e ideologia, esta última se opõe à ciência porque contém elementos extrínsecos à formulação científica.

¹⁰ Veja-se por exemplo a obra de Penelope DEUTSCHER, *Yielding Gender: Feminism, Deconstruction and the History of Philosophy*. New York: Routledge, 1997. A autora discute as posições teóricas de várias feministas francesas sobre o legado filosófico herdado.

ii) a que rejeita completamente o cânone tradicional da história da filosofia e da sua especulação filosófica, pois considera que é o resultado de um aproveitamento ideológico que, por isso, deve ser posto de lado e substituído pela nova leitura feminista¹¹. No entanto, apesar da complexidade do debate que não pode ser aqui amplamente explanada, três ideias mestras nos podem orientar: i) não podemos, por um lado, ter uma história da filosofia filosófica 'pura', isto é, desprovida de qualquer influência do meio social, e portanto, de contextos exógenos, como o tempo, o espaço e as condições histórico-sociais que condicionam a sua construção teórica; ii) por outro lado, não podemos ter também uma perspectiva teórica completamente neutral que se constituiria como uma teoria científica estanque às condicionantes do sujeito; iii) finalmente, das duas consequências só podemos extrair uma terceira: não podemos ocupar o lugar possível do 'olhar de Deus', capaz de uma compreensão plena sobre todas as configurações e representações teóricas e culturais¹². Olhando, portanto, para a herança da *história filosófica da filosofia*, o pensamento feminista apresenta duas alternativas que são a consequência direta da maneira como se aceita a herança do legado filosófico: i) ter uma atitude de suspeita e de rejeição do legado recebido e pôr em causa esta tradição, identificando-a com 'ideologia' no sentido negativo; ii) ter uma atitude de releitura do cânone dessa tradição e usá-lo, quer como recurso negativo, quer como recurso positivo, readaptando as leituras que se fazem do passado¹³. Em suma, é necessário rever e reavaliar os modelos de interpretação da história da filosofia e dos critérios internos epistémicos da sua realização.

¹¹ Cynthia A. Freeland, no artigo já citado, apresenta quatro posições teóricas de pensadoras feministas relativamente ao cânone da tradição filosófica, mas que podem ser tipificadas nas duas teses que apresentamos no nosso texto.

¹² Os debates quanto ao legado e aos modelos da história da filosofia têm sido fonte de indagação. Damos aqui alguns estudos: Margaret WILSON – History of Philosophy in Philosophy Today; and the Case of the Sensibles Qualities. *Philosophical Review* 191 (1992), 191-243; Michael FREDE – The History of Philosophy as a Discipline. *Journal of Philosophy* 85: 11 (1988), 666-672; IDEM – Doxographie, historiographie philosophique de la philosophie. *Revue de Métaphysique et de Morale* 97 (1984) 311-325; R. M. RORTY, J. B. SCHNEEWIND, Q. SKINNER – *Philosophy in history. Essays on the historiography of Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 1984; C. WHITE – Feminist Interpretations of the Philosophical Canon. *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 31 (2006), 537-552.

¹³ Damos aqui alguns exemplos desta posição teórica: Cynthia FREELAND (ed.) – *Feminist Interpretations of Aristotle*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1998; Nancy TUANA (ed.) – *Feminist Interpretations of Plato*. State College, PA: Pennsylvania State University Press, 1994.

2. A 'teoria do género'

Vamos partir da 'teoria do género' tal como é entendida na contemporaneidade para verificar se a questão do 'género' pertence exclusivamente ao debate contemporâneo e é fruto de um questionamento filosófico hodierno, ou se, pelo contrário, já estava em latência na filosofia grega. Por outras palavras, queremos saber se há alguma relação entre o conceito de género na especulação filosófica antiga e o conceito de género utilizado na 'teoria do género'. Por questões de ordem metodológica e 'ordens de razão', vamos analisar em primeiro lugar alguns aspetos da 'teoria do género' de forma a podermos recuperar num segundo momento o conceito de 'género' na sua raiz etimológica, avaliando em seguida o campo semântico que nos esclarece em que tipo de discurso se insere este conceito nos filósofos antigos.

Atualmente, há duas maneiras teóricas distintas de se entender o termo *género*. A primeira define o género a partir de um dado biológico, ou seja, a partir das características biológicas, como sejam, cromossomas, sexo e órgãos; a partir destas determinantes biológicas, constrói-se socialmente o género que manifesta ser mulher ou homem, fazendo depender delas o papel que cada um dos sexos desempenha na sociedade. A segunda definição de género interpreta-o exclusivamente em função do processo de socialização, de modo que o género feminino ou masculino adquire a sua distinção sexual a partir de uma construção social¹⁴. Para certas feministas e correntes da sociedade moderna, a diferença de género tem mais a ver com a cultura do que com as determinantes biológicas. Nesta linha de pensamento, o género é mais o resultado de uma construção social do que das características biológicas e genéticas, embora elas façam parte da diferença sexual. Por isso, uma das definições mais generalizadas é a de que o "género é a soma total dos pais, dos pares e das noções de cultura, sobre o que é apropriado para cada género, por meio do temperamento, carácter, interesses, status, valor, gesto e expressão"¹⁵. De facto, a distinção entre sexo e género e, inevitavelmente, a sua separação suscitam problemas que exigem e continuam a exigir um melhor reposicionamento sobre a identidade sexual do género humano e sobretudo sobre a relação entre a determinante biológica e a social, a personalística e, por fim, a ontológica. Aqueles que sustentam que a distinção entre sexo e género implica que a determinante sexual se faz em função de determinantes biológicas e que

¹⁴ Mari MIKKOLÄ – Feminist Perspectives on Sex and Gender, *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (winter 2017 Edition). Ed. Edward ZALTA, URL = <https://plato.stanford.edu/entries/feminism-gender/>, 1-4.

¹⁵ Citado por Mari MIKKOLÄ – Feminist Perspectives on Sex and Gender, 4: cf. Kate MILLET – *Sexual Politics*, London: Granada Publishing, Ltd., 1971, 28-29.

os géneros masculino e feminino se definem em função de uma construção social, suscitam as críticas de âmbito psicológico mas também sociológico, por parte de outras correntes dentro do movimento feminista e de outros teóricos. Destacam-se aqui duas críticas fundamentais: i) a definição dada de género é demasiado simplista; ii) se o género fosse unicamente o resultado de uma construção social, não haveria possibilidade de existir uma identidade sexual devidamente constituída, na medida em que nem todas as sociedades humanas possuem o mesmo padrão de comportamento psicológico e social para cada género; além disso, existindo nas diferentes sociedades humanas padrões distintos impostos para cada género, então, o género está sujeito a esta flutuação e possível indeterminação. Na verdade, a separação entre sexo e género levanta o problema maior de desfocar a identidade pessoal de cada 'género'; ora, esta identidade tem de ser procurada de forma aprofundada¹⁶. Nesta ótica, parece que a 'teoria do género' não satisfaz plenamente no que respeita à identidade de cada um dos géneros e, neste caso, aquela que diz respeito à categoria 'mulher'. Por outro lado, há já bastantes críticas no próprio movimento feminista, bem como também naqueles e naquelas que debatem a 'teoria do género', pelo simples facto de que esta distinção implica um outro dualismo, semelhante ao dualismo alma-corpo. O debate sobre a teoria do género está longe de ser consensual, não só no seio do movimento feminista,

¹⁶ Devemos aqui clarificar o que se entende por 'teoria do género', que é uma questão que foi levantada nos EUA com um sentido específico. Assinalamos, contudo, que não é essa teoria do género que vamos aqui expor particularmente, embora a discutamos genericamente no nosso texto. Para uma maior precisão, apresentamos uma definição que comporta os seguintes elementos essenciais, extraída do artigo do *Conseil Scientifique CLER – Amour et Famille*, 2011, p. 3: "Em inglês, a palavra *sexo* está reservada aos órgãos sexuais e à genitalidade. Não é aplicável às outras dimensões do conceito de sexualidade, como por exemplo o comportamento social dos seres sexuados. Ela é redutora em relação à palavra francesa *sexualidade*, que engloba tudo o que diz respeito à sexualidade. Os americanos utilizam o termo *género* para designar estes domínios da sexualidade que extravasam os limites do sexo. [...] Com o desenvolvimento dos estudos sobre o género, sobretudo nos Estados Unidos, este termo acabou por designar um verdadeiro conceito que é o seguinte: o género, na sua aplicação à sexualidade, é um conceito antropológico moderno permitindo estudar a vivência individual e coletiva (psicológica e social) da sexualidade nas suas relações com o sexo biológico (masculino e feminino ou intersexuado). [...] A etnologia e a história mostram que a vivência psicológica e social da sexualidade pode diferir segundo as culturas e as épocas. Certos comportamentos parecem naturalmente ligados a um sexo biológico em certas culturas ou em certas épocas, mas não o são noutras. Sendo assim, ocupar-se de uma criança em tenra idade ou usar um vestido, ou ter o direito de trabalhar a terra, podem ser atribuídos a um ou outro sexo de uma forma distinta, segundo as culturas. O género define-se, portanto, parcialmente, mais como uma construção social do que dependendo apenas do sexo genético".

como também na relação que a filosofia analítica e, portanto, anglo-saxónica mantém com a filosofia continental.

No ponto a seguir fazemos um traçado lexical do termo *género* e constatamos que na Antiguidade este conceito tem uma amplitude semântica mais alargada do que aquela que hoje tem. Apesar disso, vamos reencontrar características que se encontram na 'teoria do género'.

I. A tradição filosófica grega e o género

1.1. História de um conceito

No sentido de perscrutarmos a relação que há entre a 'teoria do género' e a tradição filosófica grega, vamos partir de uma análise da linguagem relativamente ao conceito de género e à sua utilização, de forma a podermos ver se neste conceito, tal como entendido na tradição filosófica grega, existem elementos que se reencontram na contemporaneidade ou se, pelo contrário, o conceito adquire um sentido novo.

O termo *género* tem um campo de aplicação muito vasto no pensamento filosófico grego, em particular, nos dois autores mais importantes: Platão e Aristóteles. A palavra latinizada *genus* deriva do termo grego γένος. O vocábulo é utilizado em várias línguas modernas, havendo mesmo na língua inglesa dois termos – *genre* e *gender* –, ambos provenientes do latim, mas introduzidos pelo francês antigo: o substantivo *genre* e o verbo *gendrer*. Já no alemão encontramos, como é frequente nesta língua, o uso do vocábulo *Geschlecht*, a par do termo latinizado *genus*. O vocábulo latino toma vários significados que se coadunam com o significado grego. No *Thesaurus Linguae Latinae*, a noção de *genus* toma vários sentidos, que poderemos recuperar a partir do termo grego, muito em particular, aquele que se insere numa certa tradição aristotélica, pseudoaristotélica e neoplatónica. O primeiro significado é o da geração material dos diversos seres; o segundo identifica-se com a ideia de sexo. Por isso, *genus* é, quer no pensamento grego, quer numa certa tradição latina, sinónimo de sexo e aplica-se também para distinguir o sexo masculino do feminino¹⁷. São exemplo disto mesmo algumas passagens quer do *Symposium* (189d), quer do *Timeu* (42a); neste último, Platão descreve a

¹⁷ *Thesaurus Linguae Latinae, Editus auctoritate et consilio Academiarum quinque germanicarum*, vol. VI – Pars altera. Lipsiae: B. G. Teubneri, 1925-1934, 1895. Expomos este longo artigo de forma abreviada e esquemática: 'genus' e 'gignere': sentido gramatical e lógico; identificação do termo latino *collectio* com o termo grego ἄθροισις; I. origem de nascimento e de família; estirpe familiar, social, sexual e outras. II. De *sexu* (Glossa: *sexus*): princípio de geração e de união entre os géneros, diferença de sexos; género das coisas ou seres materiais e das coisas ou seres

natureza humana como “dupla”, afirmando: “a [natureza] mais forte dos dois sexos seria aquela a que depois se chamaria de macho”¹⁸. Finalmente, o terceiro significado aplica-se à noção lógica, gramatical e formal ou tópica, e pertence também à terminologia específica da linguagem lógico-dialética, tal como se verifica na especulação filosófica aristotélico-porfiriana. Por sua vez, o *Thesaurus Linguae Graeca*, apresenta cinco classes de significados fundamentais do termo γένος, todos se ajustando ao que é descrito no *Thesaurus Linguae latina*¹⁹. No caso de Platão e Aristóteles, o conceito de γένος está presente em todas as obras. No entanto, verifica-se que é mais utilizado em Aristóteles do que em Platão; quando consultamos a base de dados do *corpus aristotelicum* e do *corpus platonicum*, obtemos a indicação de que, no caso de Aristóteles, há 1124 ocorrências do substantivo neutro γένος na quase totalidade da sua obra, enquanto em Platão há apenas 571 ocorrências²⁰. Não foi, certamente, Aristóteles quem apresentou a primeira definição ‘técnica’ de género, mas sim Platão. No entanto, é Aristóteles quem o define de forma mais completa, e é esta definição que é aplicada a um maior número de domínios, como a lógica, a dialética, a biologia, a antropologia, a política e a metafísica. Em todos estes domínios o conceito de ‘género’ toma o sentido de uma aplicação específica, e podemos mesmo afirmar que é um conceito importante na formulação teórica platónico-aristotélica. Devemos ainda salientar que, no caso dos tratados biológicos de Aristóteles, a terminologia usada para indicar a diferença sexual é o termo γένος. Já quanto à designação das partes genitais

imateriais: classe de coisas naturais e classe de coisas imateriais; III. Outras construções que se aplicam a outras significações derivadas e indiretas: *ad casus* oblíquos.

¹⁸ PLATON – *Œuvres complètes*, Timée, 42a. Texte établi et traduit par A. Rivaud. Paris: Belles Lettres, 1949, 157; *The Timaeus of Plato* – Edited, with translation, introduction and notes by R. D. Archer-Hind. London and New York: Cambridge University Press and Macmillan and Co. 1888. Foram utilizadas as traduções francesa e inglesa porque ambas são bilingues e quisemos verificar as diferenças quanto à tradução do termo γένος. Todas elas divergem.

¹⁹ *Thesaurus Linguae Graecae*: The online Liddell-Scott-Jones – Greek-English Lexicon, 344: “I. γένος, εος or ους, τὸ – race, stock, kin; direct descent, opp. collateral relationship – hereditary monarchies; II. offspring; collectively, posterity; III. generally, race of beings, clan, house, family, tribe, as a subdivision of ἔθνος, caste, animal, breed; age, generation, hence, age, time of life; IV. sex; V. class, sort, kind, in logic opp. to εἶδος (species), in the animal kingdom, species of plants, the elements”.

²⁰ *Thesaurus Linguae Graecae*: TLG: <http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/demo/tsearch.jsp#s=4>. A base de dados do *corpus* aristotélico do TLG integra 47 obras do Estagirita, e por isso não estão incluídas nem tratadas nesta base de dados todas as obras de Aristóteles. Por conseguinte, a frequência do lema γένος concerne somente este número de obras. Já quanto a Platão, a base de dados está praticamente completa, pois integra 34 obras do autor; por isso a ocorrência do lema γένος representa a quase totalidade da sua frequência.

de ambos os sexos, masculino e feminino, Aristóteles utiliza as expressões ἄρθρον e τὰ αρθρη²¹.

1.2. O conceito de gênero em Aristóteles

Na *Metafísica*, o filósofo dá-nos a seguinte definição de gênero:

Chama-se gênero aquilo que exprime, primeiramente, a geração ininterrupta dos seres, tendo a mesma forma. Por isso, diz-se gênero, por exemplo, enquanto houver geração ininterrupta de seres humanos. É através do gênero que os seres derivam e passam a ser, por isso alguns são chamados Helenos e outros Iônios, pela raça, porque eles têm, uns os Helenos e outros os Iônios, sendo o primeiro aquele que gera [γεννησαντος]. Chama-se raça, preferencialmente, ao que gera a matéria, embora o nome da raça possa também vir da mulher; por exemplo, a raça de Pyrrha. Noutro sentido, por gênero entende-se a superfície que é o gênero das superfícies planas, e o sólido o dos sólidos, porque cada figura é ou tal superfície, ou tal sólido. Superfície e sólido são o substrato de diferenças. Finalmente na definição, chama-se gênero o que é afirmado como essência, cujas qualidades são chamadas diferenças.²²

Neste contexto, Aristóteles dá uma tripla significação do conceito de gênero: o primeiro diz respeito à geração biológica e material dos seres humanos, homens e mulheres. Neste sentido, o gênero toma o significado essencial de raça, família ou povo. O segundo diz respeito à identificação do gênero com a 'matéria', ou seja, o substrato de uma determinada forma que, no exemplo aristotélico, diz respeito às formas geométricas. Finalmente, o

²¹ Veja-se por exemplo: *Geração dos animais*; 716b 34; 718a 38; 719a 4; *História dos animais*, 493b 33; 494a 2; 504b 23. Devemos registrar que não há um estudo sobre a terminologia usada pelos filósofos antigos relativamente à noção de gênero quando associada a diferença sexual. Veja-se ainda a obra de Thomas LAQUEUR – *Making Sex. Body and Gender from the Greeks to Freud*. Cambridge Massachusetts, and London: Harvard University Press, 1992, onde a terminologia para a distinção biológica de ambos os sexos não é suficientemente explicada, quer a que é usada por Aristóteles, quer a que é usada por Galeno, muito em particular para o uso do termo *gender*. Por outro lado, a nossa linguagem atual afasta-se um pouco do sentido tão marcante da linguagem sexual de hoje: "When Aristotle discusses the capacity of the respective sexes to carry out the roles that distinguish them, he seems to want to consider bodies, and genitals in particular, as themselves opposites, indeed as making possible the efficient/material chasm itself. [...] It follows that «the one has the uterus, the other the male organs». These distinctions are actually more striking in translation than in the Greek", 30. Para além disto, verificamos que a terminologia aristotélica é mais variada.

²² ARISTOTELES – *Metaphysica*, D, 28, 1024a 30-35. Ed. Hermannus BONITZ, Bonnae: Ad. Marcus, 1898, 110; tradução portuguesa, textos adicionais e notas de Edson Bini. 2.^a ed. São Paulo, Edipro, 2012, 164-165.

terceiro corresponde à forma lógica de uma definição. O conceito de género é, pois, um conceito lógico que integra a definição. Este último significado é aquele que é propriamente usado na ontologia e na metafísica; os dois primeiros significados são aqueles que se podem encontrar mais facilmente na biologia aristotélica. No entanto, é na metafísica que Aristóteles se interroga sobre o sentido da distinção entre homens e mulheres a partir de uma essência comum:

Poder-se-á perguntar por que razão a mulher [γυνή] não difere especificamente do homem [άνδρὸς], quando homem e mulher são contrários e a sua diferença específica, conceitos contrários; e por que razão um animal feminino [ζῶον θήλυ] e um masculino [ἄρρενος] não diferem também especificamente, embora esta diferença seja uma diferença essencial do animal e não seja absolutamente como a brancura ou a negritude, pois é ao animal enquanto animal que pertence o masculino e o feminino. Esta dificuldade significa: por que razão tal conceito contrário produz uma diferença específica e a outra não? Por exemplo, o pedestre e o alado são espécies diferentes, mas não a brancura e a negritude. Não será porque, no primeiro caso, as características são modificações próprias do género, enquanto as outras são menos? E como há, por um lado, a forma [logos] e, por outro, a matéria [ύλη] as oposições que subsistem na forma criam as diferenças de espécie, enquanto aquelas que só existem no ser associado à matéria não criam diferenças.²³

Esta passagem da *Metafísica* é muito reveladora do pensamento de Aristóteles quanto à diferenciação do par masculino e feminino, tendo como base os conceitos lógicos de género e diferença. O sentido da interrogação aristotélica consiste em perguntar que diferença tão essencial é esta entre o masculino e o feminino, a ponto de não corresponder a espécies diferentes, nem a meros acidentes. É precisamente neste contexto que Aristóteles coloca a questão de saber que definição dar do ser humano na sua diferenciação sexual. Como vemos, o género continua a ser o mesmo, 'animal', mas há uma diferença específica que faz do homem e da mulher uma só espécie; para além disso, há uma diferença que os faz serem masculino e feminino.

Já nos seus tratados biológicos, Aristóteles distingue os homens das mulheres através de dois outros conceitos: a *energeia* (ένέργεια ou ενετέλεχεια), princípio de atualização, e a *dunamis*, princípio de potencialidade. Ao sexo

²³ ARISTÓTELES – *Metafísica*, I, 9, 1058a 29-1058b 5; tradução portuguesa, 264-265. Utilizamos o texto grego e conferimos com a tradução.

masculino está associada a origem do movimento, ou seja, a causa eficiente da geração, ao passo que ao sexo feminino está associado um princípio passivo e de potencialidade. É precisamente nesta questão que Aristóteles é acusado de ser 'sexista' e de atribuir à mulher uma função de inferioridade. Contudo, apesar desta concepção, subscrevemos completamente a ideia de Malin Grahn-Wilder, que sublinha o facto de Aristóteles, nas suas teorias biológicas, ter dado uma maior relevância à mulher do que a maior parte dos seus predecessores, atribuindo-lhe uma função genuína na causa da reprodução²⁴. Além do mais, noutro tratado, *As partes dos animais*, Aristóteles sustenta a teoria de que, independentemente da diferença sexual, "a alma contém o ser [ousia] do animal"; por consequência, o homem e a mulher possuem o mesmo ser²⁵. Mas é evidente que, se é assim, parece supor-se, portanto, que a diferença entre homem e mulher é apenas de ordem corpórea, e não de ordem essencial, o que suscita outro tipo de questões. Nesta mesma linha de pensamento, há também uma certa ambiguidade no tratamento do estatuto da espécie (*eidos*) do género animal, quando se considera que mulher e homem pertencem ao mesmo *eidos*, isto é, forma ou espécie. Contudo, n'*A geração dos animais*, Aristóteles afirma que mulher e homem diferem quanto ao logos e, portanto, quanto ao poder que esse logos exerce no corpo. De facto, a diferença entre masculino (*ἄρρεν*) e feminino (*θηήλυ*) faz-se através do corpo, mas não de todo o corpo, apenas de algumas partes ou órgãos. Sendo assim, essa diferença manifesta-se apenas nas partes sexuais, às quais estão associadas determinadas funções orgânicas e biológicas. É certo, porém, que essa diferença ao nível biológico é facultada pelo logos, tendo em vista uma ação específica do corpo.

O masculino e o feminino diferem quanto ao logos de cada um, visto que o poder ou a faculdade possuída por um difere daquela que é possuída por outro; diferem ainda pela sensibilidade física. [...] distinguem-se quanto às suas capacidades, e isto implica uma certa função, pois são necessários órgãos para o exercício de qualquer função, e os órgãos são necessários para a atividade física que são as partes do corpo.²⁶

²⁴ Malin GRAHN-WILDER – *Gender and Sexuality in Stoic Philosophy*. Switzerland: Palgrave Macmillan, 2017, 36.

²⁵ ARISTOTLE – *Parts of animals*, I, 641a 19-25, translation by A. L. Peck. Cambridge, MA: Harvard University Press and London: W. Heinemann, 1967, 68.

²⁶ ARISTOTLE – *Generation of animals*, I, 716a 15-30, transl. A. L. Peck, London – Cambridge MA: Willian Heinemann, Harvard University Press, 1943, 12.

Que relação estabelecer então entre, por um lado, a diferença do feminino e do masculino, expressa ao nível biológico e físico, e, por outro, a alma de cada um, isto é, o princípio intelectual e de ser, em ambos os géneros, feminino e masculino? Neste contexto, esta diferença é apenas entendida ao nível biológico, ainda que Aristóteles diga que é em função de um logos que essa diferença se processa no corpo. Já quanto à natureza imaterial, ou seja, a alma, que contém o princípio intelectual, ela é, nesta passagem, a mesma para o masculino e o feminino, tal como Aristóteles deixa perceber na *Metafísica* e noutros textos dos tratados biológicos. Contudo, esta conceção de alma enquanto forma de um ser não é transversal a toda a obra, pois noutros passos dos tratados biológicos, e noutras obras, como a *Política* e a *Ética*, Aristóteles considera que a alma da mulher e a do homem diferem e que, por isso mesmo, a alma é sexuada. Isto significa o quê? Que a diferença entre macho e fêmea é determinante. A este respeito o estudo de Prudence Allen (RSM) expõe a teoria de que há em Aristóteles uma 'polaridade do género tradicional' (*traditional Gender polarity*) que evidencia uma diferença entre mulher e homem, mas onde o homem é *per se* superior à mulher²⁷.

O debate mais aceso relativamente à distinção entre homem e mulher no pensamento de Aristóteles diz respeito à consideração que o filósofo tece sobre as capacidades da mulher na vida política. As críticas feministas, mas não só, visto que o debate se tem alargado a vários académicos, têm concentrado a sua atenção no facto de que na *Política* (1259b 21-1260a 30) Aristóteles expressa certos juízos sobre a incapacidade da mulher para desempenhar uma atividade na pólis em paridade com o homem. De facto, Aristóteles afirma que "a mulher tem o poder deliberativo [τὸ βουλευτικόν] da alma, mas não possui o poder de decisão [ἄκρον – palavra grega que pode ser traduzida também por 'poder de autoridade']". Ora, visto que mulher e homem se distinguem biológica e psicologicamente, a função que cada um exerce na pólis

²⁷ Prudence ALLEN (RSM) – Man-Woman Complementarity: The Catholic Inspiration. *Logos* 9: 3 (2006), 9-10. Este artigo resume de certa forma a posição teórica de Prudence Allen na sua obra *The Concept of Woman*, vol. I, já referida anteriormente, mas a que não tivemos acesso. Este artigo dá-nos uma ideia do seu conteúdo. A obra de Prudence Allen é uma autêntica história do conceito de mulher desde a Antiguidade até aos nossos dias. No pensamento antigo Allen sustenta a tese de que em Platão encontramos uma teoria unissexual do género, pelo que a alma é assexuada. Já Aristóteles apresenta a teoria da 'polaridade do género', sendo a alma sexuada. No entanto, o interesse teórico de Prudence Allen centra-se sobretudo na teoria do género, apoiando-se no conceito de 'complementaridade', na linha do pensamento católico contemporâneo e do pensamento de Hildegarda de Bingen e das fenomenólogas Dietrich Hildebrand (1889-1977) e Edith Stein (1891-1942). Veja-se sobretudo o artigo: Sex and gender differentiation in Hildegard of Bingen and Edith Stein. *Communio* 20 (1993), 389-414.

também será diferente; no caso da mulher, esta deverá sujeitar-se à autoridade exercida pelo homem. Diz Aristóteles:

A primeira questão que se poderia colocar acerca dos escravos é se, para além das virtudes instrumentais e servis, possuem outra virtude mais valiosa do que essas, como por exemplo temperança, coragem, justiça e outras disposições morais do género. [...] É que se, por um lado, eles possuem uma certa virtude, permanece um embaraço visto que são seres humanos e racionais. No que se refere à mulher e aos filhos, o problema é basicamente o mesmo. Terão também virtudes próprias? [...] as partes da alma estão presentes em todos os seres, mas dispostas de modo diferente. O escravo não tem faculdade deliberativa [βουλευτικόν]; a mulher tem-na, mas não tem a faculdade da decisão [ἄκυρον], a criança tem capacidade de decisão, mas ainda não desenvolvida.²⁸

O argumento aristotélico para distinguir o homem da mulher no exercício das suas virtudes morais, como a justiça, a temperança e a coragem, é o de considerar que ela não possui exatamente as mesmas virtudes do homem, porque ambos são diferentes. E essa diferença consiste na parte racional que dirige e preside à parte afetiva e diretiva da alma em relação ao corpo. Por esta razão é que há a opinião generalizada de que existe um 'sexismo' por parte de Aristóteles, que algumas filósofas feministas sublinham, embora outras aproveitem o pensamento do Estagirita como um recurso para uma reflexão feminista²⁹. Em suma, deve salientar-se que há muita discussão quanto às implicações do pensamento aristotélico e às questões que são transversais às suas obras sobre a diferença entre os dois géneros³⁰.

²⁸ ARISTÓTELES – *Política*, I, 12, 1259b 23; 1260a 10-15. (ed. bilingue). Tradução e notas de António Campelo Amaral e C. de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega, 1998.

²⁹ Deborah ACHTEMBERG – Aristotelian Resources for Feminist Thinking. In Julie WARD, *Feminism and Ancient Philosophy*, 98-117.

³⁰ Uma das discussões mais importantes é aquela que aflora o problema de saber até que ponto as diferenças entre homem e mulher nos tratados biológicos serviriam para justificar as diferenças entre homem e mulher na esfera ética e política. Veja-se o estudo de Malin GRAHN-WILDER – Gender and Sexuality in Stoic Philosophy, 42-45; Marguerite DESLAURIERS – Sexual Difference in Aristotle's Politics and His Biology. *Classical World* 102: 3 (2009), 215-231.

II. Platão. *O Sofista*: o género e a diferença

2.1. O conceito ontológico de género

E em Platão, como entender a ideia de género, quando aplicado à diferença entre mulher e homem? O tratamento dado por Platão é, em parte, diferente do de Aristóteles. Por um lado, Platão apresenta a origem do género através de elementos míticos, ou seja, através de narrações míticas, tal como se constata quer no *Timeu*, quer no *Symposium*. Por outro, a ideia de género tem também um alcance ontológico e metafísico muito importante. Entre as duas fronteiras, o plano mítico e narrativo, referente à explicação da origem do género e à sua determinação ontológica como 'categoria' que determina a ordem do real e do ser, parece ser o de que menos se pode associar à teoria do género na contemporaneidade. De igual modo, também não encontramos em Platão o detalhe e a reflexão biológica de Aristóteles sobre o homem e a mulher. O *Timeu* é o único diálogo onde a descrição da origem do par humano é exposta, sem que haja uma preocupação estritamente científica para o fazer. Por isso, antes de passarmos ao *Symposium*, expomos algumas ideias relativas ao género no sentido ontológico e metafísico, de forma a verificarmos se há alguma relação com a 'teoria do género'. É no diálogo *O Sofista* que Platão desenvolve dialeticamente o conceito de género no sentido ontológico. É um diálogo tardio do filósofo, que se articula, pela sua temática, com *Teeteto*, que, por sua vez, se articula com um outro texto, *As Leis*. O tema central de *O Sofista*, na sua primeira parte, é a definição do sofista relativamente ao filósofo e ao político. A relação que *O Sofista* mantém com *Teeteto* concerne a questão da ciência e de como ela se constitui através do método dialético, para se chegar a conceitos, e consequentemente a definições, que na sua base deverão obedecer a critérios científicos e filosóficos. Para isso, *O Sofista* expõe em forma de divisão dicotómica a *διαίρεσις*, o processo de se chegar aos cinco géneros superiores: Ser, Repouso, Movimento, Mesmo e Outro. A segunda parte visa, por um lado, recapitular as diferentes teorias do ser propostas pelos filósofos anteriores, segundo as quais o ser se resumia, para uns, ao ser uno e, para outros, ao ser múltiplo. Por isso, Platão avalia a tese parmenidiana que identifica a noção de Ser como existência com a noção de identidade. Além do mais o não ser também participa do ser, não através da sua inexistência, mas através da diferença. Por isso, o não ser é o outro do ser (258e), e também por isso mesmo é que Platão considera que, para se compreender a realidade e a natureza dos seres, os géneros são comunicáveis entre si, da mesma maneira que, quando se pretende encontrar uma definição, deverá encontrar-se o que há de comum nesse ser:

[...] como também nós dizemos, que os géneros [τὰ γενῆ] se misturam entre si, e o ser [τὸ ὄν] e o outro [θάτερον = ἕτερον = diferente] atravessam entre si todos os géneros, incluindo-se um ao outro: de um lado, o outro existe depois de ter participado do ser e, por causa dessa participação, não é exatamente aquilo em que teve participação, mas outro, e, uma vez que é outro em relação ao ser, com toda a clareza possível, é necessariamente ser!³¹

Que relação estabelecer entre esta ideia de género, usada em contexto ontológico e metafísico, e a 'teoria do género' na sociedade secularizada e nas correntes feministas? Haverá ou não alguma relação nos conceitos usados, os quais aparentemente parecem divergir, com o conceito de género a adquirir um sentido específico na cultura hodierna? Para esclarecermos melhor o que significa a 'teoria do género' tendo em conta o legado filosófico grego, podemos especificar três ideias sobre o conceito de género, apontando três hipóteses:

1. Género significa a diferença sexual do feminino e do masculino, tendo em conta a sua fisionomia; os aspetos exteriores e visíveis que distinguem o masculino do feminino. Nalguns casos e nalguns autores da Antiguidade, o género aplicava-se à distinção entre o sexo feminino e o masculino, visto que γένος significa também sexo. Neste sentido a 'teoria do género' corresponde ao sentido hodierno. Mas, sendo assim, é uma teoria restritiva, na medida em que se focaliza nos aspetos sexuais, independentemente da justificação dada para essa diferença sexual e que varia nas diversas correntes e formas de feminismo atual.
2. Género significa também o par humano, ou seja, o conceito genérico que permite identificar e definir de forma 'material' e comum o par humano. É na base desta interseção que há diferença sexual e genérica, em que género deve ser entendido como um em relação ao outro.
3. Género tem ainda uma terceira significação, que não se encontra na especulação filosófica grega: trata-se de entender o género como conceito genérico e de o inverter; ou seja, substituir o conceito genérico de homem pelo de mulher e ver de que maneira a partir desta última categoria se pode formular uma teoria do género.

³¹ PLATON – Le Sophiste. *Œuvres complètes*. Texte établi et traduit par Auguste Diès. Paris: Les Belles Lettres, 1950; O Sofista. Tradução de Henrique Muracho, Juvino Maia Jr. e José Trindade dos Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.

O texto de Platão quanto aos géneros superiores (μέγιστα γένη), em particular o do 'mesmo' e o do 'outro', coloca o problema da seguinte forma: o género é em si mesmo incomunicável, e por isso, em si; mas, por outro lado, é comunicável com outros géneros, tomando-se outro para outro. Para além disso, à ideia de género na sua 'predicabilidade' corresponde uma certa *koinônia*, isto é, uma comunidade, na definição que damos aos seres e às coisas. O problema levantado por Platão é precisamente o da diferença relativamente ao género. Só há diferenças porque o 'mesmo' não é o 'outro', e neste sentido só há género porque há multiplicidade e diferença. A questão que podemos levantar a partir do conceito de género' em Platão, e tendo em conta a 'teoria do género', é a de saber por que razão todo o movimento feminista optou por uma teoria do 'género' e não por uma teoria da 'diferença'. É aqui precisamente que o conceito de género demonstra a sua mais-valia, pois só há diferença relativamente a um género, na medida em que a diferença não se afirma da diferença, mas do género, ao qual está diretamente associada enquanto espécie e enquanto forma extrínseca ao género por meio de uma diferença específica. Nesta ótica, a 'teoria do 'género' favorece uma posição teórica mais positiva do que negativa no que respeita à relação entre mulher e homem, feminino e masculino, permitindo, portanto, que o género corresponda ao que há de comum e ao que há de diferente. É justamente aqui que se poderá integrar a posição de Charlotte Witt e a sua teoria do 'unissencialismo' do género, que pretende compatibilizar a diferença como constitutiva do género, embora se manifeste mais ao nível individual do que universal³².

2.2. Da República ao Symposium

Há dois textos de Platão que têm merecido uma grande atenção por parte de pensadoras atuais, algumas delas dentro da linha feminista: o livro V da *República* e o *Symposium*. A razão é simples: o livro V da *República* discute o papel e as capacidades da mulher em relação ao homem para exercer as mesmas funções na pólis. Trata-se de ver neste texto uma 'igualdade' entre a mulher e o homem para exercer as tarefas políticas e cívicas, no seio da 'cidade ideal' (*República* 456a). Já o *Symposium* expõe uma teoria do Amor em relação direta com a prática filosófica. Noutros diálogos de Platão, como

³² Sobretudo nas obras: Charlotte WITT – *The Metaphysics of Gender*. Oxford: Oxford University Press, 2011; What is Gender Essentialism? In C. WITT, *Feminist Metaphysics*. Dordrecht: Springer, 2011. Dentro da especulação feminista, encontramos várias posições teóricas que, a partir da teoria do género, refletem sobre a categoria da mulher enquanto grupo social pensando-a como mulher *qua* mulher. Na indagação quanto à categoria genérica 'mulher', assistimos hoje a duas grandes correntes: uma nominalista e outra realista. Ambas têm implicações ao nível da construção da categoria 'mulher enquanto mulher', do ponto de vista biológico, social e pragmático.

por exemplo, *Meno*, o filósofo afirma a igualdade entre os dois sexos quanto ao exercício das virtudes – no caso do homem, na cidade, e no da mulher, na vida doméstica. Esta distinção é mantida por Aristóteles na *Política*, comprovando que tal 'igualitarismo' platónico não existe verdadeiramente.

Sócrates – Não dizias tu que a virtude de um homem (ἄνδρῶς) era a de governar bem a cidade e a da mulher (γυναικῶς) a de governar a sua casa?

Ménon – Sim, disse.

Sócrates – Ora poderão eles dirigir a sua cidade e a sua casa, sem dirigir de forma sensata (*sofronos*) e justa (δικαιῶς)? [...] Ora, se eles governam de maneira justa e sensata, não o farão com justiça e com temperança?

Ménon – Necessariamente.

Sócrates – O homem e a mulher têm ambos necessidade das mesmas qualidades se eles querem ser bons: a justiça e a temperança.³³

As duas virtudes, a temperança e a justiça, são atribuídas quer à mulher, quer ao homem, mas são exercidas por ambos em tarefas diferentes: a mulher no governo da casa e o homem no governo da pólis. Por aqui já se pode inferir que o carácter 'igualitário' que se atribui à doutrina de Platão não é completamente aceitável. Por isso, algumas filósofas feministas, em particular aquelas que se debruçam sobre os filósofos gregos antigos, colocam em causa a ideia de Platão ser considerado um 'feminista', quando analisam em detalhe os argumentos expostos na *República*. Um exemplo desta atitude, e que emerge no seio do próprio debate em relação à filosofia platónica, é o de Julian Annas, que analisa o livro V da *República* desconstruindo o argumento que tem sido muitas vezes invocado de que Platão foi um dos primeiros feministas na tradição filosófica grega:

São raros os filósofos que lidaram seriamente com os problemas dos direitos e do estatuto da mulher, e aqueles que o fizeram, e que o têm feito, infelizmente estiveram muitas das vezes do lado errado. De facto, Platão e Mill são os únicos grandes filósofos que podem ser chamados provavelmente de feministas. Mas têm existido poucos esforços sérios para analisar os seus argumentos, talvez porque têm parecido ir ao encontro de um facto já adquirido. Este artigo trata unicamente de Platão. Manterei aquilo que poderá surpreender alguém: é completamente errado pensar de Platão

³³ PLATON – *Œuvres complètes*. Sous la direction de Luc Brisson. Menon, 73a, traduction Monique Canto-Sperber. Paris: Flammarion, 2008 (tradução adaptada, por comparação com o texto grego).

como o 'primeiro feminista'. Os seus argumentos são inaceitáveis para um feminista e os propósitos feitos na *República* são irrelevantes para o debate contemporâneo.³⁴

Já quanto ao *Symposium*, isto é, o *Banquete*, é um diálogo que tem merecido uma especial atenção por parte das filósofas que se interessam pelo estatuto da mulher na filosofia. O centro de interesse assenta na personagem Diotima e no ensinamento filosófico que ela transmite a Sócrates. A sábia Diotima não está presente no convívio que teve lugar na casa de Agatão, onde ocorreu a reunião em que os intervenientes discursaram sobre o Amor. É Sócrates quem relata os ensinamentos que recebeu de Diotima sobre a natureza de Ἔρως. Contrariamente à opinião de Agatão, o Amor é definido por Diotima como um δαίμων. Na verdade o diálogo é constituído por seis discursos, que se vão sucedendo através dos seus intervenientes: Fedro, Pausânias, Erixímaco, Aristófanes, Agatão e, finalmente, Diotima, através do relato de Sócrates. Trata-se, portanto, de um diálogo em diferido. Os cinco primeiros discursos, ou encómios, surgem na primeira parte do diálogo e são discursos não filosóficos acerca do Amor, enquanto o último discurso, o de Diotima, expressa os ensinamentos filosóficos sobre este tema. Este discurso é feito na segunda parte. A particularidade desta personagem é a de ser mulher, sendo mais relevante ainda o facto de ela transmitir ensinamentos filosóficos acerca do Amor ao próprio Sócrates. A sua intervenção permite reificar as definições que tinham sido dadas pelas personagens anteriores, sobretudo Agatão, porque este faz o elogio do amor masculino.

Luc Brisson afirma que o centro de interesse do *Symposium* assenta em dois eixos fundamentais: i) a crítica que é realizada a uma forma específica de educação, no âmbito da *paidēra*, enquanto expressão de uma prática social convencional associada a uma busca do conhecimento (φιλοσοφία); ii) o modo como essa crítica se assume em oposição a essa forma de educação que combina *paidēra* e conhecimento, prática associada à relação entre homens³⁵. Para comprovar o que refere Luc Brisson, podemos ler no *Symposium*:

³⁴ Julia ANNAS – Plato's Republic and Feminism. In Julie K. WARD, *Feminism and Ancient Philosophy*. New York and London, Routledge, 1996, 3.

³⁵ Luc BRISSON – Agathon, Pausanias Diotima in Platos's *Symposium*. *Paidēra* and Philosophy. In J. H. LESHER, J. D. NAILS and F. SHEFIELD. *Plato's Symposium: Issues in Interpretation and Reception*. Washington D. C.: Center for Hellenistic Studies: Cambridge Mass. Harvard University Press, 2006, consultado e lido em: <https://display/6266.part-iii-the-symposium-sex-and-gender-10-agathon-pausanias>.

Vem para aqui Sócrates, diz [Agatão], sentar-te ao pé de mim, para que, tocando-te, eu possa tirar proveito da sábia descoberta que se apresentou ao teu espírito no vestibulo, pois deves tê-la encontrado e retido, de outro modo ainda lá estarias... Sócrates sentou-se ao seu lado e disse: como seria bom, Agatão, se estivesse na natureza da sabedoria derramar-se do mais cheio para o mais vazio, quando nos tocamos um no outro! Tal como, entre duas taças, um bocado de lã basta para que a água passe da cheia para a vazia! Sim, se o mesmo acontecesse com a sabedoria, apreciaria o privilégio de estar junto de ti; vou sem dúvida ser cumulado de uma sabedoria fecunda e bela. Quanto à minha, pobre e duvidosa, assemelha-se a um sonho; mas a tua é brilhante e tem um grande futuro. Sim, tal como ontem, junto de ti, ainda tão jovem, ela brilhou e revelou-se...³⁶

Sócrates revela neste breve diálogo com Agatão algo irónico, e subentende-se na passagem citada que o primeiro não terá a mesma opinião que o segundo a respeito da transmissão do saber por meio de contacto físico, como era prática social na época em determinadas classes sociais masculinas. Luc Brisson salienta a crítica desferida por Sócrates a Agatão, e sobretudo à posição que representa esta personagem face ao desenvolvimento posterior do diálogo, sobretudo com o relato de Sócrates sobre o ensinamento de Diotima.

O discurso de Agatão, em particular, o de Pausânias, parece-me causar a aparência no *Symposium* de uma crítica lançada por Sócrates à associação da *paiderastia* à filosofia, no quadro convencional da sociedade ateniense, que aceitava as relações sexuais entre um jovem rapaz ou um jovem homem e um outro mais velho, associando-lhe uma transmissão de valores materiais, políticos e até mesmo intelectuais. Através deste exemplo, e do seu discurso, Agatão fornece a prova da vacuidade desta educação, limitada à aprendizagem da retórica.³⁷

Sócrates inicia o seu discurso sobre o Amor através do relato que faz das ideias de Diotima, apoiando-se na crítica que a sábia mulher de Manteneia lhe transmitiu. O seu discurso sobre o deus Ἔρως manifesta claramente uma posição antagónica àquela que tinha sido expressa por Agatão, para quem, Eros é um deus belo e bom. Diotima não dá assentimento a esta definição

³⁶ PLATON – *Œuvres complètes*, Le Banquet, texte établi et traduit par Léon Robin. Paris, Les Belles Lettres, 1958; *O Banquete*, trad. de Sampaio Marinho, Mem Martins, Publicações Europa-América, 1977.

³⁷ Luc BRISSON – Agathon, Pausanias Diotima in Platos's *Symposium*. *Paiderastia and Philosophy*, 10 [245].

fácil e superficial de Agatão (201e) e incita Sócrates a uma indagação mais aprofundada sobre o Amor, que ela define como um ser intermediário entre o mortal e o divino (202e-203a). Os progenitores de Eros permitem conhecer as suas origens míticas: o seu pai foi Πόρος (Grandes-Meios) e a sua mãe Πενία (pobreza). Por essa razão é que Eros é um ser daimónico (δαιμόνιον), pois participa (μεταξύ) do deus e do mortal, da mesma maneira que, na ordem do saber, está entre a sabedoria e a ignorância. De facto, a narrativa mítica sobre a origem do nascimento de Eros permite que Diotima associe diretamente o Amor à filosofia e ao desejo de saber. Daí que Eros seja um ser de 'partilha', mas também de assimetria, que se manifesta na natureza essencial do Amor: ele provém de um pai sábio e cheio de recursos (εὐπόρου) e de uma mãe não sábia e indigente (ἀπόρου 204b-c). Mas a réplica de Diotima a Sócrates sobre a natureza do Amor não termina aqui, pois a sábia de Mantinea coloca em evidência a forma como o Amor se manifesta, retorquindo a Sócrates:

Quanto às ideias que tu fazias sobre a natureza do Amor, caro Sócrates, não havia nelas nada de surpreendente: pensavas que o Amor é o amado e não o amante. Ora, eu penso que o Amor te aparecia como dotado de uma beleza sem fim. E de facto, aquele que é feliz é aquele que é realmente belo, delicado, perfeito, digno de todas as felicidades. Mas o amante é de uma natureza diferente, tal como já te expliquei.³⁸

O que é surpreendente nesta passagem é a diferença que Sócrates parecia sustentar: a de que o Amor é o amado (τὸ ἐρώμενον) e não o amante (τὸ ἐρῶν). Diotima limita-se a determinar essa diferença e a corrigir a ideia de Sócrates quanto ao amor. De facto, no Amor, o amado não é o amante. Mas por que razão, relativamente à natureza deste 'Eros', Diotima insiste na diferença tão marcada entre amado e amante? Haverá alguma possibilidade de pensar que possamos entender a diferença existente entre amado e amante como uma diferença entre homem e mulher? Estamos em crer que sim, pois Diotima é pouca esclarecedora, no seu discurso, sobre a diferença entre amado e amante, apesar do que é dito no texto acima citado. Para a ideia que sustentamos, apresentamos três argumentos. 1) Diotima faz notar que há essa diferença relativamente à natureza do Amor, porque mantém sub-repticiamente a ideia de que ao amado corresponde um determinado género, ou seja, o sexo masculino. Diotima faz ainda uma última cedência ao amor masculino, apesar da crítica socrática a uma educação baseada na *paiderastia*, quando elogia a procriação intelectual que é dada aos poetas e aos artistas.

³⁸ PLATON – Le Banquet; 204c; p. 56, nossa tradução adaptada.

2) No discurso de Diotima todos os que procriam e são geradores por meio da alma são homens, isto é, são do sexo masculino: eles geram belos discursos e belas obras. A sequência do discurso aponta claramente para esta nossa ilação, embora a finalidade do Amor seja poder inculcar na 'vida de um homem' o desejo de contemplar a beleza, que já não é nem de ordem física, nem moral, nem cognitiva, mas do Belo absoluto (211b). O bem que o Amor realiza consiste em procriar e engendrar no belo (206e). Essa fecundidade é experimentada por todos aqueles que são fecundos (ἐκκύμονες) e que através da união (συνουσία) do homem com a mulher geram crianças (παιδογονίας). É neste preciso momento, e único, do *Symposium* que o Amor entre a mulher e o homem é referido. No entanto, como a fecundidade da alma é superior à fecundidade dos corpos, não é deste tipo de Amor que mais interessa a Diotima falar. 3) Um terceiro argumento vem apoiar a ideia que sustentamos acima. Em 205d Diotima alude a uma teoria do Amor exposta por alguém que ela não nomeia. Trata-se de Aristófanes, que tinha feito o seu discurso sobre o Amor na primeira parte do diálogo, em 191d-193c.

Há alguém que considera, diz ela, que estar enamorado é procurar a outra metade de si mesmo, e esses são os que amam. Na minha opinião, o amor não visa nem a metade nem o todo, meu amigo, a não ser que sejam bons; assim os homens aceitam que se lhes cortem as mãos e os pés quando acham que seria mau para eles conservá-los. Não é a uma parte qualquer de nós mesmos que nos prendemos, a não ser que reservemos ao que é bom os nomes 'parte de nós mesmos' e 'propriamente nosso', e ao mal o de estranho (ou diferente).³⁹

A teoria de Aristófanes também se baseia num mito. Esse mito narra a existência de uma raça humana feita pelos deuses, num tempo primordial, que consistia num ser andrógino (ἀνδρογυνον), isto é, um ser que era metade macho e metade fêmea. Aristófanes narra que nesse tempo existiam três géneros: o masculino, o feminino e um terceiro, composto pelos dois. A alusão de Diotima aos enamorados que querem encontrar a sua outra metade tem origem neste mito. O interesse desta narrativa reside no facto de contemplar uma raça humana que contém a unidade de dois sexos diferentes. A perda da unidade desta primeira natureza humana foi rompida quando os deuses perceberam o seu orgulho e a sua altivez. Zeus decidiu então seccionar cada uma das partes, e a geração humana atual transporta em si as consequências negativas

³⁹ PLATON – Le Banquet, 205e, trad. francesa, adaptada por comparação com o texto grego; consultou-se a tradução portuguesa. p. 59.

desta primeira raça humana: “Por consequência, cada um de nós é como uma fração complementar, um sinal de reconhecimento humano [ἀνθρωπου συμβολον] e, como que cortado em dois, como as solhas, procuram incessantemente a fração complementar, a outra metade de si”⁴⁰.

Mas esta teoria que pretende explorar o par humano não merece o interesse por parte de Diotima. Na verdade, uma grande parte do seu discurso dedica-se à fecundidade feita através da alma, parindo filhos que não foram gerados fisicamente, mas espiritualmente. É esta fecundidade que mais privilegia a sábia Diotima, que entende que só os que são fecundos, não por meio dos corpos, mas através do pensamento e da virtude, é que dão origem à sabedoria e à prática da justiça (209e). E qual é a finalidade do Amor para procriar? Diz Diotima que é para perpetuar a existência e a imortalidade de todo o mortal. Por esta razão é que há uma maior preocupação com a fecundidade do Amor que reside na alma do que com aquela que reside nos corpos. É a partir de 209a até 212b, ou seja, até ao final desta segunda parte, que Diotima elogia a fecundidade da alma, pois essa é que produz a verdadeira beleza e a imortalidade. Praticamente em todo o diálogo, os exemplos daqueles que acedem a essa beleza e a essa imortalidade são homens e não mulheres, embora o Amor tenha sido dado à natureza humana como um auxiliador (συνεργόν).

Mais uma vez Platão deixa pressentir a existência de um certo dualismo entre o corpo e a alma, entre aqueles que geram por meio da união física e aqueles que geram por meio do pensamento. Esse dualismo é aquele mesmo que se verifica entre mulher e homem. O Amor, ao ser definido como um *daimon*, um ser intermediário entre os mortais e o divino, entre a ignorância e a sabedoria, fica um pouco aquém de um modelo onde a relação corpo e alma pudesse ser entendida também de forma intermédia, ou seja, onde a relação manifestasse essa unidade, ainda que imperfeita. O mesmo se pode dizer no que respeita à relação entre homem e mulher.

Conclusão

Partimos de uma ‘teoria do género’ no pensamento contemporâneo para tentarmos ver em que medida podemos encontrar na especulação grega elementos sobre a ideia de ‘género’. De facto, a ‘teoria do género’ suscita questões sobre a história da filosofia e os cânones que ela nos apresenta, através da sua doxografia e da sua história filosófica e exegética. A questão de género

⁴⁰ PLATON – Le Banquet, 191d. O texto é de difícil tradução, não do ponto de vista sintático, mas do ponto de vista simbólico.

não só singulariza a categoria 'mulher' inscrita no conceito de género como pretende também reavaliar o contributo que ela foi dando ao longo dos tempos e inscrever a sua presença nos cânones da história filosófica.

Quisemos apresentar, sobretudo, uma leitura plurifacetada do conceito de género nos filósofos gregos, considerando a categoria 'mulher', a diferença entre mulher e homem e, finalmente, o par humano. Os textos de Platão e de Aristóteles foram escolhidos em função destes temas. Dizia Galeno numa das suas obras, e depois de muito estudo, que o 'género' é um problema filosófico complicado⁴¹.

⁴¹ Referido por Malin GRAHN-WILDER – *Gender and Sexuality in Stoic Philosophy*, p. 46.