
CONTRIBUTO DA FILOSOFIA FEMINISTA PARA “UMA NOVA DEFINIÇÃO DE SUJEITO”

TERESA MARTINHO TOLDY
PROFESSORA
UNIVERSIDADE FERNANDO PESSOA

The main point of a feminist theory is a “new concept of the self” which should be able to support the “otherness or the difference”. One of the most important expressions of this “otherness” is the relationship between women and men. The historical path of this relationship in order to allow both men and women to express itself has always been the main point of the women liberation movement. It seems possible to find three different ways of understanding this relationship between women and men: the first one, speaks of a relationship that aims to preserve the otherness of both women and men. The second one, struggles for a concept of relationship only between women. The third one refers the plurality of differences.

Existirá uma “filosofia feminista”? Em que termos? Qual o seu contributo para o património e para o futuro da filosofia ocidental? No dizer de Rosi Braidotti, o que está em causa numa teoria feminista é “*uma nova definição de sujeito*”, capaz de sustentar “*a alteridade, ou diferença*” (1990: 120). Essa alteridade refere-se, primordialmente, à relação mulher/homem. O percurso que esta relação tem sofrido, ao longo da história, e o horizonte na qual seria desejável que ela se traçasse, a fim de dar lugar à afirmação tanto do homem, como da mulher, constitui um dos pontos fulcrais do próprio movimento feminista.

A importância da “relação” para o feminismo não decorre apenas do facto de este ser um dos temas privilegiados pelos movimento, quer práticos, quer intelectuais, de emancipação da mulher. A sua maior relevância decorre do facto de esta ser uma questão essencial da filosofia. A relação com o outro é o traço identificativo da condição de pessoa humana. Esta unidade fundamenta-se, igualmente, na diferença entre o “eu” e o “tu”, contrária a uma fusão que contém em si mesma o germen da destruição e da dissolução da própria consistência pessoal. Significa isto, por um lado, que não existe realização da pessoa humana sem aceitação do outro como diferente e, por outro lado, que só é possível aceitar o outro se sou capaz de o “tornar presente” – para utilizar a linguagem de Buber (1960: 35-36) – a mim mesma, isto é, se procuro colocar-me no seu ângulo de visão, a fim de ver o mundo que ele vê.

Uma vez que uma abordagem exaustiva das várias correntes feministas correria o risco de atingir uma dimensão imprópria para um artigo de

revista, optou-se por uma escolha entre algumas autoras cujo pensamento é significativo das diversas perspectivas teóricas acerca do tema. As teorias feministas aqui abordadas serão divididas em três grandes tendências, de acordo com a forma como propugnam a relação mulher/homem e cada uma delas será apresentada através de uma autora. Assim, teremos uma primeira corrente cujo ideal é uma relação bipolar, isto é, uma relação que salvguarde a alteridade entre a mulher e o homem (Simone de Beauvoir). Em segundo lugar, abordar-se-á a tendência que afirma a mulher, correndo o risco consciente de substituir uma relação bipolar por uma alteridade compreendida como uma relação entre mulheres (Mary Daly). Por fim, debruçar-nos-emos sobre a perspectiva que defende a dissolução da própria alteridade bipolar em nome da multiplicação das diferenças (Judith Butler).

1. AFIRMAÇÃO DA RELAÇÃO MULHER/HOMEM – SIMONE DE BEAUVOIR

A última frase da sua obra “O segundo sexo” (Beauvoir 1949) é paradigmática da sua posição no interior da reflexão feminista, da qual ela foi pioneira:

É no seio do mundo, tal como ele nos é dado, que pertence ao homem [ser humano] a tarefa de fazer triunfar o reino da liberdade. Para alcançar esta suprema vitória é necessário, entre outras coisas, que, para além das suas diferenciações naturais, os homens e as mulheres afirmem, inequivocamente, a sua fraternidade.(Beauvoir 1949: II, 663)

Beauvoir defende, portanto, um *feminismo igualitário*, isto é, propugna a *afirmação* dos dois pólos da relação mulher/homem. A importância do seu pensamento decorre, antes de mais, do facto de ter sido ela a primeira a introduzir a problemática da *alteridade* no discurso feminista. A reflexão acerca da mulher como “outra” parte do princípio da existência de uma “confusão” entre “duas figuras de alteridade”. Enquanto a mulher for considerada como “absolutamente outra”, isto é, como “inessencial”, não poderá ser encarada como “um outro sujeito” (Beauvoir 1949: I, 122).

Significa isto que existe uma diferença radical entre uma alteridade que supõe a existência de dois sujeitos (eu e o outro) e uma alteridade que consiste na redução de um dos sujeitos à condição de objecto. Neste caso, a alteridade consiste na exclusão de uma das partes. A existência destas duas concepções de alteridade obriga, portanto, a uma análise mais profunda do mesmo conceito.

A forma como a relação mulher/homem tem sido vivida ao longo da história não parece fazer supor, necessariamente, a existência de dois pólos relacionais, com o mesmo peso e a mesma consistência ontológica. De facto, para a mulher, a alteridade tem implicado um estatuto de *não-ser*.

90

Ela é inexistente para a definição do ser humano, portanto, também para uma relação igualitária, recíproca, com fundamento numa verdadeira alteridade. Sendo assim, a afirmação da mulher como "outra" tem aqui uma conotação negativa, pois constitui o apagamento da mulher do horizonte da existência relacional, e da subjectividade.

Este apagamento deve-se ao facto de ser o homem que se coloca no lugar de sujeito absoluto. A impossibilidade de uma relação bipolar resulta, na sua perspectiva, da afirmação unilateral de um dos pólos. O homem coloca-se como "o único essencial", em lugar de se encarar a si mesmo como um ser correlativo (Beauvoir 1949: I, 17). Beauvoir afirma lapidarmente: "Foi sempre no homem, e não na mulher, que o ser humano encarnou, até hoje" (1949: II, 639). O homem parece confundir-se com o universal, com a condição de pessoa humana. Por outras palavras, o homem constitui algo evidente: um ser humano. A mulher precisa de uma descrição ulterior, uma vez que foge às normas constitutivas do ser humano: não é homem, logo não é pessoa. À pergunta acerca daquilo que constitui o ser humano em pessoa, Beauvoir responde através da oposição entre imanência e transcendência. O homem – transcendente – reduziu a mulher à imanência. Qual é, então, o significado deste dualismo (imanência/transcendência) para a definição da condição pessoal, que a mulher deve procurar alcançar?

Tornar-se um ser humano é "transcender a vida, tornando-a existência" (Beauvoir 1949: I, 114), assumindo-a livremente, criando valores. Aquilo que Beauvoir entende pela transcendência constitutiva da condição de sujeito humano esclarece-se através do seu "negativo", da outra face, do significado atribuído à "imanência". De facto, Beauvoir identifica-a com a mulher. Para a mulher, ser imanente é sinónimo de ser um corpo sexuado. *Imanência* confunde-se, então, com *corpo* e *transcendência*, com *liberdade*. O homem constituiu um mundo à sua semelhança e chamou-lhe um mundo humano. Só o homem é que teve, portanto, até aqui, acesso a uma transcendência, isto é, a uma existência. A mulher não participou da construção da sua história. Nunca experimentou "os poderes da liberdade" (Beauvoir 1949: II, 490). A mulher é "apenas o seu sexo" (1949: I, 15). A consequência lógica desta afirmação do estatuto de sujeito, experimentado pelo homem, e da condição de não-sujeito, infligida à mulher, é a consideração da sua feminilidade como uma limitação. Existe um "divórcio entre a sua condição propriamente humana e a sua vocação feminina" (Beauvoir 1949: II, 99). Este abismo é, sobretudo, provocado pela redução da mulher à maternidade. Esta determinação biológica associa-a, directamente, à vida. Ora, "não é dando a vida, mas sim arriscando a sua vida, que o ser humano se eleva acima da condição de animal. (...) É

transcendendo a vida, através da existência, que o ser humano assegura a sua repetição” (1949: I, 113-114).

278

Simone de Beauvoir não elabora o seu pensamento de uma forma fatalista ou essencialista. Basta ter em conta a estrutura da sua obra¹ para compreender que a autora parte da *situação concreta* da mulher: ela tem sofrido as consequências de uma organização social patriarcal. A sua reflexão procura ter em conta o contexto sócio-económico no qual a mulher se encontra inserida (voluntária ou involuntariamente), de tal forma que chega a afirmar que “é a insignificância histórica da mulher que a reduziu à sua inferioridade” (Beauvoir: 1949, I, 225). Ela encontra-se integrada numa colectividade governada por homens, onde ocupa um lugar secundário. Portanto, a situação da mulher é fruto das circunstâncias históricas, determinadas pelo homem. Ela não constitui a manifestação de uma essência. Sendo assim, a mulher não está fatalmente determinada pela sua realidade biológica (1949: I, 71). Esta afirmação é essencial para a compreensão da sua célebre frase: “*On ne naît pas femme: on le devient*” (1949, II,13). A identidade sexual é uma construção social. No caso da mulher, está directamente associada “àquilo que a humanidade fez dela”, à criação, pelo homem, de uma determinada imagem de feminilidade (1949: I, 77).

Retomemos, então, a linguagem da imanência e da transcendência, enquanto características atribuídas historicamente à mulher e assumidas pelo homem. Pode concluir-se, a partir daquilo que ficou dito, que a imanência se define pela redução da mulher a um corpo e a transcendência pela capacidade em ascender a uma existência para além das determinações físicas, a uma presença construtiva no mundo. Sendo assim, a fim de ser pessoa, a mulher tem que renunciar a ser mulher, isto é, tem que se libertar das categorias rígidas de “feminilidade” em que foi fixada pelo homem, nomeadamente, da determinação da sua identidade através da sua biologia (Beauvoir 1949: II, 640).

Seria demasiado simplista afirmar que Simone de Beauvoir defende a “masculinização” da mulher ou a sua indeterminação sexual. Do que se trata, para a mulher, é da ultrapassagem de uma “feminilidade” enquanto estereotipo masculino, impossibilitante da sua ascensão ao estatuto de sujeito. A superação desta “assimetria não-recíproca entre os sexos” (Butler, 1991: 31) constitui, em última instância, a condição prévia ao estabelecimento de uma relação respeitadora da verdadeira alteridade.

¹ O primeiro volume trata dos factos históricos e dos mitos masculinos àcerca da mulher. O segundo volume, dos problemas relacionados com a educação, com a situação existencial da mulher e com a sua luta pela libertação.

L
90

O facto de Beauvoir descrever a identidade do homem como sendo "humana" parece fazer coincidir a sua compreensão de sujeito, em geral, com a sua compreensão de ser masculino. Já vimos que ela procura fazer uma apresentação da situação, tal como ela existe. No entanto, a sua descrição do sujeito humano não oferece alternativa à forma como o sujeito masculino é apresentado. Sendo assim, a autora corre o risco de ter assimilado a visão patriarcal, que ela própria critica. Parece ser legítimo colocar a pergunta acerca do significado que tem, para a mulher, tornar-se sujeito. Será tornar-se igual ao homem? A questão não está, pura e simplesmente, na sua afirmação da necessidade de ultrapassar uma determinada imagem de mulher. Isto não significa a sua assimilação ao homem. Ela só ocorre se se faz uma descrição da identidade do sujeito humano decalcada sobre a existência histórica do homem.

Esta questão prende-se com uma outra, aliás ilustrativa do mesmo problema, a saber a questão da existência histórica da mulher. O facto de se querer realçar o papel decisivo do homem na subordinação da mulher será o mesmo que afirmar que esta não tem história? Será que, na verdade, "toda a história das mulheres foi feita pelos homens" (Beauvoir 1949: I, 221)? Ou será que afirmações deste teor constituem uma repetição de uma visão histórica unilateral (masculina), marcada pela tendência para assinalar como factos históricos apenas aqueles cujos protagonistas foram os homens?

Além disso, uma vez que se ponha de parte a existência de "um passado, uma história, uma cultura, uma religião" que as mulheres assumam como "sua" (Beauvoir 1949: I, 19), parece tornar-se difícil a possibilidade da sua libertação real, já que se apagam os fundamentos da constituição da sua própria identidade pessoal.

Estes parecem ser alguns dos aspectos problemáticos da filosofia feminista de Beauvoir. Precisamente em reacção a este tipo de feminismo, ainda atraído, de certa maneira, por um ideal de identificação com o masculino, surge a corrente radical, que nega em absoluto o polo masculino na compreensão da alteridade.

2. NEGAÇÃO DA RELAÇÃO MULHER/HOMEM – MARY DALY

O pensamento de Mary Daly constitui um exemplo bastante elucidativo da corrente feminista radical, isto é, que defende a negação do homem como única possibilidade de afirmar a mulher. O seu discurso não propugna a constituição de uma relação de alteridade entre a mulher e o homem, baseada na reciprocidade. Pelo contrário, a sua filosofia consiste numa reflexão sobre a existência da mulher em ruptura com o homem.

Enquanto Beauvoir pressupõe a condição de sujeito do homem e defende a necessidade de acesso à subjectividade como libertação da mulher, Daly opta pela negação da universalidade do conceito de sujeito. É, aliás, neste contexto, que ela critica a autora do "Segundo Sexo", pelo que considera ser uma filosofia "na direcção do pensamento patriarcal", isto é, uma filosofia que aceita os padrões androcêntricos de constituição do sujeito (Daly 1986: 172-173).

280 O seu objectivo é a elaboração de uma "*ontologia feminista*". A tese fundamental de Daly consiste na afirmação de que a mulher se encontra mais perto das fontes do ser do que o homem. Ela preenche de uma forma "mais perfeita" os requisitos necessários à condição de sujeito. O caminho de libertação que se lhe abre inicia-se através do abandono das estruturas patriarcais necrófilas, isto é, que matam a possibilidade de ser das mulheres (Daly 1986: 3).

É, portanto, na linha de uma reflexão ontológica, e não numa perspectiva sócio-crítica, que Daly descreve os mecanismos típicos da sociedade patriarcal. O conceito-chave para compreender a sua análise do patriarcado é, de facto, a referência ao mesmo como constituindo uma "necrofilia" (1981: 61).

Tanto na sua obra "Gyn/Ecology", como em "Pure Lust", a autora desenvolve um longo calvário dos crimes perpetrados contra as mulheres, em sociedades que ela classifica de "somasoquistas". Assim, a segunda parte da sua obra "Gyn/Ecology" (constituída como uma viagem através de três passagens) debruça-se sobre o "síndrome sádico-ritual", isto é, sobre as formas que a sociedade patriarcal utiliza para "matar a deusa", isto é, para eliminar "a fonte profunda da integridade criadora da mulher" (Daly 1981: 133). O objectivo eminente das estruturas patriarcais é a redução da mulher ao não-ser, através de um "bloqueio do meta-ser" (1986: 81).

Toda a filosofia de Mary Daly é concebida, sendo assim, como uma viagem crítica através das estruturas patriarcais, a caminho de um mundo liberto do poder necrófilo masculino: "O devir da mulher significa romper com este labirinto, lançar-se num espaço liberto, num processo pioneiro" (1981: 22). O único caminho de afirmação da identidade da mulher é, portanto, nesta perspectiva, a ruptura com o homem. De facto, Daly fala de um "*separatismo feminista*" como "resposta terapêutica" à tentativa que os homens fazem de anular a condição de sujeito das mulheres. Este "separatismo" significaria, então, a entrada num processo de "auto-identificação", isto é, de afirmação do ser original da mulher (1986: 467).

100

Nesta mesma linha, Daly critica as tentativas, na sua opinião, igualmente patriarcais, de considerar a mulher e o homem como se se tratassem de duas metades de uma totalidade. Na sua perspectiva, tanto a masculinidade, como a feminilidade são "construções patriarcais" que procuram estabelecer uma "pseudo-totalidade". Não existe concepção universalista (por exemplo, uma concepção de ser humano) que não seja apenas uma reprodução das categorias mentais patriarcais. Por isso, não existe possibilidade de um discurso ou de uma concepção humana que suponha a reciprocidade entre mulher e homem.

O fundamento último desta impossibilidade encontra-se naquilo que Rosi Braidotti, na sua crítica do pensamento de Daly, classifica como sendo uma "projectão universal do feminino numa visão do ser baseada na predominância espiritual da mulher e na feminização do ser" (1991: 206). De facto, a autora que nos ocupa não só defende a ruptura da mulher com o homem, como caminho de acesso ao ser, como afirma a superioridade ontológica da mulher relativamente ao homem.

As mulheres não constituem apenas uma "esperança ontológica" (Daly 1985: 51). Elas têm "poder ontológico" (1986: 15). Entre a primeira e a segunda afirmação existe, realmente, um hiato. Enquanto a referência à esperança ontológica aponta para um horizonte mais largo do que o das próprias mulheres, a segunda afirmação vai na linha do desenvolvimento ulterior do pensamento de Daly. Em "Beyond God the Father" fala-se, ainda, da libertação das mulheres como constituindo a possibilidade de "tornar acessível aos homens a plenitude do ser humano, perdida devido à hierarquia dos sexos" (51). Em "Pure Lust", o discurso concentra-se exclusivamente na "salvação do mundo das mulheres", já que este é considerado como sendo o mundo verdadeiro, isto é, aquele que respeita as origens do ser (15).

A linguagem alegórica e, acima de tudo, difusa, de Mary Daly torna difícil a compreensão da sua concepção de ser. De facto, num discurso tão marcadamente ontológico seria de desejar encontrar uma definição de ser, no mínimo, para uma maior clarificação daquilo que se entende pela participação da mulher no ser, ou pelo assumir da potência do ser. Ora, a autora considera toda e qualquer definição do ser como mais uma manifestação patriarcal, estática, fixa e impossibilitante da sua própria busca (Daly 1986: 45). Sendo assim, à falta deste conceito, a única possibilidade que resta é a de tentar seguir o seu "rasto", através das afirmações que Daly faz relativamente à maior consistência ontológica das mulheres.

Assim, a autora afirma que o caminho de libertação do patriarcalismo implica que a mulher assuma a potência do seu próprio ser, isto é, que liberte, em si mesma, as suas potencialidades, a sua "capacidade de operar mudanças", que "reconheça a sua força, o seu poder" (Daly 1986: 209). O significado desta afirmação esclarece-se um pouco melhor através do duplo conceito de "ausência /presença", utilizado para referir a situação ontológica do homem, por oposição à situação da mulher. Assim, enquanto o homem se torna presente através do poder que exerce, poder esse, necrófilo, a mulher, aparentemente ausente do mundo que o homem criou, torna-se presente ao ser, isto é, torna-se participante do ser. De facto, a presença do homem significa, apenas, a sua ausência de ser (Daly 1986: 187).

A "presença das mulheres a si mesmas" significa, então, a realização das suas potencialidades de ser. Estas implicam, por sua vez, que a mulher tem que entrar num processo de memorização das suas origens. Daly considera esta operação como sendo "a mais radical e a mais necessária de todas as actividades". Ela implica ser capaz de regressar interiormente à origem do ser, anterior à tentativa de "assassinato" de que esta foi vítima, por partes das estruturas patriarcais necrófilas (portanto, inimigas da vida e da sua origem).

Na origem do ser, está a unidade entre o espírito e a matéria, entre aquilo que é físico e aquilo que é espiritual, está aquilo que é "simples, natural, (...) cru, primitivo, fundamental, básico, terreno" (Daly 1986: 16). Este discurso vago, a que poderíamos chamar, igualmente, uma apologética do "reino da transcendência feminina" (Großmaß 1989: 88), reporta-se à harmonia cósmica, ao "sonho de uma concordância gino-estética" (Daly 1986: 221).

A afirmação da biofilia como característica típica do ser feminino constitui uma outra forma de exprimir aquilo que constitui um traço característica do feminismo radical, isto é, a exaltação das qualidades femininas, partindo do pressuposto de que a mulher se encontra, por natureza, mais próxima da vida do que o homem. Isto mesmo pensa Mary Daly quando, no prefácio da sua obra "Pure Lust", afirma que as mulheres e a sua irmã – a Terra – se encontram ameaçadas de morte, uma vez que se encontram na mira de um patriarcalismo enlouquecido (refere-se, nomeadamente, à ameaça nuclear) (1986: 1).

Este caminho de acesso às fontes originais do ser não se faz isoladamente. Aliás, toda a linguagem de Mary Daly soa a um roteiro espiritual para seguir em grupo. Ora, este percurso está determinado, à partida, pela exclusão dos homens, visto que estes não só perderam a sua

90

ligação ao ser, como procuram exterminar a sua presença nas mulheres. Significa isto, em última instância, a negação da relação de alteridade mulher/homem como realização do ser. Esta é igualmente impossível devido à incapacidade que os homens manifestam de relações de alteridade, mesmo entre amigos: os homens são incapazes de serem radicalmente sozinhos, por isso, são também incapazes de amizade.

Por isso, Daly defende explicitamente o ideal da "mulher-identificada-com-a-mulher" (*woman identified woman*) (1981: 401). Este ideal não só constitui o modelo da relação específica entre as mulheres, como constitui o exemplo, por excelência, daquilo que é uma relação verdadeiramente humana.

Sendo assim, só existe verdadeira alteridade na relação mulher/mulher. E este constitui o fulcro da crítica a que a filosofia de Mary Daly tem sido continuamente exposta. Como afirma Rosi Braidotti, Daly cai numa das piores armadilhas colocadas ao feminismo contemporâneo: "a substituição do sujeito masculino pelo sujeito feminino" (1991: 207). Se se pode afirmar que o patriarcalismo constitui uma afirmação unilateral do homem como sujeito único, o feminismo radical defendido por Daly cai no polo oposto e, afinal, tão próximo, da afirmação, igualmente unilateral, da mulher como único sujeito.

A visão do mundo ideal como "o paraíso feminino" constitui, na nossa perspectiva, mais uma armadilha colocada à teoria feminista radical. O fundamento desta visão otimista de um mundo exclusivamente modelado pelas mulheres está na maior proximidade destas relativamente ao ser, como vimos. É esta participação no ser que determina que as mulheres sejam, *por natureza*, biófilas. Ora, este recurso à "natureza" como fundamento constitutivo da "essência feminina" constitui precisamente a pedra de toque do discurso masculino acerca da mulher. Este toma as suas determinações biológicas como elemento basilar para definir a mulher, sobretudo, a partir da maternidade.

É certo que Mary Daly não identifica a natureza da mulher com estes condicionamentos biológicos, no entanto, a sua filosofia constitui uma exaltação das características femininas por oposição às masculinas. As mulheres são associadas à proximidade com a "natureza", correndo-se, assim, o risco de repetir, ainda que de outra forma, o discurso patriarcal que relaciona a mulher com a natureza e o homem com a cultura.

Poder-se-á, então, perguntar se a tentativa solipsista de definição da identidade da mulher conduzirá à afirmação primordial da sua condição de pessoa, ou se não será, antes, um obstáculo à mesma. Qual poderá ser o

interesse de um feminismo radical para a construção de um mundo liberto de afirmações unilaterais do direito à subjectividade?

A existência de uma “categoria” chamada “mulher” ou “mulheres” constitui, precisamente, o ponto da crítica fulcral ao feminismo radical influenciada pela filosofia pós-moderna. É sobre esta crítica, exemplificada na obra de Judith Butler, que nos debruçaremos agora.

284 3. AFIRMAÇÃO DE UMA MULTIPLICIDADE DE RELAÇÕES – JUDITH BUTLER

A questão central colocada por Judith Butler ao discurso feminista é a da “definição da subjectividade feminina”. Enquanto se poderá dizer que, para Simone de Beauvoir, a representação ideal da alteridade é ainda a relação recíproca entre mulher e homem e que, para Daly, só existe verdadeira alteridade na relação mulher/mulher, para Butler, o caminho é o da *fragmentação da alteridade*, isto é, do nivelamento de todas as formas de relação, independentemente de uma referência à identidade sexual. Elisabeth List apelida esta perspectiva filosófica feminista de “*estratégia da diferença*” (1991: 518). Não se trata, pura e simplesmente, de deixar de lado a ordenação hierárquica das categorias dualistas que definem a diferença sexual ou o discurso acerca da mesma. O que se propugna é a des-construção da diferença sexual.

Apesar de se recusar a ser identificada, pura e simplesmente, com a filosofia pós-moderna, Judith Butler é directamente influenciada pela mesma. De facto, é precisamente a partir da forma como a filosofia pós-moderna coloca a questão do sujeito que a autora reflecte a questão da identidade feminina. Ainda que correndo o risco de cair numa demasiada generalidade, parece poder definir-se a reflexão pós-moderna acerca da subjectividade como uma “constatação da *morte do sujeito*”, isto é, como um discurso que procura demonstrar a impossibilidade de uma visão essencialista acerca do mesmo. Qualquer tentativa de definição do sujeito constitui, nesta perspectiva, o reflexo do “desejo da filosofia ocidental” de “dominar o mundo”, através do recurso a conceitos pretensamente universais (Benhabib 1993: 10).

Judith Butler assume a crítica do sujeito “moderno”, isto é, do sujeito definido a partir de “categorias universais”. Na sua opinião, os critérios de estabelecimento dessa universalidade foram sempre etnocêntricos e, simultaneamente, hegemónicos: foi sempre uma determinada cultura que procurou atribuir validade universal a conceitos e critérios, de facto, regionais. Se se admite a pluralidade de culturas e, conseqüentemente, de sistemas de racionalidade, tem que se colocar a questão da plausibilidade

de um discurso universal. De facto, a existência de várias "universalidades" constitui, em si mesma, uma contradição lógica.

A autora propõe-se, então, partir à busca de um novo conceito de universalidade, liberto do peso "fundacionalista" (*foundationalist*) (Butler 1993: 31). É este mesmo propósito que Butler mantém no que diz respeito à definição do sujeito. Por isso, a sua intenção crítica fundamental é "desvendar as crueldades" que este cometeu, no contexto das "estruturas de poder" que o constituem como sujeito (1993: 123).

Esta intuição tem consequências muitas precisas para a teoria feminista. De facto, Butler analisa criticamente a afirmação de que as mulheres são o sujeito do feminismo. O que ela põe em causa é a própria existência de categorias que definam as mulheres, dado que, nesse caso, se suporia, por sua vez, a existência de uma identidade prévia, descrita através do recurso a estas características. Ora, de acordo com a autora, não existe sujeito que não seja construído politicamente, de acordo com "determinados objectivos de legitimação e de exclusão". A própria busca da identidade feminina e da sua condição de sujeito, é igualmente guiada pelos interesses e objectivos da representação política subjacente ao feminismo. Este constitui, portanto, também, uma estrutura de poder, com determinados objectivos legitimadores e exclusivos (Butler 1991: 15-17).

Pode, então, concluir-se que as categorias fundamentais de determinação da identidade sexual, utilizadas até aqui tanto pelo movimento feminista, como pelas tendências anti-feministas, não passam de construções sociais. Veremos, num breve balanço crítico das suas posições, em que medida é que esta perspectiva pode constituir, afinal, uma dissolução do próprio feminismo.

O objectivo último de Butler, na sua des-construção dos mecanismos de poder subjacentes à definição da identidade sexual, não é encontrar "a origem da identidade sexual", "a verdade intrínseca do sexo feminino" ou "uma sexualidade genuína, autêntica", que tenha sido, eventualmente, vítima de repressão ou de desvirtuamento. A sua preocupação é investigar "a *genealogia* das atitudes políticas que estão em jogo, quando tais categorias são classificadas como origem e causa, apesar de serem, na verdade, produtos de instituições, de formas de comportamento e de discursos, provenientes de origens variadas e difusas" (Butler 1991: 9).

De acordo com Butler, na origem da determinação social da identidade sexual e da correspondente relação entre os sexos está o carácter de obrigatoriedade atribuído à heterossexualidade. Portanto, os conceitos de masculino e de feminino são, simultaneamente, construções e legitimações

da heterossexualidade compulsiva. Neste ponto, a sua teoria é devedora do pensamento de Michel de Foucault, de Lacan e de Freud. As suas teses podem resumir-se na tentativa de explicação do carácter obrigatório da heterossexualidade, em última instância, como forma de controle social sobre a homossexualidade. Esta – e não a heterossexualidade – é que constituiria a tendência sexual original, na perspectiva de Butler (cf. 1991: 63-145).

286 Seyla Benhabib acusa Judith Butler de dissolver o sujeito enquanto centro de decisão, enquanto “sujeito de uma narrativa de vida” (*subject of a life-narrative*) (Benhabib 1992: 215). De facto, a autora que aqui nos ocupa defende a não existência de um agente por trás da acção. “O agente é produzido através da acção” (Butler 1991: 209). Significa isto que não existe um “eu” prévio, uma identidade constituída substancialmente. O que existe é, simplesmente, uma “performance”, isto é, uma espécie de um “rasto” fotográfico, deixado pelas diversas acções cometidas por alguém. Esse rasto desenha a sua condição de sujeito. Essa “actuação” acontece num determinado palco cronológico e geográfico e é condicionada pelo “roteiro” dos condicionalismos sócio-culturais impostos por uma determinada estrutura de poder. Por outras palavras, a identidade é fruto da “repetição”.

Sendo assim, os atributos femininos ou masculinos, estipulados socialmente, constituem a garantia da manutenção repetitiva do sistema binário (mulher/homem), subjacente à heterossexualidade obrigatória. Se não existe um sujeito previamente constituído, se a identidade sexual é uma mera construção social, então é porque não é imutável. Por outras palavras, a diferença entre mulher e homem é multiplicável pelas diferenças que se quiser assumir como constitutivas da identidade de um determinado sujeito. Judith Butler propõe, citando Foucault, uma “ontologia dos atributos acidentais”, portanto, a constituição do sujeito, a partir de atributos (masculinidade ou feminilidade, por exemplo), cuja característica é a possibilidade de mudança ou o facto de não serem substanciais” (1991: 48).

Em última instância, a relação mulher/homem não é senão um binómio construído socialmente, através da estipulação da heterossexualidade como norma da relação entre duas identidade sexuais. Se esta relação é estipulada, então é passível de ser sujeita a transformações comandadas por outro enquadramento social. O desafio que se coloca é, precisamente, o de multiplicar esta alteridade, de forma a dar lugar a uma constelação de relações variadas, libertas de uma heterossexualidade imposta. A relação mulher/homem constitui um exemplo de alteridade entre outros.

100

A conclusão que Judith Butler tira daqui para o feminismo constitui um dos pontos mais criticados da sua teoria: o alargamento do significado de ser mulher, através da multiplicação das diferenças, cujo "rasto" constitui a sua identidade, dissolve o próprio sujeito do feminismo. As diferenças entre as mulheres tornam impossível um discurso comum, um "nós". Butler compreende esta afirmação como uma proposta de uma viragem do movimento feminista no sentido de uma afirmação indistinta da igual importância de todas as diferenças. Resumindo, o feminismo deve desistir definitivamente de uma política baseada na identidade (1991: 219).

Simplesmente, a multiplicação das diferenças e a "ultrapassagem" do conceito de identidade parecem dissolver a razão de ser do próprio feminismo. De facto, a questão que se coloca é a da possibilidade de um discurso feminista (de valorização da existência das mulheres) sem a referência a um sujeito. Seyla Benhabib pergunta-se, tomando como ponto de partida a própria crítica da heterossexualidade obrigatória, "como é que é possível mudar esta determinação exterior da identidade sexual, sem a existência de um eu" (1993: 14-15). Na sua perspectiva, a dissolução radical da questão do sujeito faz desaparecer consigo os conceitos de intencionalidade, de responsabilidade, de auto-reflexão e de autonomia, que constituem o fundamento de uma existência pessoal capaz de agir, precisamente, também no sentido da mudança. Por isso, Benhabib conclui que a forma como o pós-modernismo reflecte a questão do sujeito dificilmente se compatibiliza com o próprio feminismo. Como será possível proceder à mudança das estruturas que afirmam unilateralmente o homem (ou, na perspectiva de Butler, a heterossexualidade repressiva), sem um sujeito autónomo?

A análise destas três perspectivas levanta algumas questões relacionadas directamente com a noção de pessoa colocada inicialmente. De facto, o problema principal dos vários discursos feministas aqui apresentados parece ser a dificuldade em conciliar o carácter relacional da pessoa com a sua consistência pessoal, incomunicável.

Beauvoir tende a transferir para a mulher as características que ela própria atribui à existência masculina, confundindo-a com a existência humana. A sua dificuldade está, portanto, na afirmação da dimensão incomunicável da pessoa humana.

Daly nega o carácter relacional da pessoa (sob o paradigma da relação mulher/homem), a fim de manter a sua incomunicabilidade. O seu problema está na afirmação da relação de tal forma que a mulher seja capaz de "tornar o homem presente" a si mesma, isto é, de forma a dar lugar à existência do homem na sua concepção relacional e pessoal.

Butler multiplica as diferenças. Mas, o facto de afirmar a inexistência de um sujeito prévio – a inexistência da dimensão comunicável – torna questionável a própria relação. A filosofia feminista continua à procura, nomeadamente de uma “nova definição do sujeito” que não feche as portas a um discurso ético, também feminista...

BIBLIOGRAFIA

- BEAUVOIR, Simone. *Le deuxième sexe*, 2 vol., Paris, 1949.
- BENHABIB, Seyla. *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Cambridge, 1992.
- BENHABIB, Seyla. “Feminismus und Postmoderne. Ein prekäres Bündnis”, in: Sheila BENHABIB, Judith BUTLER & Drucilla CORNELL (eds.), *Der Streit um Differenz*, Frankfurt, 1993, pp. 9-30.
- BRAIDOTTI, Rosi. “Patterns of Dissonance: Women and/in Philosophy”, in: Herta NAGL-DOCEKAL (ed.), *Feministische Philosophie*. Viena-Munique, 1990. pp. 108-122.
- BRAIDOTTI, Rosi. *Patterns of Dissonance. A study of women in contemporary philosophy*. Cambridge, 1991.
- BUBER, Martin. *Urdistanz und Beziehung*. Heidelberg, 1960.
- BUTLER, Judith. *Das Unbehagen der Geschlechter* (trad. do original americano: *Gender Trouble*). Frankfurt, 1991.
- BUTLER, Judith. “Kontingente Grundlagen: Der Feminismus und die Frage der «Postmoderne»”, in: Judith BUTLER, S. BENHABIB & D. CORNELL (eds.), *Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart*, Frankfurt, 1993, pp. 31-58.
- DALY, Mary. *Gyn/Ökologie. Eine Meta-Ethik des radikalen Feminismus* (trad. original americano: *Gyn/Ecology. The Metaethics of Radical Feminism*). Munique, 1981.
- DALY, Mary. *Beyond God the Father. Towards a Philosophy of Women's Liberation*. Boston, 1985).
- DALY, Mary. *Reine Lust. Elemental-feministische Philosophie* (trad. do original americano: *Pure Lust. Elemental-feminist Philosophy*), Munique, 1986.
- GROßMAß, Ruth. “Von der Verführungskraft der Bilder: Mary Daly's Elemental Feministische Philosophie”, in: Ruth GROßMAß, Christiane SCHMERL (eds.), *Feministischer Kompaß patriarchales Gepäck. Kritik konservativer Anteile in neueren feministischen Theorien*, Frankfurt, 1989, pp. 56-116.
- LIST, Elisabeth. “Feministisches Denken im Spektrum der Gegenwartsphilosophie”, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* n. 39, (1991): pp. 514-527.