



# VOZES ENTRE O RACIONALISMO CLÁSSICO E A TEORIA QUEER<sup>1</sup>

VOICES BETWEEN CLASSICAL RATIONALISM AND QUEER  
THEORY

**Abel dos Santos Beserra<sup>2</sup>**

---

<sup>1</sup> Artigo desenvolvido com o auxílio concedido pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), bolsa de mestrado, processo nº 2020/03010-0.

<sup>2</sup> Mestrando em Filosofia pela Universidade São Paulo (USP).

E-mail: [abelbeserra@gmail.com](mailto:abelbeserra@gmail.com).

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5868367953950624>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4323-3982>.



**RESUMO:** O presente artigo procura estabelecer um diálogo entre alguns desdobramentos do racionalismo clássico, historicamente negligenciados pelo cânone filosófico, e a teoria queer. Isso será realizado a partir da articulação do pensamento do século XVII de matriz cartesiana, por meio das propostas da princesa Elisabeth da Boêmia e de Poullain de La Barre, com a posição da teoria queer, por meio da argumentação de Foucault e de Butler. Nossa tese é a de que a posição de Elisabeth e Poullain fundamenta-se em argumentos próximos, embora não idênticos, aos da teoria queer. Visto que nos dois momentos analisados opera tanto uma atitude de rebeldia quanto um questionamento do conceito de corpo os quais permitem interrogar o estatuto do que é concebido sobre o feminino. Assim, buscamos reconhecer e legitimar pontos de vista marginalizados e invisibilizados pela leitura canônica, hegemônica, da história da filosofia.

**Palavras-chave:** Feminismo. Corpo. Essencialismo. Teoria queer. Racionalismo.

**ABSTRACT:** It is intended here to present a possible structure of time in the philosophy of Gilles Deleuze through his reading of the paradoxes of time in Henri Bergson and the pyramid of destinies by G.W. Leibniz. With this, the objective is a form derived from a double cone – referring to the past and the future – so that a univocal transcendental field of time is connected in the concept of Eternal Return, which Deleuze takes from Friedrich Nietzsche. In this aspect, the Eternal Return is inserted as a transcendental form for a structure of disjoint temporal series and distinct possible worlds. Taking the Eternal Return as an expression of the Univocal Being, we have here a conjugation of Nietzsche's Eternal Return of the Same with Deleuze's Difference. In this, we seek to make explicit the concept of Destiny from Deleuze's point of view, implying the insertion of a fifth paradox of time as the one reserved for a connection between past and future in the movement of return.

**Keywords:** Feminism. Body. Essentialism. Queer theory. Rationalism.



## INTRODUÇÃO

O presente artigo procura estabelecer um diálogo entre o racionalismo clássico e a teoria *queer*, a partir da filosofia de matriz cartesiana e da filosofia contemporânea. Isso será realizado em duas etapas, inicialmente por meio dos argumentos de Michel Foucault, no primeiro volume da *História da sexualidade 1 - a vontade de saber*, e de Judith Butler, sobretudo em *Problemas de gênero*. E em um segundo momento a partir de pensadores e pensadoras que dialogam, direta ou indiretamente, com Descartes no século XVII, como é o caso da princesa Elisabeth da Boêmia, em sua correspondência, e Poullain de La Barre, autor de três tratados sobre questões que hoje chamamos de feministas. A tese central que buscamos desenvolver é a de que há pontos de continuidade (como a *rebeldia* e o papel do conceito de *corpo*) e de tensão ou ruptura (quanto a um *sujeito universal* e a conceitos *essencialistas*) entre estes dois períodos da história da filosofia.

Cumpre enfatizar, como comenta Maria Luiza Heilborn, em *Sobre sexualidade, gênero, corpo e juventude*, que a categoria de corpo adquire grande relevância na contemporaneidade, dado que a “maneira de lidar com o embaralhamento dos signos de gênero, que se atrelam às mudanças ocorridas na modernidade tardia, permitiriam aos sujeitos estar em constante mutação. O corpo nesse cenário adquire, por motivações várias, um lugar central.” (HEILBORN, 2002, p. 407). Nessa perspectiva, existe um longo histórico de reflexões sobre o papel do corpo para o pensamento feminista, como também destaca Debra Bergoffen e Gail Weiss no prefácio de um número especial da revista *Hypatia*, chamado *Ethics of Embodiment*:

Ao longo dos anos, estudos feministas desenvolveram uma análise multifacetada do que significa incorporar (ou deixar de incorporar) um determinado gênero, raça e classe social. Estes trabalhos examinaram o preço que pessoas e grupos pagam quando seus corpos são vistos como transgressores das normas sociais. Analisaram como as diferenças corporais das pessoas, incluindo diferenças de comportamento, estilos de vestir e maneiras de falar, as marcam para a opressão. Ao abordar essas questões, a filosofia feminista nos alertou para os significados éticos da corporeidade – para as maneiras como nossos corpos funcionam como base para a teorização ética, como sujeitos de demandas éticas e como os meios pelos



quais essas demandas são articuladas (BERGOFFEN; WEISS, 2011, p. 453)<sup>3</sup>.

Não temos a pretensão de esgotar essa temática ou de fazer um sumário, ainda que modesto, da trajetória do conceito de *corpo* para o pensamento feminista ou na história da filosofia. Nossa objetivo, como já apontado, é tão somente debater como a categoria de *corpo* permite estabelecer um diálogo entre as ideias de cunho feminista do passado, no caso, do racionalismo clássico, e do presente, com destaque para a teoria *queer*. Como tentaremos demonstrar, consideramos que mesmo no passado, como no período seiscentista, o corpo já apresentava um papel central e questionador do *status quo*. Dessa maneira, tentamos seguir o que Butler sugere, em *Os atos performativos e a constituição do gênero*:

Sem dúvida, é necessário voltar a ler os textos da filosofia ocidental a partir dos diversos pontos de vista que foram excluídos, não só para revelar a perspectiva particular e o conjunto de interesses que informam essas descrições supostamente transparentes da realidade, mas também para oferecer descrições e prescrições alternativas; e, claro, reconhecer que a filosofia é uma prática cultural, criticando seus princípios a partir de locais culturais marginalizados (BUTLER, 2018a, p. 16).

## 1 A POSIÇÃO DA TEORIA QUEER

### 1.1 As contribuições de Foucault

Começaremos pelas ideias de Foucault, no último capítulo do primeiro volume da *História da sexualidade*. Em primeiro lugar, Foucault (2019, p. 145 - 147) destaca que durante muito tempo uma das características principais do poder do soberano foi o direito de vida e de morte sobre seus súditos, mas que ao longo dos séculos XVII e XVIII, ao menos no ocidente, isso mudou e o poder passou a ser exercido sobre a geração da vida,

<sup>3</sup> Tradução nossa, original: Over the years, feminist scholars have developed a multifaceted analysis of what it means to embody (or to fail to embody) a given gender, race, and social class. They have examined the price people and groups pay when their bodies are seen as transgressing social norms. They have analyzed how people's bodily differences, including differences in comportment, styles of dress, and ways of speaking, mark them for oppression. In addressing these issues, feminist philosophers have alerted us to the ethical meanings of embodiment — to the ways that our bodies function as grounds for ethical theorizing, as the subjects of ethical demands, and as the means by which these demands are articulated (BERGOFFEN; WEISS, 2011, p. 453).

por meio de seu controle, produção e manipulação. Segundo Foucault (2019, p. 150) basicamente foram dois os vetores principais desta transformação: de um lado, no século XVII, a partir da concepção do *corpo como máquina*, tornou-se viável seu controle, adestramento e integração em um sistema de exploração de suas forças, com a produção de um corpo dócil e útil às forças disciplinares; de outro lado, já no século XVIII, por meio da concepção do *corpo como espécie*, lugar em que ocorrem os processos orgânicos, procurou-se controlar e prever sua natalidade, além de suas supostas funções biológicas.

Assim, se antes o poder se exercia a partir de uma dinâmica mórbida, com base na mortandade, cuja força punitiva consumava a soberania real, a partir do *corpo-máquina* e do *corpo-organismo* isso se converteu na administração e na fabricação da vida das populações. As *tecnologias de poder* passaram a agir na direção do melhor cálculo e meios para *disciplinar e produzir* os corpos, com o advento “de mecanismos contínuos, reguladores e corretivos. Já não se trata de pôr a morte em ação no campo da soberania, mas de distribuir os vivos em um domínio de valor e utilidade.” (FOUCAULT, 2019, p. 155 - 156).

Nessa perspectiva, entende-se o porquê do *sexo* se delinear “como foco de disputa política. É que ele se encontra na articulação entre os dois eixos ao longo dos quais se desenvolveu toda a tecnologia política da vida. De um lado, faz parte das disciplinas do corpo (...). Do outro, o sexo pertence à regulação das populações.” (FOUCAULT, 2019, p. 157). É preciso disciplinar, alocar e explorar a potência dos corpos, prever e controlar sua demografia. A *biopolítica* nascente opera nestes dois âmbitos e dá ensejo “a controles constantes, a ordenações espaciais de extrema meticulosidade, a exames médicos ou psicológicos infinitos (...); mas, também, dá margem a medidas maciças, a estimativas estatísticas, a intervenções que visam todo o corpo social.” (FOUCAULT, 2019, p. 157). Pois o sexo é, ao mesmo tempo a vida de um corpo individual e de toda uma espécie, logo, “servimo-nos dele como matriz das disciplinas e como princípio das regulações.” (FOUCAULT, 2019, p. 158). Vale observar que a análise da sexualidade enquanto *dispositivo político* não implica suprimir o corpo. Dado que Foucault (2019, p. 164 - 165) enfatiza que isso, pelo contrário, explicita o corpo, como suas supostas funções, fisiologia, entre outros aspectos, se articulam aos dispositivos de poder.

Além disso, o filósofo ainda recusa a categoria de *sexo* como um tipo de princípio último a determinar a sexualidade, pois “é esta ideia do sexo em geral que não se pode

receber sem exame prévio. ‘O sexo’ seria, na realidade, o ponto de fixação que apoia as manifestações ‘da sexualidade’ ou, ao contrário, uma ideia complexa historicamente formada no seio do dispositivo de sexualidade?” (FOUCAULT, 2019, p. 165). Cabe salientar, que a posição do autor é a segunda, a de que o sexo refere-se a um conceito historicamente construído, ao invés de uma *essência* descoberta por um *sujeito universal*, a serviço de uma arquitetura de poder, porque: “De um modo geral, na junção entre o ‘corpo’ e a ‘população’, o sexo tornou-se o alvo central de um poder que se organiza em torno da gestão da vida, mais do que da ameaça da morte.” (FOUCAULT, 2019, p. 159). Segundo Paul Rabinow e Hubert Dreyfus, em *Michel Foucault: Uma trajetória filosófica*, Foucault “contesta a noção de sexo amplamente aceita como uma essência subjacente, como uma pulsão arcaica, mostrando que esse conceito também surgiu num discurso histórico particular sobre a sexualidade.” (DREYFUS; RABINOW, 1995, p. 185). Logo, deu-se o nome de *sexo* a uma série de elementos sensoriais e fisiológicos. O objetivo desse processo, que ganhou impulso no século XIX, foi configurar um *dispositivo de poder*, no caso, o *dispositivo da sexualidade* (cf. FOUCAULT, 2019, p. 166). De acordo com Bila Sorj, em *O feminismo na encruzilhada da modernidade e pós-modernidade*, o trabalho de Foucault descreve um percurso que “transformou a sexualidade num objeto de investigação científica, de intervenção social e de controle administrativo.” (SORJ, 2019, p. 105).

E Foucault (2019, p. 166 - 168) oferece exemplos deste *dispositivo*, desse processo, dos quais citaremos três: a *histerização da mulher*; a *sexualidade da infância*; e a *psiquiatrização das perversões*. No primeiro caso, buscou-se controlar os corpos das mulheres, como ao exigir que se dedicassem apenas para a reprodução ou ao atribuir-lhes uma posição de inferioridade. Nesse cenário, constrói-se a ideia de que a mulher é dependente do homem, seja por ser parcialmente incapaz, seja por ter a obrigação de servir à continuidade da raça humana. A educação, as instituições, a moral, os costumes, se encarregaram de normatizar a vida das mulheres. Já no segundo caso, Foucault afirma que cria-se, por um lado, a ideia de que o sexo estaria presente desde cedo, devido à anatomia da criança, mas também ausente, por outro lado, em virtude de sua estrutura fisiológica ainda estar em formação. Isso resulta em medidas pretensamente orientadas para o desenvolvimento saudável da criança. Por exemplo, como ao coibir, vigiar e punir a masturbação dos mais jovens. Tudo isso levou à normatização dos corpos e da vida desde a mais tenra idade. Em terceiro lugar,

por fim, a condenação das parafilias circunscreveu o sexo às suas supostas funções biológicas, à finalidade reprodutiva, com qualquer outra ação nesse campo sendo considerada um desvio passível de coerção, punição ou tratamento enquanto anormal. Dado que tais desvios seriam contrários ao dito *verdadeiro fim* do ato sexual: a concepção. O fetichismo surge, nesse sentido, como um modelo, por indicar a atração por uma coisa que nada tem a ver com a procriação, que seria a *real finalidade* do sexo.

Todos estes exemplos remetem à construção gradual de uma *teoria geral do sexo*, cujo fundamento é a unidade artificial do conceito de sexo, que permitiu reunir e organizar uma série de coisas que antes não estavam orientadas nessa direção: sensações, atitudes, costumes, prazeres, elementos fisiológicos, entre outros tópicos<sup>4</sup>. Cria-se, ainda, a ilusão de que o sexo e o poder seriam antagônicos, quando na verdade é o poder que produziria o sexo, por meio do *dispositivo da sexualidade*. Este último, enquanto uma *tecnologia de poder*, viabilizou o controle e a produção dos corpos, da vida. De acordo com Richard Miskolci, em *Teoria queer: um aprendizado pelas diferenças*, o termo *dispositivo*:

(...) se refere ao conjunto de discursos e práticas sociais que criam uma problemática social, uma pauta para políticas governamentais, discussões teóricas e até mesmo embates morais. A sexualidade é um desses dispositivos históricos, e surgiu, aos poucos, a partir do século XVII, até adquirir os contornos presentes, que fazem com que as pessoas se compreendam a partir de sua sexualidade (MISKOLCI, 2012, p. 16).

O sexo não é, portanto, um dado imutável da natureza, um destino ou uma condição, mas sim é algo socialmente engendrado. Conforme Margareth Rago, em *Antigos e modernos: cidadania e poder médico em questão*, a construção da medicina na modernidade estabelece “aquele que se envolve amorosa ou sexualmente pelo mesmo gênero como um ser anormal, um perverso sexual, um doente mental, segundo uma tipologia construída a partir das referências morais dos médicos, por sua vez, fortemente marcados pela moral cristã.” (RAGO, 2008, p. 20). Este é, dentre tantos outros, apenas mais um exemplo de

<sup>4</sup> Vale frisar que discutir o caráter não essencialista daquilo que seria supostamente natural emerge como um dos principais objetivos de Foucault em *A história da sexualidade*, como menciona Margaret McLaren, em *Feminism, Foucault, and embodied subjectivity*: “Parte da questão de Foucault em *A história da sexualidade - volume 1* é que o que consideramos fatos biológicos ‘naturais’ são eles próprios o produto de entendimentos e interpretações culturais.” (MCLAREN, 2007, p. 123). Esta tradução é nossa, trecho original: “Part of Foucault's point in *The History of Sexuality Volume One* is that what we take to be 'natural' biological facts are themselves the product of cultural understandings and interpretations.” (MCLAREN, 2007, p. 123).



como o *dispositivo da sexualidade* vale-se de um discurso que controla os corpos, as experiências, por meio da normatização dos costumes, das sensações, daquilo que é aceitável, normal ou patológico. Ademais, consoante Foucault, o sexo remete ao “elemento mais especulativo, mais ideal e igualmente mais interior, num dispositivo de sexualidade que o poder organiza em suas captações dos corpos, de sua materialidade, de suas forças, suas energias, suas sensações, seus prazeres.” (FOUCAULT, 2019, p. 169). Logo, o sexo, sua produção pelo *dispositivo da sexualidade*, em si mesmo não contesta *naturalmente* o poder, mas sim o chancela e sustenta, dado que é um produto do próprio exercício do poder.

Compete destacar, por fim, que Foucault sugere uma possibilidade de oposição a esse quadro: “Contra o dispositivo de sexualidade, o ponto de apoio do contra-ataque não deve ser o sexo-desejo, mas os corpos e os prazeres.” (FOUCAULT, 2019, p. 171). As sensações, os atos e as disposições orgânicas, que não estejam sob o regime sexual, organizados pelo que estipula o *dispositivo da sexualidade*, podem realizar novas e transformadoras experiências, que desafiam a hegemonia do sexo enquanto *tecnologia de poder*. Segundo Wendy Brown, em *States of injury: power and freedom in late modernity*, o controle dos corpos não acarreta sua completa determinação, pois: “Ao contrário, penso que para Foucault, na medida em que o poder sempre produz resistência, mesmo o sujeito disciplinar é perversamente capaz de resistência e, ao praticá-la, pratica a liberdade.” (BROWN, 1995, p. 63)<sup>5</sup>. Logo, as relações de poder que produzem o sexo não são um destino inflexível e Foucault sublinha a possibilidade tanto de conformidade quanto de resistência perante o *dispositivo da sexualidade*. Veremos agora, a partir das ideias de Butler, como isso impacta aquilo que é conhecido por teoria *queer*.

## 1.2 As propostas de Butler

A resistência à *tecnologia de poder* é algo que Butler exemplifica e aprofunda de modo bastante original, como veremos a partir de agora. Contudo, em primeiro lugar, cumpre especificar ao que exatamente se refere a supracitada teoria *queer*. Segundo comenta Preciado, em *Multidões queer: notas para uma política dos “anormais”*, as ideias *queer* ganham

<sup>5</sup> Tradução nossa. Original: “Rather, I think that for Foucault, insofar as power always produces resistance, even the disciplinary subject is perversely capable of resistance, and in practicing it, practices freedom.” (BROWN, 1995, p. 63).



força ao longo dos anos de 1980, pois nos debates do período a categoria de gênero emerge enquanto o “instrumento teórico fundamental para conceitualizar a construção social<sup>6</sup>, a fabricação histórica e cultural da diferença sexual, diante da reivindicação da ‘feminilidade’ como substrato natural, como forma de uma verdade ontológica.” (PRECIADO, 2011, p. 13). Assim, a própria ideia de sexo passou a ser questionada e lida como um processo socialmente construído a partir de relações de conformidade e de resistência ao poder<sup>7</sup>. Ainda nas palavras de Preciado, nesse momento ocorre:

(...) uma revisão crítica sobre o feminismo, operada pelas lésbicas e pelas pós-feministas americanas, apoiando-se sobre Foucault, Derrida e Deleuze. Reivindicando um movimento pós-feminista ou *queer*, Teresa de Lauretis, Donna Haraway, Judith Butler, Judith Halberstam (nos Estados Unidos), Marie-Hélène Bourcier (na França), mas também as lésbicas chicanas como Gloria Andalzua ou as feministas negras como Barbara Smith e Audre Lorde, atacarão a naturalização da noção de feminilidade que havia sido, inicialmente, a fonte de coesão do sujeito do feminismo (PRECIADO, 2011, p. 17).

Esse é o cenário múltiplo, daí o uso do termo *multidões* que dá nome ao artigo de Preciado, no qual surgem os estudos e práticas que foram chamados de *queer*. E cabe ainda destacar que o próprio Preciado também deveria constar neste rol de nomes. Nesse contexto, dentre tais propostas, discutiremos as ideias de Butler. Cumpre então verificarmos em que consiste a crítica butleriana da *essência do sujeito no feminismo*. Butler, em *Problemas de gênero*, indaga se esta *essência feminina* de fato existe ou se é algo excludente e normatizador, dependente do ocultamento de suas próprias determinações: “Em outras palavras, a insistência sobre a coerência e unidade da categoria das mulheres rejeitou efetivamente a multiplicidade das interseções culturais, sociais e políticas em que é construído o espectro concreto das ‘mulheres’.” (BUTLER, 2003, p. 34 - 35).

---

<sup>6</sup> Vale ressaltar que a noção de *construção social* da teoria *queer* não implica em algum tipo de *determinismo social*, e sim emerge enquanto um *discurso*, nos termos que procuramos anteriormente indicar, ao abordamos as ideias de Foucault sobre o tema, isto é, sobre a ideia de *discurso*.

<sup>7</sup> Consoante Margareth Rago, em *Epistemologia feminista, gênero e história*, por meio de argumentos semelhantes aos foucaultianos, parte dos estudos feministas mais recentes passam a tomar a categoria *mulher* não “como uma essência biológica pré-determinada, anterior à história, mas como uma identidade construída social e culturalmente no jogo das relações sociais e sexuais, pelas práticas disciplinadoras e pelos discursos/saberes instituintes.” (RAGO, 2019, p. 376).

Desta perspectiva emerge, entre outras, a seguinte pergunta para Butler: pode um *sujeito*, alguém do qual se predicam atributos, não ter uma das características definidoras de sua suposta *identidade essencializada*, no caso, não ser nem masculino nem feminino? Há duas respostas, em geral: ou este *sujeito* estaria atentando contra sua própria *natureza* ou *essência*; ou ele simplesmente não seria *inteligível* com sua ação sendo denominada de *absurda*, esvaziada de sentido, invisibilizada. Pois se espera que as pessoas correspondam à norma, às expectativas sobre seu sexo e gênero. E dessa maneira se suprime a chance de alguma manifestação para além do *masculino* e do *feminino*, consoante Butler:

A noção de que pode haver uma “verdade” do sexo, como Foucault a denomina ironicamente, é produzida precisamente pelas práticas reguladoras que geram identidades coerentes por via de uma matriz de normas de gênero coerentes. A heterossexualização do desejo requer e institui a produção de oposições discriminadas e assimétricas entre “feminino” e “masculino”, em que estes são compreendidos como atributos expressivos de “macho” e de “fêmea”. A matriz cultural por intermédio da qual a identidade de gênero se torna inteligível exige que certos tipos de “identidade” não possam “existir” — isto é, aqueles em que o gênero não decorre do sexo e aqueles em que as práticas do desejo não “decorrem” nem do “sexo” nem do “gênero”. (BUTLER, 2003, p. 38 - 39).

Desse modo, qualquer alternativa que escape às práticas reguladoras da sexualidade converte-se em uma *impossibilidade lógica* e a *binarização de gênero* torna-se *compulsória*. Entretanto, isso ser construído é o que também viabiliza sua transformação. Logo, é viável desnaturalizar a imposição da heterossexualidade, das normas do binarismo de gênero e de sexo. São as relações de poder, nos termos foucaultianos, que modelam essa aparente necessidade de o *desejo* seguir o *sexo* e o *gênero*. O *sexo*, o *gênero* e o *desejo* não precisam se conformar ao conjunto de normas, à matriz cultural, dominante. É possível *viver outros gêneros/sexos/desejos*, posto que se for destruída “a prioridade de ‘homem’ e ‘mulher’ como substâncias permanentes, não será mais possível subordinar traços dissonantes do gênero como características secundárias ou acidentais de uma ontologia do gênero que permanece fundamentalmente intata.” (BUTLER, 2003, p. 47). A identidade entre *gênero/sexo/desejo* se fundamenta na ideia de uma *substância idêntica a si mesma*, permanente. E isso não passa de uma construção ficcional obtida por um arranjo de elementos atribuídos coercitivamente. Ademais, Butler indica o que considera caracterizar o *gênero*, este emerge na nossa

sociedade como “*performativo* no interior do discurso herdado da metafísica da substância — isto é, constituinte da identidade que supostamente é. Nessa direção, o gênero é sempre um feito, ainda que não seja obra de um sujeito tido como preexistente à obra.” (BUTLER, 2003, p. 48). Como ainda sublinha Margaret McLaren, em *Feminism, Foucault, and embodied subjectivity*:

A distinção sexo/gênero depende da distinção natureza/cultura. Em um movimento foucaultiano, Butler inverte a relação usual entre sexo e gênero. Ela argumenta que é por meio da performance de gênero que o sexo é atribuído aos corpos. Assim, o sexo e o corpo deixam de ser vistos como naturais (MCLAREN, 2007, p. 100)<sup>8</sup>.

Contudo, afirmar que o gênero é construído não significa dizer que ele é meramente ilusório, pois isso supõe alguma outra coisa real ou autêntica, uma identidade substancial que deveria ser expressa pelo gênero (cf. BUTLER, 2003, p. 58). E de acordo com Butler, em *Os atos performativos e a constituição do gênero*: “Dizer que a realidade de gênero é performativa significa, de maneira muito simples, que ela só é real na medida em que é performada.” (BUTLER, 2018a, p. 12). De acordo com Lorena Rodrigues Tavares de Freitas, em *A importância do reconhecimento social na construção da identidade sexual de mulheres não heterossexuais no sul da Bahia*: “É por isso que não podemos subordinar a noção de gênero à de identidade (...), não há identidade de gênero por trás das expressões de gênero: a identidade é performativamente constituída pelas próprias expressões tidas como seus resultados.” (FREITAS, 2022, p. 6). Assim, se o gênero é construído *performativamente*, não se pode sustentar um sexo ou *gênero essenciais* e que seriam de alguma maneira expressos: “o gênero de uma travesti é tão plenamente real quanto o de qualquer pessoa cuja performance atenda às expectativas sociais.” (BUTLER, 2018a, p. 12), por exemplo.

No entanto, sabemos que, ao contrário de uma pessoa heterossexual e cis-gênero (alguém cujo gênero atribuído ao nascer é o mesmo com o qual se identifica posteriormente), uma pessoa trans (alguém que não se identifica com o gênero atribuído

<sup>8</sup> Tradução nossa, original: “The sex/gender distinction relies on the nature/culture distinction. In a Foucauldian move, she inverts the usual relationship between sex and gender. She argues that it is through gender performance that sex is ascribed to bodies. Thus, sex and the body are no longer seen as natural.” (MCLAREN, 2007, p. 100).

no nascimento) irá sofrer severas sanções sociais, posto que: “Performar o gênero de modo inadequado desencadeia uma série de punições ao mesmo tempo óbvias e indiretas, e performá-lo bem proporciona uma sensação de garantia de que existe, afinal de contas, um essencialismo na identidade de gênero.” (BUTLER, 2018a, p. 13 - 14). Tal fato destaca o modo pelo qual as *relações de poder* procuram conformar e produzir os corpos, o sexo, os comportamentos, as ideias e os desejos. Em suma, esse cenário configura uma sequência de ilusões, tais como: a de que o gênero é necessário; a de que o sexo é natural; e a de que o desejo que não é hetero é desviante.

Não obstante, o que significa definir o gênero como *performativo*? Segundo Butler: “O gênero não deve ser construído como uma identidade estável ou um *locus* de ação do qual decorrem vários atos; em vez disso, o gênero é uma identidade tenuemente constituída no tempo, instituído num espaço externo por meio de uma *repetição estilizada de atos*.” (BUTLER, 2003, p. 200). São *ações* que produzem o gênero, mas não somente de maneira privada, como algo individualizado ou voluntarista. Pois este agir apresenta aspectos *temporais e coletivos* que em nossa sociedade engendram uma “*performance* [que] é realizada com o objetivo estratégico de manter o gênero em sua estrutura binária — um objetivo que não pode ser atribuído a um sujeito, devendo, ao invés disso, ser compreendido como fundador e consolidador do sujeito.” (BUTLER, 2003, p. 200). Portanto, a tentativa de *naturalizar* e tornar *necessária* a ligação entre sexo e gênero não passa de uma estratégia de ocultamento de sua fabricação enquanto uma série de *atos performativos estilizados* cuja *repetição* pode criar a ilusão de que se trata da expressão da essência de um sujeito:

O gênero é aquilo que se supõe, invariavelmente, sob coerção, diária e incessantemente, com angústia e prazer. Se esse ato contínuo, porém, é tomado como um fato natural ou linguístico, renuncia-se ao poder de ampliar o campo cultural corporal com performances subversivas de diversas classes (BUTLER, 2018a, p. 16).

Dessa maneira, conceber o gênero como um mero conjunto de significações que se justapõe ao corpo também é um equívoco que oculta seu próprio surgimento. Assim, o gênero não é correlato nem de uma natureza nem de um conjunto de sentidos fixos pela cultura, é viável transformá-lo, desviá-lo, fabricá-lo de maneiras novas. Conforme Richard Miskolci, em *Batalhas morais: política identitária na esfera pública técnico-midiatizada*: “O gênero

como resultado de regimes regulatórios equivale à resposta a interpelações mais ou menos obrigatórias - e por vezes violentas - que precisamos identificar e contra as quais podemos lutar politicamente." (MISKOLCI, 2021, p. 100). Um exemplo disso é a *drag* cuja *performance* "brinca com a distinção entre a anatomia do performista e o gênero que está sendo performado. Mas estamos, na verdade, na presença de três dimensões contingentes da corporeidade significante: sexo anatômico, identidade de gênero e *performance* de gênero." (BUTLER, 2003, p. 196). A *drag* explicita a *estrutura imitativa* do gênero, seu estatuto condicional, ao invés de necessário ou natural: "parte do prazer, da vertigem da *performance*, está no reconhecimento da contingência radical da relação entre sexo e gênero diante das configurações culturais de unidades causais que normalmente são supostas naturais e necessárias." (BUTLER, 2003, p. 196). Outro exemplo é o uso de termos ditos heteroafetivos nas relações homoafetivas, pois esta *repetição* de padrões heterossexuais "em estruturas não heterossexuais salienta o *status* cabalmente construído do assim chamado heterosexual original. Assim, o gay é para o hetero não o que uma cópia é para o original, mas, em vez disso, o que uma cópia é para uma cópia." (BUTLER, 2003, p. 57).

Por conseguinte, a argumentação de Foucault e Butler permite pensar que o sexo e o gênero emergem de certas condições históricas e sociais, ao invés de serem o atributo *essencial* de um *sujeito universal*. Abre-se então uma vasta gama de possibilidades para a experimentação e a reinvenção de novos sexos, gêneros e desejos. Não há um *télos* definidor, uma norma compulsória, uma *natureza essencial*, um único *sujeito universal*.

Cumpre então indagar se esta posição, ou alguma próxima, já não encontra lugar ou presença na história das ideias, embora sua enunciação, mesmo que tímida, possa ter sido esquecida ou reiteradamente silenciada pelo cânone filosófico. Nossa tese é a de que Poullain de La Barre e a correspondência de Descartes com a princesa Elisabeth da Boêmia podem ajudar a responder a esta questão, guardadas as devidas proporções e sem esquecer de marcantes diferenças entre os dois momentos históricos. Com esse objetivo, a seguir, nos voltamos às ideias do racionalismo clássico.



## 2 A POSIÇÃO DO RACIONALISMO CLÁSSICO

### 2.1 Uma filósofa - Elisabeth da Boêmia

Antes de nos aprofundarmos nas críticas que a princesa Elisabeth dirige a Descartes, cabe tematizar brevemente a concepção dominante de corpo como *máquina* no século XVII, que é duramente criticada por Foucault e tem em Descartes um de seus principais expoentes. E, além disso, também é preciso destacar o *essencialismo* censurado por Butler que igualmente se desenvolve no período seiscentista, em parte por meio de premissas cartesianas. Por exemplo, o *dualismo substancial* de Descartes pode ser sumariamente apresentado como no artigo 53 da parte I dos *Princípios da filosofia*:

(...) a extensão em comprimento, largura e altura constitui a natureza da substância corporal, e o pensamento constitui a natureza da substância que pensa. Com efeito, tudo quanto pode ser atribuído ao corpo pressupõe a extensão e não passa de dependência do que é extenso. Igualmente, todas as propriedades que encontramos na coisa pensante são diferentes maneiras de pensar (DESCARTES, 2006, p. 46).

Dessa forma, as características do *pensamento* e da *extensão* são independentes entre si. Entretanto, Descartes (1973, p. 144), na *Meditação VI*, igualmente considera que as duas substâncias combinam-se na união da alma (*res cogitans*) e do corpo (*res extensa*), conforme constatado de fato na experiência cotidiana de cada um, embora por direito se tratem de duas substâncias inteiramente distintas. Vale sublinhar que esta conclusão não deixou de causar estranheza já entre os próprios contemporâneos de Descartes, afinal, como duas substâncias incomensuráveis podem se combinar? Pois o filósofo comprehende o corpo como completamente distinto da alma, *essencialmente*. Por exemplo, o corpo é entendido apenas com base nos princípios de sua física mecanicista, como em *O mundo (ou Tratado da luz)* e *O homem*, em que o corpo humano é descrito como uma máquina (DESCARTES, 2009, p. 297).

Tais problemas conceituais, de um corpo regido por princípios mecanicistas, mas que mesmo assim interage com uma alma que é definida como sendo pensamento estrito, chamou a atenção de Elisabeth Simmern van Pallandt (1618–1680), mais conhecida como a princesa da Boêmia (cf. SHAPIRO, 2019, p. 287). Segundo Lisa Shapiro (2019, p. 288),

em *Princess Elisabeth of Bohemia as a Cartesian*, o pai de Elisabeth é Frederick V, eleitor palatino, e a mãe é Elizabeth Stuart, filha do rei James I da Inglaterra, com a família sendo obrigada a exilar-se na Holanda após perder sucessivas batalhas no território que administrava, a região da Boêmia, hoje parte da República Tcheca. Cabe assinalar que a troca de mensagens entre ela e Descartes, de 1643 a 1649, o influenciou decisivamente, como na redação do *Tratado das paixões* (cf. SHAPIRO, 1999, p. 503). Não é difícil entender, desse modo, por que Descartes dedica a ela os *Princípios da filosofia* e afirma que o maior presente que obteve foi “ser conhecido de Vossa Alteza e de lhe poder falar algumas vezes, o que me permitiu conhecer em Vós tais dons (qualidades tão raras e estimáveis) que, ao propô-las à posteridade como exemplo, penso assim prestar um serviço ao público.” (DESCARTES, 2006, p. 11).

Segundo Shapiro, diante de tamanha admiração “é razoável pensar que Descartes via Elisabeth não apenas como uma patrona política, mas também como uma aliada filosófica, e assim pensar na princesa Elisabeth como uma cartesiana.” (SHAPIRO, 2019, p. 287)<sup>9</sup>. Pois seria no mínimo bastante esquisito dedicar uma importante obra, os *Princípios da filosofia*, para alguém que possui *qualidades tão raras e estimáveis* e é para a *posteridade um exemplo*, se esta pessoa fosse considerada *inferior*. Mais do que isso, Elisabeth não era simplesmente algum tipo de *musa* intelectual a inspirar as ideias de Descartes. Ela foi também sua interlocutora privilegiada, com ideias próprias e questões que eram levadas a sério pelo filósofo. Conforme Shapiro também enfatiza, na introdução à edição em inglês das cartas trocadas entre ambos: “Suas discussões vão desde o que se tornou uma das questões mais centrais da filosofia contemporânea - o problema mente-corpo - a tópicos em filosofia natural, da física e geometria à medicina, bem como psicologia moral, ética e filosofia política.” (SHAPIRO, 2007, p. 21)<sup>10</sup>. Estes debates não eram, portanto, apenas um passatempo para a princesa, devido a uma vida tediosa ou frugal. E é espantoso que alguns hesitem em chamar mulheres como Elizabeth de filósofas, algo que jamais seria questionado caso se tratasse de um homem.

<sup>9</sup> Tradução nossa, original: “it is reasonable to think that Descartes saw Elisabeth not simply as a political patron but also as a philosophical ally, and so to think of Princess Elisabeth as a Cartesian.” (SHAPIRO, 2019, p. 287).

<sup>10</sup> Tradução nossa, original: “Their discussions range from what has become one of the most central issues in contemporary philosophy—the mind-body problem—to topics in natural philosophy from physics and geometry to medicine, as well as to moral psychology, ethics, and political philosophy.” (SHAPIRO, 2007, p. 21).



Talvez um dos motivos pelos quais esse apagamento ocorra se deva à falta de uma publicação, um texto, que tenha sido editado e circulado publicamente, como ressalta Shapiro, em *Princess Elizabeth and Descartes: the union of soul and body and the practice of philosophy*, “não há nada pronto em que ela ofereça um tratamento sistemático de sua posição filosófica: não podemos nos voltar para outras obras dela - não podemos nem mesmo nos voltar para outra correspondência - para esclarecer o que ela mesma pensa.” (SHAPIRO, 1999, p. 504)<sup>11</sup>. Se há um material relativamente escasso para estudar Elisabeth, uma nobre, o que dizer das mulheres comuns? É quase como se tivéssemos sempre que recorrer a fontes *masculinas* para saber sobre as mulheres. E elas são tomadas, assim, quase sempre como *objetos* de um discurso, ao invés de *agentes* de sua própria narrativa histórica. Shapiro, por sua vez, também descreve os prováveis motivos pelos quais Elisabeth nunca publicou, “talvez fosse aceitável que se correspondessem com os grandes intelectos (masculinos) de sua época, mas não que escrevessem por si mesmas.” (SHAPIRO, 1999, p. 518)<sup>12</sup>. Esse parece ser mesmo o caso. Todavia, no que pese este fato, isso bastaria para tornar Elisabeth *menos filósofa* (cf. SHAPIRO, 1999, p. 518)? Consideramos que não, como discutiremos a seguir.

Primeiramente, Schmaltz, em *Princess Elisabeth of Bohemia on the Cartesian mind*, chama a atenção para o equívoco de ver em Elisabeth somente uma boa comentadora de Descartes, posto que isso ignora sua relevância e “suas preocupações mais amplas refletidas na correspondência [entre ela e Descartes], como nas observações tanto sobre a deliberação racional ser o suficiente para nossa felicidade quanto sobre a liberdade de nossa vontade na determinação de [nossas próprias] condições.” (SCHMALTZ, 2019, p. 156)<sup>13</sup>. Concordamos com tais comentários, dado que Elisabeth apresenta ideias originais e não apenas é uma *debatedora* de Descartes.

Um exemplo disso ocorre quando a princesa procura Descartes para refletir sobre sua *infelicidade*, não só para desabafar, mas também com o intuito de inquirir o filósofo

<sup>11</sup> Tradução nossa, original: “that there is nothing ready-to-hand in which she offers a systematic treatment of her philosophical position: we cannot turn to other works of hers - we cannot even turn to other correspondence - to get clear on what she herself thinks.” (SHAPIRO, 1999, p. 504).

<sup>12</sup> Tradução nossa, original: “perhaps it was acceptable for them to correspond with the great (male) intellects of their time and not to write anything of their own.” (SHAPIRO, 1999, p. 518).

<sup>13</sup> Tradução nossa, original: “the broader concerns reflected in her remarks in the correspondence concerning both the sufficiency of rational deliberation for our happiness and the freedom of our will from determining conditions.” (SCHMALTZ, 2019, p. 156).

acerca da ineficácia de suas proposições para orientar as pessoas no caminho de uma vida feliz. O diálogo epistolar que se segue impele Descartes a retornar ao tema da moral (cf. DESCARTES, 2001, p. 69), antes tematizado mais explicitamente apenas nas indicações da moral provisória do *Discurso do método* (DESCARTES, 1973, p. 49). A princesa, a filósofa, ressalta, nesse sentido, na missiva de 6 de agosto de 1645, que não sabe se é viável chegar à beatitude sem a convergência e a participação de elementos que independem tanto da *vontade* quanto do melhor *uso da razão*, princípios com base nos quais Descartes pensa o campo moral, pois, nas palavras dela: “há doenças que tiram completamente o poder de raciocinar e, por conseguinte, o de gozar duma satisfação razoável, e há outras que diminuem a força e impedem de seguir as máximas que o bom senso terá forjado.” (ELISABETH, 2001, p. 73). Desse modo, Elisabeth inclui o *corpo* no debate com Descartes, dado que *há doenças* que podem turvar o entendimento. Conforme Shapiro (2007, p. 41), isso desafia a posição cartesiana, pois esta parece não ter recursos conceituais, até então, para solucionar este impasse ao fundamentar uma ação ética única e exclusivamente no *intelecto* e na *vontade*.

Ademais, a princesa também cita a situação *concreta de seu sexo* como motivo de infelicidade, como em carta de 24 de maio de 1645, “tenho o corpo imbuído duma grande parte das fraquezas do meu sexo que se ressente muito facilmente das aflições da alma e não tem a força para se reconciliar com ela.” (ELISABETH, 2001, p. 58). Conforme assinala Ostrowiecki, em *Ignorant and intractable - Elisabeth in her letters to Descartes*: “As ‘fraquezas do meu sexo’ se fundem aqui com outras causas para enfatizar a disparidade entre os movimentos do corpo e os da alma, impedindo assim o domínio de um pelo outro.” (OSTROWIECKI, 2016, p. 5)<sup>14</sup>. Elisabeth, portanto, ressalta que não é viável solucionar seus problemas sem considerar sua experiência cotidiana, algo que implica os costumes de seu tempo, sua posição social, seu corpo, logo, o fato de ser uma mulher nobre do século XVII. Por conseguinte, revela-se que não somente a filósofa questiona as teses cartesianas, mas também assume um ponto de vista próprio, ainda que não totalmente explícito ou publicamente formulado, a saber: *não é possível à alma dominar completamente o corpo ao qual*

---

<sup>14</sup> Tradução nossa, original: “The ‘weaknesses of my sex’ merge here with other causes to emphasize the disparity between the movements of the body and those of the soul, thereby preventing the mastery of one by the other.” (OSTROWIECKI, 2016, p. 5).



está unida, pois a experiência vivida concretamente, algo que inclui o corpo, é irredutível ao entendimento ou à vontade da alma.

Não obstante, neste ponto é preciso questionar se Descartes teria se engajado na troca de mensagens com Elisabeth se partilhasse da mesma ideia de sua interlocutora, ou seja, em resumo, a visão de que as mulheres estariam necessariamente submetidas às *fraquezas de seu sexo*. Pois, como sublinha Andrea Nye, em *Descartes and Elisabeth*, o filósofo sempre defendeu que intelectualmente “todos os humanos são iguais. Todo mundo tem uma mente, argumentou Descartes, embora nem todos estejam dispostos a usá-la. Nunca Descartes sugeriu o que tantos de seus contemporâneos presumiram: que as mulheres têm mentes inferiores.” (NYE, 2009, p. 183)<sup>15</sup>. Logo, um corolário do dualismo cartesiano seria a paridade, ao menos *racional*, entre homens e mulheres, posto que é a alma quem pensa (sendo definida por este atributo e seus modos) e não o corpo (que é somente regido por leis físicas, por ser extenso).

Entretanto, as coisas não são tão imediatas assim. Uma vez que Descartes também precisou superar uma visão negativa das mulheres, comum em sua geração. Por exemplo, em um período anterior às suas ideias mais maduras, e depois quase completamente obliterado, ele chegou a supor uma *superioridade masculina*, mais especificamente no esboço do manuscrito intitulado *La formation du fœtus*, em que afirma que o feto masculino é tanto mais *robusto*, mais forte, quanto mais *inteligente* devido à posição *física* dele na barriga da mãe durante a gestação (AT<sup>16</sup> XI, p. 516). Segundo a nota “c” do editor das obras completas de Descartes em 1701 (AT XI, p. 515), o parágrafo em que o filósofo desenvolve essa teoria foi excluído das edições posteriores do texto. Como também comenta Pellegrin, em *Pensées du corps et différences des sexes à l'époque moderne*<sup>17</sup>, os “critérios notáveis de distinção entre mulheres e homens desaparecem muito rapidamente do *corpus* cartesiano após este

<sup>15</sup> Tradução nossa, original: “all humans are equal. Everyone has a mind, Descartes argued, although not everyone is willing to use it. Never did Descartes suggest what so many of his contemporaries assumed: that women have inferior minds.” (NYE, 2009, p. 183).

<sup>16</sup> A referência à edição das obras de Descartes por Adam e Tannery foi abreviada como segue: DESCARTES, R. *Œuvre de Descartes* - v. XI. ADAM, C.; TANNERY, P. (Ed). Paris: Léopold Cerf, 1901. - Abreviado por (AT) seguido do volume em algarismo romano e do respectivo número da página.

<sup>17</sup> A edição de: PELLEGRIN, M-P. *Pensées du corps et différences des sexes à l'époque moderne. Descartes, Cureau de la Chambre, Poullain de la Barre et Malebranche*. Lyon: ENS Éditions, 2020a - todas as citações a esta obra adotam como referência o número do respectivo capítulo, ou o nome do capítulo se necessário, com o número de página, pois se baseou em sua versão de livre acesso, on-line - disponível em: <https://books.openedition.org/enseditions/15987>.



breve aparecimento.” (PELLEGRIN, 2020a, cap. I, p. 42)<sup>18</sup>. Provavelmente no avanço de seus estudos Descartes não pôde, com coerência, postular um dualismo substancial em que uma diferença *física* pudesse implicar em maior *engenho*, inteligência. E isso conduz à supressão das teses acerca de uma suposta superioridade física masculina como um elemento determinante.

Nesse quadro, a posição intelectual assumida por Descartes não poderia ser de superioridade frente a uma interlocutora mulher. Ele teria, e o fez, que tomar os argumentos de Elisabeth da mesma maneira que faria com os de qualquer outro interlocutor masculino ou filósofo. Consoante Ostrowiecki o “espaço de paridade, forjado na correspondência [entre Descartes e Elisabeth], é responsável pela qualidade e longevidade da troca.” (OSTROWIECKI, 2016, p. 2)<sup>19</sup>. Sem esse posicionamento igualitário simplesmente os argumentos expressos nesse diálogo não teriam acontecido.

Compete ressaltar, apesar disso, que a *igualdade* cartesiana entre homens e mulheres, que foi radicalizada por Poullain de La Barre, como veremos daqui a pouco, se ancora em uma *concepção essencialista de sujeito* muito restrita. Pois tal como Butler critica, em *Corpos em aliança e a política das ruas*, as condições de reconhecimento de alguém no debate público, de sua legitimação social e da presença efetiva de seus *corpos* (com suas necessidades, desejos, inquietações), não são neutras e “muitas exclusões são feitas sem o conhecimento de que estão sendo feitas, uma vez que a exclusão é com frequência naturalizada, tomada como ‘o estado de coisas’, e não como um problema explícito.” (BUTLER, 2018b, p. 9). Com efeito, estabelecer a adesão a uma *atitude racional* enquanto condição de possibilidade para validar ou aceitar as ideias de alguém, algo caro à filosofia cartesiana, pode ser muito *excludente*.

Não obstante, concordamos com Pellegrin sobre o quanto a filosofia de Descartes pôde ser revolucionária em sua época ao atribuir exclusivamente à manifestação de uma *razão universal* o poder de nos *singularizar*, pois trata-se de um “momento muito particular na história da filosofia, o de uma teoria antropológica que afirma a neutralidade do sexo (...). Baseia-se, indubitavelmente, na ampliação da razão, único lugar onde se

<sup>18</sup> Tradução nossa, original: “critères remarquables de distinction entre femmes et hommes disparaissent très vite du *corpus* cartésien après cette brève apparition.” (PELLEGRIN, 2020a, cap. I, p. 42).

<sup>19</sup> Tradução nossa, original: “This space of parity, forged in the correspondence, accounts for the quality and the longevity of the exchange.” (OSTROWIECKI, 2016, p. 2).



experimentam diferenças legítimas entre os seres humanos<sup>20</sup>”. (PELLEGRIN, 2020a, Conclusion, p. 4)<sup>21</sup>. A presença de uma *razão universal* em Descartes, definidora da *res cogitans*, se por um lado é *essencialista* e *exclui* pessoas, nos termos de Butler, por outro lado, também ampliou a possibilidade de outras pessoas participarem da construção dos saberes. É um legado, em suma, ambíguo, mas bastante inovador em seu momento histórico.

Além disso, infelizmente aprofundar as ideias de Elisabeth extrapola o escopo do presente artigo, mas o lugar ocupado por ela parece emblemático para ilustrar a história das mulheres na filosofia e no racionalismo clássico em particular: seja por ter levado Descartes a repensar o papel do corpo em seu sistema, o levando a escrever *As paixões da alma*, por exemplo; seja pela filósofa defender ideias próprias que apenas nas últimas décadas ganharam maior crédito<sup>22</sup>. Compete ainda frisar que as premissas cartesianas segundo as quais há uma mesma *razão universal* cujo exercício nos singulariza também foram fundamentais para tornar possíveis as propostas feministas de François Poullain de La Barre (1647 – 1723), como veremos agora.

## 2.2 As ideias de Poullain de La Barre

São três os tratados escritos por Poullain (2002, p. 3) que podem ser considerados feministas: *Da igualdade entre os dois sexos* (1673); *Da educação das damas* (1674); e *Da excelência dos homens* (1675). A sua ligação ao cartesianismo, no entanto, não implica em mera

<sup>20</sup> Pellegrin (2020a, Conclusion, p. 4) ainda considera que a premissa platônica de igualdade entre homens e mulheres, anterior a Descartes, esbarra na *masculinização* das mulheres. Por exemplo, uma das teses do Livro V da *República* é de que tanto mulheres quanto homens poderiam governar a *pólis* ou desempenhar as mesmas funções, desde que recebessem a mesma educação, como no seguinte trecho do diálogo: “- A educação que formará as mulheres na guarda não será diferente da que forma os homens, não é? Sobretudo se lhe incumbe cultivar naturezas idênticas/ - Ela não será diferente.” (PLATÃO, 2010, p. 190). Assim, a educação das mulheres deve ser igual à dos homens, mas não o contrário, isto é, o critério da boa educação aponta a *masculina* como a exemplar, mas não a *feminina*, como aquela a ser seguida por todas as pessoas na guarda da cidade, inclusive pelas mulheres. Por outro lado, equalizar os dois *sexos* em uma *natureza idêntica*, cujos traços definidores são os ditos *masculinos*, no caso de Platão, não pode ser uma *exigência* cartesiana, pois esta diferença para Descartes não é determinante, todas as pessoas apresentam um mesmo intelecto, exercitam a mesma *razão universal* e é seu uso que as diferencia ou singulariza.

<sup>21</sup> Tradução nossa, original: “Ce moment si particulier de l'histoire de la philosophie, celui d'une théorie anthropologique affirmant une neutralité de sexe (...). Il repose incontestablement sur une magnification de la raison, seul lieu où s'éprouvent les différences légitimes entre les êtres humains.” (PELLEGRIN, 2020a, Conclusion, p. 4).

<sup>22</sup> Como dá exemplo tanto o colóquio *Élisabeth de Bohême face à Descartes: deux philosophes?* dedicado à sua contribuição (cf. PELLEGRIN; KOLESNIK-ANTOINE, 2014) quanto estudos recentes, como o de Tessa Lacerda em *Corpo e política: uma leitura sobre Elisabeth da Boêmia* (LACERDA, 2020).

repetição da filosofia cartesiana, como destaca Maxime Rovere, na apresentação da edição brasileira de *Da igualdade entre os dois sexos*: “o livro de Poullain marca a extensão, em todas as direções do racionalismo moderno.” (ROVERE, 2019, p. 52). Por sua vez, Marcelle Welch (2002, p. 4), na introdução da edição em inglês do mesmo texto, frisa que Poullain atribui aos costumes e às tradições os elementos a pré-determinar a subordinação da mulher na sociedade, ao invés disso ocorrer devido a um dado essencial ou de natureza, posto que o espírito não tem sexo e as diferenças viriam da educação (cf. POULLAIN, 2019, p. 105).

Como vimos, Descartes já não endossa que as mulheres seriam essencialmente inferiores, mas é Poullain quem aprofunda aquilo que pode ser considerado apenas implícito em Descartes, que o julgamento mais comum sobre as mulheres é resultado de uma avaliação *discriminatória* e *preconceituosa*, por parte tanto de homens quanto das próprias mulheres. Compreende-se, assim, o motivo pelo qual um de seus tratados chama-se *Da igualdade entre os dois sexos, discurso físico e moral, onde vemos a importância de se desfazer dos preconceitos*. Não se trata de mera retórica, nesse caso. O filósofo procura realizar um levantamento minucioso das ideias estereotipadas sobre as mulheres, as contrapondo ao que verifica empiricamente. Um exemplo disso é o preconceito que graça desde as pessoas mais simples até os chamados sábios e que está baseado apenas no *interesse* ou no *hábito* (cf. POULLAIN, 2019, p. 62) e é algo que afeta igualmente as próprias mulheres (cf. POULLAIN, 2019, p. 64). Uma das provas do engano desse julgamento é o fato de que:

Não somente encontramos um grande número de mulheres que julgam tão bem as coisas como se houvessem dado a elas a melhor educação, sem terem nem os preconceitos nem as ideias confusas tão comuns aos sábios, mas também vemos muitas que têm tanto bom senso que falam sobre os objetos das mais belas ciências, como se sempre as tivessem estudado (POULLAIN, 2019, p. 79).

Logo, ver a mulher como inferior não passa de *preconceito*, devido ao *hábito* ou à *má vontade*. Embora hoje os argumentos de Poullain possam ser encarados com alguma facilidade, seus pares, por outro lado, quase ignoraram as suas publicações: “A partir de uma revisão da circulação dos livros de Poullain neste período de sua vida, podemos ter uma noção do interesse limitado e um tanto confuso de seus contemporâneos por seu



trabalho." (WELCH, 2002, p. 25)<sup>23</sup>. Provavelmente isso se deve ao preconceito relacionado às mulheres, como o próprio filósofo postulou. Poullain é lembrado, em grande medida, quando Beauvoir (1949) o cita no *Segundo sexo*, na epígrafe. Assim como no caso de Elisabeth, ele é um filósofo que precisa ser melhor estudado para ampliar o acesso ao que foi produzido ao longo da história da filosofia ocidental a respeito das mulheres.

Nesse cenário, um bom exemplo do discurso feminista de Poullain é o *pudor* das mulheres, discutido em *Da excelência dos homens - contra a igualdade dos sexos*, título irônico cujo objetivo retórico é chamar a atenção das pessoas para a questão da opressão das mulheres. Consoante Poullain: "De minha parte, não vejo que a natureza deva ter negado a elas qualquer coisa que nos seja permitida, já que a natureza deu a elas o mesmo direito de fazer o que bem entenderem para o aperfeiçoamento de suas mentes e a preservação e facilidade de seus corpos." (POULLAIN, 2002, p. 305)<sup>24</sup>. Homens e mulheres são iguais do ponto de vista da *natureza*, mas uma vez são os *hábitos* ou as *más-intenções* que estabelecem as desigualdades. Segundo Jacqueline Broad, em *Early modern feminism and Cartesian Philosophy*: "Uma vez que as diferenças entre homens e mulheres não residem em suas mentes e corpos, diz Poullain, as diferenças devem ser atribuídas a fatores causais externos, como educação, religião e outros efeitos ambientais." (BROAD, 2017, p. 76)<sup>25</sup>. E, se é dessa forma, então do que se trata o *pudor*? Para Poullain, este "nada mais é do que o medo de ser acusado e desprezado pelos homens, dizendo ou fazendo na frente deles coisas que eles não decidem aprovar." (POULLAIN, 2002, p. 305)<sup>26</sup>. Portanto, é a expectativa de coerção, de punição, que gera essa configuração corporal, o *rubor das faces*, o *pudor*, que é erroneamente dito como característica feminina no século XVII.

Esse ponto vai diretamente ao encontro de ideias foucaultianas e butlerianas, séculos mais tarde, sobre o modo como as relações de poder, a punição e a coerção, impõe o

<sup>23</sup> Tradução nossa, original: "From a review of the circulation of Poullain's books in this period of his life, we can gain a sense of his contemporaries' limited, and somewhat confused, interest in his work." (WELCH, 2002, p. 25).

<sup>24</sup> Tradução nossa, original: "For my part, I cannot see that nature should have denied them anything allowed us, since she gave them the same right to do whatever they see fit for the perfecting of their minds and the preservation and ease of their bodies." (POULLAIN, 2002, p. 305).

<sup>25</sup> Tradução nossa, original: "Since the differences between men and women do not lie in their minds and bodies, Poullain says, the differences must be attributed to outside causal factors, such as education, religion, and other environmental effects." (BROAD, 2017, p. 76).

<sup>26</sup> Tradução nossa, original: "is nothing more than the fear of being blamed and scorned by men by saying or doing in front of them things that they do not choose to approve." (POULLAIN, 2002, p. 305).



*sexo/gênero/desejo*, buscam conformar os corpos, fazendo com que: “Em um momento, coramos com certas coisas que fazemos alegremente em outro.” (POULLAIN, 2002, p. 305)<sup>27</sup>. Logo, aquilo a levar o corpo a esta reação não é algo essencialmente feminino ou masculino, mas sim o contexto, a situação socialmente imposta e desigual entre homens e mulheres.

O mesmo ocorre com a *efeminação*, pois: “Quando queremos zombar de um homem que tem pouca coragem, resolução e firmeza, o chamamos de efeminado, como se quiséssemos dizer que ele é tão frouxo e tão mole quanto uma mulher.” (POULLAIN, 2019, p. 142). Mas, pelo contrário, quando se quer elogiar uma mulher tem-se o costume de dizer que ela é como um homem (cf. POULLAIN. 2019, p. 142). Se observarmos a sociedade no século XXI, séculos depois de Poullain, veremos que muitas pessoas ainda hoje fazem precisamente o que ele relata. Isso demonstra a força dos seus argumentos, por um lado, mas, por outro lado, o tamanho da discriminação e da misoginia que ainda se enfrenta. Nessa direção, Poullain propõe que poderia ser o oposto, poderíamos, senão deveríamos, chamar, como um elogio, de *mulher*, os homens que apresentam as características comuns às mulheres, porém, não é isso o que acontece, pois esse *uso no discurso* não agrada ao *interesse* dos homens (cf. POULLAIN, 2019, p. 143). Por conseguinte, é o *interesse* dos homens e o seu *uso habitual* das palavras que não legitima e reconhece certas qualidades ou possibilidades positivas nas mulheres.

Cumpre enfatizar que Poullain emprega literalmente o termo *discurso*, indicando que a misoginia se baseia em uma produção *discursiva*, ao invés de ser um dado de *natureza* ou *essencial*. Pois, conforme assinala Pellegrin sobre o assunto: “nada, constitutivamente, impede um homem de ser efeminado. A mente pode construir seu gênero, independentemente de seu sexo.” (PELLEGRIN, 2020a, cap. VIII, p. 55)<sup>28</sup>. Embora o marco conceitual de Poullain seja muito diferente daquele de Butler e de Foucault, para quem a própria ideia de *sexo* já é fruto das relações de poder na sociedade, é possível aproximar as ideias de Poullain daquelas defendidas pela teoria *queer*, apesar do risco de anacronismo dessa afirmação. Pois Poullain defende que as supostas características de

<sup>27</sup> Tradução nossa, original: “At one moment we blush at certain things which we do blithely in another.” (POULLAIN, 2002, p. 305).

<sup>28</sup> Tradução nossa, original: “rien, constitutivement, n’empêche un homme d’être efféminé. L’esprit peut construire son genre indépendamment de son sexe.” (PELLEGRIN, 2020a, cap. VIII, p. 55).

homens e de mulheres podem ser vividas por todas as pessoas, algo que não deve ser restrito pela *natureza* ou *essência* de seu sexo, e sim depende dos *costumes* e das *intenções* de homens e de mulheres. Cabe reforçar que ele não tinha os conceitos necessários para pensar além do binarismo de *gênero/sexo*. E, em pleno século XVII, cobrá-lo por isso seria anacrônico. Por fim, cumpre reforçar sua originalidade, como destaca Elizângela Inocêncio Mattos, em *O discurso feminista no cartesianismo de Poullain de la Barre*, a propósito de seu legado:

Uma obra que, enfim, se propõe reformadora, ao tomar a questão da mulher como importante fundamento para pensarmos uma sociedade justa e igualitária. Ademais, seus discursos possibilitam refletir sobre as questões que repousam sobre homens e mulheres, a partir de um olhar, ou múltiplos, que favoreça, enfim, o ser, antes ao sexo. A resistência em superar o preconceito misógino, a partir de homens e mulheres que o reproduzem naturalmente, por meio das próprias ações e práticas discursivas, encontra em Poullain de La Barre a possibilidade do enfrentamento para, enfim, diluir sua força e reconhecer a igualdade entre os sexos (MATTOS, 2019, p. 348).

Poullain reconheceu e desdobrou pontos até então apenas implícitos nas teses cartesianas, ao mesmo tempo em que se afasta das ideias de Descartes. Como também assinala Pellegrin, em *Women from objects to subjects of science in Poullain de La Barre*, o filósofo adota “uma ciência diretamente prática, mesmo que isso signifique queimar os pacientes passos que garantiram a Descartes o autoconhecimento e então serviram como ponto de partida para o estabelecimento das primeiras deduções.” (PELLEGRIN, 2020b, p. 186)<sup>29</sup>. Um dos elementos a distanciar Poullain da filosofia cartesiana, como ocorre com Elisabeth, é o papel conferido à *experiência factual* em suas formulações, negando-se a fundamentar seus argumentos exclusivamente no exercício de uma *razão universal*, abstrata e ideal. Portanto, há pontos de continuidade e de deslocamento entre Descartes e Poullain, à semelhança do que vimos com Elisabeth. Vale observar, enfim, que há muito mais a ser comentado sobre Poullain, mas isso fugiria ao escopo deste artigo<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> Tradução nossa, original: “a directly practical science, even if it means burning the patient steps which assured Descartes of self-knowledge and then served as a starting point for the establishment of the first deductions.” (PELLEGRIN, 2020b, p. 186).

<sup>30</sup> Alguns exemplos de outros estudos ou eventos recentes sobre o autor podem ser encontrados na análise de Sacha Kontic, em *Autoridade, paixão e a igualdade dos sexos em Poullain de la Barre* (KONTIC, 2021) ou



### 3 CONSIDERAÇÕES FINAIS – VOZES DE ONTEM E DE HOJE

Ao seguirmos a indicação de Butler (2018a, p. 16) encontramos textos que foram em geral negligenciados pela leitura canônica da filosofia. Argumentos até recentemente invisíveis contam uma história da filosofia mais complexa, rebelde e plural, mas também menos organizada, unificada e linear. Por exemplo, Elisabeth e Poullain tiveram suas ideias silenciadas sob o pretexto de serem somente mais uma versão do cartesianismo do século XVII. A razão mais provável para isso é terem ido contra o *status quo*. Como revela tão bem o exemplo da *efeminação* não ser um elogio, de Poullain, que contesta tanto o *preconceito* contra as mulheres quanto a *imposição* diária de padrões de comportamento. Ou como nos mostra a *ousadia* de Elisabeth em *ter ideias próprias* que se recusaram a ser ignoradas e a levaram ao debate com Descartes, como a que afirma a importância do *corpo* para a melhor ação possível. Ambos, portanto, desafiaram as *relações de poder*, em termos foucaultianos, bem como a *performatividade* esperada para ela e ele, em termos butlerianos.

O quadro formado pelo breve cotejo das ideias da teoria *queer* com as do racionalismo clássico, por sua vez, ainda assinala que alguns argumentos de grande impacto no debate contemporâneo sobre as questões de gênero têm um longo percurso na história das ideias. Entendemos que as propostas de Poullain e de Elisabeth vão de encontro ao que defendem, por exemplo, Foucault e Butler. Sobretudo pela relevância do conceito de corpo, que é central tanto para Poullain e Elisabeth quanto para a teoria *queer*: o de um *corpo* que Foucault procura explicitar na relação com o *dispositivo da sexualidade*; *corpo* que Butler assinala que pode configurar *sexo/gênero/desejo performativamente*; *corpo* que Elisabeth contrapõe ao intelecto, à *razão universal* de um *sujeito abstrato*; e *corpo* que Poullain, por fim, destaca não ser um ponto de partida justificável para as opressões, socialmente construídas como *preconceitos* por meio do *habito* ou da *má-intenção*.

Assim, se estivermos certos, uma *hipótese* para que a *atitude rebelde* (enquanto *postura filosófica*, ou, talvez, *impostura filosófica*) e o *corpo* (como *categoria* importante para combater as opressões) atravessem a história da filosofia desde o racionalismo clássico (no que refere-se às questões contra-normativas ou de gênero) é estes dois elementos (a *rebeldia* e o *corpo*)

---

na comunicação de Carmel Ramos no *Ciclo de Conferências Quantas Filósofas - Igualdade dos sexos em Poullain de La Barre* (RAMOS, 2022).



serem imprescindíveis para questionar a premissa de um *sujeito universal e essencialmente dado*, pressuposto este que serviu de lastro para justificar diversas opressões, como as de gênero. Pois, pelo menos desde o racionalismo clássico, estas são duas diretrizes fundamentais do pensamento ocidental que precisam ser devidamente consideradas, seja para serem aceitas, seja para serem refutadas, seja para serem reformuladas.

Nesse sentido, ainda que Poullain e Elisabeth não tenham criticado explicitamente a ideia de um *sujeito universal* e de um *essencialismo* (e seria anacrônico lhes cobrar isso), ao contrário de Butler e de Foucault, é possível afirmar que tanto Poullain quanto Elisabeth encararam os *limites das possibilidades* abertas por meio da premissa de um *sujeito universal e essencialmente dado* do racionalismo clássico (no caso, em sua versão cartesiana) ao mobilizarem o conceito de *corpo* e terem a *ousadia* de sustentar um pensamento contra-hegemônico, que contrariava a visão e os preconceitos de sua época sobre as mulheres.

Por conseguinte, se nossa hipótese estiver correta, os conceitos e o resgate histórico apresentados no presente artigo discutem caminhos potencialmente transformadores e que questionam as opressões de gênero, normativas, com base tanto em uma *atitude rebelde* quanto em alguma posição sobre a categoria de *corpo*. Aspectos que atravessam a filosofia ocidental, como vimos, pelo menos desde o racionalismo clássico até a teoria *queer*. Dessa maneira, em alguma medida, quem sabe, possamos afirmar que podemos encontrar um *pensamento de resistência* que foi obliterado pelo cânone filosófico, talvez esquecido ou pouco lido, mas que diante de um novo tempo encontra também uma nova voz.

Recebido em: 10/04/2023

Aceito em: 12/08/2023

Publicado em: 30/12/2023



## REFERÊNCIAS

BEAUVIOR, S. *O Segundo Sexo*. Paris: Gallimard, 1949.

BERGOFFEN, D.; WEISS, G. *Embodying the Ethical — Editors' Introduction* (introdução ao número chamado *Ethics of Embodiment*). *Hypatia*, vol. 26, n. 3, jun.-set. de 2011, p. 453 – 460. Acesso em 29/03/2023. Disponível em: <https://www.cambridge.org/core/journals/hypatia/issue/470A47721A6549435065F70F2E335205>.

BROAD, J. Early Modern Feminism and Cartesian Philosophy. In: *The Routledge Companion to Feminist Philosophy*. GARRY, A.; KHADER, S. J.; STONE, A. Nova York e Londres: Routledge, 2017, p. 71 – 81.

BROWN, W. *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1995.

BUTLER, J. *Problemas de Gênero: Feminismo e Subversão da Identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

\_\_\_\_\_. *Os Atos Performativos e a Constituição do Gênero: Um Ensaio sobre Fenomenologia e Teoria Feminista*. Edições Chão da Feira - Cadernos de Leitura, n. 78, p. 1 - 16, Belo Horizonte, junho de 2018a.

\_\_\_\_\_. *Corpos em Aliança e a Política das Ruas: Notas para uma Teoria Performativa de Assembleia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018b.

DESCARTES, R. *Œuvres de Descartes - v. XI*. ADAM, C.; TANNERY, P. (Ed). Paris: Léopold Cerf, 1901.

\_\_\_\_\_. *Discurso do Método; Meditações; As Paixões da Alma; Cartas*. In: *Os Pensadores* Vol. XV. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

\_\_\_\_\_. *Princípios da Filosofia*. Lisboa: Edições 70, 2006.

\_\_\_\_\_. *O Mundo (ou Tratado da Luz) e o Homem*. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.

DESCARTES, R.; ELISABETH DA BOÊMIA. *Medicina dos Afetos - Correspondência entre Descartes e a Princesa Elisabeth da Boêmia*. Oeiras: Celta Editora, 2001.

DREYFUS, H.; RABINOW, P. *Michel Foucault: Uma Trajetória Filosófica - Para Além do Estruturalismo e da Hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.



FREITAS, L. R. T. A Importância do Reconhecimento Social na Construção da Identidade Sexual de Mulheres não Heterossexuais no Sul da Bahia. *Cadernos Pagu*, v. 64, p. 1-14, 2022. Acesso em 29/03/2023. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/8670411/29581>.

FOUCAULT, M. *Direito de Morte e Poder sobre a Vida*. In: *História da Sexualidade 1 - A Vontade de Saber* (9<sup>a</sup> edição). Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2019.

HEILBORN, M. L. Sobre Sexualidade, Gênero, Corpo e Juventude. In: *Gênero, Democracia e Sociedade Brasileira*. São Paulo: Fundação Carlos Chagas / Editora 34, 2002, p. 403 - 417.

KONTIC, S. Z. Autoridade, Paixão e a Igualdade dos Sexos em Poulain de la Barre. *Seiscentos*, Rio de Janeiro, vol. 1, n. 1, 2021, p. 19 – 39. Acesso em 29/03/2023. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/seiscentos/article/view/47928/25893>.

LACERDA, T. M. *Corpo e Política: Uma Leitura sobre Elisabeth da Boêmia*. *Revista Ideação*, n. 42, p. 141 – 154, jul./dez. 2020. Acesso em: 29/03/2023. Disponível em: <http://periodicos.ufes.br/index.php/revistaideacao/article/view/5455/4759>.

MATTOS, E. I. *O Discurso Feminista no Cartesianismo de Poulain de La Barre*. *Griot: Revista de Filosofia*, Amargosa – BA, v. 19, n. 3, p. 338 - 349, outubro, 2019. Acesso em 29/03/2023. Disponível em: <https://www3.ufrb.edu.br/seer/index.php/griot/article/view/1304/782>.

MCLAREN, M. A. *Feminism, Foucault, and Embodied Subjectivity*. Albany, Nova Iorque: SUNY Press, 2007.

MISKOLCI, R. *Teoria Queer: Um Aprendizado pelas Diferenças*. Belo Horizonte: Autêntica Editora / Ouro Preto: UFOP, 2012.  
\_\_\_\_\_. *Batalhas Morais: Política Identitária na Esfera Pública Técnico-midiatizada*. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

NYE, A. *Descartes and Elisabeth*. In: *An Unconventional History of Western Philosophy: Conversations between Men and Women Philosophers*. WARREN, K. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2009.

OSTROWIECKI, H. B. *Ignorant and Intractable - Elisabeth in her Letters to Descartes*. *Arts et Savoirs*, n. 6, 2016, p. 1 - 13. Acesso em: 29/03/2023. Disponível em: <http://journals.openedition.org/aes/736>.

PELLEGRIN, M-F. *Pensées du Corps et Différences des Sexes à l'Époque Moderne. Descartes, Cureau de la Chambre, Poulain de la Barre et Malebranche*. Lyon: ENS Éditions, 2020a. Acesso em 29/03/2023. Disponível em: <https://books.openedition.org/enseditions/15987>.

\_\_\_\_\_. Women from Objects to Subjects of Science in Poulain de La Barre. In: EBBERSMEYER, S.; PAGANINI, G (orgs.). Women in the History of Philosophy and Sciences. Cham, Switzerland: Springer, 2020b, p. 177 - 191.

PELLEGRIN, M-F.; KOLESNIK-ANTOINE, D. (org.). *Élisabeth de Bohême face à Descartes: deux philosophes?* Paris: J. Vrin, 2014.

PLATÃO. *A República*. São Paulo: Perspectiva, 2010.

POULAIN DE LA BARRE, F. *Three Cartesian Feminist Treatises* - François Poulain de la Barre. The University of Chicago Press: Chicago, 2002.

\_\_\_\_\_. *Da Igualdade entre os Dois Sexos, Discurso Físico e Moral, onde Vemos a Importância de se Desfazer dos Preconceitos*. In: Arqueofeminismo: Mulheres Filósofas e Filósofos Feministas - Séculos XVII-XVIII. ROVERE, M (org.). n - 1 edições: São Paulo, 2019.

PRECIADO, P. B. Multidões Queer: Notas para uma Política dos “Anormais”. *Revista Estudos Feministas*, vol.19, n. 1, p. 11 - 20, Florianópolis, jan./abril de 2011. Acesso em 29/03/2023. Disponível em: [https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-026X2011000100002](https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2011000100002).

RAGO, M. Antigos e Modernos: Cidadania e Poder Médico em Questão. In: *Subjetividades Antigas e Modernas*. RAGO, M; FUNARI, P. P. (orgs). São Paulo: Annablume, 2008, p. 15 - 28.

\_\_\_\_\_. Epistemologia Feminista, Gênero e História. In: *Pensamento Feminista Brasileiro: Formação e Contexto*. HOLLANDA, H. B. (org.). Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019, p. 371 - 387.

RAMOS, C. S. Igualdade dos Sexos em Poulain de la Barre. Ciclo de Conferências - Quantas Filósofas? 25 de jan. de 2022. Acesso em 29/03/2023. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=suMmwRVxB14&ab\\_channel=RedeBrasileiradeMulheresFil%C3%B3sofas](https://www.youtube.com/watch?v=suMmwRVxB14&ab_channel=RedeBrasileiradeMulheresFil%C3%B3sofas).

ROVERE, M. Apresentação - François Poulain de La Barre. In: POULAIN, F. Arqueofeminismo: Mulheres Filósofas e Filósofos Feministas - Séculos XVII-XVIII. ROVERE, M (org.). n - 1 edições: São Paulo, 2019, p. 49 -53.

SCHMALTZ, T. Princess Elisabeth of Bohemia on the Cartesian Mind: Interaction, Happiness, Freedom. In: *Feminist History of Philosophy: The Recovery and Evaluation of Women's Philosophical Thought*. Cham, Switzerland: Springer, 2019, p. 156 - 173.

SHAPIRO, L. Princess Elizabeth and Descartes: The Union of Soul and Body and the Practice of Philosophy. In: *British Journal for the History of Philosophy*, 7:3, 1999, p. 503 - 520. Acesso em: 29/03/2023. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1080/09608789908571042>.



\_\_\_\_\_. Descartes Passions of the Soul and the Union of Mind and Body. In: Archiv für Geschichte der Philosophie. Berlim: v. 85, p. 211 - 248, 2003. Acesso em: 29/03/2023. Disponível em: <https://www.degruyter.com/view/j/agph.2003.85.issue-3/agph.2003.012/agph.2003.012.xml>.

\_\_\_\_\_. Volume Editor's Introduction (p. 1 - 51). In: ELISABETH, COUNTESS PALATINE - Correspondence. English. Selections. The Correspondence between Princess Elisabeth of Bohemia and René Descartes. Chicago: The University of Chicago Press, 2007, p. 1 - 51.

\_\_\_\_\_. Princess Elisabeth of Bohemia as a Cartesian. In: ANTOINE-MAHUT, D.; NADLER, S.; SCHMALTZ, T.M. (orgs.) The Oxford Handbook of Descartes and Cartesianism. Nova York: Oxford University Press, 2019, p. 287 - 302.

SORJ, B. O Feminismo na Encruzilhada da Modernidade e Pós-modernidade. In: Pensamento Feminista Brasileiro: Formação e Contexto. HOLLANDA, H. B. (org.). Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019, p. 99 - 107.

WELCH, M. Introduction - On the Equality of the Two Sexes. In: POULLAIN, F. Three Cartesian Feminist Treatises - François Poulain de la Barre. The University of Chicago Press: Chicago, 2002, p. 3 - 48.