doispontos:
Revista dos Departamentos de Filosofia da Universidade Federal do Paraná e da Universidade Federal de São Carlos

Metafísica, psicologia e feminino em Christine de Pizan

Femininity, metaphysics and psychology in Christine de Pizan

Luana de Souza Nascimento
Universidade Federal de Sergipe – UFS
luanafiloufs@gmail.com

Resumo: O presente estudo investiga a noção de feminilidade presente na metafísica e psicologia de Christine de Pizan, analisando sua crítica à tradição filosófica que sustenta a tese da imperfeição natural da fêmea humana, representada pela obra *Sobre o Segredo das Mulheres*. Mostraremos que, para Christine, tal concepção é incompatível com a noção de causalidade divina, uma vez que Deus, enquanto causa primeira formal, eficiente e final, contém em seu intelecto a forma da espécie humana, que inclui necessariamente a mulher. A partir do diálogo com a tradição cristã, especialmente com Agostinho, o texto examina a noção de "homem interior" como alma racional sem sexo, criada virtualmente *masculus et femina*, o que fundamenta a ideia de uma sexualidade virtual anterior à diferenciação corpórea. Por fim, examinamos a noção de potência feminina (*pouoir*) em Christine, compreendida não como passividade material, mas como princípio ativo, em oposição à tese aristotélica.

Palavras-chave: Metafísica; Feminino; Forma; Corpo; Alma.

Abstract: This study investigates the notion of femininity present in the metaphysics and psychology of Christine de Pizan, analyzing her critique of the philosophical tradition that upholds the thesis of the natural imperfection of the human female, as represented in her work *On the Secret of Women*. We will show that, for Christine, such a conception is incompatible with the notion of divine causality, since God, as the first formal, efficient, and final cause, contains in his intellect the form of the human species, which necessarily includes woman. Through dialogue with the Christian tradition, especially with Augustine, the article examines the notion of the "inner man" as a rational soul without sex, created virtually *masculus et femina*, which grounds the idea of a virtual sexuality prior to bodily differentiation. Finally, we examine the notion of feminine power (*pouoir*) in Christine, understood not as material passivity, but as an active principle, in opposition to the Aristotelian thesis.

Keywords: Metaphysics; Feminine; Form; Body; Soul.

Reebido em 13 de fevereiro de 2026. Aceito em 30 de maio de 2026.

doispontos**:**, Curitiba, São Carlos, vol. 23, n. 1, p. 77- 94, ago de 2026 / ISSN: 2179-7412
DOI: 10.5380/dp.v23i1.103231

I. Introdução[1]

Christine de Pizan (1364-1430) na obra *O livro da cidade das Damas* reflete sobre qual é a causa que motiva certa tradição filosófica representada pelo opúsculo "*Sobre o segredo das mulheres*" a sustentar a asserção segundo a qual a fêmea humana é imperfeita por natureza.[2] Tal tese parece inconsistente, sobretudo porque, segundo Christine, a fêmea humana não é imperfeita, pois a fêmea enquanto fêmea é efeito da causalidade de Deus, isto é, Deus é o criador da espécie humana, o que inclui, além da matéria vivípara, a forma (*fourma*) da fêmea. Nesse sentido, a causa primeira, Deus, é causa formal e, sendo causa formal, necessariamente é a causa eficiente e final da espécie humana. Pela perspectiva da causa primeira, portanto, não é possível que a fêmea humana, isto é, a mulher, seja imperfeita, já que é Deus enquanto causa primeira quem confere a sua perfeição originária.

A articulação entre a ideia de causalidade divina e a noção de feminino é feita por Christine no primeiro livro da obra *O livro da Cidade das Damas*.[3] Nessa parte da obra, ela questiona se tem sentido afirmar, por um lado, que Deus é o criador da mulher, isto é, tem a forma da mulher em seu intelecto e, por outro lado, que a mulher é um defeito da natureza, uma vez que a forma da espécie humana é uma emanação na natureza daquilo que está no intelecto divino, como uma imagem, e que é trazida à realidade e ganha existência através do ato de criação.[4] Ora, o divino quando opera, realiza numa primeira instância a operação em seu intelecto, isto é, concebe a forma no intelecto e, numa segunda instância, realiza sua operação conferindo forma ao efeito, este, por definição, externo ao intelecto divino, quer dizer, a entidade cósmica propriamente dita, o mundo, o não divino por natureza.

A forma no intelecto divino e a forma no efeito são perfeitas, pois o divino que é perfeito em sua substância e em sua operação, também confere perfeição a outrem, seu efeito, a criatura. Dizer que o divino contém em seu intelecto a forma da fêmea humana, por conseguinte, é afirmar que há, por um lado, a forma inteligível enquanto ideia, aliás, ontologicamente idêntica com a existência divina e, por outro lado, a forma natural, fora do intelecto divino, isto é, o efeito enquanto entidade criada na natureza.

Tanto a palavra "criação" (*création*) como seus sinônimos, por exemplo, fazer, produzir, dizendo respeito à causalidade divina, também aparecem no âmbito devocional e poético de Christine, o que pode contribuir com a discussão filosófica. Vejam-se estes dois excertos: (I) "[...] rendendo graças por este grande benefício, a ti que és nosso verdadeiro Deus, nosso único criador, nosso bom pastor, nosso

[1] Todas as traduções das fontes primárias são nossas, quando não for o caso, será indicado. Ademais, esclarecemos que o sinal "/" serve para separar os versos quando citarmos as obras que Christine escreveu em verso.

[2] (*Le Livre de la Cité des Dames* I, 9, n. 27): "Um autre petit livre en latin vi, dame, qui se nome Du secret des femmes qui dit de la composicion de leur corps naturel, moult de grans deffaulx". "Conheço outro pequeno livro em latim, dama, cujo nome é *O segredo das mulheres* que discute sobre a composição de seus corpos naturais e, especialmente, seus grandes defeitos".

[3] Sobre a relação entre a causalidade divina e a criação em Christine, ver a "*Introduction*" (p. I-LI) e as "*Notes on the Texts*" (p. 259-271) escritas por Earl Jeffrey Richards em sua tradução para o inglês de *Le Livre de la Cité des Dames*, conforme constam nas referências no final deste artigo. Outras produções de Richards também são contundentes para o entendimento sobre as noções de natureza e feminino em Christine. Ver: RICHARDS, 1992; 1994; 1995; 1996; 1998; 2001; 2002; 2003; 2008. Sobre a noção de feminino na Idade Média, também é muito proveitosa a leitura destes textos: BYNUM, 1992; DUBY, 2013; GIBSON, 1992; GREEN, 1996; GREEN, 2000; KLAPISCH-ZUBER, 1989; KLAPISCH-ZUBER, 2006; LE GOFF & TRUONG, 2006; LE GOFF, 1989; LE GOFF, 2007; LE GOFF, 2013; MACY, 2000; PERNOUD, 1979; PERNOUD, 1983.

[4] Sobre as ideias de emanação e criação em Christine, vide: SANTOS, 2025a, p. 259-305.

mestre sábio, nosso ajudante muito poderoso, nosso médico benéfico, nossa luz brilhante e nossa vida";[5] (II) "Quando no alto Deus fez e formou os anjos/Os querubins, serafins e arcanjos".[6]

É curioso que Christine, pensando neste último excerto, podendo empregar apenas um verbo para designar a operação divina, empregue dois, "fez" e "formou". É possível que a autora queira enfatizar justamente que a causalidade divina porque confere (ou faz) a existência das criaturas enquanto causa eficiente também confere a forma como causa formal originária. Se este é o caso, então parece incompreensível o postulado que sustenta a imperfeição ontológica no domínio da criação, quer dizer, das espécies, como é o caso da suposta imperfeição da fêmea humana. Dito de outro modo, se a fêmea humana é imperfeita por natureza, tal imperfeição é efeito da causalidade primeira, a divindade, e da causalidade segunda, a natureza.[7] Sendo assim, são naturais e consistentes as representações da feminilidade humana de modo depreciativo, se e somente se tais representações decorrem de aspectos naturais. Porém, se a fêmea humana é perfeita por natureza, as representações pejorativas são injustas e contra a natureza:

> Ainda digo que é bastante desnatural
> Homem que diz coisa difamatória, ofensiva,
> Repreende uma mulher blasfemando contra ela,
> Se uma, duas ou várias.[8]

As representações pejorativas são desnaturais porque, no limite, ao contradizerem a causa formal originária são "contra a razão e contra a natureza".[9] É por isso que a autora se vale da ironia quando afirma: "E em conclusão, eu assumi que Deus quando formou a mulher fez uma coisa vil, surpreendendo-me como um artífice tão digno se dignou a fazer uma obra tão abominável [...]".[10]

É muito importante diferenciar os dois sentidos do verbo "formar" em Christine, a saber: o natural e o metafísico. O primeiro diz respeito aos entes naturais submetidos ao movimento, isto é, a atualização de potências, estas, independentes ontologicamente das entidades naturais. O segundo, por sua vez, refere-se à operação divina, operação esta que pode ser compreendida mediante dois contextos, quais sejam: (i) operação que não é atualização de potência precedente, uma vez que não há algo ontologicamente independente da divindade; (ii) operação que quando é atualização de potência, atualiza a potência que vem ao ser pela própria operação da divindade, ou seja, a divindade opera sobre aquilo que ela mesma instituiu.

O verbo "formar" presente na sentença citada acima "Deus quando formou a mulher" (*Dieux quant il fourma femme*) denota propriamente o sentido de causa criadora. Nesse sentido, a instituição da criatura na qual o divino cria a espécie humana, pode ser dito tanto para a forma que é comunicada através do efeito já instituído, quanto para a matéria, isto é, o substrato primeiro no qual é introduzido a forma. Se o divino é quem cria a fêmea humana, então, ele não só é causa formal, mas também eficiente, ou seja, o ato de criar, no qual a fêmea humana vem a existência, é próprio da divindade. A causa primeira eficiente, ademais, não só confere forma à espécie humana com a colaboração das causas segundas regidas pela natureza,

[5] (*Le Livre de Paix* I, c. 1): "[...] rendant graces de ce tres grant benefce a toy qui es notre vray Dieu, notre seul createur, notre bon pasteur, juge tres juste, notre saige maistre, notre aydeur tres puissant, notre phisicien secourable, notre clere lumiere et notre vie"

[6] (*Epistre au Dieu d'Amours*, vv. 193-194): "Quant le hault Dieu fist et forma les angelz,/Les chérubins, séraphins et archangelz".

[7] Para uma análise clássica da relação entre causa primeira e causas segundas, ver: *Liber de causis*.

[8] (*Epistre au Dieu d'Amours*, vv. 181-184): "Encor dis je que trop se desnature/Homme qui dit diffame, ne laidure,/Ne reproche de femme en la blasment,/Ne une, ne deux, ne tout generaulment".

[9] (*Le Livre de la Cité des Dames* I, 8, n. 22): "contre raison et contre nature".

[10] (*Le Livre de la Cité des Dames* I, 1, n. 1c): "Et en conclusion de tout, je determinoye que ville chose fist Dieux quant il fourma femme, en m'esmerveillant comment si digne ouvri[e]r daigna oncques faire tant abominable ouvrage [...]".

como também é causa da própria existência da forma, ou seja, é própria da divindade criar o ser (*ens/fait*) da forma, uma tese, aliás, que evidencia a intimidade de Christine com os textos de Tomás de Aquino:[11]

> [...] nenhuma coisa é reduzida da imperfeição à perfeição ou da potência à efetivação senão por algum ente [*ens*] perfeito, isto é, por alguma coisa que é perfeita efetivamente. E é preciso saber que eu nomeio a potência na medida em que a diferencio da efetivação, a potência de qualquer efeito, isto é, de qualquer coisa que pode ser produzida e mudada em alguma natureza, seja boa ou má, que ainda não é, mas que pode ser. E por isso é dito sobre a potência como capaz de ser ou não-ser. Porém, quando ela é, ela é nomeada efetivação, com a diferença de poder ser. E, por isso, parece que a efetivação é a mais excelente. Nesse sentido, se discorremos sobre a perfeição de Deus, Deus é o mais perfeito e, consequentemente, o mais primário porque em sua essência não há possibilidade não efetivada anterior à efetivação.[12]

Dentre outras, duas teses são afirmadas por Christine na passagem acima. Primeira, a divindade é perfeita porque é sua própria existência, quer dizer, Deus não apenas é ser como também não possui causa: não há potencialidade em sua essência. Segunda, o ser ou existência (*ens/fait*) é o que há de mais excelente numa entidade (*et par ce il appert que fait est le plus noble*), ou seja, a operação e os demais atributos só são possíveis na medida em que a entidade possui o ser ou existência, aliás, se a entidade se refere à criatura, então a existência dela é efeito exclusivo e direto de Deus.[13]

A noção metafísica de causalidade atribuída à divindade torna inviável a tese segundo a qual a causa perfeita cria o efeito imperfeito, uma vez que o divino tem a operação como sua perfeição, que é intrínseca a ele. Nesse sentido, para Christine, a estrutura da mulher, isto é, a relação entre a matéria e a forma, aliás, uma relação também estudada fisiológica e anatomicamente, não possui uma impotência na qual a fêmea vem a ser gerada, ou seja, não é por um fracasso mecânico que é formada a fêmea no útero materno, pois não é a natureza que confere originariamente a forma do feminino, mas o divino que é a causa formal originária. A natureza, por esse prisma, é a causa segunda, subordinada, que opera somente porque recebe da causa primeira a sua capacidade de operação:

> Vês, doce amiga, a grande loucura e cegueira irracional que o conduziu a dizer tais coisas. E como a Natureza que é companheira de Deus possui mais mestria do que seu mestre que lhe confere sua autoridade, Deus todo poderoso, que, quando quis em seu pensamento, possuiu sempre a forma do homem e da mulher?[14]

Christine é bastante contundente na passagem acima. Com efeito, para a autora, sob a noção de causa segunda encontra-se a própria natureza enquanto causa da geração, aliás, a natureza é instrumento divino quando causa, enquanto causa segunda, a geração da fêmea vivípara, criada pela causa primeira. Deus,

---

[11] Sobre a leitura que Christine realizou das obras de Tomás de Aquino, ver: DULAC & RENO, 1995; RICHARDS, 1994; RICHARDS, 1995; RICHARDS, 1996; RICHARDS, 1998.

[12] (*L'Avision Christine* II, 12): "[...] nulle chose n'est ramenee d'imperfait a perfait ou de puissance en fait, se non par aucun ens parfait, c'est a dire par aucune chose estant de fait perfaicte. Et est cy assavoir que j'appelle puissance, en tant que je la distingue contre fait, la puissance de quelconque effait, lequel n'est, c'est a dire de quelconques chose produisible et menable en aucune nature, soit bonne ou mauvaise, ycelle nature non estre ore maiz pouoir estre. Et pour ce la nomme l'en puissance de pouoir estre ou non. Mais quant elle est, elle est nommee fait, a difference de pouoir estre. Et par ce il appert que fait est le plus noble. Dont, pour ce, se nous parlons de la perfection de Dieu, Dieu si est tres perfait, et doncques très premier, car en son essence nulle possibilité ne fut ainçois que fait".

[13] É interessante perceber que, na passagem, Christine não emprega o termo "existência" (*existence*), mas o termo "feito" (*fait*). Isso ocorre, talvez, porque a autora pretendia dialogar com um público mais vasto, o que incluía as pessoas que não frequentavam as Universidades, ou seja, pessoas que poderiam não possuir familiaridade com termos altamente abstratos, como é o caso da noção tomista de "*esse*" (ser/existência). Ainda é preciso mencionar que nossa leitura de *L'Avision Christine* II, 12, entende que Christine se apossa da metafísica existencial de Tomás para desenvolver sua própria metafisica. Sobre a metafísica existencial de Tomás, especialmente na medida em que é diferente da metafísica formalista de Aristóteles, ver: SANTOS, 2018.

[14] (*Le Livre de la Cité des Dames* I, 9, n. 27a): "Ha! la tres grant folie avises, doulce amie, l'aveuglement hors de toute raison qui mut a ce dire. Et comment, Nature qui est chamberiere de Dieu, est elle doncques plus grant maistresce que son maistre, dont luy vient tel auttorité, Dieu tout puissant, qui ou voult de sa pensee, avoit trés oncques la fourme d'omme et de femme?".

portanto, é a causa originária da fêmea humana, logo, sua forma só pode ser perfeita, pois não é possível que o divino cause o efeito imperfeito. Ademais, conforme já mencionado, o divino também é causa eficiente, isto é, é quem originariamente confere a vida, quer dizer, quem confere ser ao feminino e, por fim, causa final, já que o fim último da espécie humana é conhecer a divindade.

O argumento de Christine, ao que parece, refuta de modo consistente a asserção que é afirmada na obra *Sobre o segredo das mulheres*, qual seja: há uma imperfectibilidade da fêmea, no âmbito biológico/fisiológico, no qual a fêmea é um macho defeituoso, uma vez que só é gerada por um fracasso das causas naturais, sendo ela, a fêmea, por natureza inferior ao macho[15]. No entanto, tal asserção não parece ser verdadeira, especialmente se, de fato, o divino ao formar a fêmea tem em seu intelecto a forma da espécie humana, conforme já mencionado. Em suma, parece que o argumento biológico/fisiológico sobre a anatomia do corpo feminino defendida na obra *Sobre o segredo das mulheres* não se sustenta: quem institui a mecânica da natureza é o divino.[16]

II. A cristandade e a noção de feminino

Ocorre, porém, que a cristandade estabeleceu de vários modos a ideia de imperfectibilidade da fêmea humana no âmbito da natureza. Nesse contexto, a noção de feminino enquanto instrumento conceitual foi construída a partir de suportes intelectuais e teóricos que fundamentaram o imaginário medieval cristão. A concepção do feminino, posta pela cristandade, se confronta com "o problema da dualidade sexuada, ordenada e instituída por Deus no sexto dia da Criação".[17] O problema que surgiu para os teólogos escolásticos também se apresentou aos filósofos, todos pertencentes à tradição que sustentou repetidamente os argumentos a respeito da inferioridade da natureza feminina. Sendo assim, filósofos e teólogos, como aponta Christine,[18] usaram dessa concepção repetida como uma lei, para sustentar a dominação do sexo masculino sobre o sexo feminino[19].

É possível perceber, portanto, que as ideias de inferioridade e imperfeição feminina não são mais sustentadas com base apenas nas Escrituras, mas ganha uma nova articulação com a filosofia cristã a

[15] Schmidt organiza de forma muito clara os argumentos que Christine pretende refutar, nos seguintes termos "a. Fundamento racional: encontramos na mulher uma capacidade racional em grau inferior ao do homem. b. Fundamento fisiológico/biológico: i) a mulher possui um corpo defeituoso; ii) o papel reprodutivo da mulher é secundário. c. Fundamento nas Escrituras: a mulher foi criada em segundo lugar, a partir das costelas de Adão." (SCHMIDT, 2018, p. 21)

[16] Haveria, portanto, dois modos bem distintos de entender a mecânica da geração vivípara, quais sejam: uma de Christine e outra da tradição baseada em Aristóteles e representada pela obra "*Sobre o segredo das mulheres*".

[17] KLAPISCH-ZUBER, 2006, p. 138.

[18] "Perguntava-me quais poderiam ser as causas e motivos que levavam tantos homens, clérigos e outros, a maldizer as mulheres e a condenar suas condutas em palavras, tratados e escritos. Isso não é questão de um ou dois homens, nem mesmo só deste Mateolo, – a quem não incluiria entre os sábios, pois seu livro não passa de uma gozação –; mas, pelo contrário, nenhum texto está totalmente isento disso. Filósofos, poetas e moralistas, e a lista poderia ser bem longa, todos parecem falar com a mesma voz para chegar à conclusão de que a mulher é profundamente má e inclinada ao vício". (*O livro da Cidade das Damas*, I, c. 1 [p. 58-59]. Trad. Luciana E. F. C. Deplagne)

[19] "Nas obras em prosa de Pizan, deparamo-nos com uma complexa estrutura argumentativa alheia às produções tipicamente universitárias (comentários, Sumas, questões disputadas, etc). Nesse sentido, suas práticas não emulam a *disputatio* tal como ela era praticada no contexto escolástico, mas se expressa combinando retórica com uma preocupação de convencimento pela razão, usando ao mesmo tempo recursos literários (como os *exempla*) e recursos lógicos (como demonstrações por *reductio ad absurdum*). Na *Cité des Dames* Pizan avança argumentos para reabilitar a natureza feminina diante da compreensão difundida segundo a qual a mulher é um ser inferior. Neste ponto encontramos um aspecto importante do pensamento de Pizan, a saber, sua crítica ao monopólio clerical do conhecimento. Podemos apresentá-la sob dois aspectos: a refutação dos propósitos misóginos difundidos nos meios eruditos e a defesa da laicização dos saberes teóricos. Ora, essa crítica somente é viabilizada se a autoridade dos filósofos for desafiada através da constatação da falibilidade intrínseca de seus discursos. Pizan procura mostrar que o raciocínio dos homens doutos, mesmo se tem a pretensão de universalidade, pode ser enviesado." (SCHMIDT, 2021 p. 259)

partir da defesa racional de uma natureza inferior que determina o lugar da mulher na espécie humana e na sociedade. A base dessa defesa continua sendo as Escrituras, mas os argumentos ultrapassam o aspecto teológico e religioso, colocando para a mulher uma inferioridade que está com ela desde a sua criação e que é percebida não só em seu corpo frágil, mas também em sua racionalidade deficiente.[20]

Para a cristandade, portanto, a inferioridade da mulher deixa de ser abordada apenas como uma consequência da tentação e da queda e passa a ter sua origem na distinção dos sexos no momento da criação. Klapisch-Zuber levanta a questão "por que, desde o Paraíso terrestre, Eva mostra-se inferior a Adão no entendimento e na vontade?".[21] A resposta está na criação presente no relato bíblico: a suposta inferioridade feminina não decorre do pecado original, mas já foi instituído desde o momento que Deus decidiu criar homem e mulher.

Se o problema da subordinação e inferioridade feminina encontra sua raiz na criação, conforme certa interpretação, é preciso pensar nas duas versões bíblicas que narram a criação de Adão e Eva, isto é, *Gênesis* 1, 26-27 e *Gênesis* 2, 21-24. Na primeira narrativa, Deus criou "o homem à sua imagem, à imagem de Deus ele o criou; e os criou homem e mulher".[22] Já na segunda versão, por sua vez, Deus teria criado a mulher a partir do homem: "O segundo relato (*Gênesis* 2, 21-24) conta a criação da mulher a partir da costela que Deus tirou de Adão adormecido, para lhe dar 'uma auxiliar que lhe fosse semelhante".[23] Klapisch-Zuber sintetiza:

> A versão bíblica que prevaleceu foi a segunda, *Gênesis* 2, 21-24, onde a mulher é criada para ser uma auxiliar do homem. A escolha dessa versão coloca para os sexos uma distinção essencial, ao invés da primeira que apresenta uma visão igualitária entre homem e mulher. rapidamente, a exegese cristã "esqueceu" a primeira versão, que era, no entanto, considerada pela tradição judia e por Fílon de Alexandria, e que poderia ter alimentado uma interpretação igualitária das relações entre os sexos. Ela privilegiou ao contrário a segunda, sobre a qual se elaborou a teoria de uma subordinação natural da mulher.[24]

A subordinação feminina é justificada pela interpretação do texto bíblico segundo a qual por ter sido criada depois e a partir do homem a mulher é inferior, quer dizer, antes mesmo de qualquer outra inferioridade, como a social, por exemplo, é uma inferioridade por natureza. A partir dessa concepção, a fêmea humana passa a ser vista como propensa a todos os vícios e males, uma vez que sua natureza inferior é estabelecida desde a criação da mulher por Deus. Christine rejeita completamente tal concepção ao não

[20] Contudo, sustentar essa tese leva a diversas inconsistências que mesmo os grandes teólogos e filósofos não conseguiram ultrapassar. Christine identifica essa inconsistência ao colocar na boca da Dama Razão a reflexão: "[...] percebes que mesmo os maiores filósofos, aqueles que tu invocas contra teu próprio sexo, não conseguiram distinguir o certo do errado, e se contradizem e se criticam uns aos outros sem cessar, como tu mesma viste em *Metafísica* de Aristóteles, no qual ele critica e refuta, igualmente, as opiniões de Platão e de outros filósofos, citando-os. E presta atenção ainda que Santo Agostinho e outros doutores da Igreja fizeram o mesmo em certas passagens de Aristóteles, considerado o Príncipe dos filósofos, e a quem devemos as mais altas doutrinas da filosofia natural e moral. Ora, pareces acreditar que tudo o que dizem os filósofos é digno de fé e que eles não podem se enganar". (*O livro da Cidade das Damas*, I, c. 2 [p. 62]. Trad. Luciana E. F. C. Deplagne). É importante mencionar que Christine parece questionar a certeza absoluta da verdade que se confere aos filósofos, como se aquilo que eles afirmam, fosse uma verdade incontestável; coisa que, aliás, a autora mostra que não, já que criticar e refutar é algo que até mesmo Aristóteles fez com seus predecessores e até seu mestre, Platão, e como Agostinho, fez com ele. Portanto, até mesmo os maiores filósofos, como Aristóteles, nomeado por Christine como "Príncipe dos filósofos", também pode cometer erros e se enganar, o que para Christine é o que acontece quando Aristóteles afirma que a mulher é um "macho fracassado".

[21] KLAPISCH-ZUBER, 2006, p. 139-140

[22] Idem.

[23] Ibidem

[24] KLAPISCH-ZUBER, 2006, p. 140.

reconhecer qualquer defeito na estrutura da fêmea humana e ao defender que quem institui a natureza feminina, quanto às causas formal, eficiente e final, é a própria divindade.[25]

O imaginário medieval construído acerca do feminino, portanto, alcança o âmbito bíblico, literário-moral e teológico-natural. Em qualquer desses discursos, a conclusão é sempre a mesma: o feminino possui uma natureza deficiente, cuja insuficiência exige um princípio externo de ordenação. Diversos autores medievais, em contextos distintos, recorrem a um mesmo conjunto de pressupostos para caracterizar a natureza feminina, como, por exemplo, Ruperto de Deutz que, no século XII, interpreta o episódio bíblico de Eva como manifestação de traços próprios do feminino, atribuindo-lhe uma disposição naturalmente inclinada ao excesso, à arrogância e à desordem.[26] Já no século XIV, Boccaccio põe na voz de mulheres atingidas pela peste um discurso que reafirma a instabilidade, a fraqueza e a covardia como características inerentes às mulheres, ao mesmo tempo em que reconhece a autoridade masculina como condição necessária para que suas ações alcancem um resultado moralmente válido.[27] Esse mesmo esquema é retomado por Hildegarda de Bingen, contemporânea de Ruperto, ao afirmar que a mulher, por ser fraca, encontra no homem o princípio de sua força, assim como a lua recebe sua luz do sol, razão pela qual lhe caberia uma posição de submissão e serviço.[28]

Os três discursos (bíblico, moral e teológico), apontam para uma mesma concepção ontológica da inferioridade da fêmea humana. Tal inferioridade é expressa na concepção da natureza fraca da mulher, que não é só corporal, mas estrutural, por isso, ela não é princípio suficiente de ordem, seja moral, político ou natural. A leitura de Ruperto sobre Eva, por conseguinte, não se limita ao plano moral, mas assume um caráter ontológico, no qual o pecado é uma manifestação da essência feminina que é, portanto, intrinsecamente má. Dito de outro modo, a ação de Eva é lida como a expressão de uma forma feminina naturalmente viciada, inclinada ao excesso, à desordem e à transgressão; isso porque o caráter é deduzido da natureza (*physis*), e a diferença sexual passa a ser lida como diferença de princípio formal. A mulher não apenas erra; ela erra porque a natureza dela é necessariamente deficiente, ou seja, porque ela é o que é.

A metáfora usada por Hildegarda segundo a qual "[...] a lua recebe sua força do sol", portanto, a mulher precisa da luz do homem, é especialmente importante aqui, sobretudo porque relaciona feminino e cosmologia, onde os corpos celestes estão hierarquizados segundo o seu grau de perfeição e causalidade. Na metáfora, o homem ocupa o lugar do sol, ativo, fonte de luz e movimento, já a mulher é corpo, receptivo, que não possui luz própria. Essa noção simbólica entre aquilo que transmite luz (princípio ativo) e aquilo que recebe luz (princípio passivo), pode ser analisado à luz da tese aristotélica segundo a qual a mulher é um "macho fracassado",[29] assim como a lua carece de plenitude luminosa do sol, a mulher careceria da plenitude formal do macho humano.

O problema da dualidade sexuada é, portanto, instaurado no momento da criação "à imagem e semelhança de Deus", que estabelece o macho humano como imagem divina primordial. Contudo, essa ideia mostra-se problemática para a própria cristandade, sobretudo à luz do que Agostinho compreendia acerca da criação do homem interior:

[25] "[...] procurei examinar, na minha alma e consciência, se o testemunho reunido de tantos homens ilustres poderia ser verdadeiro. Mas, pelo meu conhecimento e experiência e por mais que examinasse profundamente a questão, não conseguia compreender, nem admitir a legitimidade de tal julgamento sobre a natureza e a conduta das mulheres". (*O livro da Cidade das Damas*, I, c. 1 [p. 59]. Trad. Luciana E. F. C. Deplagne)

[26] Cf. KLAPISCH-ZUBER, 2006, p. 140.

[27] Cf. Idem.

[28] Cf. Ibidem.

[29] "Diz, pois, o Filósofo no livro *Sobre geração dos animais* que a fêmea é um macho fracassado". (TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teologia*, Ia, q. 92, a. 1, obj. 1). A este respeito, ver: SANTOS, 2021.

> Por meio de uma primeira operação que Agostinho considera ser a relatada pelo texto inicial do *Gênesis*, Deus criou o "homem interior", a alma racional e imortal que não tem sexo. Portanto, a imagem de Deus, ela contém a natureza humana inteira, logo ela é criada simultânea e virtualmente *masculus et femina*. Esta alma que na direção de Deus manterá sempre uma relação única e idêntica com ele. Por meio da segunda operação divina aparece o "homem exterior", o indivíduo sexuado, macho ou fêmea, atualizado no tempo [...].[30]

Em sua leitura de Agostinho, Klapisch-Zuber discorre sobre a noção de "homem interior", ideia que inclui o que a própria autora nomeia como "virtualmente *masculus et femina*". Ao que parece, é possível não haver identificação entre "humanidade" e "sexualidade", assim como entre a sexualidade e a alma enquanto constituinte que define a humanidade. Essa possível leitura, ademais, se baseia na noção de causalidade divina cuja operação possuiria duas instâncias. Na primeira, a operação divina cria a alma racional, que é imagem de Deus, associada ao homem interior assexuado. Na segunda instância, por seu turno, Deus cria os indivíduos Adão e Eva com seus respectivos corpos e órgãos genitais. Temos, assim sendo, para Agostinho, conforme Klapisch-Zuber, dois níveis distintos na criação da espécie humana, a saber: (i) a criação do homem interior e (ii) a criação do homem exterior. No primeiro nível a operação divina cria a alma racional como forma humana, sendo ela imortal, incorpórea e sem sexo; o que é decisivo aqui é que o sexo não pertence à essência da espécie humana, mas apenas a parte material dela, ou seja, o homem exterior. Nesse sentido, a alma racional, que é a forma da natureza humana enquanto tal, igual no homem e na mulher, é imagem de Deus em seu sentido originário. Essa imagem divina é criada, conforme já mencionado, virtualmente *masculus et femina*, isto é, pode ser vinculada substancialmente ao corpo masculino ou feminino, permanecendo formalmente assexuada na medida em que é conservada pelo poder de Deus.

A noção de alma humana assexuada também se encontra em Christine. Com efeito, a autora afirma que estavam errados os que acreditavam que ao se dizer "Que Deus fez o homem à sua imagem que se trata do corpo material".[31] Ao contrário, trata-se da alma que é imagem de Deus: "E, esta alma, Deus a criou tão boa, tão nobre, toda idêntica nos corpos feminino e masculino".[32]. Nesse sentido, a asserção segundo a qual Deus fez o homem à sua imagem, conforme Christine, significa a criação da espécie humana completa, ou seja, a criação da humanidade em si mesma, o que não pode referenciar o macho humano exclusivamente, mas deve denotar o macho e a fêmea, pois, como a autora afirma, não se trata do corpo material, esse sim, masculino e feminino, mas trata-se da alma humana que é forma do corpo e que sempre esteve enquanto ideia na mente divina. Sendo assim, a alma humana não possui sexo, que só aparece quando a natureza gera o corpo humano. Desse modo, a humanidade pode ser expressa como "homem natural perfeito" (*homme naturel parfait*), expressão que Christine usa para caracterizar sua transformação em homem, como veremos.

III. Homem natural perfeito

Antes, porém, de apresentar a discussão na qual Christine afirma que se transformou em homem, é preciso deter a atenção na expressão "corpo material" (*corps materiel*) usada pela autora: a noção de inferioridade natural atribuída à fêmea humana diz respeito justamente ao corpo, isto é, à dimensão material. Como bem demostrou Giulia Sissa, desde a Grécia Antiga pensadores se valeram da filosofia e da medicina para sustentar que o corpo feminino é naturalmente inacabado, ou seja, incompleto e imperfeito.[33] A base central dessa tese diz respeito à concepção segundo a qual o corpo do animal vivíparo é essencialmente

[30] KLAPISCH-ZUBER, 2006, p. 140.

[31] (*Le Livre de la Cité des Dames* I, 9, n. 27a): "Dieu fist homme a son ymage que ce soit a dire du corps materiel".

[32] (*Le Livre de la Cité des Dames* I, 9, n. 27a): "Laquelle ame Dieu crea et mist aussi bonne, aussi noble et toute pareille en corps femenin comme ou masculine".

[33] Cf. SISSA, 1990, p. 78-123.

masculino, sendo o feminino o masculino inacabado porque não se desenvolveu até o fim. Não haveria, portanto, dois sexos essencialmente distintos, pois o sexo feminino é o sexo masculino inacabado.

A explicação fornecida para a ideia de sexo único se baseava na suposta ausência de calor vital quando da formação do animal vivíparo feminino. Por esse viés, a fêmea humana seria apenas um macho humano invertido, que, por falta de calor vital, não desenvolveu seus órgãos para fora: "Em vez de serem divididos por suas anatomias reprodutivas, os sexos eram ligados por um sexo comum. As mulheres, em outras palavras, são homens invertidos, logo, menos perfeitas. Têm exatamente os mesmos órgãos mas em lugares exatamente errados".[34]

Essa concepção conduz à negação do corpo feminino, reduzido à condição de um modelo mal-acabado do corpo masculino: "[...] é sempre a sexualidade da mulher que está sendo constituída; a mulher é a categoria vazia. Só a mulher parece ter 'gênero', pois a própria categoria é definida como o aspecto de relações sociais baseado na diferença entre os sexos, onde o padrão sempre foi o homem".[35]

É razoável questionar a noção que afirma que a mulher é uma categoria vazia. Essa expressão, densa em termos filosóficos, aponta para uma operação simbólica e conceitual pela qual o masculino é naturalizado como universal e o feminino é definido negativamente, isto é, em relação de dependência ou privação diante do modelo masculino. A mulher é o "outro" do homem, mas não no sentido positivo de uma alteridade complementar; ela é o outro por falta, o que não alcança a forma plena. A estrutura lógica que sustenta essa visão é a mesma que organiza o pensamento filosófico sobre a matéria e a forma: o masculino é forma ativa, princípio de determinação; o feminino, matéria passiva, princípio de indeterminação.[36]

A frase de Thomas Laqueur "só a mulher parece ter gênero" indica o pensamento sobre o masculino ser tomado como medida e referência da humanidade, sendo a mulher marcada pela diferença; ela é o "ser sexuado" por excelência. Essa assimetria linguística reflete uma assimetria ontológica: o homem é pensado como sujeito universal, enquanto a mulher é reduzida à particularidade de seu corpo. A naturalização dessa diferença implica uma universalização do masculino, o que explica por que, historicamente, não se interroga o corpo do homem. O corpo masculino, assim, é invisibilizado enquanto corpo porque é tomado como norma, donde a pertinência da pergunta: não seria o homem uma forma invertida da mulher? questão que inverte o paradigma tradicional e introduz uma perspectiva crítica da metafísica da forma. Ao deslocar o ponto de referência, a pergunta revela o caráter construído, e não natural, da hierarquia entre os sexos. Essa inversão é filosófica porque atinge o núcleo da ontologia clássica: se a mulher é a "categoria vazia", é porque o discurso que a define como tal preencheu o homem com a pretensão da totalidade.

Assim, a reflexão sobre as concepções antigas a respeito do corpo feminino mostra como a biologia, a metafísica e a medicina convergiram para a formação de um imaginário da imperfeição, no qual o feminino é o lugar da falta, da matéria e da incompletude. Christine, ao contestar essa tradição, realiza não apenas uma defesa moral das mulheres, mas uma revisão filosófica da própria noção de natureza: ao afirmar

[34] LAQUER, 2001, p. 42.

[35] LAQUER, 2001, p. 32.

[36] Cf. SISSA, 1990, p. 85-86.

que a divindade é quem institui a natureza feminina, quanto à causa formal, eficiente e final, ela retira o fundamento dessa hierarquia e restitui ao feminino uma positividade ontológica que a tradição lhe negara[37].

Na primeira parte da obra *O livro da transformação de Fortuna*[38], considerada como autobiográfica, na qual a autora narra seu sentimento diante da morte de seu marido e como esse acontecimento reflete em sua vida, Christine apresenta uma transformação que pode nos ajudar a entender a ideia de "homem natural perfeito" (*homme naturel parfait*):

> Mas para fazê-los entender melhor o fim do processo ao qual quero chegar, direi quem sou, esta que vos fala, que de mulher se torna homem por Fortuna – que assim o quis. Assim, ela transforma meu corpo e face em um homem natural completo; de fato, eu, que fui mulher, agora sou um homem – e não minto, como bem demonstram meus passos. Assim, já fui mulher – e é verdade o que vos digo – mas narrarei como ficção o fato de minha transformação, de como sendo mulher me tornei homem. [39]

Na passagem acima, Christine recorre deliberadamente à linguagem metafórica para descrever a reconfiguração de sua própria condição feminina após a morte do marido. Essa transformação, no entanto, não pode ser compreendida de maneira unívoca ou literal, sob pena de se reduzir o alcance filosófico do texto. Ao contrário, ela opera em ao menos dois níveis distintos, embora articulados: um nível social e simbólico, e um nível propriamente ontológico ou metafísico.

Em primeiro lugar, a transformação de mulher em homem deve ser entendida em sentido figurado e social. Christine passa a ocupar um lugar que, na ordem medieval, era reservado aos homens: o da autonomia econômica e da autoridade intelectual. Tornar-se "homem" significa, nesse registro, assumir funções e práticas socialmente codificadas como masculinas. A própria autora sinaliza esse caráter figurativo ao afirmar que narrará sua transformação "como ficção", isto é, como construção retórica adequada para expressar uma mudança de estatuto e não uma alteração corporal efetiva e mental. Trata-se, portanto, de uma masculinização funcional, não biológica e intelectual, que diz respeito ao papel social e à posição simbólica da pessoa humana[40].

Contudo, reduzir a passagem citada a esse primeiro nível é insuficiente. Christine afirma que Fortuna transforma seu corpo e sua face em um "homem natural perfeito" (*homme naturel parfait*), expressão que

[37] Atuando no ambiente cultural da corte, Christine participa de um horizonte humanista no qual a filosofia se exprime por meio da escrita literária, moral e política, e não exclusivamente pela forma técnica da *disputatio* escolástica. É nesse quadro que se deve compreender sua crítica à autoridade dos filósofos, especialmente de matriz aristotélica, cuja recepção medieval sustentava a tese da imperfectibilidade da forma feminina. Tal crítica não se reduz a uma refutação pontual, mas incide sobre os pressupostos de autoridade e de legitimidade do discurso filosófico, abrindo espaço para uma reconsideração da natureza feminina no interior da tradição intelectual de seu tempo. (SCHMIDT, 2021, p. 259)

[38] "Em seu autobiográfico Le livre de Mutacion de Fortune (1403) Pizan descreve uma alegoria intrigante: após a morte de seu marido, uma transformação dramática faz-se necessária – Pizan é transformada pela Fortuna em um homem, que agora possui força suficiente para conduzir a embarcação que representa sua existência. Mais que uma mera construção literária, tal metamorfose reflete uma realidade social, na medida em que escrever e viver de sua escrita, especialmente sobre assuntos de natureza teórica e política, são atividades percebidas como masculinas. Tal relato se vale de um topos literário (virago) para reclamar a mesma autoridade de um homem". (SCHMIDT, 2024a, p. 2)

[39] (*Le Livre de la mutacion de Fortune* II, vv. 89-103. Trad. Ana Rieger Schmidt): "Mais pour donne a entendre/La fin du proces ou vel tendre/Vous diray qui reluis qui parle/Qui de femelle deuins masle/Par fortune qui ainsti le volt/Si me mua & corps & voult/En homme naturel parfait/Et iadis fu femme de fait/Homme fuis ie ne ment pas/Astes le demonstrent mes pas/Et ti tus ie femme aidis/Verite est ce qui ie dis/Mais ie diray par fiction/Le fait de la mutacion/Comment de femme de vins homme".

[40] A sujeição que Christine pretende combater é expressa por Tomás na ST, Ia, Q. 92. a.2: "Ao segundo argumento deve-se dizer que há duas espécies de sujeição: a primeira é servil, quando o senhor dispõe do súdito para sua própria utilidade. Essa sujeição foi introduzida depois do pecado. Mas há outra sujeição, a econômica e civil, quando o senhor dispõe dos súditos para a utilidade e o bem deles. Essa sujeição teria existido antes do pecado; com efeito, faltaria à multidão humana esse bem que é a ordem, se alguns não fossem governados por outros mais sábios. É assim que a mulher é, por natureza, submetida ao homem, pois o homem possui, por natureza, maior discernimento de razão". (SCHMIDT, 2018, p. 27)

não se esgota no plano social. Aqui entra o segundo nível, de caráter metafísico. O "homem" referido por Christine não pode ser identificado com o masculino enquanto sexo, pois isso entraria em contradição direta com sua defesa do feminino, desenvolvida sobretudo na obra *O livro da Cidade das Damas*, a respeito da igualdade ontológica entre homens e mulheres. O "homem natural" deve ser compreendido no sentido filosófico clássico de *homo*, isto é, do ser humano enquanto portador da forma racional, princípio comum a ambos os sexos.

A transformação descrita por Christine, por conseguinte, não é a passagem de um sexo a outro, nem a negação de seu sexo, mas a atualização plena da humanidade enquanto tal. O "homem natural perfeito" designa o ser humano realizado segundo sua forma própria, a racionalidade, independentemente da determinação sexual. Trata-se, portanto, de uma sexualidade virtual, no sentido filosófico de virtualidade: a diferença sexual permanece, mas não opera como princípio de hierarquização ontológica. Assim sendo, a personagem "Christine", a pessoa que discursa, é simultaneamente feminina e masculina na medida em que participa integralmente da forma humana, que é anterior e superior à diferenciação dos sexos. Em suma, se transformar em "homem" é desenvolver a imagem divina que há no ser humano, seja a fêmea humana ou o macho humano, um desenvolvimento, aliás, que necessariamente inclui a maturidade intelectual, efetivamente alcançada por Christine.

A ideia de "homem natural perfeito" é confirmada e reforçada pela figura da *virago* presente no *O livro da Cidade das Damas*, I, c. 46. A *virago* não é uma mulher que se torna homem no sentido biológico ou social estrito, mas uma mulher que manifesta plenamente a *virtus*, isto é, a força da alma racional. A etimologia é reveladora: *virago* deriva de "*vir*", não denotando o macho, mas enquanto ser dotado de força física, excelência moral e intelectual. Ao recuperar essa figura, Christine mostra que a perfeição humana não pertence exclusivamente ao masculino, mas pode ser atualizada no feminino quando a alma exerce plenamente suas potências. Assim, a metamorfose narrada na obra *O livro da transformação de Fortuna* deve ser lido como um recurso filosófico que permite a Christine afirmar, simultaneamente, sua permanência enquanto mulher e sua realização plena enquanto ser humano. A transformação não apaga o feminino, mas o reinscreve em um horizonte metafísico no qual a racionalidade, e não o sexo, é o verdadeiro princípio de perfeição.

IV. A geração da fêmea vivípara

A noção de "homem natural perfeito" em alguma medida é projetada por Christine, além de si mesma, para outras mulheres, como Safo de Lesbos, Cornifícia e Proba.[41] Entretanto, é muito especial sua admiração e menção à sua mãe enquanto mulher, sobretudo porque a feminilidade de Christine, segundo a própria autora, decorreu da eficiência materna. Para entender a dimensão da ideia de Christine sobre a eficiência materna como causa da feminilidade, é importante compreender que havia na escolástica a discussão sobre a existência do sêmen feminino e sua função no processo da geração animal, o que ocorria sob duas influências, quais sejam: a hipocrático-galênica e a aristotélica.[42] A primeira defendia a existência do sêmen feminino que, embora qualitativamente inferior ao masculino, contribuiria do mesmo modo para o processo da geração humana. A segunda, por seu turno, negava a existência do sêmen feminino e sustentava que no processo de geração a fêmea era estritamente passiva. No âmbito dos seres humanos:

> Aristóteles havia argumentado pela diferença radical entre machos e fêmeas; isso era expresso, dentre outros modos, pelo fato segundo o qual somente os homens contribuíam com a semente animadora do feto, enquanto as mulheres forneciam apenas o sangue menstrual que o nutria e o útero no interior do qual ele crescia. Galeno

[41] Christine dedica os capítulos 28, 29 e 30 do livro I da obra *O livro da Cidade das Damas* para cada uma dessas mulheres. Sobre tais capítulos, especialmente quanto a Safo de Lesbos, vide: SANTOS, 2025b, p. 83-98.

[42] Cf. LEMAY, 1992, p. 21.

e Hipócrates, por outro lado, sustentavam que ambos, machos e fêmeas, produziam sementes que comunicavam forma e movimento ao feto e influenciavam seu caráter e aparência.[43]

A possibilidade de a fêmea humana contribuir com a "comunicação da forma" no instante da animação da matéria vivípara não é e não pode ser de pouca monta, uma vez que também o feminino será entendido como princípio de vida, pois é a forma a fonte da vida, uma tese, aliás, radicalmente negada por Aristóteles.[44]

Christine parece entender que a fêmea humana pode ser compreendida como causa eficiente na geração vivípara quando comunica a forma pela intelecção e vontade, uma tese que conecta noções de mecânica e noética. A mecânica na medida em que, de algum modo, o movimento na natureza é teleologicamente predeterminado também para gerar a fêmea, sobretudo quanto à locomoção celeste.[45] A noética, por sua vez, porque a apreensão do inteligível pelo intelecto pode determinar a matéria, aliás, o intelecto pode dizer respeito à divindade ou ao ser humano. Quanto à divindade, Christine escreve:

Assim que nasce um homem
Ou nasce uma mulher, por melhor que seja,
Há daqui [do céu] o ordenamento de sua vida
E lhe é conferido seu próprio propósito
Bom ou mau, de acordo com os cursos
Onde os planetas têm seus cursos
Na hora em que a criança nasce
Mas, no entanto, Deus, que doa
O poder deles, está acima,
Quem bem guarda o que lhe agrada.[46]

A geração humana está submetida tanto à locomoção celeste, ou seja, às constelações estelares e movimentos planetários, quanto à divindade, que permanece como causa primeira e transcendente. A ordem cósmica, segundo a concepção cosmológica herdada de Aristóteles e reelaborada pela tradição escolástica, age de modo autônomo como instrumento da vontade divina. Os astros, com seus movimentos regulares e perpétuos, imprimem na matéria disposições que influenciam o surgimento do sexo, assim como os temperamentos e as inclinações naturais dos corpos humanos, mas é Deus quem confere a cada ente a existência e a finalidade última: não podem ser reduzidas à causalidade material ou celeste.

Christine compreende essa articulação causal à maneira de uma síntese entre cosmologia e teologia (natural): embora reconheça a influência dos corpos celestes sobre a constituição dos indivíduos humanos,

[43] PARK, 2006, p. 187-188.:

[44] Ver também: LAQUEUR, 2001.

[45] Dentre os escolásticos, Tomás de Aquino distingue de modo rigoroso diferentes níveis de causalidade ao tratar da geração vivípara na *Suma de Teologia* Ia, q. 92, articulando a noção de *intenção da natureza* a partir de três registros fundamentais. Em primeiro lugar, há a intenção particular, própria do gerador unívoco, isto é, da natureza considerada em sua determinação individual — o macho vivíparo enquanto este agente concreto. Em segundo lugar, Tomás reconhece uma intenção universal, que não se identifica com o agente particular, mas com a ordem do cosmo enquanto tal, especialmente com a causalidade do corpo celeste, entendido como causa superior dos processos naturais. Por fim, há a causa transcendente, o *universalis auctor*, que institui o próprio cosmo e suas leis. O ponto problemático dessa estrutura reside no fato de que, embora a causa transcendente seja concebida como onipotente e instituidora da ordem natural, Tomás mantém, sob influência aristotélica, a tese de que o nascimento da fêmea vivípara não decorre de uma mecânica estrita ou de uma predeterminação própria da espécie, sendo caracterizado como um *occasus*, isto é, como um desvio em relação à intenção particular do gerador. Essa posição gera uma tensão teórica, pois, se a natureza é instituída pela causa divina e opera segundo uma ordem inteligível, torna-se difícil justificar por que apenas o nascimento do macho seria plenamente conforme à intenção da natureza, enquanto o da fêmea não seria. Para uma análise dessa discussão, ver: SANTOS, 2021, p. 12ss.

[46] (*Le Livre du chemin de longue estude*, vv. 2109-2118): "Que aussi tost que l'omme naist/Ou la femme, ja si grant n'est,/Ceulx yci de sa vie ordenent/Et sa droite fin lui assenent,/Bonne ou male, selon les cours/Ou les planetes ont leurs cours/A l'eure que l'enfant est né/Mais toutefois Dieux, qui donne/Leur a ce povoir, dessus est,/Qui bien garde ce qui lui plaist".

em conformidade com a tradição astronômica medieval, ela insiste que o princípio de ordenação da vida humana procede originariamente de Deus, e não dos planetas e estrelas. O movimento celeste é, portanto, um meio, não um fim; ele dispõe, mas não determina.[47]

A posição de Christine implica uma sutileza filosófica relevante. Ao situar a geração da mulher sob a dupla causalidade, celeste e divina, Christine recusa tanto o determinismo naturalista de matriz aristotélica, quanto a ideia de uma inferioridade essencial do feminino. Se a fêmea humana é também efeito da vontade divina, e se nela é comunicada a forma pela mediação de um princípio inteligível, então não há fundamento ontológico para a sua suposta imperfeição. A mulher não é o resultado de uma deficiência da matéria, mas de uma determinação intencional inscrita na ordem do cosmo.

Christine reinterpreta, portanto, o antigo problema da forma feminina. Enquanto Aristóteles sustentava que a mulher não participava da "causa formal" da geração humana, uma vez que possuiria apenas a matéria passiva animada pelo sêmen masculino, Christine reintroduz o feminino no âmbito da causalidade formal (e eficiente), associando-o à dimensão da intelecção e vontade. A forma, entendida como princípio de determinação e de vida, é aqui mediada pela vontade divina e, em certo grau, pela vontade humana. Quando Christine escreve que "Deus, que doa o poder deles, está acima", ela afirma a transcendência da causa eficiente primeira sobre as causas segundas, mas sem suprimir a cooperação destas. A mulher, portanto, não é apenas receptáculo da vida, mas também princípio ativo da ordem inteligível. Sua geração, ao mesmo tempo natural e providencial, inscreve-se na dinâmica do movimento universal que tende à perfeição cósmica. Assim, a geração da mulher não pode ser lida como um acidente da natureza, mas como uma expressão da mesma racionalidade divina que estrutura o cosmo. A presença da mulher no mundo é, nesse sentido, necessária à totalidade do ser criado: ela participa do mesmo movimento que conduz todas as coisas da potência ao ato, da matéria à forma, do natural ao divino.

Tal concepção da geração feminina, que integra a causalidade celeste e a ação divina, prepara o terreno para uma compreensão mais profunda da igual dignidade entre homem e mulher, fundada na comunhão da forma racional. Na obra *O livro da Cidade das Damas*, Christine desenvolve uma argumentação que ultrapassa o plano da natureza física e se eleva ao plano da alma intelectual. Se no nível biológico ela recusa a ideia de uma imperfeição feminina derivada da matéria, no nível metafísico ela nega a possibilidade de qualquer diferença essencial entre os sexos no que concerne à alma racional, que é o verdadeiro princípio da forma humana.

A racionalidade, para Christine, ademais, não é atributo acidental nem privilégio de um sexo, mas a forma específica do ser humano enquanto criatura feita à imagem de Deus. Ao recuperar esse fundamento, Christine recusa a hierarquia estabelecida pela tradição aristotélica, segundo a qual o homem seria mais perfeito por representar a atividade e a mulher a passividade na geração. Se ambos são dotados de intelecto e vontade, então ambos refletem a imagem divina.

Quanto ao intelecto humano, por outro lado, Christine é bastante enfática ao afirmar que a mulher exercita a inteligência e a vontade no processo de geração que culmina com o surgimento do sexo humano:

> Meu pai, de quem já falei aqui, desejou e almejou um filho homem, que pudesse sucedê-lo e herdar suas riquezas, as quais não reduzem de tamanho (como ele dizia, bem me lembro). Ele e minha mãe logo me conceberam com essa expectativa, mas sua espera foi frustrada, pois minha mãe – que foi muito mais potente que meu pai, queria uma filha parecida com ela. Nasci menina – essa é a verdade – mas minha mãe tanto fez por ele que eu me parecia

[47] Sobre a astronomia em Christine, dentre outros, ver: LAIRD, 1997, p. 35-48; WEBER, 1997, p. 34-50; SANTOS, 2022, p. 17-26.

> muito com meu pai em todos os aspectos, fora o sexo – jeito de ser, corpo, face – a tal ponto que parecia que compartilhávamos todas as semelhanças.[48]

A noção de potência (*pouoir*) presente na passagem acima resguarda em si bastante fecundidade filosófica, afinal ela é contrária a Aristóteles e a tradição baseada nele. Em Aristóteles, a potência feminina é marcada pela passividade material: a mulher é potência enquanto matéria que recebe a forma ativa transmitida pelo sêmen masculino. Aristóteles descreve a fêmea como "macho incompleto", carente do calor vital necessário para efetivar a forma humana. Assim, o ato gerador pertence ao homem, enquanto a mulher permanece na ordem do possível, incapaz de atualizar a potência por si mesma.

A "potência" materna referenciada por Christine não é a passividade da matéria, mas uma potência ativa, dotada de intencionalidade e de força formadora. Quando afirma que sua mãe "foi muito mais potente que meu pai", ela inverte o referencial aristotélico ao atribuir à mulher o princípio eficiente da geração humana. A potência aqui inclui o poder (*pouoir)* no sentido de capacidade de agir, de determinar, de imprimir a forma específica. Essa inversão semântica é decisiva: o feminino deixa de ser o lugar da recepção e passa a ser formativo e eficiente.

O exercício da inteligência e da vontade no momento da geração indica ademais, que a fêmea humana não é movida por um princípio alheio, mas participa de um processo que é também racional e volitivo. O ato materno de querer uma filha semelhante a si mesma, e de concebê-la conforme esse desejo, revela a integração da vontade e do intelecto na causalidade natural em conformidade com a causalidade celeste e divina. Em suma, a potência feminina, ao atuar inteligentemente na geração, é uma forma de cooperação com a natureza e a causalidade divina. Assim, a mulher, quando concebe intelectualmente a ideia de filha e deseja uma filha opera como princípio formal natural: ela engendra, pela vontade e intelecto, uma semelhança, isto é, uma forma, cooperando ativamente na determinação do ser que vem à existência.

Conclusão

O reconhecimento de Christine por seus contemporâneos assegurou-lhe um lugar estável na história da literatura medieval, mas não produziu efeito equivalente no interior do cânone filosófico. Tal assimetria não pode ser compreendida sem atenção às condições concretas de produção de seu pensamento. A exclusão estrutural das mulheres do meio clerical, espaço privilegiado da filosofia escolástica, e a impossibilidade de acesso à formação universitária formal situam Christine fora do circuito institucional no qual se consolidaram as leituras aristotélico-tomistas que fundamentaram a compreensão tradicional da natureza feminina. No entanto, essa exclusão institucional não implica exclusão intelectual. Inserida no ambiente cortesão de Carlos VI, Christine participa ativamente de um espaço laico de circulação de saberes, em diálogo com figuras centrais do humanismo francês nascente. É precisamente a partir desse lugar, externo ao aparato escolástico, mas não alheio à tradição filosófica, que Christine se autoriza a reexaminar criticamente os pressupostos metafísicos e naturais que sustentam a tese da imperfeição da mulher. Sua crítica à herança aristotélica, mediada pela recepção tomista, não assume a forma de um comentário técnico sistemático, mas de uma reelaboração conceitual que desloca o problema da feminilidade do registro do defeito natural para o da causalidade divina, da racionalidade e da imagem de Deus. Nesse sentido, a autoridade epistêmica de Christine não deriva de uma legitimação institucional, mas de uma reconfiguração do próprio campo de inteligibilidade no qual a tradição filosófica havia inscrito o feminino, o que torna sua obra filosoficamente

[48] (*Le Livre de la mutacion de Fortune* VI, vv. 379-400; trad. Ana Rieger Schmidt, 2020, p. 588): "Mon pere dont ie mension/ Faitte si ot deuocion/Et tresgrant volente dauoir/Vn fils masle qui fust fonhoir/Pour succeder a sa richece/Qui nappetice pour largece/Comme it disoit bien men recort/Luy & ma mere dun accort/Mengendrerent en celle attente/Mais it faissi a fon entente/ Car mamere qui ot pouoir/Trop plus que luy si voult auoir/Femelle a elle ressamblable/Sifus me fille fanz fable/Mais ytant fist pour luy mamere/Que de toutes choles mon pere/Bien ressemblay & proprement/Fors du sexe tant seulement/Mais defacons de corps de vis/Si bien que it vous sust aduis/Mesmement es condicions/Que tout samblables les euffions".

relevante justamente por tensionar, a partir de fora, os limites do aristotelismo escolástico dominante (SCHMIDT, 2020, p. 2).

A reflexão de Christine acerca do feminino não se limita a uma defesa retórica das mulheres, mas se configura como uma intervenção filosófica precisa nas categorias fundamentais da metafísica e da psicologia herdadas da tradição aristotélica e escolástica. Nesse sentido, a inferiorização do feminino repousa menos sobre dados empíricos ou argumentos morais do que sobre uma determinada compreensão da natureza, da causalidade e da forma, que associa o masculino ao ato e o feminino à potência meramente passiva.

Christine reabre problemas clássicos, como o da criação do cosmo, da forma humana e da geração vivípara, para mostrar que a hierarquização dos sexos não é exigida nem pela razão nem pela teologia. Ao insistir que a forma da mulher procede do intelecto divino e que a alma racional, imagem de Deus, não possui sexo, a autora desfaz o fundamento ontológico da tese segundo a qual a fêmea humana seria um produto deficiente da natureza. A diferença sexual, longe de indicar desigualdade essencial, pertence ao plano da atualização corpórea e não compromete a unidade da forma humana.

A leitura das obras *O livro da Cidade das Damas* e *O livro a transformação de Fortuna* confirma essa posição ao mostrar que a transformação narrada por Christine não corresponde a uma masculinização do feminino, mas à afirmação de uma humanidade plenamente realizada. O "homem natural perfeito" não designa o macho enquanto sexo, mas o *homo* enquanto ser racional. A figura da *virago*, por sua vez, retomada em *O livro a Cidade das Damas*, reforça essa interpretação ao indicar que a excelência humana se mede pela virtude da alma, e não pela determinação sexual do corpo.

O deslocamento mais decisivo, contudo, ocorre no tratamento da potência feminina. Ao empregar o termo *pouoir* para descrever a ação materna na geração, Christine rompe com a identificação aristotélica entre feminino e passividade material. A potência da mulher deixa de ser entendida como simples capacidade de receber forma e passa a ser concebida como princípio ativo, enformado pela vontade e pela intelecção. Nesse ponto, a autora amplia o horizonte da causalidade secundária, atribuindo à mulher uma cooperação real com a causalidade celeste e divina. Sendo assim, a geração da fêmea humana não aparece mais como um *occasus* da natureza, mas como efeito de uma intenção inscrita na ordem do cosmo e subordinada à vontade do instituidor da natureza. A reflexão de Christine mostra, assim, que a desigualdade entre os sexos não decorre da estrutura do ser, mas de uma interpretação filosófica parcial da tradição, interpretação essa que Christine, com rigor conceitual, se propõe a corrigir.

Referências bibliográficas

Fonte primária:

CHRISTINE DE PISAN. *Epistre au Dieu d'Amours*. 1886–1896. In: *Œuvres poétiques de Christine de Pisan*. Ed. Maurice Roy. 3 vols. Paris: Firmin Didot.

_____. *Le livre de la mutacion de Fortune*. 1966. Paris: Picard.

_____. *The Livre de la Cité des Dames of Christine de Pisan: A critical edition*. 1975. Tese (Doutorado) – Vanderbilt University, Nashville.

_____. *The Book of the City of Ladies*. 1982. Tradução de Earl J. Richards. New York: Persea Books.

_____. *Le chemin de longue étude*. 2000. Paris: Librairie Générale Française.

_____. *Le livre de l'advision Cristine*. 2001. Édition critique par Christine Reno et Liliane Dulac. Paris: Champion.

_____. *Le Livre de Paix*. 2008. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.

_____. *O livro da Cidade das Damas*. 2012. Trad. Luciana Eleonora de Freitas Calado Deplagne. Florianópolis: Ed. Mulheres.

_____. *O Livro da Transformação de Fortuna*. 2020. In: SCHMIDT, Ana Rieger. O Livro da Transformação de Fortuna, de Christine de Pizan. *Revista Philia | Revista de Filosofia, Literatura e Arte*, Porto Alegre, v. 2, n. 2, p. 578–600

O livro das causas. 2000. Trad. Jan Gerard Joseph ter Ree gen. Porto Alegre: EDIPUCRS.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. 2021. Vários tradutores. São Paulo: Loyola, 2001.

Fonte secundária:

BYNUM, C. W. 1982. *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*. Berkeley: University of California Press.

DUBY, G. 2013. *As Damas do Século XII*. Trad. Paulo Neves e Maria L. Machado. São Paulo: Companhia de Bolso.

DULAC, L.; RENO, C. (eds.). 1995. L'Humanisme vers 1400, essai d'exploration à partir d'un cas marginal: Christine de Pizan, traductrice de Thomas d'Aquin. In: ORNATO, M.; PONS, N. (eds.). *Pratiques de la Culture Écrite en France au XVe siècle*. Louvain: La Neuve. p. 161–178.

GIBSON, J. 1992. Could Christ Have Been Born a Woman? A Medieval Debate. *Journal of Feminist Studies in Religion*, v. 8, n. 1, p. 65–82.

GREEN, M. H. 1996. The Development of the Trotula. *Revue d'histoire des textes*, n. 26, p. 119–203.

_____. 2000. From "Diseases of Women" to "Secrets of Women": The Transformation of Gynecological Literature in the Later Middle Ages. *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, v. 30, n. 1, p. 5–39.

KLAPISCH-ZUBER, C. 1989. A mulher e a família. In: LE GOFF, J. (org.). *O homem medieval*. Trad. Maria J. V. de Figueiredo. Porto: Editorial Presença. p. 193–210.

_____. 2006. Masculino/feminino. In: LE GOFF, J.; SCHMITT, J.-C. (orgs.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval* (v. II). Trad. Elianna Magnani. Bauru: EDUSC. p. 137–150.

LAIRD, E. 1997. Christine de Pizan and Controversy Concerning Star Study in the Court of Charles V. *Culture and Cosmos*, v. 1, n. 2, p.35-48.

LAMAY, H. 1992. *Women's Secrets: A Translation of Pseudo-Albertus Magnus' "De Secretis Mulierum" with Commentaries*. New York: State University of New York.

LE GOFF, J.; TRUONG, N. 2006. *Uma história do corpo na Idade Média*. Trad. Marcos F. Peres. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

LE GOFF, J. (org.). 1989. *O homem medieval*. Trad. Maria J. V. de Figueiredo. Porto: Editorial Presença.

_____. 2007. *O Deus da Idade Média: Conversas com Jean-Luc Pouthier*. Trad. Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

_____. (org.). 2013. *Homens e mulheres na Idade Média*. Trad. Nícia A. Bonatti. São Paulo: Estação Liberdade.

MACY, G. 2000. The Ordination of Women in the Early Middle Ages. *Theological Studies*, v. 61, p. 481–507.

PARK, K. 2006. *Secrets of Women: Gender, Generation, and the Origins of Human Dissection*. New York: Zone Books.

PERNOUD, R. 1979. *Idade Média: o que não nos ensinaram*. Trad. Maurício B. Menezes. Rio de Janeiro: Agir.

_____. 1983. *A mulher no tempo das catedrais*. Trad. Miguel Rodrigues. Lisboa: Gradativa.

RICHARDS, E. J. 1982. "Introduction"; "Notes on the Texts". In: *The Book of the City of Ladies*. Trad. Earl J. Richards. New York: Persea Books. p. I–LI; p. 259–271.

_____. 1992. French cultural nationalism and Christian universalism in the works of Christine de Pizan. In: BARBAN, M. (ed.). *Politics, Genre and Gender: The Political Thought of Christine de Pizan*. San Francisco; London: Westview Press. p. 76–96.

_____. 1994. Christine de Pizan and sacred history. In: ZIMMERMANN, M.; DE RENTIIS, D. (eds.). *The City of Scholars: New Approaches to Christine de Pizan*. Berlin; New York: de Gruyter. p. 15–30.

_____. 1995. In Search of a Feminist Patrology: Christine de Pizan and les glorieux docteurs of the Church. *Mystics Quarterly*, v. 21, n. 1, p. 3–17.

_____. 1996. Rejecting essentialism and gendered writing: the case of Christine de Pizan. In: CHANCE, J. (ed.). *Gender and Text in the Later Middle Ages*. Florida: University Press of Florida. p. 96–131.

_____. 1998. glossa Aurelianensis est quae destruit textum: Medieval Rhetoric, Thomism and Humanism in Christine de Pizan's Critique of the Roman de la Rose. *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, v. 5, p. 248–263.

_____. 2001. Virile woman and womanchrist: The meaning of gender metamorphosis of Christine. In: MUHLETHALER, J.-C.; BILLOTTE, D. (eds.). *Riens ne m'est seur que la chose incertaine*. Genève: Slatkine. p. 239–252.

_____. 2002. Christine de Pizan and medieval jurisprudence. In: KENNEDY, A. J. et al. *Contexts and Continuities*. Glasgow: University of Glasgow Press. p. 747–766.

_____. 2003. Somewhere between Destructive Glosses and Chaos: Christine de Pizan and Medieval Theology. In: ALTMANN, B. K.; MCGRADY, D. L. (eds.). *Christine de Pizan: A casebook*. New York: Routledge. p. 43–55.

_____. 2008. Justice in the Summa of St. Thomas Aquinas in late medieval Marian devotional writings and in the works of Christine de Pizan. In: DOR, J.; HENNEAU, M.-E.; RIBÉMONT, B. (eds.). *Christine de Pizan, une femme de science, une femme de lettres*. Paris: Champion. p. 95–113.

SANTOS, E. B. 2018. Filosofia natural e imaterialidade em Tomás de Aquino. *Síntese – Revista de Filosofia*, v. 45, n. 142, p. 283–306.

_____. 2021. Feminino, sexualidade e intelecção: um estudo introdutório sobre Tomás de Aquino e Christine de Pizan. *Araripe*, v. 2, p. 6–32.

_____. 2022. A noção escolástica de cosmo: uma breve reflexão sobre Sacrobosco, Alberto Magno, Boaventura e Christine de Pizan. *Philosóphos*, v. 27, p. 1-37.

_____. 2025a. "Criação do ser (ens) e eternidade do mundo: Christine de Pizan entre Tomás de Aquino e Roger Bacon". In: VERZA, Tadeu; ÉVORA, Fátima; SOUSA, Meline. (Orgs.). *A discussão sobre a eternidade do mundo nas tradições grega, árabe, hebraica e latina*. Belo Horizonte: PPGFIL UFMG. p. 259-305.

_____. 2025b. A filosofia e o feminino em Christine de Pizan. In: SANTOS, E. B.; BEZERRA, C. C. (Orgs.). *Fragmentos: Neoplatonismo & Filosofia Medieval*. Aracaju: Criação Editora. p. 83-98.

SCHMIDT, A. R. 2024a. Notas de pesquisa: autoridade epistêmica em Christine de Pizan. In: PUGLIESE, Nastassja; SECCO, Gisele; OLIVEIRA, Bernardo (Orgs.). Vozes: Mulheres na História da Filosofia. Rio de Janeiro : Editora UFRJ. p. 97-106.

_____. 2024b. Christine de Pizan a paz no reino e o bem comum. In: STORCK, Alfredo (org.). Mediaevum I: Estudos de Filosofia Medieval. Pelotas: NEPFIL Online. p. 97-126.

_____. 2020. *Christine de Pizan*. Blogs de Ciência da Universidade Estadual de Campinas: Mulheres na Filosofia, Campinas, v. 6, n. 3, p. 1–15. Disponível em: https://www.blogs.unicamp.br/mulheresnafilosofia/cristina-de-pizan/. Acesso em: 23 de dezembro de 2025.

_____. 2023. Christine de Pizan e o subiectum da Metafísica: uma apropriação filosófica em meio laico. In: LEVY, Lia et. al. Substância na História da Filosofia. Pelotas: Editora da UFPel. p. 289-311.

_____. 2021. Christine de Pizan e o humanismo francês: elementos para contextualização histórica. Doispontos, v. 18, n. 1, p. 247-263.

_____. 2018. Christine de Pizan contra os filósofos. In: SECCO, D.; ZANUZZI, I.; SCHMIDT, A. R. (orgs.). Vozes femininas na Filosofia. Porto Alegre: Editora da UFRGS. p. 15-36.

SISSA, G. 1990. Filosofia do gênero: Platão, Aristóteles e a diferença dos sexos. In: DUBY, G.; PERROT, M. (orgs.). *História das Mulheres no Ocidente, volume 1: Antiguidade*. Trad. Maria H. da Cruz *et. al*. Porto: Afrontamento. p. 78-123.

WEBER, A. S. 1997. Changes in Celestial Journey Literature: 1400-1650. *Culture and Cosmos*, v. 1, n. 1, p. 34-50.