

INTUITIO

PPGFil/UFFS | e-ISSN 1983-4012

DOI: <https://doi.org/10.36661/1983-4012.2024v17n2.14647>

SEÇÃO: Varia

CONSIDERAÇÕES SOBRE AS BASES DO EXISTENCIALISMO-FENOMENOLÓGICO D'O SEGUNDO SEXO

Considerations on the bases of the phenomenological existentialism of The Second Sex

Lauro de Matos Nunes Filho¹

<https://orcid.org/0000-0002-4489-876X>

lauro.filho@ufsc.br

Resumo: Neste artigo busco apresentar as bases do pensamento fenomenológico da obra *O Segundo Sexo* de Simone de Beauvoir. A obra, apesar de não pretender ser, um tratado filosófico no sentido estrito da palavra, desenvolve uma forma assistemática de análise que mescla elementos da fenomenologia e do existencialismo de seu tempo. Contudo, devotada a um tema distinto daqueles tradicionalmente abordados pelas filosofias reinantes de sua época; a condição da mulher. Com essa explicitação busca-se: i) inserir o pensamento de Beauvoir dentro de uma tradição filosófica; ii) sustentar que, mesmo sem pretensões filosóficas, o texto se configura como um texto filosófico; iii) problematizar a análise beauvoiriana da mulher e sua situação a partir da fenomenologia e do existencialismo.

Palavras-Chave: Simone de Beauvoir. Materialismo histórico. Fenomenologia. Existencialismo.

Abstract: This paper seeks to present the bases of the phenomenological thought of the work *The Second Sex* by Simone de Beauvoir. The work, despite not being and not intending to be a philosophical treatise in the strict sense of the word, presents several philosophical features that deserve to be examined in detail. With this explanation we seek to: i) insert Beauvoir's thought within a philosophical tradition; ii) sustain that, even without philosophical pretensions, the text is configured as a philosophical text; iii) to problematize the Beauvoirian analysis of women and their situation from the point of view of phenomenology and existentialism.

Key words: Simone de Beauvoir. Historical Materialism. Phenomenology. Existentialism.

1 Introdução

Simone de Beauvoir não via a si mesma como filósofa (Heinämma, 2004), porém, como será analisado nas páginas que se seguem, muito de seu pensamento conserva uma

¹ Pós-Doutor pelo PPGFIL/UFSC e membro do Grupo "Origens da Filosofia Contemporânea" (PUC-SP/CNPq). Professor Formador do Curso de Filosofia - UAB/UFSC.

conexão continuamente atritante com a tradição filosófica e, em especial, com o movimento existencial-fenomenológico, tornando difícil, mesmo que a contragosto da pensadora, não chamar-lhe de “filósofa”.

A relação com tais bases filosóficas não é despropositada, pois ela visa explicitar uma questão que não havia recebido ainda um adequado tratamento filosófico, o problema das razões da cisão entre homens e mulheres na sociedade e a relação assimétrica e alienante entre ambos dentro da história. Ao longo de sua obra Beauvoir discute esse problema à luz de diferentes abordagens, tais como a sociologia, a política, a biologia, dentre outros, sendo o seu tratamento filosófico possibilitado por um diálogo direto com a tradição filosófica e a história.

A obra, de fato, dificilmente pode ser dissociada do contexto de sua realização histórica. O seu pleno significado depende do referencial histórico do situacionismo da mulher. Afinal, durante a Segunda Guerra Mundial, tanto no suporte ao esforço de guerra quanto na prestação de serviços nas cidades, as mulheres passaram a ocupar espaços antes majoritariamente (ou exclusivamente) masculinos. Dessa forma, após décadas de reivindicações, começava-se a consolidar uma nova visão acerca do papel e do lugar da mulher na sociedade. Na França não foi tão diferente, logo após a *Libération* de 1944 o direito ao voto feminino seria promulgado, sendo que dois anos mais tarde, em 1946, uma nova constituição seria adotada, agora equalizando os direitos entre homens e mulheres. Foi nesse contexto que surgiu em 1949, após anos de trabalho, *O Segundo Sexo (Le Deuxième Sexe)*; a obra de referência em qualquer tentativa de compreensão do pensamento de Beauvoir e dos desdobramentos teóricos ligados ao feminismo na segunda metade do século XX (GALSTER, 2013). A obra veio a público em dois tomos e, apesar de não ter uma finalidade militante, acabou por consagrar-se como pedra-de-toque do movimento feminista francês e internacional². Dentre todas as descrições e análises levadas a cabo por Beauvoir no livro, as quais perpassam aspectos sociológicos, biológicos, historiográficos e médicos da vida das mulheres, permanecerá um eco comum que afirma que a mulher não possui uma essência que lhe fixa um indelével destino.

² Certamente, isso não exime a obra de diferentes críticas, principalmente aquelas provenientes de diversos movimentos feministas. A esse respeito ver (SIMONS, 2001, cap. 5); (GALSTER, 2013); (CANDIANI, 2019, pp. 12-13) e (BUTLER, 1999, p. 14).

De fato, muitos aspectos da obra beauvoiriana se entrelaçam com princípios filosóficos oriundos da fenomenologia, do existencialismo e do materialismo dialético. Baseada nesses, mas certamente preocupada em escapar de uma certa letargia teórica da própria tradição filosófica que gravitava em torno do masculino, Beauvoir propõe uma releitura dos temas do existencialismo e da fenomenologia a partir da temática do corpo historicamente construído e do lugar da mulher nessa construção. Em particular, seu ataque se direciona à falsa pressuposição filosófica de que a corporeidade seria neutra frente ao binômio homem-mulher.

No que se segue apresento de maneira linear as diferentes posturas filosóficas pressupostas por Beauvoir, examinando em cada caso os principais elementos empregados por Beauvoir ao longo da obra, dando atenção primeiramente ao horizonte do materialismo histórico (seção 3) e depois à fenomenologia e ao existencialismo nos seus principais desdobramentos (seções 4, 5 e 6). Ao final (seção 7) defendo a ideia de que Beauvoir deve ser considerada como uma filósofa de fato, inserida em uma longa tradição interpretativa, propiciando assim o estabelecimento e o exame de um problema filosófico genuinamente constituído sob os pilares da fenomenologia e seus desenvolvimentos mais radicais, a ontologia heideggeriana e o existencialismo sartreano, agora pensados sob a problemática da corporeidade.

Certamente, o leitor pode levantar questões sobre a relevância de um tal estudo ou sobre que novo significado esse exame traz para o texto de Beauvoir. A relevância reside em dois pontos principais. Primeiro, identificar as bases filosóficas imediatas de seu pensamento nos permite traçar a própria novidade de seu pensamento, pois ele não é mera recepção, comentário ou adendo, mas crítica profunda e severa da pressuposta neutralidade de seus predecessores acerca do status filosófico da situação da mulher. Segundo, como toda filosofia obedece a máxima *ex nihilo nihil fit*, o pensamento de Beauvoir insere-se num movimento de recepção e crítica, apontando a novidade e tornando-a objeto de análise filosófica. Histórica e metodologicamente originalidade filosófica reside não na completa novidade de pensamento, mas em fazer emergir - construir - um problema filosófico decisivo que toda a tradição havia ignorado (PORTA, 2007, p. 85).

2 Influências

Apesar de uma bastante difundida (e mal conhecida) ideia de que o pensamento beauvoiriano estaria intimamente atrelado ao existencialismo sartreano, sendo considerado até mesmo um simples comentário daquele (DAIGLE, 2006, p. 61), fica claro para quem entra em contato com a obra de Beauvoir que essa possui diversos pontos de contato com diferentes vertentes filosóficas e não se reduz a nenhuma delas. Inclusive, para muito além disso, sua obra consiste de incontestável originalidade filosófica, pois traz à luz um problema filosófico que sequer havia sido considerado até aquele momento - a situação da mulher como indivíduo situado em uma existência que é diferente daquela do homem, contestando assim a prática filosófica tradicional que assume uma postura aparentemente neutra quanto ao indivíduo, considerando o termo ser humano como um rótulo “homogeneizador” e redutivo apenas ao traço da racionalidade.

Assim, compreender essa ideia passa intimamente pelo estudo não apenas do existencialismo sartreano, mas também pelo estudo da fenomenologia, da hermenêutica da facticidade, do materialismo histórico e do situacionismo histórico e cultural da questão. “Quando ela toma para si o tema da sexualidade, ela não se apresenta como uma discípula de Sartre, mas como uma leitora de vários predecessores de Husserl, tais como Merleau-Ponty e Heidegger, incluindo Fink e Lévinas” (HEINÄMAA, 2004, p. xii). Além desses, Poullain de La Barre, Kierkegaard, Nietzsche, Wollstonecraft, “(...) Virginia Woolf, Helene Deutsch, Sophie Tolstoy, George Sand, Colette, e Madame de Staël” (HEINÄMAA, 2004, p. 25). Assim, diferentes confluências desembocam na obra beauvoiriana e desconsiderá-las pode levar a uma compreensão parcial de sua obra.

De fato, a identificação de um problema filosófico é impossível fora de uma tradição, seja ela acolhida, seja ela criticada. Beauvoir está muito ciente disso, mas não apresenta esses momentos de maneira sistemática e exaustiva, restringindo a sua abordagem dos temas filosóficos quase que ao acaso. Provavelmente, essa postura se dá porque a autora não considera o debate filosófico o melhor fio condutor para o tema de sua investigação: a situação da mulher. Nas páginas seguintes avaliamos esses aspectos, extraindo os elementos filosóficos explícitos e implícitos do texto beauvoiriano, inserindo-os no seu devido contexto filosófico.

3 Materialismo histórico

Conhecida é a ideia do materialismo histórico marxista-hegeliano de que há um fim da história e de que podemos ser, nós, os indivíduos, parte do movimento que leva a esse fim. Por isso a própria ideia do materialismo histórico é indissociável da ideia de revolução - de mudança pretendida. Ao assumirmos nosso lugar na história somos capazes de ocupar um lugar de agência e alterar as relações que coagem os indivíduos em seus processos de escolha. “A humanidade não é uma espécie animal: é uma realidade histórica” (BEAUVOIR, 2009, p. 87). Segundo Marx, podemos agir de forma a alterar o nosso lugar na estrutura de classes, algo que não estava presente em Hegel para quem a estrutura de classes era imutável. Esse é inclusive um aspecto central do método progressivo-regressivo que será desenvolvido por Sartre, o qual estabelece que o indivíduo não se reduz ao universal histórico no qual desde sempre está lançado, podendo agir de forma a desconstruir amarras que antes pareciam óbvias e intrínsecas e que passam a ser vistas como impermanentes. Tanto a obra filosófica de Sartre, quanto a sua obra literária fazem extenso uso desse método - Beauvoir não constitui uma exceção.

No materialismo histórico o indivíduo é definido como o universal-singular perante universais-singulares, com e contra eles se choca, encontrando e gerando contradições e conflitos que colocam a história em movimento. O indivíduo é singular, pois não se confunde com o universal histórico do qual faz parte, mas é universal pois ele é o resultado de definições históricas que estão nele, mas que não provém dele. Essa permeabilidade entre o singular-universal e a universalidade histórica é a ponte a ser explorada por ele na identificação de sua situação de indivíduo na história. Em resumo, o materialismo histórico permite ao indivíduo compreender-se como um sujeito historicamente situado, mas que não é reduzido a essa situação a não ser por sua própria escolha.

Para Sartre, como veremos, o indivíduo está lançado no mundo; situado no mundo. A partir de seu lugar no mundo o indivíduo pode vislumbrar as possibilidades à mão e agir como projeto. Paralelamente, Beauvoir problematiza a situação da mulher e encontra uma situação muito mais crítica para essa (HEINÄMMA, 2004, p. 121). A mulher não encontra o mesmo status que o homem dentro da teoria materialista. Como ela mesma aponta, “(...) é preciso ir além do materialismo histórico que só vê no homem e na mulher entidades econômicas” (BEAUVOIR, 2009, p. 94).

O materialismo comete um equívoco ao desconsiderar a existência concreta da mulher, deixando de perceber diferentes tipos de alienação que atingem a mulher, tais como a alienação da mulher que busca ser o homem ou a mulher que segue um ideal de mulher (BEAUVOIR, 2009, p. 84). Afinal, sob a ótica do materialismo histórico a dinâmica do senhor e do escravo deve ser rompida, levando à implementação do socialismo (BEAUVOIR, 2009, p. 21). Porém, esse mesmo materialismo falha em verificar que historicamente a mulher tem sido identificada como um objeto de posse e especulação, pois, “(...) o homem torna-se também proprietário da mulher” (BEAUVOIR, 2009, p. 88).

Ao pensar a condição da mulher dentro do horizonte do materialismo histórico, Beauvoir passa a uma releitura do lugar da mulher na própria história. Tal análise inicia-se pela pré-história e aponta como, desde tempos primitivos, as relações entre homens e mulheres começam a definir papéis sociais distintos. Na primitividade, os homens ficavam incumbidos da caça, enquanto a mulher passava muito tempo restrita aos cuidados dos filhos. Assim, o homem lançava-se como explorador, buscando novos campos de caça e pesca, além de desenvolver técnicas relativas à agricultura e à construção, enquanto a mulher ficava presa ao mesmo ambiente e às mesmas atividades. Dessa forma, o homem começava a transcender aquele ambiente, enquanto a mulher ficava cada vez mais presa a uma certa imanência do lugar e dos afazeres. Para o homem a casa é um abrigo, para a mulher uma prisão. Com a introdução de práticas sociais mais complexas, a mulher passa a ser respeitada apenas enquanto símbolo de pureza, tendo como única atribuição a procriação e a satisfação masculina. Na Idade Média, por exemplo, a mulher é concebida a partir de um ideal de pureza, algo amplamente sustentado pelas práticas religiosas. Se nesse período a mulher trabalha lado a lado junto aos homens nos campos, ela trabalha não para si, mas para a família - o marido e os filhos.

Com o advento da propriedade privada vem a despossessão dos bens - a mulher não é dona de nada. A herança é um direito estritamente masculino. Por isso, casar-se é a única forma de manter alguma segurança material. Com isso não se trata apenas de não ter direitos, mas de ceder o direito de escolha de forma a obter tal tipo de segurança (Beauvoir, 2009, pp. 202-203). A mulher da antiguidade é tornada semi-escrava; ela trabalha, serve, procria e depende de seu pretense mestre (BEAUVOIR, 2009, p. 132).

A doutrina cristã não parece amenizar a situação. Ao que parece, o homem é tratado de acordo com o Novo Testamento, enquanto a mulher fica resignada ao Antigo. Segundo esse, a mulher existe com a função de servir ao homem - a sua existência é uma caridade de Adão. O matrimônio é sagrado, a mulher não pode divorciar-se, não pode pedir alforria. Nesse contexto, a única mulher livre é a celibatária que jura fidelidade à figura masculina de Deus, algo que não configura uma liberdade de fato, pois ela se sujeita à figura do chefe religioso e renega qualquer liberdade sexual (BEAUVOIR, 2009, p. 148). Por um breve período no renascimento, a mulher vislumbra mais liberdade, pois sente menos o peso da Igreja, surgindo pequenos lampejos de interesse teórico acerca de sua situação.

Durante a modernidade, a mulher passa a integrar ambientes de produção, porém, não deixa de ter como funções principais a maternidade e os cuidados maritais. Em decorrência da Revolução Francesa ela obtém esparsos ganhos sociais, porém, logo em seguida, com Napoleão, ela verá tudo por terra. O Código de Napoleão coloca o homem como “o verdadeiro senhor da posteridade” (BEAUVOIR, 2009, p. 149). Afinal, a mulher tem um papel central para o chefe militar: a reprodução. “Durante a liquidação da Revolução a mulher goza de uma liberdade anárquica. Mas, quando a sociedade se reorganiza, volta a ser duramente escravizada” (BEAUVOIR, 2009, p. 167).

O século XIX não apresenta tantas mudanças em termos de direitos para as mulheres. Vemos isso em *Germinal* de Zola, que apresenta tanto a mulher burguesa quanto a mulher operária compartilhando dos mesmos papéis de submissão. De fato, a eclosão cultural que se dá no período parece trazer poucas contribuições positivas à figura da mulher. Chega-se a proibir a instituição do divórcio: a mulher torna-se cativa do casamento.

Os movimentos anarquistas e socialistas do final do século XIX acabam por favorecer o feminismo, pois pregam, com exceção de Proudhon (BEAUVOIR, 2009, p. 171), a igualdade dos sexos. Com a entrada massiva da mulher nas fábricas após a Revolução Industrial, ela não só passa a participar do ambiente produtivo masculino, mas sofre a mesma exploração que o proletariado masculino. Na verdade, ela será subvalorizada nesse mesmo ambiente, pois seria “(...) explorada mais vergonhosamente ainda do que os trabalhadores do outro sexo” (BEAUVOIR, 2009, p. 172). Com isso, os movimentos feministas ganham meio e voz nos ambientes fabris. A conclusão de Beauvoir, seguindo Engels, é de que a emancipação feminina passa pelo acesso aos meios produtivos, e uma revolução

proletária comum pode levar a uma emancipação comum. A questão é se essa emancipação comum implica em um equilíbrio de direitos.

Apesar de Beauvoir não ver sua obra como uma obra de militância, mas de análise teórica da situação da mulher, a obra conserva forte acento político e ideológico, sendo simultaneamente uma defesa e uma crítica do marxismo tradicional, pois alça o socialismo ao patamar de sistema político desejado, mas que exige também uma revisão do papel da mulher nesse modelo. “Somente em um mundo socialista a mulher, atingindo o trabalho, conseguiria a liberdade” (BEAUVOIR, 2009, p. 880).

4 Da fenomenologia à ontologia fundamental

Apesar da fenomenologia husserliana não ser um tema abordado diretamente por Beauvoir, a sua presença é latente na proposta de *O Segundo Sexo*. Afinal, o projeto existencialista pressupõe a fenomenologia como ponto de partida. De maneira breve, a fenomenologia é uma atividade descritiva dos fenômenos dados à consciência, essa descrição visa apresentar as estruturas invariantes (essências) que possibilitam a constituição da significação do dado do mundo através de relações intencionais. Essa proposta baseia-se centralmente na noção de intencionalidade, a qual sustenta que não podemos pensar o mundo sem estarmos numa relação intencional com ele, isto é, não existe, de acordo com a fenomenologia, um mundo do em-si, fechado para nós e com um significado próprio - a atribuição de significação provém da intencionalidade de nossos atos dirigidos a esse mundo que é constituído nesse movimento de atribuição de sentido por meio da intencionalidade. Essa constatação nos leva a uma outra ainda mais pressionante, a de que estamos sempre nessa dinâmica intencional de atribuição de significação, simplesmente não podemos *escolher* não estar nela. Estamos *condenados* a ela. Aqui reside a base fenomenológica do existencialismo.

Entretanto, a fenomenologia de Husserl não pretende ser uma fenomenologia do homem e nem da mulher, pressupondo antes uma análise fenomenológica voltada para um ser neutro, que se encontra fora de tal determinação, numa suspensão absoluta dos fenômenos. Afinal, a busca por um eu transcendental, ou eu puro (*Ur-Ich*), deve estar deslocada dessa oposição.

Não obstante, mesmo não desenvolvendo a questão da sexualidade (HUSSERL, 2012, § 55), Husserl problematiza um tema fundamental para a recepção beauvoiriana da

fenomenologia, o aspecto somático da constituição da intersubjetividade, isto é, o papel do corpo para a determinação do outro, contudo, esse ainda não se torna um tema distintivo entre o corpo masculino e o corpo feminino para Husserl. Assim, apesar de Husserl não tratar do tema da corporeidade feminina e pouco contribuir para o debate acerca de uma fenomenologia da sexualidade (HUSSERL, 2012, p. 154), algo que só começará a ser tratado por Merleau-Ponty, será ele que preparará o solo para tais reflexões³. Contudo, antes, encontramos Heidegger.

O arcabouço heideggeriano emerge na obra de Beauvoir em diversos momentos, especialmente junto aos conceitos de *In-der-Welt-sein* (ser-no-mundo) e *mitsein* (ser-com). O ser-no-mundo aponta para a estrutura intencional já desvendada por Husserl, isto é, estamos situados sempre numa relação de atribuição de significação, não podemos escolher não estar sempre projetados para diferentes possibilidades. Como veremos, para Sartre esse conceito será central na definição do conceito de situação. Em outro sentido, Beauvoir retoma o conceito de *mitsein*, o qual é para Heidegger um aspecto ontológico constitutivo do fato de que somos seres com outros seres do mesmo tipo, ou seja, somos seres humanos juntos a outros seres humanos. Seguindo Husserl, poderíamos dizer que “a forma ontológica do mundo é o mundo para todos” (HUSSERL, 2012, p. 390). Porém, segundo Beauvoir, o conceito de *mitsein* parece deslocado quando tratamos da situação da mulher, a qual não possui o status de *mitsein* junto a uma comunidade centrada no homem. Na verdade, como ela mesma enseja, esse ser-com passa a ser visto, e desejado pelos homens, como um ser-para-os-homens (*être par les hommes*) (BEAUVOIR, 2009, p. 203). A mulher é antes vista como relativa ao homem, sendo determinada como o Outro perante o homem. De certo modo, a mulher é vista apenas como uma entidade intramundana, muito distinta do que seria o *Dasein*.

As mulheres não constituem uma sociedade, elas só são agrupadas por similaridade. O homem, por outro lado, encontra no outro homem projetos em comum: o destino do homem. A mulher, contudo, não possui destino, possui destinação. Nessa época, a situação da mulher é crítica. Não dispõe do domínio imemorial da técnica reservado ao

³ Para uma análise extensa e detida da concepção de corpo em Husserl e sua possível correlação com a abordagem de Beauvoir, ver Heinämaa, 2004, pp. 28-37.

homem primitivo, não possui acesso ao raciocínio lógico exercido na vida cotidiana dos negócios e da ciência.

Em direção complementar, o homem escolhe não tentar compreendê-la e baseia todos os seus juízos acerca da mulher na ideia de um “eterno feminino”, o qual encerra em si todos os mitos possíveis acerca da feminilidade. “Há toda uma região da experiência humana que o homem escolhe deliberadamente ignorar porque fracassa em *pensá-la*: essa experiência, a mulher *vive*” (BEAUVOIR, 2009, p. 796).

Nesse sentido, Beauvoir passa a questionar diversos preconceitos implícitos acerca da mulher. “[...] pergunta: o que é uma mulher?” (BEAUVOIR, 2009, p. 15). De certo modo, assim como Heidegger havia empregado o método fenomenológico para des sedimentar o conceito de ser, Beauvoir emprega o método fenomenológico na des sedimentação da ideia de mulher. “Problema: a mulher, o que é?” (HEIDEGGER, 2013, p. 30). Segundo Beauvoir, diversos preconceitos ou, como ela os chama, mitos foram criados em torno da ideia de Feminilidade, os quais se pretendem inteiramente descritivos desse conceito. Contudo, muitos deles se mostram contraditórios, porém os homens não falham em sustentar todos eles ao mesmo tempo.

O mito do seccionamento - De acordo com esse ponto de vista, há um seccionamento natural ou divino que fixa duas categorias distintas: os homens e as mulheres. Segundo essa determinação natural cada um possui seu destino natural definido. A mulher, biologicamente mais fraca e intelectualmente inferior, exerceria, segundo essa perspectiva, um papel subserviente. Dessa forma, determinada pela natureza a mulher estaria fadada ao seu papel de servidão. Além disso, todo e qualquer abuso contra ela seria justificado, pois estaria previsto no código da natureza (BEAUVOIR, 2009, p. 343 e 346).

O mito da feminilidade - Segundo essa visão, a mulher possui em si algo como uma essência feminina, algo que antecede a sua existência concreta. “[O] homem que não ‘compreende’ uma mulher sente-se feliz em substituir uma resistência objetiva a uma insuficiência subjetiva; em vez de admitir sua ignorância, reconhece a presença de uma mistério fora de si: é um *álibi* que lisonjeia a um tempo a preguiça e a vaidade” (BEAUVOIR, 2009, p. 346). Essa suposição oculta a ideia de que a mulher, assim como o homem, seria o resultado de uma construção histórica.

O mito do mistério feminino - Esse mito encerra a concepção de que a mulher é indecifrável. Algo que leva a negar qualquer tentativa de compreensão das estruturas que condicionam a situação da mulher. Na verdade, simplesmente assumir a mulher como incompreensível já lança fora qualquer tentativa de compreensão (BEAUVOIR, 2009, p. 346-347). “O mistério nunca passa de uma miragem, dissipa-se quando se tenta apreendê-lo” (BEAUVOIR, 2009, p. 350).

O mito do Outro absoluto - A mulher é vista como o Outro do homem, absolutamente relativo ao homem e absolutamente inacessível. Essa alteridade radical, impediria assim, qualquer tentativa de acesso a esse outro. Esse mito assevera que a mulher só pode ser definida assim, relativamente ao homem, mas, ao mesmo tempo, eterno mistério. Dessa forma, ela surge como um acidente instanciado pelo homem, visto como essencial nessa relação de definição (BEAUVOIR, 2009, p. 349).

5 O existencialismo

A filosofia de Sartre é conceitualmente multifacetada, envolvendo conceitos que operam de forma a descrever uma realidade na qual o indivíduo possui “(...) autonomia de escolha” (SARTRE, 1981, p. 543). Contudo esse fazer escolhas não é simples, pois envolve um certo situacionismo social e histórico (materialismo dialético), e descobrir-se nessa situação (*situation*) depende de uma compreensão que o indivíduo deve ter de si mesmo (Sartre, 1981, p. 544). Quando isso ocorre, o indivíduo passa a ser capaz de fazer escolhas que o fazem transcender a sua facticidade histórica no mundo. Esse transcender é, resumidamente, a atitude de projetar-se dentro do campo de suas possibilidades, as quais “(...) dependem da situação econômica e social” (BEAUVOIR, 2009, p. 68). O indivíduo que é capaz de identificar essa estrutura de coerção à sua volta, e, então, assumir-se irrestritamente livre, é dito ser autêntico.

A autenticidade (*authenticité*) desempenha um papel crucial na compreensão da ideia de libertação da mulher ensejada por Beauvoir. Sartre define a autenticidade como o ato de recusa da má-fé (*mauvaise-foi*), ou seja, mesmo sendo indivíduos lançados no mundo, ainda somos capazes de transcender esse fato da existência. Tal transcendência é possibilitada pelo fato de que somos sujeitos conscientes de si, constituintes de mundo. Seguindo Husserl, Sartre pensa aqui na natureza intencional que sempre se projeta para

fora, para algo. Afinal, para tudo que olhamos, ali depositamos algum significado, ou seja, transcendemos de alguma forma. Porém, não é um puro *tornar um objeto*, mas um projetar as possibilidades desse objeto. De acordo com a natureza intencional da consciência, visamos antes as possibilidades de um objeto no futuro do que o objeto em-si. Além disso, paramos de ver a nós mesmos como um objeto dado no agora (em-si) para nos vermos como projeto (para-si) que tem a sua frente todas as possibilidades justificadas pela estrutura ontológica da consciência. Esse é um fato da consciência intencional e não podemos colocá-lo de lado, colocá-lo de lado é o mesmo que simplesmente escondê-lo, ou seja, um ato de má-fé. Nesse último caso, o indivíduo é dito ter uma existência inautêntica. A absorção desse aparato conceitual será dirigida em Beauvoir para a análise da situação da mulher na sociedade. Como veremos, Beauvoir enuncia diversas instâncias de inautenticidade que envolvem a mulher e sua condição histórica, sendo que tais instâncias são menos incidentes ou inexistentes no caso dos homens. Por exemplo, Beauvoir três críticas visando desconstruir três pontos de vista e apontar elementos que levaram a mulher à *situação* na qual se encontra: o biológico, o psicanalítico e o histórico-social.

Segundo esse ponto de vista, a mulher faz parte da espécie humana e biologicamente encontra-se em desvantagem quanto à força física do homem, sendo em tempos primitivos dependente dessa força para a sua proteção e sustento. Contudo, quando olhamos para a natureza percebemos que nem todas as espécies se comportam dessa forma e que nada nos impele a deduzir de maneira incontestável que exista uma natureza feminina atrelada à função biológica da mulher. Além disso, se não definimos a humanidade pela espécie biológica humana, porque seguiríamos o mesmo raciocínio no caso das mulheres? Afinal, aquilo que define a humanidade é estar acima de um reducionismo biológico, e nada nos leva a inferir que a mulher não possa encontrar-se simetricamente justaposta ao homem na sociedade simplesmente por não possuir uma caracterização biológica idêntica à do homem.

Na psicanálise as coisas não são mais esclarecedoras no caso da mulher. Com uma abordagem centrada no homem como padrão de análise, onde todas as deficiências e transtornos são assimilados a características femininas, enquanto posturas positivas apresentam aspectos masculinos como superação e transcendência. A psicanálise falha em situar o real contexto das mulheres, pois descreve os comportamentos femininos

relativamente aos ícones do homem: à força, ao pai e ao falo. Como Beauvoir mesma aponta, a abordagem freudiana do tema da sexualidade e identidade femininas é excessivamente centrada no homem, descrevendo a mulher como um “(...) homem mutilado” (BEAUVOIR, 2009, p. 74). Assim, a mulher seria definida na psicanálise como uma ausência ou falta que só pode ser preenchida na figura masculina. Na verdade, segundo ela, essa análise é muito simplista, pois não verifica que esse sentimento tem sua origem em uma “valorização prévia da virilidade”, trata-se de um *condicionamento histórico* e não de uma pressuposta estrutura psíquica intrínseca à mulher.

Ao contrário da biologia e da psicanálise, que buscam identificar as origens naturais ou fisiológicas da constituição feminina, no materialismo histórico essas origens são examinadas a partir das relações de trabalho e domínio da técnica. Segundo o materialismo histórico de Engels, a mulher estaria situada a partir de um longo percurso de domínio. Primeiro por meio da técnica dominada pelo *homo faber* nos tempos primitivos, algo que impediu a mulher de se projetar para além do ambiente do cuidado familiar. Em seguida, veio a propriedade privada, no qual a mulher torna-se um bem do homem, onde ela é vista como serva ou escrava do homem. Por último, surgiria o capitalismo moderno originado com a Revolução Industrial, o qual permite que a mulher se insira nos meios produtivos, mas impede o seu trânsito dentro da estrutura de classes. Contudo, pressupostamente com a ascensão proletária deixaria de existir uma diferenciação entre o lugar do homem e da mulher nessa estrutura de classes, ou seja, o lugar do homem e da mulher passa a ser visto como resultado de um fator econômico. Porém, mesmo dentro das estruturas do socialismo, a mulher é novamente identificada pelo seu papel reprodutivo e maternal, ou seja, a libertação da mulher é vista como meio (continuação) e não como fim da revolução proletária. Ao final, Beauvoir conclui que a situação da mulher é o resultado de “uma infraestrutura existencial” (BEAUVOIR, 2009, p. 94) que vai além da força física, do falo ou do domínio produtivo.

Conseqüentemente, Beauvoir sustentará que não há uma essência feminina que predetermine a natureza moral, social ou intelectual da mulher. A mulher, assim como outros grupos, encontra-se apenas em uma situação historicamente construída, tanto por homens quanto por mulheres. Pensar essa situação depende de uma análise multidirecionada que seja capaz de absorver a especificidade da situação da mulher como

sujeito e como corpo historicamente construído dentro de uma relação de alteridade assimétrica.

6 A alteridade do corpo

Ao tratarmos das influências teóricas sobre Beauvoir muito foco tende a ser dirigido à figura de Sartre, porém, é Merleau-Ponty, na esteira da fenomenologia husserliana (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 239), quem oferece a sutileza teórica que permite-nos pensar na temática do corpo como ponto pivotante para o embasamento teórico da temática do corpo da mulher⁴.

A intencionalidade que liga os momentos de minha exploração, os aspectos da coisa e as duas séries uma na outra não é a atividade de ligação do sujeito espiritual, nem as puras conexões do objeto: é a transição que, como sujeito carnal, efêtu de uma fase do movimento à outra, transição sempre possível para mim, por princípio, porque sou esse animal de percepções e de movimentos que se chama corpo (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 248).

O corpo é a fundação de nosso ser nesse mundo, não somos seres espirituais, mas carnis. O corpo funda uma relação intencional mais fundamental, porém irrefletida. O corpo não é mais uma coisa dentre outras coisas no mundo, trata-se da base de todas as nossas vivências, sendo eles mesmo um dado experienciado contínuo, não podemos simplesmente suspendê-lo. O mundo da vida (*Lebenswelt*) tem seu primeiro e imediato acesso pela percepção, pelo corpo. O corpo é o responsável pela primeira abertura e pela primeira significação. Não obstante, a posição de Merleau-Ponty, apesar de inovadora, está preocupada antes com o aspecto fenomenológico de constituição do mundo a partir do corpo. Por consequência, o projeto de neutralidade do Eu Puro husserliano é substituído por um corpo purificado da identificação sexual. Claro, isso não indica que não existam análises acerca da sexualidade na obra merleau-pontyana, contudo, elas encaram o tema da sexualidade justamente como apenas mais uma etapa dentro de um projeto fenomenológico mais radical.

Ciente dessa condição factual, Beauvoir coloca a questão pelo corpo da mulher, suas singularidades como experiência de si e do mundo no centro de sua investigação. “Para Beauvoir, a sexualidade não é apenas um tema de investigação entre outros, mas um tema

⁴ Sobre a dificuldade de determinar qual dos autores teve uma influência pontual quanto ao tema da corporeidade em Beauvoir, ver (HEINÄMAA, 2004, capítulo 3) e (SIMONS, 2001, p. xiv).

central de investigação”(HEINÄMMA, 2004, p. 22). Afinal, o corpo da mulher torna-se um objeto para o homem e toda concepção de um corpo desejado, frágil e vulnerável reside nessa mais fundamental experiência. Como atingir a transcendência de sua situação, se estamos presos à imanência inalienável do corpo? Tanto para Beauvoir quanto para Merleau-Ponty o corpo é fato, porém, Beauvoir projeta mais atenção sobre a relação com o outro (ser-com), algo que funda a possibilidade de uma existência aberta a escolhas e constante redefinição (transcendência).

Entretanto, mesmo com a primazia de Merleau-Ponty, será Levinas, nas palavras de Beauvoir, quem passa a pensar o corpo do homem e da mulher como uma nova fronteira da alteridade, sendo, finalmente, Beauvoir a pensar essa relação de maneira radical. Levinas realiza em *Totalidade e Infinito* uma inversão radical que passa do ser ao ente, fazendo o caminho inverso de Heidegger, que coloca o ser como primado para o ente. Tal movimento permite a Levinas colocar o Outro como algo acessível e determinante para o Mesmo (o sujeito). Fundante na identificação dessa relação de alteridade é o acesso ao Outro feminino. Segundo Levinas, a mulher é vista como o Outro do homem, porém ser outorgar-lhe o direito de ser um Outro desvinculado do homem. Segundo Levinas, no recolhimento da habitação o homem encontra-se com a mulher, ali ele constrói uma solidão que apesar da existência de Outrem, esse Outrem não é capaz de impor-lhe a necessidade da transcendência.

[O] Outro, cuja presença é discretamente uma ausência e a partir da qual se realiza o acolhimento hospitaleiro por excelência que descreve o campo da intimidade, é a Mulher. A mulher é a condição do recolhimento, da interioridade da Casa e da habitação (LEVINAS, 1980, p. 137).

Novamente, a mulher torna-se propriedade do homem, e como propriedade, ela se mantém em sua imanência. O homem pode ser um Outro e o Mesmo, a mulher apenas o pode em sentido secundário, encontrando-se em “[...] uma posição no limiar entre *ser* e *não ser*” (PIAZZOLLA, 2021, p. 122).

Será Beauvoir que irá problematizar a questão indicando que o corpo feminino também é uma situação. Historicamente o campo de atribuição de significação e o projeto de transcendência da mulher foram coagidos como reflexo de um domínio fisiológico do homem sobre a mulher. Uma situação que não dispõem de sentido em uma sociedade que não se pauta no império da força. Dessa forma, se “(...) os costumes proíbem a violência, a

energia muscular não pode alicerçar um domínio” (BEAUVOIR, 2009, p. 68). A mulher não pode ser vista como “(...) uma realidade imóvel (...)”, pois “(...) se o corpo não é uma *coisa*, é uma situação: é a nossa tomada de posse do mundo e o esboço de nossos projetos.” (BEAUVOIR, 2009, p. 67).

7 A experiência vivida

“*Ninguém nasce mulher: torna-se mulher*” são as palavras iniciais de Beauvoir no começo do segundo tomo de *O Segundo Sexo*. Essa frase condensa e explicita a ideia problematizada no tomo anterior de que a mulher é o resultado de um movimento e não um dado já acabado. A mulher está situada historicamente, mas isso é impermanente e outras possibilidades estão a ela disponíveis. Seguindo o moto sartreano de “(...) que a existência precede a essência” (SARTRE, 1973, p. 11), a mulher não pode ser definida de antemão e assim ser levada a uma inexorável resignação ao homem. Assim, se ela não é definida de acordo com uma essência então ela está lançada no mundo, situada de alguma forma nesse mundo. Assim, Beauvoir realiza uma exposição das vivências da mulher visando descrever como a mulher é o resultado de uma situação.

Beauvoir desenvolve essa abordagem através de uma análise da vida da mulher, suas etapas e agruras. Nesse tomo Beauvoir implementa o método progressivo-regressivo de escrita. Ela se coloca como aquela que vive o que descreve; como existente concreto ela se insere no contexto que situa a mulher no mundo. Dessa maneira, o título do tomo II de *O Segundo Sexo* não poderia ser outro que “a experiência vivida”. Neste tomo ela apresenta a vida vivida pelas mulheres sob diferentes perspectivas, as quais condicionam as mulheres a uma existência inautêntica.

Como aponta Beauvoir, a má-fé, o ato de fazer escolhas que levam a uma existência inautêntica, é uma postura comum dentre as mulheres quando se trata de exigir seus direitos, especialmente no caso da mulher burguesa. O status social, vinculado ao sobrenome e aos pequenos jogos de poder da vida doméstica, leva a uma acomodação da mulher na imanência do lar. “A mulher encerrada no lar não pode fundar ela própria sua existência; não tem os meios de se afirmar em sua singularidade e esta, por conseguinte, não lhe é reconhecida” (BEAUVOIR, 2009, p. 698).

A inautenticidade dessa escolha tem relação com a necessidade de ser percebida pelos *outros* de alguma forma individualizada, valorizada de um modo diferente perante o

restante das mulheres. Nos pequenos jogos domésticos de poder a mulher tende a se perder e tornar-se outra mulher: a boa dona de casa. Para Beauvoir, a mulher pode ser envolta inautenticamente por diversas relações consigo e com os outros. A *mulher narcisista* se vê envolta pela sua própria imagem, requerendo uma constante adoração de si, ou seja, depende do reconhecimento alheio para se sentir realizada. A *mulher amorosa* mostra-se apaixonada, crê que o amor é uma vocação de si e que a realização desse amor tem seu sentido materializado no meio familiar. A *mulher mística* se dedica a um ideal externo, em geral, de tendência religiosa. Encontra na adoração de uma ideia a justificativa para a sua existência.

Ao final de *O Segundo Sexo* ela realiza uma última análise da situação feminina e, em seguida, aponta para os possíveis desdobramentos de uma moral na qual a mulher possa vislumbrar condições reais de fazer escolhas de maneira autêntica.

Escapar dessas condições depende de escolhas autênticas que não podem ser vislumbradas fora de uma adequada consciência de sua situação. A mulher livre é um ser existente em pleno conflito com o que fizeram historicamente dela. A ambiguidade pode ser melhor entendida quando aceito que sou livre apenas se abraço a factualidade de minha situação no mundo, ou seja, de que só há transcendência onde há imanência. Essa factualidade, minha situação, não é isolada e nem independente dos outros (SARTRE, 2000, p. 93), existe uma ligação indissolúvel entre a minha situação e os demais indivíduos (BEAUVOIR, 1947, p. 102). “Um existente não é senão o que faz; o possível não supera o real, a essência não precede a existência: em sua pura subjetividade o ser humano não é nada. Medem-no pelos seus atos” (BEAUVOIR, 2009, pp. 347-348). Ser livre depende inalienavelmente do reconhecimento de minha situação. No caso das relações entre homens e mulheres essa reciprocidade⁵ é possível somente quando não se encerra a mulher nas relações que mantém com os homens, isto é, não se reduz a mulher a uma condição de imanência intrínseca caracterizada pela condição de ser o Outro perpétuo (BEAUVOIR, 2009, p. 30-31).

⁵ Contra a postura igualitarista de Beauvoir sugerem-se novas abordagens, as quais concebem a mulher e o homem como distintos, sendo que a singularidade da existência da mulher deve fundar um posicionamento genuinamente feminista. Luce Irigaray irá defender que ambos, o homem como o Absoluto e a mulher como o Outro, são produtos de um meio linguístico masculinizado e falocêntrico, impedindo, assim, vislumbrar não apenas que a mulher é um constructo, mas o homem também (BUTLER, 1999, p. 14).

No final, não se trata de uma aniquilação das relações entre homens e mulheres, mas o reconhecimento de como essas relações, historicamente constituídas, são contingentes e inessenciais para a situação entre ambos (Beauvoir, 2009, p. 395). “Eu acredito que ambos os lados devem considerar uns aos outros como sujeitos reciprocamente relacionados. Não acho que as mulheres deveriam tomar o poder contra os homens, para se vingar do que os homens fizeram contra elas. Eu penso que eles devem tentar encontrar certa reciprocidade” (BEAUVOIR *apud* Simons, 2001, p. 20).

8 Conclusão

Ao final, dizer quais são as bases dessa ou daquela filosofia parece ser uma tarefa excessivamente pretensiosa, pois muitas influências nos escapam, incluindo, obviamente, aquelas que não se encontram nominalmente referidas. Desse modo, não há aqui nenhuma busca pelo exaurimento das bases filosóficas do pensamento de Beauvoir, mas apenas um apontamento das linhas mais nítidas traçadas no papel. Além disso, a própria filosofia de Beauvoir continua em aberto. Afinal, pensar o existente, é pensar de maneira contextualizada, situada e, portanto, em perpétuo movimento para a sua pretensa completude. A mulher, como sujeito histórico, não pode ser reduzida a uma simples conceituação, e, muito menos, limitada por sua condição histórica cristalizada.

Por isso, por exemplo, apesar de Beauvoir propor uma reflexão final sobre a condição da mulher e a relação dessa condição com o seu corpo, a reflexão beauvoiriana se mantém aberta. Por exemplo, Fouque afirma que Beauvoir “[...] não conseguia ver a dimensão ética da gestação” (FOUQUE, 2015, p. 108), na qual a mulher poderia manter o sentimento de maternidade sem que fosse condicionada patriarcalmente. Kristeva acrescenta que a uma só vez Beauvoir representa a negação do corpo feminino, da homossexualidade feminina e da maternidade⁶. Desse modo, Beauvoir deixa em aberto ou, em direção contrária, fecha impropriamente muitas questões, as quais, antes laterais, tornam-se centrais com o passar dos anos. Certamente, isso não retira a sua originalidade e atualidade dentro do pensamento feminista, mas demonstra que pensar o existente é pensar situadamente.

⁶ Acerca da recepção de Kristeva a obra de Beauvoir, assim como as de Irigaray, Cixous, Butler, ver (GALSTER, 2013).

Pensar os problemas específicos trabalhados pela filósofa dependem de uma compreensão crítica da tradição com a qual a filósofa dialoga. Na mesma direção, repensar esses mesmos problemas sob a luz de um novo horizonte histórico depende de repensar a tradição duas vezes, uma como recepção e outra como crítica. Seja qual for a abordagem pretendida, no caso de Beauvoir, essa tarefa não pode ser levada a cabo senão pelo exame histórico e fenomenológico. A guinada da fenomenologia para a temática do corpo, somada ao momentum da ontologia fundamental heideggeriana e ao existencialismo sartreano, viabiliza a formação de um novo solo para Beauvoir. A problematização da situação da mulher e sua relação com o corpo feminino revela uma nuance filosófica ainda não tocada pela tradição posterior.

De qualquer modo, podemos pensar a questão do sujeito-mulher e do corpo da mulher como temas em mudança, assim como Beauvoir dialoga e acrescenta novos degraus a uma longa tradição de pensadores, a sua própria filosofia continua aberta para essa possibilidade, a possibilidade de repensar novamente a questão da mulher. Uma tarefa perseguida arduamente por diferentes visões teóricas acerca do feminismo após mais de 70 anos da publicação d'*O Segundo Sexo*.

Referências

BEAUVOIR, S. *O segundo sexo* (volume único). Trad. Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.

_____. *A velhice: realidade incômoda* (2ª ed.). Trad. Heloysa de Lima Dantas. São Paulo: DIFEL, 1976.

_____. *Por uma moral da ambiguidade*. Trad. Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

CANDIANI, H. R. O que pode ser criticado nas críticas a *O Segundo Sexo*. *Cadernos Pagu* [online]. n. 56, 2019, pp. 1-25. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-83332019000200301&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 04/08/2020.

_____. Quelques notes sur la réception du Deuxième Sexe au Brésil. *Chère Simone de Beauvoir*. Junho, 2018. Disponível em <<https://lirecrire.hypotheses.org/611>> Acesso em: 05/11/2020.

DAIGLE, C. Beauvoir: réception d'une philosophie. *Horizons philosophiques*. Printemps. Vol. 16 n° 2. 2006. Disponível em <<https://www.erudit.org/en/journals/hphi/2006-v16-n2-hphi3202/801319ar/>> Acesso em: 02/01/2021.

BUTLER, J. *Gender Trouble*. Londres: Routledge, 1999.

FOUQUE, A. *There Are Two Sexes*. Trad. David Macey and Catherine Porter. New York: Columbia University Press, 2015.

GALSTER, I. Relire Beauvoir. "Le Deuxième Sexe" soixante après. *Sens public*. 2013. Disponível em <<https://doi.org/10.7202/1053998ar>>. Acesso em: 04/12/2020.

HEINÄMAA, S. *Toward a Phenomenology of Sexual Difference: Husserl, Merleau-Ponty, Beauvoir*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield Publishers, 1995.

HUSSERL, E. *A crise das ciências europeias e a filosofia transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica*. Trad. Diogo Falcão Ferrer. Hua VI. 1ª Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

LEVINAS, E. *Totalidade e Infinito*. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1980.

MERLEAU- PONTY, M. O filósofo e sua sombra. In: *Merleau-Ponty*. (Org.) M. Chauí. Os pensadores: textos selecionados. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

PIAZZOLLA, M. D. S. O silêncio necessário para o recolhimento: a mulher no limiar entre ser e não-ser. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*. 39.2 (2021): 118-129.

PORTA, Mario A. G.. *A filosofia a partir de seus problemas*. Loyola. São Paulo, 2007.

SARTRE, J-P. *L'être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard. 1943.

_____. *Huis Clos: suivi de Les Mouches*. Paris: Gallimard, 2000.

_____. *O existencialismo é um humanismo*. Trad. Vergílio Ferreira. 1ª Edição. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Pensadores 45)

SIMONS, M. A. *Beauvoir and The Second Sex: Feminism, race, and the origins of existentialism*. New York: Rowman & Littlefield Publishers, 2001.

Recebido em: 30/08/2024.

Aprovado em: 22/11/2024.

Publicado em: 10/12/2024