

Existencialismo beauvoiriano: Por uma filosofia da generosidade?

Existencialisme beauvoirien: Pour une philosophie de la générosité?

Juliana Oliva

Doutora em Filosofia pela UNIFESP
julie.julianaoliva@gmail.com

Resumo: O intuito desta proposta, primeiramente, é enfatizar a importância de estudarmos e compreendermos a filosofia de Simone de Beauvoir (1908 - 1986). Em segundo lugar, trazemos a esta apresentação pontos importantes do pensamento da filósofa francesa, como a relação entre o que é do âmbito do concreto e do singular e o desenvolvimento de noções que compõem uma perspectiva filosófica, e a complementaridade entre filosofia e literatura que também se estrutura na singularidade da experiência vivida. É nesse cenário que contextualizamos a proposta de uma moral existencialista sobre a qual Beauvoir discorre em *Por uma moral da ambiguidade* (1947) e a sua análise da situação de inferioridade das mulheres em relação aos homens baseada em supostas categorias de Homem e Mulher em *O segundo sexo* (1949). Todos esses pontos que evocamos convergem em uma noção de intersubjetividade não apenas livre de essências predeterminadas, mas isenta de hierarquia. Nesse sentido, não é apenas para os detalhes da filosofia beauvoiriana que pretendemos chamar a atenção, mas para a proposta de reconhecimento mútuo, a saber, generoso, entre subjetividades que desponta dessa perspectiva. O que nos leva a perguntar se seria então a filosofia dessa autora uma filosofia da generosidade.

Palavras-chave: Beauvoir; sujeito; corpo; reciprocidade; generosidade.

Résumé: *L'objectif de cette proposition est premièrement de souligner l'importance d'étudier et de comprendre la philosophie de Simone de Beauvoir (1908 - 1986). Deuxièmement, nous amenons à cette présentation des points importants de la pensée de la philosophe française, comme la relation entre ce qui relève du cadre du concret et du singulier et le développement des notions qui composent une perspective philosophique, et la complémentarité entre philosophie et littérature qui aussi se structure aussi dans la singularité de l'expérience vécue. C'est dans ce cadre que nous contextualisons la proposition d'une morale existencialiste sur laquelle Beauvoir discourt dans Pour une morale de l'ambiguïté (1947) et son analyse de la situation d'infériorité des femmes en ce qui concerne aux hommes fondé sur des supposés catégories de l'Homme et de la Femme dans Le deuxième sexe (1949). Tous ces points que nous évoquons convergent vers une notion d'intersubjectivité pas seulement libre des essences prédéterminées, mais exonéré de hiérarchie. Dans ce sens, nous avons*

l'intention d'attirer l'attention non seulement sur les détails de la philosophie beauvoirienne, mais aussi sur la proposition de reconnaissance mutuelle, à savoir, généreuse, entre des subjectivités, qui se révèle de cette perspective. Ce qui nous amènent à nous demander si la philosophie de cette auteur ne serait pas une philosophie de la générosité.

Mots-clés: Beauvoir; sujet; corps; reciprocité; générosité.

Introdução

A primeira posição que este artigo visa sustentar é a do reconhecimento da escritora francesa Simone de Beauvoir (1908 – 1986) como filósofa, da necessidade de se compreender Beauvoir por Beauvoir; ou seja, de ressaltar e de compreender, pelo estudo de sua obra, a filosofia dessa autora no contexto em que seu pensamento está inserido – e ainda, no contexto que ele também desenha.

Ainda que obras escritas por Beauvoir, para além dos departamentos e estudos acadêmicos da área da filosofia, sejam de uma importante contribuição histórica para áreas e vidas diversas, como é o caso de *O segundo sexo* (1949), se reconhecemos a inferiorização e a exclusão das mulheres dos campos de saberes teóricos e científicos, é importante que destaquemos sua atuação nesses territórios; a saber, no caso de Beauvoir, na filosofia. Assim, outro objetivo deste artigo é destacar e discorrer sobre alguns elementos fundamentais da estrutura filosófica do pensamento dessa escritora. Dentre esses elementos, é a generosidade que desponta em nosso texto como possível característica chave da filosofia beauvoiriana, principalmente de sua proposta de uma moral existencialista.

No trabalho de Beauvoir, há filosofia. Há uma filosofia que considera a existência intrinsecamente relacionada à liberdade. Ainda que contingente num plano ontológico, essa relação, para a autora, pode adquirir caráter fundamental no plano que podemos chamar de concreto: na presença do indivíduo no mundo, indivíduo este que incessantemente desvela o mundo por meio de seus atos e nessa realidade afirma sua subjetividade na relação com outrem.

Beauvoir toma a existência humana como ponto de partida e pano de fundo para todo e qualquer trabalho filosófico que realize. Ainda que recuse fundar e até mesmo guiar-se por sistemas, há um atrelamento entre existência e liberdade que é constante – e marcante – em suas reflexões filosóficas. Existência e liberdade coincidem na perspectiva da autora, pois ela entende que existir implica uma ausência de ser que abre ao existente a possibilidade de justificar sua presença no mundo conforme seus projetos. Projetos pelos quais o indivíduo afirma sua subjetividade e transcende a condição de mera espécie humana. Há então uma liberdade original própria a todo humano que o permite perceber sua presença enquanto consciência em relação ao mundo e ao outro. E, ademais, pela existência humana coincidir com uma ausência de ser, condição que independe de determinações exteriores à própria consciência, a noção de ser é tida por Beauvoir como um constante tornar-se; o ser não será nunca fixado de uma vez por todas pelo sujeito. Para a filósofa francesa, todo sujeito, aliás,

não escapa da ambiguidade da condição humana: não apenas consciência presente no mundo, ele também está passível de ser apreendido como objeto por outras subjetividades ao seu redor. Não há como esquivar-se a este jogo, ao menos num plano ontológico. Porém, Beauvoir não identifica a intersubjetividade – ou, o *mitsein* – como necessariamente uma relação de hostilidade, do mesmo modo que também não a associa a relações inevitavelmente baseadas na solidariedade ou na amizade (Cf. BEAUVOIR, 2009, p. 18).

Assinalamos também que mesmo numa situação calcada na hostilidade, ou melhor, na qual se reconheça unilateralmente um indivíduo, uma categoria, enquanto sujeito absoluto, é por meio da subjetividade daquele que se encontra relegado à posição de objeto nessa relação que se realiza o reconhecimento da superioridade alheia. Deste modo, podemos afirmar então que aquele que se afirma como Um necessita que o Outro não esteja essencialmente destituído de sua posição de sujeito e fixado como objeto, mesmo que o apreenda enquanto inessencialidade.

Destarte, destaquemos o seguinte quadro: decerto para Beauvoir ninguém porta uma essência que define qualquer traço de sua existência no mundo. Ao contrário, aliás, eis um dos ângulos da sua recusa a sistemas filosóficos, definições sólidas e verdades absolutas que se sobrepõem à experiência subjetiva: é na existência que o ser é desvelado e a subjetividade, a partir das sucessivas escolhas do indivíduo situado, se constitui e é reconhecida na relação com o outro. É preciso assinalar também que a ambiguidade sujeito/objeto, inevitável no plano ontológico, nem sempre será assumida na intersubjetividade. Do entrecruzamento de projetos resultarão também situações de opressão, ou seja, relações em que um indivíduo ou grupo se afirma enquanto Um ao definir outrem enquanto Outro. É esse caráter opressivo que Beauvoir desvela ao voltar-se, em *O segundo sexo* (1949), à compreensão do que se supõe sobre um ser mulher, a saber, da historicidade da situação das mulheres. Nesse ensaio, ela problematiza já nas páginas introdutórias a relação Um x Outro:

Por que as mulheres não contestam a soberania do macho? Nenhum sujeito se define imediata e espontaneamente como inessencial; não é o Outro que se definindo como Outro define o Um; ele é posto como Outro pelo Um definindo-se como Um. Mas para que o Outro não se transforme no Um é preciso que se sujeite a esse ponto de vista alheio. De onde vem essa submissão na mulher? (BEAUVOIR, 2009, p. 18)

O tom de *O segundo sexo* é questionador, não apenas em relação à criação de uma suposta feminilidade, mas também em relação ao caráter hierárquico das noções de alteridade e de intersubjetividade que marcam as relações estudadas no livro. Por que um e outro não revezam posições em certas relações? Quais são as condições, não apenas existenciais, mas ainda, histórico-materiais, para que prevaleça esse ponto de vista alheio que não apenas apreende um outro, mas o fixa enquanto Outro? O que faz com que essa categoria de Outro, à qual corresponde a categoria de Mulher, seja encarnada na experiência vivida por tantas mulheres e que a inessencialidade atravesse toda compreensão que se tem sobre a mulher? E o que legitima essa noção da intersubjetividade limitada às regras da luta hegeliana por reconhecimento? Em outras palavras, Beauvoir não apenas indaga sobre os meios para que a mulher possa

inverter as posições dessa relação, deixando o lugar de objeto e afirmando-se como sujeito, mas também sobre as estruturas do reconhecimento mútuo.

Beauvoir parte de uma extensa problemática enunciada por uma questão: o que é uma mulher?

Todo ser humano do sexo feminino não é, portanto, necessariamente mulher, cumpre-lhe participar dessa realidade misteriosa e ameaçada que é a feminilidade. Será esta secretada pelos ovários? Ou estará congelada no fundo de um céu platônico? E bastará uma saia fru-fru para fazê-la descer à Terra? Embora certas mulheres se esforcem por encarná-lo, o modelo nunca foi registrado (BEAUVOIR, 2009, pp. 13-14).

As sugestões, irônicas, de respostas da autora na introdução da referida obra revelam que quanto mais definimos a mulher, mais nos afastamos de um suposto ideal feminino e mais desvelamos a singularidade radical do sujeito, que, para além de características biológicas, marca a sua experiência vivida. Analisar a mulher é em alguma medida voltar-se para o singular. Lemos no início do segundo volume de *O segundo sexo*, “A experiência vivida”:

Quando emprego as palavras “mulher” ou “feminino” não me refiro a nenhum arquétipo, a nenhuma essência imutável; após a maior parte de minhas afirmações cabe subentender: “no estado atual da educação e dos costumes”. Não se trata aqui de enunciar verdades eternas, mas de descrever o fundo comum sobre o qual se desenvolve toda a existência feminina singular. (BEAUVOIR, 2009, p. 357)

Vale reforçar que, como sabemos, no existencialismo beauvoiriano, a singularidade inevitavelmente constitui o ponto de partida da análise filosófica, uma análise fenomenológica, aliás, seja esta sobre aqueles indivíduos identificados como mulheres ou como homens, proletários, negros, judeus etc., uma vez que esta filosofia rejeita verdades e conceitos universais. Contudo, no caso da mulher, poderíamos entender esse aspecto da singularidade como duplo. Edificado como o positivo e o neutro em relação ao feminino (negativo), o sujeito masculino aparece como superior nas estruturas de poder das diversas esferas sociais, aliás, a análise que Beauvoir faz da mulher enquanto sujeito revela que o sujeito estudado pelas filosofias ocidentais, em geral, é masculino. Assim, além da própria singularidade da subjetividade, a situação da mulher, contrária a uma suposta universalidade do masculino, reforça o caráter singular do indivíduo compreendido como “feminino”.

Ao voltar-se para a singularidade da existência feminina e do contexto de um tornar-se mulher, Beauvoir termina por fazer certa inversão de uma compreensão filosófica da subjetividade.

Beauvoir, filósofa

Se Maurice Merleau-Ponty (1908 – 1961), na *Fenomenologia da percepção* (1945), afirma: “Eu sou, portanto, meu corpo, pelo menos na medida em que tenho dele conhecimento e reciprocamente meu corpo é como um sujeito natural, como um esboço provisório de meu ser total” (MERLEAU-PONTY apud BEAUVOIR, 2009, p. 62, nota), recusando o corpo como o invólucro transparente do Espírito (Cf. MERLEAU-

PONTY, 1999, p. 221), e o compreendendo como “aquilo que me abre ao mundo e nele me põe em situação” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 228), Beauvoir, ainda que ratifique e adote a perspectiva merleau-pontyana, acrescenta um detalhe contraditório na experiência subjetiva das mulheres: “a mulher, como o homem, é seu corpo, mas seu corpo não é ela, é outra coisa” (BEAUVOIR, 2009, p. 62).

Ainda que corpo e subjetividade não sejam realidades separadas, é por meio do corpo que o sujeito afirma sua presença e é reconhecido no mundo, de modo que em uma situação em que a subjetividade da mulher é anulada, para que o homem seja afirmado como Um, sujeito absoluto, ela é tida somente como corpo. Interpretação que a estudiosa de Beauvoir Suzanne Laba Cataldi considera uma inversão deliberada, feita pela filósofa francesa, do conceito de Merleau-Ponty de corpo intencional e transcendente (Cf. CATALDI, 2001, p. 86). Segundo Cataldi, em *The Body as a Basis for Being: Simone de Beauvoir and Maurice Merleau-Ponty*, para Merleau-Ponty “o corpo-sujeito é transcendente – intencionalmente dirigido para o mundo e não (simplesmente ou como são os objetos) uma peça ou uma parte dele” (CATALDI, 2001, p. 86). O corpo-sujeito se distingue dos objetos no mundo ao agir nele. Meio de transcendência na comunicação com o mundo, o corpo, no que concerne à situação do organismo identificado como feminino, é apreendido, a partir de uma construção social e não de uma constituição ontológica ou biológica, não só por outrem, mas pelo próprio sujeito que é esse corpo, a saber, a própria mulher, com um peso negativo, que aprisiona ou encerra na imanência o sujeito que se faz presente por ele.

Nesse sentido, se acompanharmos o traço do desenho da filosofia beauvoiriana, principalmente em *O segundo sexo*, nos deparamos com uma filosofia fenomenológico-existencial do singular, do corpo-sujeito e, como veremos adiante, arriscamos afirmar, da generosidade.

Certamente a análise, a discussão e o enfrentamento propostos por Beauvoir no que concerne à categoria Mulher e sua imposição aos indivíduos em sua singularidade reverbera até o momento atual, quando questionamentos da mesma ordem ganham força e também quando a própria filósofa francesa existencialista ganha maior espaço nos estudos acadêmicos, ainda que, ao mesmo tempo, infelizmente pensamentos e práticas conservadores também se fortaleçam e tomem campo e corpo nas mais diversas esferas sociais. Porém, é importante nos mantermos no contexto filosófico proposto por Beauvoir se quisermos, primeiramente, estudar a autora para então partirmos de seu trabalho, ou até mesmo nos inspirarmos nele, para quaisquer que sejam nossos interesses pessoais, profissionais, políticos etc. Se para exaltar sua importância como contribuição a determinadas atitudes de cunho ativista, ignoramos seu arcabouço teórico, se sugerimos que sua teoria na verdade recusa toda estrutura racional que podemos entender como majoritariamente masculina das teorias elaboradas por filósofos, homens, corremos o risco de, ao sobrepormos nossas expectativas em relação ao seu trabalho, reforçarmos uma recusa ao reconhecimento da autora enquanto filósofa. Mas, podemos nos voltar a Beauvoir, olhando para sua filosofia, que não se trata de uma filosofia feminina, mas que questiona e revê o caráter viril e instrumental que estrutura certas noções filosóficas, principalmente no que concerne à compreensão do sujeito e da intersubjetividade, elaboradas por homens.

Pela via de uma filosofia, Beauvoir é taxativa ao declarar que o existencialismo recusa valores absolutos, sistemas filosóficos fechados, bem como, como sabemos, a categoria Mulher. Podemos ainda afirmar que ela não abandona a metafísica.

Em *Literatura e metafísica* (1945), ao enunciar que a metafísica não é um sistema, Beauvoir se refere a um fazer filosófico que é da ordem do ser:

Em primeiro lugar, a metafísica não é um sistema; não se “faz” metafísica como se “faz” matemática ou física. Na realidade, “fazer” metafísica é “ser” metafísico, é realizar em si a atitude metafísica que consiste em pôr-se na sua totalidade em face da totalidade do mundo. Todos os acontecimentos humanos possuem, para além dos seus contornos psicológicos e sociais, uma significação metafísica pois que, através de cada um deles, o homem empenhou-se sempre inteiramente num mundo completo: e, sem dúvida, não há ninguém que se não tenha descoberto em qualquer momento da sua vida. (BEAUVOIR, 1965, p. 87)

Ser metafísico corresponde a perceber-se enquanto consciência no mundo. A atitude metafísica está na singularidade e na temporalidade da presença humana no mundo e na sua significação deste. Assim, nos parece que na compreensão da autora, além de não haver uma cisão entre as realidades corpo e subjetividade, o sujeito-corpo é metafísico ao mesmo tempo em que é pela própria experiência do sujeito corpo que pode-se fazer alguma metafísica. “Quanto mais vivamente um filósofo sublinha o papel e o valor da subjectividade, mais será levado a descrever a experiência metafísica sob a sua forma singular e temporal” (BEAUVOIR, 1965, p. 90), escreve a filósofa francesa.

Na construção desse pensamento filosófico baseado na subjetividade, a literatura aparece como parte fundamental desse processo de reflexão:

Não é por acaso que o pensamento existencialista tenta exprimir-se hoje, ora por tratados teóricos, ora por ficções: mas sim porque é um esforço para conciliar o objectivo e o subjectivo, o absoluto e o relativo, o intemporal e o histórico; pretende encontrar a essência no coração da existência; e se a descrição da essência releva da filosofia propriamente dita, só o romance permitirá evocar na sua verdade completa singular, temporal, o brotar original da existência. (BEAUVOIR, 1965, p. 90-91)

As linguagens literária e filosófica são complementares no existencialismo beauvoiriano na medida em que a primeira resgata o instante vivido antes que este se solidifique na narrativa descritiva da segunda. Quase vinte anos depois de *Literatura e metafísica*, na conferência *Que peut la littérature?* (1964), Beauvoir aponta certo “milagre” na comunicação literária: “há outra verdade, que se converte na minha sem deixar de ser outra. Abduco do meu ‘eu’ em favor do eu que fala. E ainda sigo sendo eu mesma” (BEAUVOIR, 1966, p. 74).

Curiosamente, é como escritora de ficção que Beauvoir se identifica. Tal identificação e a recusa do lugar de filósofa é tema tanto de entrevistas com a própria Beauvoir em diferentes épocas, como de estudos sobre o seu trabalho, principalmente por tal declaração nos remeter ao lugar dado à filósofa, à sombra de Jean-Paul Sartre, como sua companheira, por inúmeras histórias da filosofia dominantes. De nossa parte, comentamos essa compreensão de sua própria escrita pela filósofa francesa não com o intuito de compará-la a Sartre – e por outro lado, também não para justificar seu trabalho como filósofa, reconhecimento que não necessitaria da relação com seu

companheiro –, mas para darmos continuidade à análise de aspectos fundamentais da filosofia beauvoiriana que este artigo propõe.

Em entrevista a Alice Schwarzer em 1973 a filósofa francesa existencialista diz: “ele [Sartre] é principalmente o filósofo e eu adotei suas ideias filosóficas” (BEAUVOIR apud SCHWARZER, 1985, p. 56). E reforça em 1982: “no que se refere à filosofia, eu era realmente discípula de Sartre, uma vez que aderi ao existencialismo” (BEAUVOIR apud SCHWARZER, 1985, p. 107). Beauvoir declara à entrevistadora que reconhece a “superioridade” de Sartre no campo da filosofia, e não entende esta constatação como um problema de gênero. Aliás, ela demonstra encontrar abertura na relação com ele para questionar a elaboração de seu pensamento filosófico: “Discutimos [Beauvoir se refere a ela e Sartre] muito a respeito de *O ser e o Nada*: eu era contra algumas ideias dele e uma ou outra vez o fiz mudar um pouco o rumo” (BEAUVOIR apud SCHWARZER, 1985, p. 107). Da mudança de rumo teórico de Sartre, Schwarzer pede um exemplo. Beauvoir esclarece:

Numa primeira versão de *O ser e o Nada*, ele falava da liberdade como se ela fosse quase total para todos. Ou, pelo menos, que sempre era possível cada um exercer sua liberdade. Eu, ao contrário, insisti no fato de que existem situações em que a liberdade não pode ser exercida ou não passa de mistificação. Ele concordou. E, em seguida, deu mais peso à situação em que o ser humano está colocado. (BEAUVOIR apud SCHWARZER, 1985, p. 107)

Mas é preciso enfatizar que ao mencionarmos a contribuição de Beauvoir na construção do pensamento de Sartre, não pretendemos sugerir que ela tenha sido mais heróica do que o filósofo ao revisar a noção existencialista de liberdade nem buscamos demarcar o momento de criação de um conceito. A própria Beauvoir reitera na referida entrevista a Schwarzer que o existencialismo sartriano é o fundo filosófico de *O segundo sexo* e que a obra reflete a visão dela das mulheres (Cf. SCHWARZER, 1985, p. 107). É o ato de apropriação do existencialismo sartriano pela filósofa e a maneira como ela também constrói esta filosofia, evocando a singularidade da situação experienciada por indivíduos que antes de reconhecerem a própria subjetividade, compreendem a própria situação como efeito de uma causa maior, absoluta, que destacamos neste momento para enfatizarmos o lugar da autora na filosofia e a importância da subjetividade, do instante vivido, para ela tão caro e associado à criação literária.

Nesse sentido, não concordamos com a própria Beauvoir que o filósofo seja Sartre e ela, a escritora. Pois é pela própria reflexão filosófica que ela dialoga com aquela filosofia existencialista que ela considera sartriana – e a expande! – e que pensa também a literatura. Se Sartre é filósofo e a filosofia ocidental é um saber majoritariamente construído e dominado pelos homens, ao invés de criar uma linguagem que poderia-se supor propriamente feminina, Beauvoir se apropria das ferramentas que estão nas mãos dos homens para direcionar a filosofia conforme seu próprio interesse, tal como ela própria, em entrevista a Alice Jardine em 1979, sugere no que concerne a todo campo do saber:

Podemos reorientar a ciência – por exemplo, um tipo de medicina muito mais direcionado ao número enorme de problemas de saúde das mulheres que são negligenciados neste momento. Mas os dados originais da ciência são os mesmos para homens e mulheres. As mulheres simplesmente tem que roubar

o instrumento; elas não têm que rompê-lo, ou tentar, a priori, fazer dele algo totalmente diferente. Roube o instrumento e o use para o seu próprio bem. (BEAUVOIR apud JARDINE, 1979, p. 230)

Pois, para Beauvoir, criar um modo de atuação ou uma linguagem das mulheres implicaria em definir a mulher, o feminino, o que consistiria num entrave para que a singularidade da experiência vivida do sujeito mulher componha o campo dos universais:

O que é muito preocupante é que as pessoas que tentaram escrever literatura, até mesmo, por exemplo, escritores proletários, parecem escrever dentro das normas da classe dominante. Então, alguém pode dizer que há um novo modo de gritar, de falar, que seja propriamente feminino? Pessoalmente, eu não acredito. No fim, eu considero este um outro modo de colocar as mulheres em um tipo de singularidade, em um gueto, o que não é o que eu quero. Eu quero que elas sejam singulares e universais ao mesmo tempo. (BEAUVOIR apud JARDINE, 1979, p. 231)

Até mesmo no terreno da ficção, Beauvoir não almeja criar nada que se possa dizer propriamente feminino, nem mesmo visando chegar a um tipo de mulher que poderíamos identificar como alguma espécie de heroína feminista. “Há uma demanda [pela criação de heroínas feministas] inaceitável que acho um pouco tola porque ela me cercaria, me imobilizaria completamente em uma espécie de bloco de concreto feminista” (BEAUVOIR apud GOBEIL, 1965), diz a filósofa em entrevista a Madeleine Gobeil na década de 1960. Por isso, suas personagens são construídas a partir das mulheres “como elas são, como seres humanos divididos, e não como elas deveriam ser” (BEAUVOIR apud GOBEIL, 1965).

Em 1979, ainda sobre a literatura e a criação de personagens heroicos, Beauvoir declara em entrevista a Margaret Simons: “Eu tenho horror a heróis positivos; não tenho solução nenhuma para dar às pessoas e as pessoas não têm que esperar soluções de mim” (BEAUVOIR apud SIMONS, 1979, p. 332).

Se Beauvoir tem como mote a pergunta “o que é uma mulher?” para analisar a gravidade da situação de opressão vivida pelas mulheres sob construções sociais de uma categoria de Mulher e de feminilidade, na contramão dessa situação, a autora discorre sobre o que não é uma mulher. Pois tal como o homem, a mulher, na perspectiva existencialista beauvoiriana, não é. No plano da existência, no plano ontológico, sem a identificação “homem” ou “mulher”, o ser humano não é. E é esse o viés da análise da filósofa francesa em *O segundo sexo*. Se ela utiliza o termo mulher, é para referir-se aos indivíduos que foram categorizados por tal nome e que vivenciam uma situação comum. Não que as situações de todas as mulheres sejam iguais, a mesma. Mas há entre as mulheres uma situação de apagamento de sua subjetividade pela afirmação, que se pretende absoluta, de um Um – do homem.

Não cabe então ao papel de filósofa de Beauvoir, conforme a perspectiva que adota, criar uma nova mulher, heroínas feministas e nem mesmo evocar um mundo supostamente “feminino” como solução para a situação de Outro. Aliás, a cisão de realidades que poderíamos compreender como masculina e feminina não é tão simples para a autora.

Da análise beauvoiriana da estrutura da intersubjetividade

Desde *O segundo sexo* Beauvoir discute a diferença entre as realidades dos papéis femininos e masculinos e os aspectos positivos e negativos tanto da permanência em uma dessas realidades como das possibilidades e consequências de adentrar a outra. Afastada da tônica instrumental que rege o espaço público e determina as relações de trabalho numa sociedade capitalista, a mulher estudada por Beauvoir vivencia a espontaneidade ainda não sufocada pelas dinâmicas de produção:

ele [o marido] deve obedecer o dia inteiro a seus superiores, usar colarinho e afirmar sua posição social; ela [a esposa] pode arrastar-se de roupão pelo apartamento, cantar, rir com as vizinhas; age como bem entende, corre pequenos riscos, procura alcançar eficientemente certos resultados. Vive muito menos do que o marido dentro de convenções e de aparência. O universo burocrático que Kafka – entre outras coisas – descreveu, esse universo de cerimônias, de gestos absurdos, de condutas sem objetivo, é essencialmente masculino; ela está muito mais em contato com a realidade. Quando acaba de alinhar cifras ou de converter latas de sardinha em dinheiro, só aprendeu abstrações; a criança alimentada no berço, a roupa limpa, o assado são bem mais tangíveis; entretanto, como na perseguição concreta desses fins ela experimenta a contingência deles – e correlativamente sua própria contingência – ocorre muitas vezes que não se aliene neles; permanece disponível. Os empreendimentos do homem são a um tempo projetos e fugas: ele se deixa devorar pela carreira, pela sua personagem; é de bom grado importante, sério; contestando a lógica e a moral masculinas, ela não cai nessas armadilhas [...] descobre com mais sinceridade seus pensamentos indisciplinados, suas emoções, suas reações espontâneas. Eis por que sua conversa é muito menos tediosa do que a do marido, desde que fale em seu próprio nome e não como leal metade de seu senhor. Ele enuncia ideias ditas gerais, isto é, palavras, fórmulas que se encontram nas colunas de seu jornal ou em obras especializadas; ela oferece uma experiência limitada mais concreta. A famosa “sensibilidade feminina” participa um pouco do mito, um pouco da comédia; mas o fato é, também, que a mulher se mostra mais atenta do que o homem a si mesma e ao mundo. (BEAUVOIR, 2009, p. 811)

Por outro lado, afastada da realidade que opera por uma lógica masculina, a mulher não participa do mundo e permanece sob as regras do Um, do sujeito absoluto, a saber, um sujeito masculino:

A própria mulher reconhece que o universo em seu conjunto é masculino; os homens modelaram-no, dirigiram-no e ainda hoje o dominam; ela não se considera responsável; está entendido que é inferior, dependente; não aprendeu as lições da violência, nunca emergiu, como um sujeito, em face dos outros membros da coletividade; fechada em sua carne, em sua casa, apreende-se como passiva em face desses deuses de figura humana que definem fins e valores. [...] Ela não tem domínio, nem sequer em pensamento, sobre essa realidade que a cerca. É essa realidade a seus olhos uma presença opaca. Efetivamente, ela não fez a aprendizagem das técnicas que lhe permitiriam dominar a matéria; não é com a matéria que lhe cabe lutar, e sim com a vida e esta não se deixa dominar pelas ferramentas; não se pode senão suportar-lhe as leis secretas. O mundo não se apresenta à mulher como um “conjunto de utensílios” intermediário entre sua vontade e seus fins, tal qual o define Heidegger: é ao contrário uma resistência obstinada, indomável; ele é dominado pela fatalidade e cortado de caprichos

misteriosos. [...] Os trabalhos caseiros aparentam-se a uma atividade técnica; mas são por demais rudimentares, por demais monótonos para convencer a mulher das leis da causalidade mecânica. [...] É fácil compreender por que é rotineira; o tempo não tem para ela uma dimensão de novidade, não é um jorro criador; como é destinada à repetição só vê no futuro uma duplicata do passado. (BEAUVOIR, 2009, pp. 782-783)

Além da relação que as mulheres têm com o seu trabalho, trabalho este voltado ao âmbito doméstico, caracterizada pela ausência de fins, pela repetição e por uma falta de domínio da técnica da própria atividade que executa, Beauvoir atenta ao envolvimento, comum entre elas, com interpretações mágicas, místicas, sobrenaturais sobre o mundo (Cf. BEAUVOIR, 2009, p. 783). Tal situação reforça a permanência dos indivíduos relegados a “o segundo sexo” num lugar de imanência ao excluí-los do domínio e do desvelamento do mundo.

Nesse sentido, compreendemos que ainda que socialmente construídas de modo que homens e mulheres experienciem papéis e lugares radicalmente opostos, as realidades “masculina” e “feminina”, na análise de Beauvoir, revelam nuances, aspectos fundamentais da condição humana para que a subjetividade se afirme no mundo. *O segundo sexo* não propõe então simplesmente a passagem das mulheres ao mundo masculino, nem a feminilidade como regra – o que seria a feminilidade, aliás? –, mas uma derrubada da categoria de Homem, do Um, do sujeito absoluto, o que possibilitaria outra noção de intersubjetividade, condição para a abertura da mulher à transcendência. Então se há certo entrave a essa transcendência que seja próprio do mundo masculino, trata-se do caráter hierárquico da intersubjetividade que marca as relações desveladas e instituídas pelos homens.

Um dos aspectos fundamentais das nuances entre as realidades de homens e mulheres relacionados a outra noção de intersubjetividade é a generosidade na realização da reciprocidade.

Fica claro que, para Beauvoir, o reconhecimento na relação homem-mulher é unilateral. Entre homem e mulher não há reciprocidade, uma vez que o primeiro se sustenta como o essencial em detrimento da objetificação da segunda. Lemos na introdução de *O segundo sexo*:

[O]s indivíduos e os grupos são obrigados a reconhecer a reciprocidade de suas relações. Como se entende, então, que entre os sexos essa reciprocidade não tenha sido colocada, que um dos termos se tenha imposto como o único essencial, negando toda relatividade em relação a seu correlativo, definindo este como a alteridade pura? (BEAUVOIR, 2009, p. 18).

Beauvoir faz uma analogia (ou, na leitura de Susan James, “desanalogias”) entre a situação de Outro da mulher em relação ao homem e a passagem “Independência e dependência da consciência de si: dominação e escravidão” do livro *Fenomenologia do Espírito* (1807) escrito pelo filósofo alemão Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), conhecida como dialética do senhor e do escravo, e compreende que a luta hegeliana por reconhecimento não é uma possibilidade para a mulher. Em outras palavras, a mulher não possui os meios que o escravo hegeliano possui para perceber a si mesma enquanto consciência na relação na qual o senhor é reconhecido como único sujeito, consciência absoluta. Conforme lemos em “História”, segunda parte do

primeiro volume de *O segundo sexo*, a autora descarta então a relação senhor-escravo como via para examinar seu objeto de estudo:

Ela [a mulher] não lhe [ao homem] opõe nem o silêncio inimigo da natureza, nem a dura exigência de um reconhecimento recíproco; por um privilégio único, ela é uma consciência e no entanto parece possível possuí-la em sua carne. Graças a ela, há um meio de escapar à implacável dialética do senhor e do escravo, que tem sua base na reciprocidade das liberdades. (BEAUVOIR, 2009, pp. 208-209)

Numa sociedade sexista, a mulher encontra-se limitada em sua situação para reconhecer a liberdade imputada a sua própria existência pela qual pode alcançar e dominar o mundo ao seu redor para além do fardo que constitui o seu corpo sob signos negativos socialmente construídos. Debra Bergoffen, em sua leitura de *O segundo sexo* em *Simone de Beauvoir: (Re)counting the sexual difference*, discorre sobre o que está em jogo entre os homens, unidos por um vínculo de reciprocidade, diferente do “laço” em uma relação heterossexual, do qual abdicam. A troca de posições sujeito e objeto, a luta por reconhecimento no sentido hegeliano para afirmar-se como ser autônomo diante do outro, é possível entre os homens, aliás, a luta, o risco a ser superado, são valorizados na sociedade patriarcal quando associados à violência, à conquista e à competição, assinala a autora (Cf. BERGOFFEN, 2006, pp. 255-256; 259). Por meio da reciprocidade, então, afirma a autora em outro texto, *Menage à trois: Freud, Beauvoir, and the Marquis de Sade*, “o sujeito ambíguo se move entre o desejo de ser e o desejo de deixar ser” (BERGOFFEN, 2001, p. 160).

Por outro lado, as mulheres não estão vinculadas umas às outras. Ao contrário, Beauvoir nota que o discurso delas, dado à compreensão que tem de si mesmas como inessenciais (Cf. BERGOFFEN, 2001, p. 160), não fala em nome de um “nós” como os proletários ou negros, por exemplo. Ser, tornar-se mulher, não está na esfera de um ser autônomo, a mulher é em relação ao homem e é nessa relação que garante algum lugar em sociedade. Nesse cenário, Beauvoir identifica um vínculo peculiar entre homem e mulher que chama de “laço”:

Vivem dispersas entre os homens, ligadas pelo habitat, pelo trabalho, pelos interesses econômicos, pela condição social a certos homens – pai ou marido – mais estreitamente do que a outras mulheres. [...] O laço que a [a mulher] une a seus opressores não é comparável a nenhum outro. (BEAUVOIR, 2009, p. 20)

O laço ao qual a filósofa francesa se refere, além de ser o meio pelo qual a mulher justifica a sua existência, não visa à reciprocidade. Generosamente, a mulher reconhece a presença masculina e seus projetos no mundo. Contudo, para Bergoffen, ainda que a situação limitante do laço ao sujeito único e absoluto afaste a mulher da possibilidade de afirmar sua liberdade, é na generosidade desse laço que podemos desvelar aspectos positivos que contribuem para pensarmos a relação intersubjetiva em outros termos.

A generosidade que a mulher aprende a exercer na relação com o homem por meio do laço, como uma entrega da própria consciência à alteridade e à vulnerabilidade da experiência, conforme interpreta Bergoffen em *Simone de Beauvoir: (Re)counting the sexual difference* (Cf. BERGOFFEN, 2006, p. 255), vai de encontro à possibilidade de reconhecimento mútuo característico da reciprocidade, já que reforça a unilateralidade da relação e a anulação da subjetividade da mulher. Mas, generosidade e reciprocidade

não são características necessariamente opostas, nem se anulam; aliás, quando executado por todas as partes da relação, inevitavelmente, o ato generoso fundará uma relação recíproca.

Bergoffen opõe então o que chama desejo de ser Deus, referindo-se ao caráter hierárquico da relação entre homens, da luta por reconhecimento da afirmação da própria subjetividade, ao que chama desejo de generosidade, aprendizado próprio do tornar-se mulher. Contudo, essa oposição não é original, assinala a autora, mas sim um destino imposto em situação.

Conclusão

Em certas passagens de *O segundo sexo*, laço, generosidade e reciprocidade aparecem harmoniosamente em um cenário específico, a saber, o do erotismo. Vimos que a mulher encontra-se reduzida ao seu corpo e desconsiderada em sua subjetividade quando situada enquanto Outro. Chegamos a um corpo-sujeito merleau-pontyano invertido quando se trata da experiência feminina, e na leitura do ensaio de Beauvoir fica claro o sofrimento concreto que essa situação de inferioridade causa no corpo das mulheres; seja na experiência de alheamento ao próprio corpo durante a puberdade ao perceber que este corpo passa a ser apreendido como carne desejada, na tensão entre os mitos e a realidade da menstruação, da gestação e da menopausa, na violência sexual sofrida ou na inferiorização pela fragilidade imputada ao corpo. Ainda assim, Beauvoir vislumbra realidades em que autônoma, enquanto sujeito – uma vez que, ainda que limitada por uma situação de opressão, a subjetividade, intrínseca à existência, coincidente com a liberdade original, nunca é aniquilada –, a mulher esteja entregue a uma relação no terreno do erotismo, não por almejar determinada posição social ou por obrigação de um papel a ser cumprido, mas pelo próprio desejo por um homem, que ela deseje enquanto carne e ainda, enquanto sujeito que também a deseje em seu corpo. Esta imagem evoca uma entrega generosa que nos remete à realização da reciprocidade, no ato de assumir a ambiguidade sujeito/objeto tão cara à proposta da moral existencialista beauvoiriana.

Seria a realização dessa relação de reciprocidade possível? Ou, a pergunta seria outra: o que essa imagem de uma reciprocidade erótica, de uma filosofia da generosidade está a nos dizer? Ou o que nós, para além das possibilidades de efetivação da reciprocidade entre homem e mulher num plano concreto, por meio desse cenário beauvoiriano, podemos elucubrar acerca da relação entre intersubjetividade e a virilidade de uma sociedade patriarcal, não apenas como objetos de análise da filosofia, mas também como noções, elementos, que em alguma medida podem estar tanto embutidos nos discursos filosóficos como também despontarem como produto dessas narrativas? No que diz respeito à hierarquia e ao desejo de ser o sujeito absoluto, qual é a noção que temos de intersubjetividade dada como pressuposto em nossas reflexões?

Nessa senda, a questão do corpo também é fundamental, quando é o erotismo, a encarnação da ambiguidade sujeito/objeto, que aparece como imagem da generosidade, de uma relação intersubjetiva baseada no desejo, no prazer e não na luta por reconhecimento das estruturas hierárquicas. Qual é o poder desse corpo-sujeito

erótico? O que é e quem é um corpo? Por que alguns corpos valem menos do que os outros? Quem são os corpo-sujeitos que autorizam essa situação?

Bibliografia

BEAUVOIR, S. Literatura e metafísica. In: _____. *O existencialismo e a sabedoria das nações*. Tradução: Manuel de Lima e Bruno da Ponte. Lisboa: Minotauro, 1965, pp.79-95.

_____; et al. *Para qué sirve la literatura?*. Traducción: Floreal Mazia. Buenos Aires: Proteo, 1966.

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

_____. *O segundo sexo*. Tradução: Sérgio Milliet. 2ª ed. V. 2. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.

BERGOFFEN, D. Menage à trois: Freud, Beauvoir, and the Marquis de Sade. *Netherlands: Continental Philosophy Review*, v. 34, no. 2, 2001, pp.151-163.

_____. Simone de Beauvoir: (Re)counting the sexual difference. In: CARD, C. (org.). *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*. Cambridge University Press, 2006, pp. 248-265.

CATALDI, S. L. The Body as a Basis for Being: Simone de Beauvoir and Maurice Merleau-Ponty. In: O'BRIEN, W.; EMBREE, Le. (Ed.). *The existential phenomenology of Simone de Beauvoir*. Dordrecht: Kluwer, 2001.

GOBEIL, M. Interview with Bernard Frechtman and Madeleine Gobeil. *The Art of Fiction No. 35: Simone de Beauvoir*. Translated by Bernard Frechtman. *Paris Review*, no. 35, 1965, Spring-Summer. Available at: <http://www.theparisreview.org/interviews/4444/the-art-of-fiction-no-35-simone-de-beauvoir>. Accessed: 15 October 2013.

GOTHLIN, E. *Sex and existence: Simone de Beauvoir's The Second Sex*. Translated by Linda Schenck. London: The Athlone Press, 1996.

JAMES, S. Complicity and Slavery in The Second Sex. In: GROSHOLZ, E. R. (Ed.). *The Legacy of Simone de Beauvoir*. Oxford: Oxford University Press, 2004, pp. 71-89.

JARDINE, A. Interview with Simone de Beauvoir. *Signs*, Chicago: The University of Chicago Press, v. 5, no. 2, pp. 224-236, Winter, 1979. Available at: <http://www.jstor.org/stable/3173558>. Accessed: 21 December 2012.

MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*. Tradução: Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

OLIVA, J. *Da sexualidade reificada à reciprocidade erótica no pensamento de Beauvoir*. Tese (Doutorado em Filosofia). Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Paulo. UNIFESP, Guarulhos, 2018.

SCHWARZER, A. *Simone de Beauvoir hoje*. Tradução: José Sanz. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

SIMONS, M.; et al. *Simone de Beauvoir: An Interview*. *Feminist Studies*, vol. 5, no. 2, 1979, pp. 330-345. Available at: www.jstor.org/stable/3177599. Accessed: 20 June 2017.

TIDD, U. *Simone de Beauvoir*. London: Reaktion Books, 2009.

Recebido em: 30/Ago/2019 - **Aceito em:** 28/Nov/2019.