

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

THAÍS DE ANDRADE FRAGAS

Subjetividade e alteridade em Simone de Beauvoir:
um estudo sobre a “irremediável loucura humana”.

SALVADOR

2023

Thaís de Andrade Fragas

Subjetividade e alteridade em Simone de Beauvoir:
um estudo sobre a “irremediável loucura humana”.

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Vinícius dos Santos

Salvador

2023

“Somos o que fazemos, mas somos, principalmente, o que fazemos para mudar o que somos” - Eduardo Galeano, *Voces de nuestro tiempo* (1984).

Dedico este trabalho aos meus pais, Magali e
Damião, que me proporcionaram o privilégio
do estudo.

AGRADECIMENTOS

A todos que, direta ou indiretamente, contribuíram para realização deste trabalho. Especificamente, à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), sem a qual não seria possível a efetivação desta pesquisa. Bem como ao Professor Dr. Vinícius dos Santos, pela dedicada orientação, e a todo corpo docente de Filosofia da UFBA, nas pessoas das Professoras Doutoras Gislene dos Santos e Carlota Ibertis, cujo incentivo, acolhimento e competência me fizeram prosseguir. Ainda, a Jean Pantoja Santos, pelas leituras e apontamentos. Também, a Fábio Sales, pela amizade e dedicação à Universidade Pública. Por fim, aos colegas, amigas e amigos que encontrei nesta caminhada, particularmente a Alex, Greice, Júlia, José Paulo, Nayel, e, especialmente, a Maria do Socorro.

Thaís de Andrade Fragas

Subjetividade e alteridade em Simone de Beauvoir: um estudo sobre a “irremediável loucura humana”.

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovada em ___ de _____ de 2023.

Banca Examinadora

Prof. Dr. Vinícius dos Santos - UFBA

Profa. Dra. Carlota María Ibertis - UFBA

Profa. Dra. Thana Mara de Souza - UFES

RESUMO

FRAGAS, Thaís. Subjetividade e alteridade em Simone de Beauvoir: um estudo sobre a “irremediável loucura humana”. Dissertação de Mestrado em Filosofia - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2024.

Esta dissertação tem como objetivo analisar a relação entre alteridade e subjetividade por meio do cotejo entre os ensaios e romances de Simone de Beauvoir. Com enfoque para o papel da infância na formação do sujeito e na influência sobre a alteridade, este trabalho busca destacar a importância das contribuições filosóficas de Beauvoir para além das discussões de gênero, alinhando-a tanto às investigações existencialistas quanto fenomenológicas. Além disso, o estudo concentra-se especialmente em dois aspectos cruciais das obras da filósofa: literatura, como meio de expressão filosófica, e violência como parte que compõe as relações intersubjetivas. Destaca-se, nesse sentido, que a exploração filosófica de Beauvoir é enriquecida por sua perspectiva distinta sobre a violência, examinando seu papel nas relações humanas. Ao explorar romances selecionados, especialmente *A convidada*, o estudo examina como Beauvoir utiliza a expressão literária para aprofundar sua investigação sobre os temas propostos. O subtítulo da dissertação refere-se a uma frase utilizada por Beauvoir em *Pirrhhus e Cineas* para afirmar o paradoxo entre perceber a si próprio enquanto um ser livre, ao mesmo tempo em que se experiencia a facticidade de sua condição humana.

Palavras-chave: Simone de Beauvoir, Existencialismo, Subjetividade, Alteridade.

ABSTRACT

FRAGAS, Thaís. Subjectivity and Alterity in Simone de Beauvoir: A Study on the "Inescapable Human Madness.". Master's Dissertation in Philosophy - Faculty of Philosophy and Human Sciences, Federal University of Bahia, Salvador, 2024.

This dissertation aims to analyze the relationship between otherness and subjectivity through a comparison of the essays and novels of Simone de Beauvoir. Focusing on the role of childhood in the formation of the individual and its influence on otherness, this work seeks to highlight the significance of Beauvoir's philosophical contributions beyond gender discussions, aligning them with both existentialist and phenomenological inquiries. Additionally, the study particularly concentrates on two crucial aspects of the philosopher's works: literature as a means of philosophical expression and violence as a component of intersubjective relations. It is noteworthy in this context that Beauvoir's philosophical exploration is enriched by her distinctive perspective on violence, examining its role in human relationships. By exploring selected novels, especially *She Came to Stay*, the study examines how Beauvoir uses literary expression to deepen her investigation into the proposed themes. The subtitle of the dissertation refers to a phrase used by Beauvoir in "Pyrrhus and Cineas" to assert the paradox between perceiving oneself as a free being while simultaneously experiencing the facticity of one's human condition.

Keywords: Simone de Beauvoir, Existentialism, Subjectivity, Alterity.

Sumário

Introdução.....	6
Capítulo I: Nem literatura, nem filosofia puras.....	15
O romance como expressão filosófica.....	15
O método literário-filosófico e existencialista-fenomenológico de Beauvoir.....	25
Capítulo II: Subjetividade e a experiência singular-universal.....	33
Um corpo situado: materializando o sujeito universal.....	45
Agir para existir em-si mesmo.....	68
Humanos, sub-humanos, humanos sérios e humanos autenticamente livres.....	76
Capítulo III: Alteridade.....	80
O outro absoluto: a mulher enquanto elemento que condensa a alteridade.....	83
A alienação de si no outro: entre devotos e tiranos.....	91
Violência e Concessão de sentido: objetificação, aniquilação e afirmação de si.....	103
Considerações finais.....	110
Referências.....	116

Introdução

Apesar de vastamente conhecida por suas contribuições para o desenvolvimento do movimento feminista, principalmente nos anos 1960 e 1970, quando as suas obras, traduzidas para o inglês, ganharam popularidade pelo mundo, Beauvoir não deve ser vista apenas como uma filósofa dessa seara. É evidente que grande parte dos seus escritos aborda questões de gênero e de (des)igualdade entre pessoas socialmente constituídas como homens e mulheres, e que até hoje devemos a ela muito do que conquistamos no tema da equidade de gênero. É preciso notar, entretanto, que suas obras vão além desse aspecto. Isso não significa, de forma alguma, diminuir a importância do mencionado debate, mas sim apontar que as mulheres que fazem filosofia não estão, nem devem estar, limitadas às discussões de gênero, mesmo quando falamos de alguém como Simone de Beauvoir, uma das maiores vozes do feminismo ocidental. É nesse espírito que o presente trabalho se desenvolve.

Enquanto existencialista, a relação entre alteridade e subjetividade é muito cara a esta filósofa, de modo que, mesmo antes de se entender como tal, ela já abordava o problema nos seus cadernos de juventude. Inclusive, suas ideias acerca deste tópico, ainda que embrionárias, são anteriores à sua relação com Sartre. Afinal, o casal se conhece em 1929, mas a questão da alteridade já aparece em seus cadernos de 1927. É importante ressaltar a autonomia de seu pensamento porque, por muito tempo, Beauvoir foi recepcionada como uma discípula do seu companheiro, ou, quando muito, como aquela que desenvolveu uma discussão ética a partir do existencialismo sartreano.

Em certa medida, a própria autora contribuiu para esse desatino, pois tinha dificuldade em se assumir como filósofa. De fato, Beauvoir entendia-se como romancista e, quando questionada acerca do conteúdo de obras como *O Segundo Sexo* ou *Por uma Moral da Ambiguidade*, afirmava-se ensaísta, desacreditando de si mesma por entender que para ser filósofo é necessário desenvolver um sistema, como o fizeram Hegel e o próprio Sartre. Em entrevista concedida à Margaret Simons e a Jessica Benjamin, em 13 de Março de 1979, ao ser questionada sobre o caráter filosófico de suas obras, principalmente daquele identificado pelas entrevistadoras em *Por uma Moral da Ambiguidade*, Beauvoir responde:

Para mim não é Filosofia, é um ensaio. Para mim, um filósofo é alguém como Spinoza, Hegel, ou Sartre, alguém que construiu um grande sistema, não simplesmente alguém que gosta de filosofia, que pode ensiná-la,

entendê-la, e que dela pode fazer uso em seus ensaios. Um filósofo é alguém que realmente constrói um sistema filosófico. E isso eu não fiz. Quando eu era jovem, eu decidi que isso não era o que eu queria fazer. (Simons, Margaret A., Benjamin J., de Beauvoir, 1979, p.339. Tradução nossa)

Em que pese o equívoco, lido por algumas comentadoras como uma influência do meio patriarcal em que Beauvoir viveu, a dificuldade da autora de ver Filosofia em suas próprias obras não significa que elas não sejam filosóficas, o que ela mesma parece reconhecer. O fato é que seus “ensaios” discutem e dialogam com outros filósofos, direta e indiretamente, acerca de assuntos tradicionais da Filosofia. Entendendo este problema, existe, desde o final do século XX, todo um esforço de acadêmicas que a reconhecem como filósofa e trabalham pela divulgação do seu pensamento, a exemplo de Michele Le Doeuff, Cristiane Daigle, Margaret Simons, Debora Bergoffen, Sonia Kruks e Meryl Altman.

No mais, a relação de cumplicidade amorosa e intelectual que existia entre Beauvoir e Sartre, ainda que envolvesse discussões e críticas, principalmente dela sobre os escritos dele¹, não implica um pensamento único. Quanto a isso, reforçamos que Beauvoir é existencialista, o que não significa ser sartreana. A confusão entre seus pensamentos existe, também, por uma leitura reducionista da obra da autora que limita toda a sua filosofia à célebre ideia de que o Ser Humano é, antes de qualquer coisa, livre. De fato, a liberdade humana é inegociável para Beauvoir, contudo reproduzir o jargão sem entender em quais termos ela compreende “liberdade” faz com que tomemos seus textos como se fossem escritos por Sartre.

Posto isso, é indiscutível que os fundamentos de tais filosofias se assemelham, a exemplo do caráter ateísta, da recusa de qualquer forma de predefinição e do movimento de assumir o Ser Humano como Liberdade e Ser-a-fazer/Ser-que-faz (*étant à faire*). Por outro lado, Beauvoir jamais admitiu a Liberdade em termos absolutos como Sartre o fez. Ao contrário, de acordo com a autora, se somos livres para escolher aquilo que desejamos *ser*, também estamos aprisionados dentro de um mundo concreto que limita as nossas escolhas, portanto, não nos é possível escolher qualquer coisa indistintamente. Daí por que a ideia de liberdade situada tenha maior relevância para Beauvoir do que para Sartre².

¹ Para mais acerca do relacionamento amoroso e profissional que os envolvia, ver o que escreve Claudine Monteil na biografia do casal, a saber, *Os Amantes da Liberdade: A aventura de Jean-Paul Sartre e Simone de Beauvoir no século*, e, também, a própria filósofa em *A cerimônia do Adeus*, publicada em 1981, após a morte do seu companheiro.

² A discussão de Sartre acerca da liberdade situada leva à compreensão de que Ser livre não é conseguir tudo que queremos, mas determinar as nossas escolhas a partir de nós mesmos (Sartre, *Ser e Nada*, 1943, n° d'édition: 27595, 4ª parte, 1º cap, tópico II, p. 540). Como será desenvolvido ao longo da presente dissertação, mais especificamente no subcapítulo “Um corpo situado: materializando o sujeito universal”, pertencente ao segundo capítulo, a compreensão de Beauvoir é significativamente diferente, inclusive porque diz respeito ao

Sartre entende a consciência a partir das noções de ser-em-si e ser-para-si. Enquanto o primeiro corresponde, em geral, ao mundo não consciente, o segundo diz respeito à consciência humana³, que é sempre consciência de alguma coisa. É nesse sentido que, em consonância com Husserl⁴, o filósofo entende que "a consciência e o mundo são dados ao mesmo tempo", de modo que as coisas são, em si mesmas, aquilo que percebemos delas. Beauvoir não discorda diretamente de Sartre nesta questão, contudo, se para Sartre a consciência é meramente da ordem transcendental, o mesmo não pode ser dito da filósofa. Ao contrário, como será desenvolvido no segundo capítulo⁵, Beauvoir descreve a consciência como algo que se desenvolve, ou floresce, na infância a partir da organização das noções de passado e futuro; noções estas relacionadas à situação existencial que é, para Simons (2002), psicológica e social. Nesse aspecto, inclusive, a sexualidade ganha em Beauvoir o caráter de constituinte da subjetividade, o que não parece ser uma questão para Sartre.

Outras diferenças relevantes emergem nas discussões sobre consciência intencional, imanência e transcendência (especificamente quanto ao papel do corpo) e a formação do *Eu* a partir da experiência vivida (inclusive quanto ao papel da infância, exaltado por Beauvoir e pouco explorado por Sartre).⁶ Reconhecer essas e outras diferenças é dar a Beauvoir o seu devido lugar e importância na História da Filosofia. Posto isso, se pudéssemos resumir em uma frase o que realmente os diferencia, tomaríamos as palavras de Simons (2002, p.49) para afirmar que Beauvoir destaca a força das coisas, e Sartre, a Liberdade em si mesma.

No mais, o arcabouço conceitual de Beauvoir desenvolve-se sempre de forma dualista, evidenciando, desde muito cedo, sua concepção de uma realidade que é, em tudo, ambígua. Os pares que coordenam sua filosofia, como bem aponta Le Doeuff (1980), são, dentre outros, autenticidade e inautenticidade; responsabilidade e má-fé; alienação e (exercício da) liberdade; projeto de ser e objeto; além de imanência e transcendência. Aliás, dentre romances, peças de teatro, “ensaios” e biografias, são mais de trinta obras publicadas entre 1943 e 1981 (feita a ressalva aos *Cadernos de Juventude*, escritos entre 1926 e 1930), e, na

que nos é possível querer. De modo que a constituição da subjetividade se dá a partir dos parâmetros da realidade material de cada sujeito.

³ Para maior aprofundamento acerca do conceito de consciência em Sartre, conferir Jones, Gary E. Sartre, Consciousness, and Responsibility. *Philosophy and Phenomenological Research*, Sep. - Dec., 1980, Vol. 41, No. 1/2 (Sep. - Dec., 1980), pp. 234-237 Published by: International Phenomenological Society. Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/2107407>.

⁴ No que concerne à concordância de Sartre com a ideia husserliana, verificar: SARTRE, Jean-Paul. *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité*. trad. Ricardo Leon Lopes. VEREDAS FAVIP, Caruaru, Vol. 2, n. 01, pp. 102–107, jan./jun. 2005.

⁵ Confira o segundo capítulo da presente dissertação, especificamente o subcapítulo “Um corpo situado: materializando o sujeito universal”.

⁶ Daigle, 2006, p.67.

maioria delas, estão presentes as discussões acima discriminadas. Inclusive em seus romances o conteúdo filosófico é indiscutível.⁷ *O Sangue dos Outros*, por exemplo, trabalha com clareza o peso dado por Beauvoir à existência do *outro* para o sujeito, o que se pode perceber desde as primeiras linhas escritas pela romancista-filósofa:

“Porque eu existo! Eu existo e ela, livre, solitária, eterna, cá está ela escravizada à minha existência, presa ao resultado mecânico de seus movimentos. [...] A dura presença de metal, [a] minha presença, [a] sua morte. Porque eu estava lá, opaco, inevitável, sem razão. Seria necessário jamais *Ser*” (Beauvoir, 2016. p.12. Tradução nossa)

Diante disso, é que proponho analisar a relação entre alteridade e subjetividade a partir de um cotejo do que a filósofa escreveu nos seus ensaios, mas também em alguns de seus romances. De modo que os principais ensaios que utilizo ao longo deste trabalho são *Pirrhus e Cineas* (1944), *Por uma Moral da Ambiguidade* (1947), *O Segundo Sexo* (1949) e *Sade Deve Ser Queimado?* (1972). Na primeira destas obras, encontramos um diálogo constante entre questões metafísicas e éticas. Ao buscar uma justificativa para nossas ações, Beauvoir define, ainda que de forma embrionária, as condições formais e gerais da existência humana, abordando qual a *situação* do indivíduo frente ao *outro*. A obra de 1947, por sua vez, trata dessa relação e da responsabilidade de cada um sobre suas próprias ações.

O terceiro ensaio elabora com mais firmeza os conceitos introduzidos anteriormente e se propõe a discutir a *situação* da mulher em um mundo construído por homens. Aqui, encontramos o que seria, para a filósofa, o melhor exemplo de como a busca do Sujeito em se afirmar como existente é constantemente ameaçada pela existência do *outro*, não porque ele a negue, mas porque carrega consigo o poder do reconhecimento.

Por fim, *Sade Deve Ser Queimado?* apresenta o problema da alteridade em seu ponto mais extremo. Isso porque, para Beauvoir, Sade figura como aquele que reivindica uma liberdade sem lei e sem medo, na qual se tem consciência da sua gratuidade e se assume a responsabilidade pelos próprios atos, tudo isso através da realização dos desejos individuais, independentemente de seus resultados. Com isso, buscamos apontar a existência de uma rede conceitual que garante um pensamento coeso e bem estruturado que nasce no indivíduo livre, mas desemboca na esperança pela construção de um coletivo libertador, como meio de fazer cessar, ou dirimir, as opressões.

⁷ Para mais acerca da importância da literatura na construção filosófica de Beauvoir, consultar a Tese de Doutorado de Ulrika Björk: “Poetics of Subjectivity: Existence and Expressivity in Simone de Beauvoir’s Philosophy”, Helsinki University, Helsinki University Print, Filand, 2008.

Nesse sentido, inclusive, dá-se o título da presente dissertação, que faz referência a uma frase utilizada por Beauvoir em *Pirrhus e Cineas*⁸. Na oportunidade, a filósofa introduziu a ideia de que o único fim da nossa existência e, portanto, das nossas ações, é aquilo mesmo que realizamos no mundo. Ao entender que o *agir* é a forma, por excelência, por meio do qual nós existimos, um projeto sempre sucumbirá diante de um outro mais novo, que o ultrapassa e nos leva a perpetuar nossa existência, até o momento em que não seremos mais. Conforme veremos, é na direção do *outro* que as minhas ações e, portanto, a minha existência, ganham significado. A irremediável loucura (*folie*) é, assim, a continuidade alucinante e constante do agir humano que questiona a si mesmo e tenta se afirmar enquanto existente no mundo em frente ao *outro*, que pode tanto lhe servir de obstáculo quanto de instrumento. A loucura, ou a tragédia, dessa forma, é o paradoxo entre perceber a si próprio enquanto um *ser* livre, ao mesmo tempo em que experiencia a facticidade de sua condição humana.

Ademais, algumas ressalvas são necessárias. Os estudos contemporâneos acerca da filosofia de Beauvoir dividem-se, em regra, entre aqueles que se apropriam de uma leitura pós-estruturalista, como Toril Moi, e os que optam pela ênfase nos aspectos fenomenológicos e existencialistas do seu trabalho, tais como Michèlle Le Doeuff, Sonia Kruks e Margaret A. Simons. Em que pese a presente dissertação seguir a segunda linha, é indiscutível que pertence a Toril Moi uma das construções teóricas mais influentes dentro dos estudos feministas acerca de Beauvoir. Inclusive, devemos a ela o esforço na mais recente difusão dos trabalhos da filósofa, com uma leitura genealógica tanto das obras quanto da pessoa Simone de Beauvoir, realizando, em diversas oportunidades, conexões entre ensaios, romances e a biografia da autora.

No que concerne à bibliografia, opto pela utilização do nome *Pyrrhus et Cinéas: un manifeste existentialist*, conforme a edição eletrônica da Folio Sagasses (Gallimard), ainda que o original tenha sido grafado somente com a primeira parte, como no primeiro formato da referida edição. Cientes disto, trata-se de uma escolha política, pois busco afirmar, como antecipado acima, a Beauvoir filósofa, não a “ensaísta”. Tal esforço motiva-se com fundamento na diferenciação que uma parte da Academia faz entre filósofos, comentadores, e ensaístas. Com foco nessa discussão, Maingueneau (2019) atribui a Alain Badiou (1989) uma separação complexa e exaustiva que tenta definir “filósofo” como aquele que pertence a um domínio muito bem enraizado do próprio mundo acadêmico, e que se distingue da literatura, do jornalismo, da ciências, etc. Pensado assim, só são consideradas filósofas aquelas pessoas que possuem um reconhecimento acadêmico. Apesar de não me filiar a esta excludente

⁸ Beauvoir, 1944. p. 11.

definição, é importante ressaltá-la neste momento para lembrar, inclusive, que este foi um dos motivos pelos quais o pensamento de Beauvoir por muito tempo não fez parte dos estudos em Filosofia.

Se, para essa linha de pensamento, aqueles são os filósofos, os “*gestionnaires*”, ou comentaristas, por sua vez, são os que realizam um trabalho “também necessário, mas menos prestigioso”. Esses dividem-se entre cartógrafos e animadores, cujos papéis separam-se entre os organizadores do arquivo filosófico e os atualizadores do mesmo. Nesses termos, quem aponta e desenha o aparato conceitual de um filósofo é um comentarista-cartógrafo, enquanto quem busca instrumentos nele para pensar a atualidade seria um comentarista-animador. Com efeito, dividido entre os ditos filósofos e os seus comentaristas, o espaço filosófico aparenta ser muito restrito e notoriamente excludente, organizado em torno de um cânone de pressupostos majoritariamente europeus e de posições mais ou menos conhecidas que ora se combatem, ora se reafirmam.

Excluídos desse grupo seleto, os “ensaístas” seriam aqueles que tratam de questões interessantes para o público que está fora da Academia - chamado por Maingueneau (2019) de público não filosófico - sem privilegiar um debate estreito com os conceitos do “*Thésaurus*” (ou o cânone conceitual filosófico) e dos pensadores contemporâneos proeminentes. O termo ensaísta teria, então, “um valor pejorativo”, e diria respeito a “aqueles que pretendem encarnar uma certa ortodoxia filosófica”. Assim, um ensaísta seria alguém que buscasse aplicar, ou cumprir, todos os preceitos e ideais de uma filosofia que lhe fosse anterior, tomando-a como verdadeiro dogma para pensar temas de interesse do público não acadêmico. Podemos pensar exemplos contemporâneos do ensaísta assim descrito, a saber, aqueles que se apropriam de jargões e princípios das mais diversas filosofias (sendo talvez o estoicismo a mais usada) para abordar temas de desenvolvimento pessoal.

O termo assim elaborado não cabe à Beauvoir. Primeiro porque ela não se presta a aplicar *ipsis litteris* nenhuma teoria para tratar dos temas por ela elaborados nas obras. Ao contrário, o que faz é dirigir-se ao cânone e, a seu modo, debater e refletir sobre ele, inclusive, como já suscitado, inquieta-se com os pensamentos estanques e distingue-se dentro do próprio existencialismo ao tratar dos conceitos de ambiguidade, corpo, liberdade, alteridade, etc. Desse modo, distanciar-me do uso do termo “ensaísta” é uma tentativa de distanciá-la deste movimento social, e sobretudo acadêmico, que relaciona o termo a um uso esguio do pensamento.

Por outro lado, como já introduzido acima, assumir que só é filósofo aquele que é reconhecido pela Academia gera uma série de contradições, dentre as quais se pode perguntar:

surge o conteúdo filosófico a partir do seu reconhecimento? quem tem o poder de realizar esse reconhecimento? Tal reconhecimento tem em si uma carga, ou conteúdo prévio, que orienta quem será ou não entendido como filósofo? As questões são muitas, razão pela qual, nesse momento, nos servem as palavras de Maingueneau:

A situação seria simples se, para desqualificar um filósofo em ensaísta, fosse suficiente [que ele] fosse reconhecido por um público sem expertise e que pensasse sobre questões da atualidade. Mas um filósofo não precisa ser desconhecido pelo grande público para ser um pensador reconhecido por seus pares: basta pensar em Bergson ou em Foucault, que foram consagrados tanto por filósofos, quanto pelo público exterior à Filosofia. Também não é necessário que [um filósofo] ignore os problemas sociais para se manter no campo filosófico: basta-lhe reelaborar as questões que emergem da sociedade, convertendo-as em questões propriamente filosóficas. (Maingueneau, 2019, p. 12. Tradução nossa)

Nesse sentido, entende-se filósofo, ou filósofa, aqui como quem, independente do reconhecimento da Academia, elabora, reformula, critica e debate temas tradicionais do cânone, mas também quem pensa as novas problemáticas sociais a partir de sua “conversão” em “questões propriamente filosóficas”, o que envolve, por exemplo, a análise de fatos sociais (exemplo: a histórica opressão da mulher) a partir de conceitos (subjatividade e alteridade), a avaliação de ideias e “verdades” a partir das quais as pessoas orientam suas relações consigo mesmo, com o outro, e com o mundo.

Em acréscimo, como se notará ao longo do presente texto, optamos por dar ênfase ao papel da infância tanto na construção do sujeito, ou de sua subjatividade, quanto na formação de sua relação com o *outro* (alteridade). A justificativa para tal movimento é a frequência com que o tópico aparece nas obras de Beauvoir, principalmente em *O Segundo Sexo* e *Por uma Moral da Ambiguidade*. Cabe, ainda, esclarecer que quando o termo outro estiver grifado em itálico (*outro*), estamos lidando com a aplicação do conceito de *alteridade*. De forma semelhante, o uso do itálico enfatiza a discussão conceitual dos demais termos-chave da autora, além de destacar os nomes das obras.

Posto isso, o presente trabalho foi dividido de modo a alcançar a relação interpessoal, ou a *alteridade*, a partir da compreensão do que é a subjatividade e, sem embargos, do método filosófico que é próprio a filósofa. Assim, no primeiro capítulo do apresento a discussão acerca do uso da literatura, que assume uma abordagem filosófica, como instrumento que lhe permite aprofundar a exploração da subjatividade e do encontro com a presença do *outro*, sem ficar limitada pelas convenções lógicas tradicionalmente associadas ao trabalho filosófico. Para tanto, tomo como referência o romance *A convidada*, no qual Beauvoir explora o

relacionamento amoroso entre Pierre e Françoise, que sofre uma transformação significativa com a chegada de Xaviere em suas vidas.

No segundo capítulo, trato do conceito de *sujeito* como uma invenção do século XVIII, a partir da qual Beauvoir desenvolve todo o seu pensamento filosófico. Defendendo, para tanto, a compreensão de um sujeito enquanto um *corpo consciente e sexuado* que existe de forma autêntica, mas limitado à sua situação. Nesse tópico busco, ainda, indicar uma maior aproximação entre Beauvoir e a filosofia do corpo de Merleau-Ponty do que ao pensamento de Sartre⁹, ao passo que me filio ao pensamento de Ulrika Björk, no que concerne à possibilidade de apontarmos características gerais que perpassam todos os sujeitos e que, prévias à *situação* existencial, são restringíveis por ela. Trato, ainda, da importância da ação para a subjetividade, diferenciando “agir” de “ocupar-se”. Por fim, apresento de forma sucinta a discussão acerca do que podemos chamar de “sub-humanos” em comparação aos humanos sérios e àqueles autenticamente livres.

No terceiro capítulo, busco demonstrar que Beauvoir não compreendia o *outro* como o inferno do sujeito¹⁰, mas atribuía-lhe um caráter ambíguo no qual as noções de violência e necessidade constituem, ou integram, a de alteridade. Abordo, inclusive, a compreensão de que, da mesma forma que a interferência do *outro* na subjetividade pode ser vista, em razão das determinações sociais, como anterior a uma existência determinada, o “desejo de seduzi-lo”¹¹ aparece desde os primeiros momentos de vida enquanto uma escolha irrefletida que denunciaria o drama original da existência, qual seja, a própria relação com o *outro*. Relação esta que só é possível se precedida e acompanhada pelo reconhecimento de si mesmo como liberdade (transcendência) situada (imanência). Afinal, a filósofa entende que o sujeito é, em si mesmo, independente do *outro*, mas é porque este se relaciona com aquele que ele *é alguém*.

Defendo, portanto, que o problema desta relação não é o *outro* existir, mas aquilo que decorre de sua existência, de modo que, em Beauvoir, o problema da alteridade é, em última instância, um problema moral que diz respeito à responsabilidade que cada um tem sobre as

⁹ Nesse sentido, uma maior aproximação com a fenomenologia. Confira o segundo capítulo, tópico “Um corpo situado: materializando o sujeito universal” da presente dissertação.

¹⁰ Referência a frase “o inferno são os outros” de Sartre. Trata-se de uma das citações mais conhecidas do filósofo e pertence a peça de teatro *Huis Clos*, escrita em 1943, na qual Hui narra a chegada de três personagens no inferno, sendo duas mulheres e um homem. A danação a qual estes personagens são condenados é viver, por toda eternidade, uns com os outros. Na Edição da Gallimard de 1947, que compila *Huis clos* e *Les mouches*, a frase se encontra na cena 5, p. 93, e é dita por Garcin nos seguintes termos: “Vós sois somente dois? Acreditava-os muito mais numerosos - ele ri. Então, isto é o inferno. Eu jamais teria acreditado. Vós vos lembrais: o enxofre, a pira (*le bûcher*), a grelha ... ah! que piada. A grelha não é necessária: o inferno são os outros”.

¹¹ Beauvoir, 2011, tomo II, p. 8.

suas ações. Ainda neste capítulo, discuto se a objetificação é possível nesta relação de alteridade, tendo em vista que, para a filósofa, Sade não consegue concretizar seu desejo de transformar os que sodomiza em objetos absolutos. Isso se dá porque não os ignora; ao contrário, interage com eles, humilha-os. Assim, o grito, o corte, a violência só provariam que o *outro* existe e que tem a capacidade de se opor àquilo que o sujeito deseja impor. Além disso, veremos qual o papel da linguagem e da tirania nesta relação, reiterando, ainda, que a luta contra o império do *outro* é um meio que o sujeito adere para exercer sua existência, mas que, em razão da potência desta relação para a subjetividade, não deve ser lido como o único.

Capítulo I: Nem literatura, nem filosofia puras.

A partir das experiências individuais dos relatos e confissões que leu, ouviu e presenciou, bem como das suas próprias vivências, Simone de Beauvoir desenvolve sua compreensão acerca daquilo que somos e da nossa relação com os *outros*, ocupando-se em escrevê-las, adaptando-as ao formato de romance. Em vista disso, Daigle (2006), auxiliada pela exposição de Kate e Edward Fullbrook (1999), defende a existência de um método literário-filosófico em Beauvoir. Este diz respeito a uma extensão da compreensão da própria filósofa de que o campo literário abre à filosofia a possibilidade de “evocar, em sua verdade completa, singular, e temporal, a efusão (*le jaillissement*) original da existência”¹². Isso porque os livros desse gênero apresentam ao leitor as experiências de sujeitos, ora fictícios ora reais, e, assim, fornece-lhe instrumentos para pensar as condições de sua existência e apreender as descrições do mundo dadas por outros sujeitos que não ele mesmo.

Para além do que explica a comentadora, entendo que a partir dos romances beauvoirianos, o leitor defronta-se com situações e visões de mundo diferentes da sua, mas é capaz de identificar, também, traços comuns que correlacionam a sua existência à dos personagens. Nesse sentido, importa destacar que Kate e Edward Fullbrook (1999, p. 52) sugerem que em Beauvoir “toda descrição verdadeira do mundo tem lugar a partir do ponto de vista do indivíduo-no-mundo”, razão pela qual entendo que o método literário-filosófico pode ser encontrado em romances como *A convidada* e *O sangue dos outros*, que tratam, dentre outros tópicos frequentes na Filosofia, da alteridade.

O romance como expressão filosófica

Ao tratar do primeiro desses romances, Sirrigde (2003, p. 173) afirma que a obra tem a capacidade de levar o leitor a um mundo “espesso e substancial” que está sempre aberto a novas interpretações, “e, assim, para a visão filosófica de Beauvoir da política íntima entre o *eu* e o *outro*, da sua interdependência sufocante e do significado da violência para a auto-definição”. O mesmo se pode dizer do segundo romance citado, com a ressalva, contudo,

¹² N.T.: Opto, nesta oportunidade, por traduzir *le jaillissement* por efusão, visando manter o sentido de que a existência lança-se para fora, torna-se, alastra-se a partir de um momento inicial. Mantém-se, assim, o mesmo problema, ou ambiguidade, de *jaillissement*, qual seja, a ideia de que a existência *sai* de algum lugar, pois ao afirmarmos *le jaillissement originel de l'existence*, dizemos que ela parte originalmente de algum lugar: a imagem, aqui, é semelhante à de brotar, pois se trata de fazer alguma coisa sair com ímpeto de algum lugar. Pode-se compreender que este lugar anterior à existência seja o vazio, ou o nada; ainda assim, opto por me manter fiel à problemática. Vale ressaltar que a edição em língua inglesa (BEAUVOIR, Simone. *Literature and Metaphysics*. Edited by Margaret A. Simons. University of Illinois Press, 2004. págs 269-277.) optou por traduzir *jaillissement* por *upspringing*, cujo significado (*to come into existence*) observa o sentido aplicado por Beauvoir, mas não aborda a ambiguidade e curiosidade do termo original (Simone de Beauvoir, «Littérature et métaphysique», *Les Temps modernes*, vol. 1, n° 7, mars 1946, p. 1161.).

de que se *A convidada* relaciona-se mais com *Pirrus e Cineas*, *O sangue dos outros* tem maior conexão com *Por uma moral da ambiguidade*, o que significa dizer que o romance de 1945 avança nas questões morais que não são o foco da obra publicada dois anos antes. A distinção é significativa e interessante, porque indica, sobretudo, o desenvolvimento do pensamento moral da filósofa. Mas, tendo em vista o objetivo da presente dissertação, que não avança em questões morais, restrinjo a análise do tema ao primeiro dos romances citados, evocando, todavia, o segundo nos momentos oportunos, principalmente no terceiro capítulo desta dissertação.

Esclarecido isso, pode-se dizer que Beauvoir contorna os muros da filosofia, utilizando da literatura, enquanto uma literatura filosófica, para avançar no tema da subjetividade e do confronto com a existência do *outro*, sem se manter presa às formalidades lógicas daquilo que tradicionalmente se considerava um trabalho filosófico. Não que não haja uma construção lógica-conceitual nos ensaios, o que há, mas sim que enquanto se ocupa de utilizar os romances como expressão de sua filosofia, exerce-a com maior liberdade de escrita, de formulação e de apresentação de suas concepções. No caso do romance ora escolhido, o pano de fundo da obra e, portanto, as reflexões que ali apresenta correspondem ao “modo como Beauvoir organizava a realidade em 1943”¹³, ou seja, a concepção existencialista-fenomenológica que aparece em *Pirrus e Cineas*, cujo ponto central é a *alteridade*, pensada em termos de necessidade e de violência, como será abordado nos capítulos subsequentes.

Tal capacidade é tomada pela filósofa como natural à literatura ficcional, que, em si mesma, pode constituir uma outra forma de praticar aquilo que estamos acostumados a denominar de “Filosofia”. Essa outra forma, para Macherey (2013), difere-se da tradicional, que busca nas ciências suas referências também metodológicas, pois possibilita que o autor molde, modifique, e teste as estruturas da vida real, com suas crenças, valores, e pressupostos. Utilizando-se da ficção, pôde a escritora reorganizar toda superestrutura que envolve a realidade, pensada enquanto “um sistema mais ou menos coeso de representações que acompanham a vida social”, para instigar os seus leitores a repensá-la. E nesse sentido, a tese de Beauvoir de que a literatura filosófica alcança discussões que literatura e filosofia isoladas não conseguem, prevalece. Passemos, então, a pensar *com* o romance citado.

Em *A convidada*, Beauvoir trata do relacionamento amoroso de Pierre e Françoise a partir da chegada de Xaviere em suas vidas. Em um relacionamento anterior e sólido, Pierre e Françoise compartilhavam suas vidas, dedicando-as ao trabalho revolucionário de Pierre no

¹³ Sirdridge, 2003, p. 137.

teatro. Tinha-se, portanto, um objetivo comum em torno do qual ambos organizavam suas vidas, até o momento em que a jovem Xaviere aproxima-se de Françoise e passa a conviver com o casal, relacionando-se amorosamente com eles. Com o tempo, Xavier, a convidada, encontra-se mais próxima sentimental e sexualmente de Pierre, o que gera um conflito entre os três, dadas as incertezas que esse novo cenário proporcionou. Enquanto para Pierre a convidada representa a possibilidade de uma nova vida ou, ao menos, de uma nova percepção de sua própria vida; para Françoise ela é o pivô da disruptura de uma realidade estática, na qual sua vida era dedicada não a um plano comum, como pensara, mas sim a realização de uma existência estrangeira: a existência de Pierre.

Conforme bem expõe Sirridge (2003, p.135), Pierre trai os acordos de liberdade e respeito que possuía no relacionamento com Françoise, enquanto tentava atrair Xaviere para si. Nesse percurso, ele flerta com a “atitude desdenhosa de Xaviere em relação aos seus próprios valores e realizações” e demonstra um “ciúme sexual grosseiro e irracional” quando Xaviere começa, sem o seu conhecimento, a ter pretensões amorosas em relação a Gerbert. Buscando vingar-se da perda de Pierre, Françoise passa a ter um caso com Gerbert, o que o afasta de Xaviere e a leva à revolta. Em razão disso, Xaviere deseja que Pierre abandone sua relação com Françoise, como uma forma de vingança.

Saturada do conflito instalado e num acesso de ciúmes, Xaviere enfrenta Françoise, que rebate os ataques, lembrando-a de sua quebra do pacto firmado entre os três quando ela entrou no relacionamento: deveriam ser todos livres para fazer e viver o que desejassem, desde que fossem autênticos uns com os outros. Acalorada a discussão, Françoise encontra-se notoriamente confusa e culpada, tanto por seu caso com Gerbert, quanto por tudo que se passou entre ela, Xaviere e Pierre. Movida por todos esses sentimentos e, sobretudo, pela compreensão de que precisava escolher entre ela mesma e Xaviere, reage ligando o gás do apartamento e, assim, matando Xaviere. O final dramático e, antes, o retrato minucioso do cotidiano apontam para uma concepção da realidade que pensa os sujeitos sempre de forma situada, e, em alguma medida, em conflito com as consciências estrangeiras. Mas, como afirma Sirridge (2003 p. 135), a história de Françoise, Xaviere, Pierre e Gerbert não é “apenas uma sequência quotidiana de inevitabilidades melancólicas”, e não é desmotivadamente que o romance finda-se com a violência como resultado final da relação entre Françoise (que representa o *eu*, o sujeito) e Xaviere (o *outro*).

Em verdade, trata-se de uma expressão do seu pensamento filosófico que, inseparável da sua experiência vivida, misturava-se àquilo pelo que Beauvoir passava em seu

relacionamento¹⁴. Mas, diametralmente oposto a filósofa, sua personagem Françoise é descrita como alguém que desistiu de buscar uma solução ética para o problema da coexistência¹⁵. Essa solução ética, nesse primeiro momento, pode ser pensada tão somente em termos de uma resolução menos violenta.

Beauvoir afirma que se considerava satisfeita se aqueles que se opõem totalmente ao final que deu à obra, acreditassem nela¹⁶, ou seja, se seria crível que o resultado da relação entre o *eu* e o *outro*, se daria em termos de violência, pensada aqui no assassinato de Xaviere por Françoise para se salvar absoluta e livre da ameaça que aquela representava para sua subjetividade. Inclusive porque, vale apontar, a própria Beauvoir assume posteriormente que a ênfase na ânsia de casa sujeito em afirmar-se como o absoluto poderia ter sido melhor trabalhada na obra, o que, sem dúvidas, tornaria mais latente o resultado final.

Como podemos consentir em não ser absoluto? Demanda Georges Bataille em *A Experiência Interior*. Essa frase me chamou a atenção, porque essa era a esperança que devorava Françoise em *A convidada*: ela queria ser tudo. Lamentei não ter evidenciado melhor esta ilusão e seu fracasso. (Beauvoir, 2014, p. 77. Tradução nossa)

Pensado assim, o final drástico é, sem dúvidas, "a própria força motriz do romance, e a sua razão de ser"¹⁷ e demonstra confirma o caráter filosófico da obra. Isso porque, como a própria Beauvoir nos lembra "na realidade, existe um abismo entre o anseio e a realização do assassinato"¹⁸ e é justamente por isso que se constrói durante a obra o estresse existencial entre Françoise e Xaviere de modo que, ao final, tornam-se absolutamente intoleráveis uma a outra.

Françoise atravessou o corredor, titubeante como uma cega. As lágrimas queimavam-lhe os olhos. "Tive ciúmes dela; roubei-lhe Gerbert", pensava. Não eram só as lágrimas que a queimavam; as palavras também, como ferro em brasa. Sentou-se no divã e repetiu, estonteada: "Eu fiz isso. Fui eu." Nas trevas, o rosto de Gerbert surgiu-lhe, ardente (...) "Sou eu para sempre", pensou (...) caíra na armadilha, encontrava-se à mercê da consciência voraz que esperara, no escuro, o momento de devorá-la. Ciumenta, traidora, criminosa. Uma pessoa não podia se defender com palavras tímidas ou com atos furtivos. Xaviere existia, a traição existia. "Minha face criminosa existe em carne e osso." Mas não existiria mais. "Ou ela ou eu. Serei eu." (...) Dirigiu-se para a porta e, silenciosa, contemplou aquela face lívida e infantil que nunca mais veria viva. (...) "E agora?", perguntou Françoise a si mesma.

¹⁴ Monteil, 1999, p. 64

¹⁵ Beauvoir, 2013, p.360.

¹⁶ Beauvoir, 2013, p.360.

¹⁷ *Idem*, p. 361.

¹⁸ *Ibidem*.

Ficou ali, de pé, vigiando a porta de Xavière. Sentia-se sozinha, sem apoio, sustentando-se apenas em si própria. Esperou um longo instante, depois entrou na cozinha e pôs a mão no registro do gás. Seus dedos se crispavam. Era impossível, impossível... Em sua solidão, fora do espaço e do tempo, existia aquela presença inimiga que há tanto tempo a esmagava com sua sombra. Lá estava ela, existindo apenas para si mesma, refletindo-se completamente nela mesma, reduzindo ao nada tudo aquilo que excluía. Na sua solidão triunfante, aquela presença continha o mundo inteiro, estendia-se sem limites; infinita, única. Tudo o que a constituía, ela o tirava de si própria, recusando-se a sofrer qualquer domínio. E, no entanto, bastava baixar a alavanca do gás para aniquilar Xavière, “Aniquilar uma consciência. Como poderei?” Mas era possível que existisse uma consciência que não fosse a sua? Nesse caso ela não existia. Repetiu: “Ou ela ou eu.” E baixou a alavanca (...) Despiu-se e vestiu o pijama. “Amanhã de manhã estará morta.” Sentou-se em frente ao corredor escuro. Xavière dormia; seu sono tornava-se cada vez mais pesado. Sobre a cama ainda havia uma forma viva. Mas já não era ninguém. Naquele quarto já não havia ninguém. Françoise estava sozinha. Sozinha. Agira sozinha. Tão só como na morte. Um dia Pierre saberia tudo. Mesmo ele, porém, só conheceria o aspecto exterior de sua ação. Ninguém poderia condená-la ou absolvê-la. Seu ato pertencia apenas a ela. “Fui eu quem quis.” Era a sua vontade que, nesse momento, estava se realizando. Nada mais a separava de si mesma. Finalmente escolhera. Escolhera a si mesma. (Beauvoir, 2018, pp. 415-418)

Cabe aqui apontar que a escolha de Beauvoir pela violência, como veremos no terceiro capítulo, decorre da apresentação do *outro* como um “escândalo irreduzível”, cuja existência incontornável nega o “eu” e contra a qual, então, a única defesa é a aniquilação daquele que me nega. Sirridge (2003, p.135) aponta que há, ainda, um sentido metafísico mais profundo em *A convidada*, qual seja, “a encarnação de Françoise”. Esse processo, descreve a comentadora, pode ser percebido pela falta de sentido de si mesma como alguém que define os contornos de sua própria vida. E assiste razão no que afirma, pois no começo do romance a filósofa apresenta uma Françoise devota, tal qual a figura da esposa descrita em *O Segundo Sexo*¹⁹: há um sujeito mulher que, no lugar de se assumir livre e, portanto, responsável por sua vida, acredita que esta só tem sentido a partir da realidade do marido, ou parceiro. Assim, direciona toda sua existência a realização dos objetivos do sujeito homem, esperando receber dele a confirmação de si mesma.

Nesse sentido, como veremos no segundo capítulo, quer-se anular não o *eu* no *outro*. Mas, sim, as consequências de se assumir enquanto um sujeito que é determinado por suas próprias escolhas e que se depara com elas ao mesmo tempo em que se opõem às escolhas das

¹⁹ Beauvoir, 2011, tomo II, segunda parte, capítulo V, e Capítulo III, subcapítulo “A alienação de si no outro: entre devotos e tiranos” da presente dissertação.

consciências estrangeiras. Françoise é o exemplo primordial desse movimento de “desconsideração” do “eu”, ao que mais tarde chamaremos de má-fé, e que se pode visualizar, por exemplo, no seguinte trecho:

Tomou nas mãos o rosto de Pierre e cobriu de beijos suas faces, onde o cheiro do cachimbo se confundia com um perfume inesperado e infantil de doces. “Formamos um só”, repetia mentalmente. Na verdade, enquanto não o contasse a Pierre, nenhum acontecimento era verdadeiro: flutuava, imóvel, incerto, numa espécie de limbo. Outrora, quando Pierre a intimidava, Françoise conseguia dessa forma pôr de lado muitas coisas: pensamentos baixos, gestos irrefletidos. Se não falava deles com Pierre, era como se não tivessem existido. Nascia assim, sob a verdadeira existência, uma vegetação subterrânea e tímida, no meio da qual Françoise sufocava sozinha. Mais tarde, pouco a pouco, conseguira confiar-lhe tudo; agora, já não conhecia a solidão, sentia-se purificada, livre de todo aquele confuso pulular. Pierre devolvia-lhe todos os momentos da vida que lhe confiava, mais claros, polidos e aperfeiçoados. Tornavam-se, então, momentos da sua vida. (Beauvoir, 2018, p. 25)

Enquanto dedicava-se à Pierre, Françoise “sufocava sozinha” sempre que não estava junto do amado. Ela era “uma vegetação” sob a “verdadeira existência”: Pierre. Assim, em falta dele, mesmo ela encontrava-se ausente de si mesma, descolada do mundo e dos acontecimentos porque não os significava. Essa falta de significação, como elaboraremos no segundo capítulo, seria o resultado de uma construção constante de mundo a partir dos valores do Homem enquanto Absoluto, o que, por sua vez, corrobora para a formação de uma mulher que *sirva* à existência do companheiro.

O casamento sempre se apresentou de forma radicalmente diferente para homens e mulheres. Os dois sexos são necessários um ao outro, mas tal necessidade jamais deu lugar a uma reciprocidade entre eles. As mulheres nunca constituíram uma casta que estabelecesse, em pé de igualdade, trocas e contratos com a casta masculina. Socialmente o homem é um indivíduo autônomo e completo (...) Admite-se, como outrora, que o ato amoroso é, por parte da mulher, um *serviço*, que ela presta ao homem (...) O corpo da mulher é um objeto que se compra. (Beauvoir, 2011, tomo II, p.120-133)

Françoise, cujo véu da má-fé lhe cobria os olhos, só começa a formular sua própria subjetividade quando se percebe estrangeira no relacionamento que outrora dedicava-se por inteira. De sorte que é a partir do distanciamento de Pierre, ao reconhecer em si mesma o ciúmes, a dependência, a solidão, que a possibilidade de viver autenticamente livre se apresenta. Mas, na exata medida em que se distanciava da devoção à Pierre, Françoise tornava-se dependente das opiniões de Xavière sobre si mesma, pois devia a ela os contornos

de uma subjetividade que estava formulando. Ao lado de Xaviere, Françoise não era mais uma mera espectadora, não estava mais “desencarnada”, nem refletia, como outrora, a imagem de Pierre: ela via-se distante, sozinha, diferente das demais, mas ainda que isolada e sem curso, existia em si mesma. É isso que se pode perceber no seguinte trecho:

Elisabeth levantara-se e agora dançava, olhos inchados e boca crispada. Françoise sentiu uma espécie de inveja. Os sentimentos de Elisabeth podiam ser falsos, falsa a sua vocação, falsa a sua vida, em conjunto: mas aquele sofrimento era violento e verdadeiro. Olhou Xavière, que dançava com a cabeça para trás e o rosto estático. Para ela, que ainda não vivera, tudo era possível, e esta noite encantada continha a promessa de mil seduções desconhecidas. Para essa jovem, como para aquela mulher de coração pesado, o momento presente tinha um sabor azedo, mas inesquecível. “E eu?”, pensou. Espectadora. Mas este jazz, este gosto de uísque, esta luz alaranjada, tudo isto não era apenas um espetáculo. Era preciso transformar tudo em qualquer outra coisa. Em quê? Dentro da alma rude e tensa de Elisabeth a música transformava-se suavemente em esperança. Xavière, por sua vez, convertia-a numa expectativa apaixonada. “Só eu nada encontro em mim que afine com a voz comovedora do saxofone.” (...) Deixara de conhecer o risco, a esperança, o receio: só possuía uma felicidade sobre a qual, aliás, nem podia exercer qualquer influência. (Beauvoir, 2018, p. 25)

Aqui a percepção de si como diferente das outras consciências, Xaviere e Elisabeth, aponta para esse início da compreensão do *eu*. Ao afirmar que “só eu nada encontro em mim que afine com a voz comovedora do saxofone”, Françoise indica o caráter “desencarnado” de sua existência: ela não vê nada em si que possa conceder à coisa um significado, ou seja, ainda que perceba o momento vivido, não consegue extrair dele o fenômeno, pois todas as formas através das quais anteriormente experienciava a realidade já não são mais as suas. Os valores e conceitos que têm foram formulados a partir da existência de Pierre que, estrangeiro à ela, não podia “exercer qualquer influência” à distância.

O movimento realizado por Françoise a partir do aparecimento de Xavière, contudo, esbarra na própria Xaviere quando as discordâncias e desentendimentos se apresentam. Diante das recusas, ela se torna um “escândalo” para Françoise, que passa a entendê-la como uma consciência exterior, autônoma, irreduzível, dotada de uma “força aniquiladora”²⁰ das suas vontades, e, portanto, dela própria. A percepção é essencial porque completa, no romance, o ciclo de tomada de consciência da sua própria consciência, enquanto “eu, Françoise”, o sujeito, e do *outro*, Xaviere, Elisabeth, Pierre, como *outro*. O que desemboca no anseio pela aniquilação da consciência que foi seu pivô. O assassinato de Xaviere apresenta o momento

²⁰ Sirdridge, 2013, p.135.

final da “encarnação” de Françoise não pela aniquilação do *outro* em si mesma, mas pela *escolha* assumida: ela tem ciência do que faz e de que os motivos de sua ação, e sua ação em si mesma, nunca serão inteiramente acessíveis aos outros. Essa inacessibilidade em nada corresponde à morte de Xavière, mas sim ao caráter de autopreservação desse corpo-consciente que, a partir de uma série de demarcadores e elaborações conceituais, denominamos “*eu*”.

Ainda que Françoise se prestasse a responder: por que mataste Xavière? Como o fizeste? O que sentistes na hora? E depois? O que se passava no momento? Nenhuma dessas perguntas garante uma exata resposta, nem mesmo na condição de testemunha-leitor. A barreira intransponível entre as nossas consciências corpóreas nos impedem de maiores descobertas, assim como são as condições concretas que nos deparamos no mundo. Descobrir que o *outro* é uma consciência estrangeira, ou seja, que existe como *eu*, mas *fora* de mim, demanda, primeiro, um estado de alienação anterior que, ao ser rompido, “permita” essa descoberta: Françoise só descobre adulta que existem sujeitos iguais a ela, que ela não é o absoluto na comunhão que buscava com Pierre, porque passou a vida em má-fé. Ao agir dessa forma e não se reconhecer, de antemão, como uma consciência absoluta lhe era impossível pensá-la no outro. É só a partir do momento que toma consciência de si que, então, Xavière torna-se um escândalo para ela.

Em segundo, impõe ao *eu* uma coexistência na qual o problema real é o reconhecimento: *eu* entendo esse outro corpo como uma consciência estrangeira, mas e ele? Ele também me reconhece ou me nega? me ignora? A rispidez e o egoísmo de Xavière retratado ao longo da obra nos servem, então, para pensar esse embate entre reconhecimento e negação. Beauvoir, ao lembrar o romance, afirma que o conflito estabelecido entre as heroínas de *A convidada* não seria tão grave se ela não tivesse descrito Xavière com “um egoísmo indomável e desonesto” a partir do qual “os seus sentimentos não fossem mais do que um brilho espúrio”²¹ que levasse Françoise ao ódio e ao assassinado.

No trecho a seguir é possível ter a dimensão da importância que Françoise, ao tomar consciência de si e, então, do *outro*, percebe-o enquanto algo concreto da realidade e que interfere nela mesma.

— É uma coisa estranha. Não conheço mais ninguém capaz de chorar só por descobrir em outra pessoa uma consciência semelhante à sua.
— Acha isso idiota?

²¹ Beauvoir, 2013, p. 255.

— Claro que não. Sei que todos nós sentimos a própria consciência como um absoluto. Assim, como seria possível a compatibilidade entre vários absolutos? Há aqui um mistério tão grande como o do nascimento e da morte. Acho mesmo que é nesse problema que todas as filosofias quebram a cara.

— Então por que se espanta?

— O que me surpreende é que você seja atingida de forma tão concreta por uma situação metafísica.

— Mas trata-se de uma coisa bem concreta: todo o sentido da minha vida se encontra em jogo. (Beauvoir, 2018, p. 311)

O que nos é acessível, enquanto consciência que se distancia dos fatos que observa, porém, são os aspectos filosóficos da construção: existe ali uma consciência fechada em si mesma que se angustia, padece, sofre, por não conseguir alcançar uma consciência estrangeira e culpa-se por aquilo que nela infligiu, passando, então, a acreditar que o único jeito de resolver seu dilema é a aniquilação desse outro. Mas nem sempre essa será a saída para tais problemas. Muito antes no romance, Beauvoir indica que o amor - ou amizade, como descrevia o relacionamento amoroso de Pierre e Françoise - se vivido de forma autêntica, pode apresentar uma solução para o estranhamento de coexistir. Aqui cabe destacar a ambiguidade das observações fornecidas por Beauvoir. Ora o relacionamento de Françoise e Pierre aparece como um escape da realidade (quando descrita pelo narrador), ou seja, algo em que Françoise, por má-fé, nega-se a si mesma através da afirmação do companheiro; ora, como uma forma autêntica de experienciar o mundo e o *outro*, primordialmente sob a ótica de Pierre²².

— Com você nunca senti isso porque não o distinguia de mim mesma.

— Além disso, entre nós há reciprocidade — disse Pierre.

— Que quer dizer?

— Você reconhece que tenho uma consciência, não é verdade? Quando eu também reconheço que você tem uma, isso altera completamente a situação.

— Talvez — disse Françoise, pensativa, fixando o fundo do copo. — Em resumo: a amizade é exatamente isso. A renúncia de cada um à sua própria preponderância. Mas se um de nós recusasse renunciar, o que aconteceria?

— Nesse caso a amizade seria impossível.

— E então, como resolver o problema?

— Não sei.

Ora, Xavière nunca renunciava; por mais alto que colocasse uma pessoa, por mais que a adorasse, essa pessoa continuava a ser um objeto para ela.

(Beauvoir, 2018, p.311)

²² O amor é abordado novamente no Capítulo III, subcapítulo “A alienação de si no outro: entre devotos e tiranos” da presente dissertação.

Demonstra-se, a partir dos textos propostos, o poder filosófico da literatura de Beauvoir que, no caso em análise, coaduna-se com um pontos centrais que aparecem tanto em *Pirrus e Cineas*, quanto em *O Segundo Sexo*, qual seja, a dependência recíproca entre os sujeitos e as implicações que dela decorrem. Essa dependência pode se dar em termos de negação de si, como no caso da devoção, mas também, e de forma mais essencial, diz respeito à necessidade do *outro* para significar e substanciar minhas ações. A questão que emerge, e que será desenvolvida nos capítulos posteriores, é que o *outro* que pode me significar é também o *outro* que pode me negar, razão pela qual ele é, em potência, negação e afirmação do *eu*. Isso porque os projetos individuais distinguem-se e, por vezes, entram em conflito. Nesse contexto, às vezes, o sujeito encontra-se entre sua própria auto percepção enquanto *eu absoluto* e a maneira como o *outro* o percebe, qual seja, uma presença concreta no mundo, um *objeto* externo. É em vista disso que Sarridge (2003, p.142) aponta que há na filosofia de Beauvoir a defesa de uma inevitável “luta por controle, onde cada um de nós tenta influenciar o outro para determinar quem somos e como o mundo se desenvolverá”, como podemos perceber na relação entre Françoise e Xaviere.

No debate de 1965 organizado pelo Jornal *Clarté*, ocupando-se justamente em distinguir o texto literário daquele meramente informativo, Beauvoir aponta que há uma diferença tanto de método, quanto de conteúdo nas respectivas produções. No caso dos textos informativos, incluídos aí os científicos e jornalísticos, o conteúdo da escrita é anterior ao ato de escrever e orienta a forma a partir da qual se dará sua exposição. Ou seja, parte-se de uma verdade pré-estabelecida, alcançada por um método de pesquisa outro que não o ato de escrever, e utiliza-se da escrita tão somente para expor aquele resultado. Por outro lado, a literatura apresentaria um desenvolvimento conjunto entre aquilo que se quer dizer e o modo como se diz, o que a filósofa chama de “ritmo da busca”²³. Esse ritmo, então, corresponde à própria descoberta da verdade que se quer expor, que, para Beauvoir, é a experiência vivida do escritor. Coadunando-se, assim, com aquilo que muitos anos depois Macherey (2013) afirma, pois essa experiência individual que é o *locus* da escrita ao mesmo tempo que o objeto dela, envolvendo todas as questões materiais e históricas daquele que escreve. Nesse sentido, Beauvoir avança e aponta a existência de uma “literatura engajada”, que seria aquela na qual o escritor reflete as marcas e questões de seu tempo. Sem dúvidas, pertence à filósofa a essa forma de fazer literatura.

²³ Beauvoir, 1965, p. 85.

O método literário-filosófico e existencialista-fenomenológico de Beauvoir

Na introdução ao texto *Literatura e Metafísica* de Beauvoir, Simons (2004) aponta que a leitura do diário de 1927 de Beauvoir nos permite compreender o interesse da filósofa por esta forma de pensar e produzir, o que se confirma no escrito de 1946, nos seguintes termos:

Um romance metafísico que é escrito e lido honestamente proporciona uma revelação da existência de modo inigualável a qualquer outra forma de expressão. Longe de ser, como por vezes tem sido afirmado, um desvio perigoso do gênero romancístico, parece-me, ao contrário, ser uma realização do mais alto nível. [Primeiro] porque, na medida em que é bem-sucedida, esforça-se para captar o Homem²⁴ e os acontecimentos humanos em relação à totalidade do mundo. E, [segundo], porque só ela pode ter sucesso onde literatura e filosofia puras falham, i.e., ao evocar, em sua vivacidade una e fundamentalmente ambígua, este destino que é nosso e que se inscreve tanto no tempo, quanto na eternidade. (Beauvoir, 2004, p. 276. Tradução nossa)

Em vista disso, vale ressaltar que a nossas situações individuais, por mais diversas e complexas que sejam não estão fechadas em absoluto em relação à situação do *outro*, pois há algo que as perpassa e que permite o reconhecimento mútuo, o que aparece em Pirrus e Cineas como “comunicação”²⁵, que pode ser feita através da linguagem e das ações. Quanto a isso, Sirridge (2003, p.156), então, aponta que “a linguagem nos fornece os meios de comunicação [com o outro] justamente porque as características mais básicas da nossa situação individual são sempre as mesmas”.

Seja pela instrumentalidade da linguagem, seja pelo modo de abordar e apresentar um tema, a literatura ficcional, pensada enquanto ficção artística, tem a capacidade, como indica Schaeffer (2005, p. 24), de convidar seu leitor para “imersão mentalmente” em um universo narrado, obtendo dessa experiência “uma satisfação imanente à própria atividade dessa

²⁴ N.T.: Há uma celeuma nos últimos anos acerca de como se deve traduzir termos universais masculinos (“man” e “homme”, por exemplo). Argumenta-se, por uma lado, que os termos eram empregados para falar do gênero humano, mas que não havia um debate ou uma reflexão sobre o seu uso, cenário que se alterou. Assim, acredita-se que aqueles que se propõem a traduzir as obras de autoras(es) que falavam da humanidade no masculino deveriam, por questões éticas e educacionais, optar, por exemplo, pelo termo genérico “Ser Humano”. Distancio-me desta tese. Primeiro porque entendo que esta opção gera um problema de apagamento da história, o que, por sua vez, enfraquece a reflexão e a própria crítica ao uso do universal masculino e do seu significado histórico, cultural e social ao longo do pensamento ocidental. Se resolvemos modificar os textos canônicos pondo-lhes “humanidade” onde não há, as futuras gerações não serão confrontadas com o fato de que a nossa cultura se formou tendo por base o homem - branco, europeu, heterossexual e cisgênero -, com todos os problemas sociais e filosóficos que decorrem desse fato. Em segundo - e talvez o motivo mais interessante para a presente dissertação - é: Beauvoir, a filósofa que impulsionou as discussões sobre sexo e gênero no ocidente, a autora de *O Segundo Sexo*, escolheu usar o universal masculino mesmo criticando-o. Assim, opto por traduzir o termo sem modificá-lo ou adaptá-lo, tal como as traduções inglesas de suas obras. Esclarecido isso, “Homem” (*Homme*) refere-se a Ser Humano, termo mais adequado hoje, e “homem” a pessoa do gênero masculino.

²⁵ Beauvoir, 1944, segunda parte, terceiro capítulo.

imersão”. Nesse universo, as discussões sobre verdade e falsidade dos argumentos e da narração são descabidos, posto que se trata, sabidamente, de uma criação que não tem por finalidade ser uma representação do mundo ou da realidade. Afastando-se desses critérios, uma ficção artística, como a produzida por Beauvoir em seus romances, é sempre “encarnada semioticamente em um meio que tem, ele próprio, um componente de simulacionismo”, e, assim, de expansão das possibilidades, da reflexão em si mesma.

Pode-se afirmar que a literatura ficcional, enquanto ficção artística, é uma simulação de uma realidade. De modo que se interessa o caráter criativo da obra, com todos os detalhes de um universo que não pertence ao real do leitor, também interessa, ao menos nesta oportunidade, o segundo momento da definição, qual seja, a realidade concreta a partir da qual se constrói esse universo. Em outras palavras, quando pensamos na potência filosófica da literatura beauvoiriana, importa o vínculo entre a criatura e a criadora. Isso se dá porque, como explica Schaeffer (2005), a simulação de uma realidade particular explica tanto “a situação na qual o criador se encontra no momento em que a inventou”, quanto aquela na qual “o receptor a recebeu”.

Ora, se a ficção nos oportuniza pensar tanto acerca do conteúdo da obra em si mesma, quanto de quem a escreveu, de quem a recebe, e de cada contexto em que se dão esses acontecimentos, isso indica o poder reflexivo e interpretativo que a ficção carrega, não lhe cabendo conceitos e definições estanques, mas representações do real que são significadas a partir da bagagem conceitual, cultural, etc., daquele que se debruça sobre ela. Por isso mesmo, ela não serve para perpetuar a realidade como ela se encontra, mas sim para “testá-la, em termos concretos, estilhaça-la nos seus *disjecta membra* (fragmentos dispersos), mesmo que isso signifique apanhar os pedaços para os recompor livremente à distância”²⁶. O que se faz em termos de situação: o poder filosófico da literatura é assegurado a cada momento em que *um* sujeito situado percebe e significa os termos e pensamentos ali expostos.

Pensando-a enquanto modificadora da realidade, é que Beauvoir (1965) afirma que a literatura nos permite aquilo que outrora pensava-se impossível, a saber, acessar uma outra realidade que não aquela do indivíduo sem que com isso dissolvesse-se sujeito em objeto. De sorte que uma das possibilidades da literatura é a reflexão do sujeito sobre a consciência estrangeira, não a partir da sua realidade, mas sim daquela a qual se aproxima enquanto se debruça sobre a obra. Tal reflexão se dá a partir de uma identificação do leitor com conteúdo ali expresso, o que é possível graças a traços comuns que perpassam as existências humanas.

²⁶ Macherey, 2013, p. 18.

É necessário que eu me identifique com alguém: com o autor; é necessário que eu entre em seu mundo e que seu mundo se torne o meu. Essa é a diferença essencial [da literatura] com a informação. Quando eu leio *As Crianças de Sanchez* [de Oscar Lewis], eu permaneço em minha casa, no meu quarto, na data em que vivo, com minha idade, com Paris ao meu redor; e o México está longe com suas favelas (*taudis*) e com suas crianças que nela vivem; e eu me interesso a elas, eu as anexo ao meu universo, mas eu não mudo de universo (...). Enquanto Kafka, Balzac e Grillet solicitam-me, convocam-me, a me instalar, ao menos por um momento, no meio de um outro mundo. E isso é um milagre da literatura que a distingue da informação: é que uma outra verdade torna-se minha sem deixar de ser outra. Eu abduco do meu "eu" em favor daquele que fala; E, com tudo, eu permaneço sendo eu mesma. (Beauvoir, 1965, p. 82. Tradução nossa)

Justamente porque diz respeito às expressões da bagagem conceitual e cultural, e porque permite testar e pensar a realidade, analisando-a em partes para tentar recompô-la é que Beauvoir (1965, p. 91) defende em sua fala a literatura como forma de “ultrapassar a separação ao ponto onde ela pareça o mais intransponível”. Razão pela qual deve abordar temas que “nos fecham de forma mais radical em nossa singularidade”, como a angústia, a solidão, a morte, etc. Mas se essa capacidade de identificação do leitor com o conteúdo da obra e a vida dos personagens leva Beauvoir a defender o “dever” literário pela abordagem de tais temas é tão somente porque ela crê que “temos a necessidade de saber e de experimentar” que nossas experiências “são também aquelas de todos os outros Homens”.

Cada homem é formado de todos os outros homens e ele se entende por meio deles; só é recompensado pelo que eles revelam sobre ele e pelo que ele mesmo é iluminado por eles. E acho que é isso que a literatura pode e deve ser. Ela deve nos tornar transparentes uns para os outros naquilo que temos de mais opaco. (Beauvoir, 1965, p. 82. Tradução nossa)

Posto isso, é importante ressaltar que o uso da literatura ficcional adotado por Beauvoir não é inovador dentro da sua área, nem deve surpreender o leitor, posto que a ficção sempre foi utilizada como recurso da Filosofia, inclusive por Sartre, cujo caráter filosófico de sua obra *A Nausea* é tema pacífico. Assim, como apontam Binoche e Dumouchel (2013), seja enquanto objeto (filosofar sobre a ficção), seja enquanto meio (filosofar com base, ou através da ficção), filosofia e literatura andam lado a lado no desenvolver da História. No caso da literatura enquanto meio filosófico, os autores apontam a existência de três formas do que se pode denominar, nesta oportunidade, de instrumentalização da literatura, quais sejam, as ficções epistemológicas, as posturas ficcionais e as ficções reflexionantes.

A primeira dentre elas corresponde à utilização da arte como forma de expressar a integralidade daquilo que o discurso racional só consegue afirmar com lacunas – o exemplo

associado é o uso do mito em Platão. Já as posturas ficcionais são os discursos inventados para expor uma discussão filosófica; pode-se citar, aqui, as *Cartas a Lucílio* de Sêneca. Neste caso, a função é afetar, impactar, ou gerar um convencimento no leitor que não seria possível, de acordo com os autores, em um texto discursivo comum. Por fim, as ficções reflexionantes, que também se prestam ao convencimento, abordam temas relacionados à crítica social, estando mais associadas a um posicionamento político, ou ético-político. Nesse caso, podemos citar as *Fábulas* de La Fontaine, ou a *Utopia* de Thomas More.

Entendo que Beauvoir aproxima-se do primeiro e do último uso da literatura ficcional, tomando-a como meio para tratar de temas “onde literatura e filosofia puras falham”²⁷, não só porque a filósofa esforça-se para captar e refletir sobre a existência humana nos seus romances, mas também porque traz reflexões ético-políticas relacionadas a um objeto que é, em última instância, uma “ideologia”. Isso é, seus romances “constituem de forma espontânea, para usar uma frase de Marx, a linguagem da vida social”²⁸ através da qual se reclama uma outra realidade, que só é possível a partir de uma reconstrução dos próprios termos daquela que estava posta em sua época.

Levando em conta, portanto, que o método literário-filosófico só é possível a partir da realidade experienciada por Beauvoir e, portanto, das suas reflexões e ideais sobre essa realidade, mas também entendendo que há um uso dos personagens e dos acontecimentos narrados para exprimir uma ideologia, é que se percebe que a filósofa opõe-se a descrições altamente abstratas da existência humana, que não levam em consideração aspectos relevantes de corporeidade, comunicação, ambiguidade e situação.

Mas se o método é literário-filosófico, também o é fenomenológico-existencial. Convencida do potencial do método empregado na *Fenomenologia da Percepção* de Merleau-Ponty, Beauvoir aplica-o sobretudo em *O Segundo Sexo*, mas também nos seus romances e escritos posteriores. A fenomenologia pode ser compreendida como o estudo das estruturas da consciência conforme individualmente vivenciadas, ou seja, da experiência²⁹. Desse modo, a fenomenologia se dedica à análise da estrutura de várias formas de experiência, abrangendo percepção, pensamento, memória, imaginação, emoção, desejo, volição, consciência corporal, ação incorporada e atividade social, incluindo, ainda, a atividade linguística. A organização fundamental dessas modalidades de experiência frequentemente envolve o conceito de "intencionalidade", que corresponde ao direcionamento

²⁷ Beauvoir, 2004, p. 276.

²⁸ Macherey, 2013, p. 18.

²⁹ Carbone, 2022, p. 20.

da experiência em relação ao sujeito que percebe as coisas no mundo, o modo da sua experiência, ou seja, a característica da consciência de estar ciente “de” ou “sobre” o objeto da experiência.

Os fenomenologistas clássicos empregavam três métodos distintos. Em primeiro lugar, havia a abordagem de descrever um tipo de experiência exatamente como a encontravam em suas próprias experiências passadas, o que ficou conhecido como "descrição pura da experiência vivida", conforme praticada por Husserl e Merleau-Ponty. Em segundo lugar, interpretava-se um tipo de experiência, relacionando-a às características relevantes do contexto. Essa abordagem foi chamada de “hermenêutica”, especialmente quando aplicada ao contexto social e linguístico, como explorado por Heidegger e seus seguidores. Por último, praticava-se a análise da forma de um tipo de experiência, destacando características notáveis que serviriam de base para futuras elaborações³⁰.

De acordo com a abordagem fenomenológica clássica de Husserl, nossa experiência se relaciona, representa ou "intenciona" as coisas apenas por meio de conceitos, pensamentos, ideias, imagens e outros elementos específicos. Esses elementos constituem o significado ou o conteúdo de uma dada experiência e são distintos das próprias coisas que eles representam ou significam.³¹ Merleau-Ponty, por sua vez, rejeitou tanto a psicologia associacionista, que se concentrava nas conexões entre sensações e estímulos, quanto a psicologia intelectualista, que se correspondia à construção racional do mundo *dentro* da mente. Em contrapartida, destinou sua atenção sobre a "imagem corporal", ou seja, nossa experiência do próprio corpo e seu significado em nossas atividades cotidianas, o que influencia fortemente o pensamento de Beauvoir.

Ampliando, assim, a concepção de Husserl sobre o corpo vivido (em oposição ao corpo puramente físico), Merleau-Ponty resistiu à tradicional separação cartesiana entre mente e corpo. Para ele, a imagem do corpo não pertence exclusivamente ao domínio mental nem ao domínio físico-mecânico. Em vez disso, ele entende o corpo como uma extensão de si mesmo, inseparável de suas ações e percepções, inclusive em relação a outras pessoas, compreensão semelhante àquela defendida por Beauvoir nos ensaios e romances.

A *Fenomenologia da Percepção* de Merleau-Ponty reflete, assim, a ampla abordagem da fenomenologia clássica, uma vez que incorpora elementos de Husserl, Heidegger e Sartre enquanto desenvolvia sua própria perspectiva inovadora³². Em síntese, o filósofo enfatiza que

³⁰ *Ibidem*.

³¹ Carbone, 2022, p. 25-64.

³² *Idem*, p. 145-197.

a consciência está incorporada no mundo e, ao mesmo tempo, o corpo está imbuído de consciência, tornando-se uma parte integral da cognição do mundo³³.

É a partir dessa fenomenologia absolutamente corpórea que Beauvoir ocupa-se em destrinchar diversos exemplos ao longo de suas obras através dos quais ela apresenta e analisa as mais ricas experiências vividas pelos sujeitos. De sorte que *O Segundo Sexo*, como afirma Daigle (2008, p. 151), “contém uma proliferação de exemplos e histórias da vida real que caminham lado a lado com a tentativa fenomenológica” de desvendar a experiência individual. No mesmo sentido, Hainämaa (1999, p. 115) afirma que em *O Segundo Sexo*, a filósofa “em vez de apresentar uma teoria sociohistórica ou uma síntese liberalista”, descreve de forma fenomenológica “a realidade chamada mulher”, objetivando “analisar os significados envolvidos nessa realidade”. Desse modo, a comentadora conclui que o trabalho de Beauvoir incluía não só uma “problematização radical de nossas ideias de feminino, feminilidade, e subordinação da mulher”, mas também das nossas ideias “de sexualidade, incorporação e relação” entre subjetividade e alteridade.

Com efeito, o que Beauvoir faz é apresentar o objeto de investigação e depois deslocar a atenção para a experiência do sujeito *de e sobre* o objeto investigado. No caso de *O Segundo Sexo*, essa divisão acompanha a partilha do tomos. assim, se no primeiro tomo ela se ocupa em apresentar a mulher dentro dos valores sociais pré-estabelecidos, no segundo tomo o que faz é direcionar seu olhar, ou sua análise, para o modo como o sujeito mulher, nas diferentes possibilidades que encontra no mundo experiencia aquilo que a sua condição de objeto proporciona. Nesse sentido, também caminha *Pirrus e Cineas*, que põe em evidência, a todo momento, a percepção de Pirrus dos fenômenos que o cercam. O mesmo vale para Françoise em *A convidada*.

Desse modo o caráter fenomenológico das obras Beauvoir diz respeito, justamente, à concentração da sua investigação filosófica no caráter e estrutura da experiência e não naquilo que possa ser “casualmente responsável por ela”. Quando descreve as condições da existência da mulher, o que faz é somente descrever o seu objeto de estudo, sendo, portanto, necessário passar por todos os aspectos de como ela percebia este objeto. Mas, em momento algum, trata-se de uma relação causal que aponte uma necessidade entre os eventos : não é porque a mulher no desenrolar da História restringiu-se, e foi restrita, ao espaço do lar e aos afazeres da residência que, caso nos fosse possível rebobinar a vida, aconteceria tudo exatamente da mesma forma. Contudo, tendo sido assim que aconteceu neste mundo que vivemos, esse fato

³³ *Ibidem*.

compõe o objeto que é por ela estudado e não pode ser afastado de sua análise. O mesmo ocorre com as outras descrições que tomam a primeira parte de *O Segundo Sexo*.

Ora, esse é o mesmo procedimento que a filósofa faz em *Se Devemos Queimar Sade*: o livro inicia-se com uma descrição do romance libertino e então passa-se às observações e reflexões. Trata-se de um modo de pôr o leitor a par do objeto de investigação, ao mesmo tempo que já é, em si mesmo, um comportamento fenomenológico. Descreve-se, portanto, a estrutura da experiência que vai ser analisada; pergunta-se e responde-se às questões transcendentais sobre essa experiência e, então, atinge-se certas e momentâneas conclusões.

Por fim, usando a mesma estrutura de Carbone³⁴ quando introduz aos seus leitores a fenomenologia, podemos apontar de forma mais ilustrada que Beauvoir analisa e descreve a experiência vivida, ou presente, como algo a que se atribui um significado específico (no caso de *O Segundo Sexo*, atribui-se ao sujeito mulher), que, por sua vez, está sob o um conjunto de outros significados que tem seu uso ou propósito particular (a negação da masculinidade, e, portanto, o papel de outro absoluto). Esses usos e propósitos significam a vida para além disso, outras coisas (aqui entra todo aparato conceitual relacionado a gênero e sexualidade, pode-se citar, por exemplo, as vestimentas femininas ou masculinas, etc.) e atividades (comportar-se como mulher, como homem, etc.), assim como outros (que, no caso da mulher, subverte, na verdade, no absoluto, que é o Homem).

Também o modo como Beauvoir (1965, p. 73) pensa e escreve a literatura se dá em termos fenomenológicos, razão pela qual afirma que “[a literatura] é uma atividade exercida pelos Homens, para os Homens, visando revelar-lhe o mundo, sendo essa revelação uma ação”. Assim, quando ocupa-se, por exemplo, em prestar atenção à experiência de Françoise e descrevê-la, Beauvoir utiliza do referido método porque pensa a realidade a partir da percepção do sujeito, ou melhor, do modo como Françoise percebe o mundo à sua volta.

O ruído da máquina de escrever ecoava na sala; no ar, flutuava um cheiro de noite, de tabaco lavado e de tinta. Para além dos vidros, a pequena praça dormia calmamente sob o céu negro. No meio dos campos desertos passava um trem. “Eu estou aqui”, pensou. “Para mim, que estou aqui, a praça existe, assim como o trem que corre, Paris e toda a terra contida na penumbra rósea deste escritório. No minuto presente estão contidos todos os longos anos de felicidade. E eu estou aqui, no coração da minha vida.” (Beauvoir, 2018, p.11)

Como vimos até então, o método filosófico de Beauvoir é tanto literário, quanto fenomenológico-existencial, o que possibilita que a nossa caminhada a seguir seja realizada

³⁴ Carbone, 2022, pp. 17-18.

através de como os conceitos subjetividade e alteridade aparecem não só nos ensaios, mas também na literatura, primordialmente em *A convidada*, obra na qual, como já introduzido, Beauvoir conclui pela violência como o resultado do confronto entre o “eu” e a consciência estrangeira. Significando, assim, o uso da literatura como forma de expressão de conceitos e concepções filosóficas ao mesmo tempo em que se volta à experiência vivida e aos modos de percepção dessa experiência para desenvolver tais concepções. Ao traçar o curso de seu pensamento com mais de uma estratégia, ora atendo-se a uma forma, ora a outra, misturando-as e negando uma pureza que não lhe convém, Beauvoir adota, desde o método, a ambiguidade como parâmetro da sua filosofia.

Capítulo II: Subjetividade e a experiência singular-universal

Michel Contat³⁵, ao tratar do existencialismo francês, sugere que este movimento filosófico se configura, em última instância, como um autobiografismo, pois corresponde a uma análise do indivíduo sobre si mesmo. Nesse sentido, teríamos uma filosofia que questiona a si mesma enquanto investigante (sujeito que busca a explicação) e investigado (sujeito objeto da análise). No presente trabalho, adotamos a referida visão, ao menos quanto à filosofia produzida por Beauvoir, o que retoma e consubstancia as posições adotadas no capítulo anterior. Isso se dá porque suas discussões são focadas no indivíduo, inclusive aquelas de caráter moral, tais como a compreensão de que o sujeito concreto e singular é a fonte de todos e quaisquer valores. Assumir essa posição demanda a explicação de que uma autobiografia, enquanto gênero literário e artístico utilizado pelo escritor para narrar sua própria vida, não faz outra coisa senão indicar como um sujeito específico viveu. Nesse sentido, não contradiz a definição do existencialismo dada por Beauvoir; na verdade, a corrobora.

Em *Por uma Moral da Ambiguidade*³⁶ a filósofa esclarece que tal movimento é, desde o princípio, uma filosofia da ambiguidade, pois a oposição de Kierkegaard a Hegel teria se fundamentado na afirmação do caráter irreduzível do ambíguo. Apesar de não haver uma referência direta, é possível compreender que o comentário de Beauvoir se dá a partir da obra *O conceito de Angústia*, na qual Kierkegaard se propõe a tratar da dogmática do pecado original. De acordo com Vanessa Rumble (1999, p. 606), a "persistente preocupação com os limites da liberdade" de Kierkegaard "antecipa o debate que orientou este século entre liberdade e determinismo, humanismo e anti-humanismo". De modo que, para ela, Kierkegaard, "o pai do existencialismo, enquanto afirmava a importância das decisões individuais, não só dispensou a noção de *liberum arbitrium*, mas também demonstrou um

³⁵ Escreve Contat: "O existencialismo, antes de ser um humanismo, é um autobiografismo, pois demanda ao Homem que se situe como sujeito na sua percepção do mundo e do seu meio, bem como na ação que ele exerce no mundo sobre os outros. Para uma consciência deste tipo, o projeto autobiográfico coincide com o projeto existencial: falar de si mesmo [*rendre compte de soi*], dar uma forma narrativa (ou dramática), por uma escritura comunicativa, à sua própria experiência do mundo, dar ao outro uma verdade de si que possa indicar aquela de todos." (Michel Contat, « Introduction : une autobiographie politique? », *dans* Pourquoi et comment Sartre a écrit Les Mots ?, Michel Contat (dir.), Paris, PUF, 1996. p. 2. tradução própria conforme já esclarecido na nota 12).

³⁶ "O existencialismo define-se, desde o princípio, como uma filosofia da ambiguidade. É ao afirmar o caráter irreduzível da ambiguidade que Kierkegaard se opôs a Hegel e, nos dias de hoje, é pela ambiguidade que Sartre, no *Ser e o Nada*, define de forma fundamental o Homem, este ser cujo ser é não-ser. Esta subjetividade que se realiza como uma presença no mundo, esta liberdade engajada, esta emergência só para-si que é imediatamente dada para o outro." (BEAUVOIR, SIMONE. *Pour une morale de l'ambiguïté. Les essais XXVI*. Éditions Gallimard, 1947. Collection Folio, essais 415. ISBN : 978-2-07-042693-5. Saint-Amand (Cher), 2013. p.15. tradução própria conforme já esclarecido na nota 12).

interesse excessivo nesses aspectos da personalidade". Conforme se extrai do livro, o filósofo considerava o Ser Humano como um composto entre alma e corpo que se sustenta pelo espírito. Nessa condição, assume-se a ideia de que há um pecado original cuja consequência é a angústia que terá uma maior ambiguidade dialética quanto maior for a aproximação do sujeito ao "estado de inocência". Assim, descreve-se o espírito como um poder ambíguo que se relaciona consigo mesmo como angústia (Kierkegaard, 2013, p.47).

Posto isso, há, na literatura secundária, uma celeuma acerca do novo e do velho Kierkegaard, na qual se discute o momento exato em que a oposição a Hegel se evidencia. Jon Stewart em *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, escrito de 2003, divide as obras do filósofo a partir da influência de Hegel em cada um delas, separando-as em três períodos, a saber, da mais de Hegeliana àquela que se opõe completamente. Dentre os primeiros, a obra *O conceito de ironia* aparece como tão inspirado naquele autor que constituiria, em verdade, uma crítica ao espírito de Hegel. Por esta razão, muitos comentadores realizam o cotejo da obra de Hegel com essa. De qualquer sorte, o conceito de ambiguidade está bem expresso na primeira obra citada, qual seja, *O conceito de Angústia* e diz respeito a um movimento dialético do próprio sujeito consigo mesmo imbricado do pecado original ao mesmo tempo em que busca a pureza divina.

Sartre, em *O Ser e o Nada*, define a Realidade Humana como o *ser* que *não é* ("cet être dont l'être est de n'être pas"), ou que *é* ausência de *ser*. Embora essa definição não o sintetize como um filósofo da ambiguidade, ela abre caminho para uma interpretação na qual figure esse conceito³⁷. Seguindo esta linha, a própria definição de Beauvoir acerca do sujeito se dá a partir do jogo ambíguo de um *ser* que *é* presença *imanente*, ao mesmo tempo que *é* um *projeto* de ser de caráter *transcendente*, enfatizando não o seu aspecto negativo, mas o seu *dever*. É importante ressaltar, antes de prosseguir, que o sujeito livre como elemento central, em toda sua ambiguidade e análise de si sobre si mesmo, gera uma série de implicações políticas. Afinal, como veremos, demanda um reconhecimento do *outro* enquanto agente capaz de modificar a nossa existência, o que, por sua vez, indica um reconhecimento da liberdade *em si* e no *outro* que, em um mundo dividido entre opressores e oprimidos, *é*, antes de qualquer ontologia, um esforço político.

Posto isso, o conceito moderno de "sujeito", segundo explica Benoist³⁸, é uma invenção do século XVIII, que encontra sua raiz nas investigações acerca do *ser* desde os gregos

³⁷ Para mais acerca do tema: SOUZA, Thana. **Tensão e Ambiguidade na Filosofia de Jean-Paul Sartre**. Trans/Form/Ação, Marília, v.35, n.1, p.147-166, Jan./Abril, páginas 147 a 166, 2012.

³⁸ Benoist, 1995, p.506.

antigos. Para o autor, mesmo figuras como Descartes e Leibniz não empregavam o termo *subjecti* no sentido moderno, mas sim como uma derivação do termo grego *l'hypokeimenon*, utilizado em lógica e associado à forma predicativa. Desse modo, ao tratar da evolução do conceito de *subjetividade*, Benoist conclui que a concepção de *sujeito* como nós a entendemos, ou seja, aquela que se opõe ao *objeto*, aparece pela primeira vez em Alexander Gottlieb Baumgarten³⁹, discípulo de Leibniz. Ainda assim, seria a partir do *cogito* cartesiano que as discussões contemporâneas acerca da subjetividade tomam fôlego. Isso porque foi Descartes quem estabeleceu, de forma irreduzível, o *eu* como aquele que *pensa*⁴⁰, impondo às discussões posteriores acerca do sujeito um olhar mais atento à relação entre *sujeito* e *consciência*. Não obstante, na filosofia cartesiana, como em muitas das que se seguiram, a divisão entre *corpo* e *alma*, ou corpo e consciência, estava presente e se tornou, como afirma Heidegger, um problema por si mesmo⁴¹.

Beauvoir recebe a dualidade sujeito *x* objeto, mas não admite que haja uma fissura entre o *eu* (o sujeito pensante), e o - meu - *corpo* (mero objeto). Apesar disso, verifica-se que na relação *sujeito x* mundo, a filósofa trata os objetos (sejam eles naturais ou não) como *dados*. Isso significa, por exemplo, que uma pedra existe sem a capacidade de ultrapassar aquilo que ela *é*, ou seja, um conjunto de moléculas que formam um mineral sólido, duro e rochoso. Em outras palavras, um *dado* é aquilo que existe no mundo na forma de um *corpo* que não tem a capacidade de extrapolar a si mesmo, isto é, que se encontra limitado à pura materialidade.

Já os sujeitos, como veremos, são corpos para os quais ultrapassar a si mesmo não só é possível, mas diz respeito à condição mesma das suas existências. Como é frequente em suas obras, Beauvoir trabalha o conceito de sujeito a partir de uma ambiguidade que lhe é muito própria. Esta é a razão pela qual afirmar que a pedra está para a imanência, assim como o

³⁹ Benoist faz referência, especificamente, ao §423 da obra *Esthétique* de Baumgarten, que foi traduzida do alemão por Jean-Yves Pranchère, publicada na França em 1988 e já possui, pela editora Vozes, tradução para o português. Neste livro, o filósofo se ocupa em definir a estética como uma ciência que investiga o conhecimento sensitivo. No que concerne à referência, seja por mero erro material, seja por eventuais questões de tradução, é no §424 que Baumgarten usa o termo pela primeira vez, afirmando o seguinte: “A verdade metafísica poderia ser chamada de objetiva e a **verdade subjetiva** poderia ser dita como sendo a representação daquilo que é objetivamente verdadeiro no interior de uma determinada alma (...) ainda chamada de espiritual e subjetiva - ora apresenta-se ao intelecto no mais elevado sentido espiritual (...) ora apresenta-se como a verdade estética ao pensamento intuitivo e às faculdades inferiores do conhecimento, tanto excepcional, quanto preponderantemente” (Baumgarten, Alexander Gottlieb, 1714-1762. *Estética: a lógica da arte e do poema*. trad. Mirian Medeiros. Petrópolis, RJ : Vozes, 1993. grifos da edição). A partir desse momento, divide-se o conhecimento entre aquele que se adquire da realidade dos objetos e aquele da realidade do sujeito (alma).

⁴⁰ Segunda Meditação: *ego sum, ego existo* (Descartes, René. 1569-1650. Coleção os pensadores. trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979).

⁴¹ Heidegger, Martin. *Ser e Tempo*. trad. Fausto Castilho. Campinas, SP: Unicamp; Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. §23, pp. 319-321.

sujeito para a transcendência, não encontra fundamento no pensamento desta filósofa. Na verdade, é na dialética entre a imanência e a transcendência que a subjetividade é, em seu olhar, construída.

A ilustração dessa diferença e na qual se evidencia o sujeito como o “eu” consciente está em *A convidada*, quando Françoise, sentindo-se exilada da relação que constituiu com Pierre e Xaviere, associa o sofrimento em que se encontrava à descoberta da solidão na infância e da existência de objetos sem consciência.

Há muito tempo que não sofria de um mal-estar como aquele. Lembrou-se do passado: a casa estava vazia, de venezianas descidas por causa do sol. Estava escuro. No patamar do primeiro andar uma menina, grudada ao muro, retinha a respiração. Era esquisito encontrar-se ali, sozinha, enquanto todos estavam no jardim. Era esquisito e sentia medo. Os móveis tinham o mesmo ar de todos os dias, mas, ao mesmo tempo, estavam mudados. Tudo em torno dela era denso, pesado, secreto. Sob a estante e debaixo do consolo estagnavam sombras espessas. Ela não tinha vontade de fugir, mas sentia o coração apertado. No espaldar de uma cadeira estava pendurado um casaco velho. A velha Anna limpava-o com benzina, ou tirara-lhe a naftalina e pusera-o ali para arejar. Era muito velho, tinha um ar cansado. Mas não podia se queixar, como Françoise se queixava quando se machucava, não podia dizer, lamentando-se: “Sou um velho casaco fatigado.” Tudo era estranho. Françoise tentou pensar como se passariam as coisas se não pudesse dizer: “Eu sou Françoise, tenho seis anos, estou na casa da vovó”, se não pudesse dizer absolutamente nada. “É como se não existisse. E, no entanto, mesmo neste caso as outras pessoas viriam aqui, me veriam, fariam de mim.” Tornou a abrir os olhos: voltou a ver o casaco que existia sem ter consciência disso. Havia qualquer coisa que a irritava, que lhe dava medo. “Para que lhe serve existir se ele não o sabe?” Refletiu: “Talvez haja um meio de resolver o problema... Já que posso dizer ‘eu’, por que não hei de dizê-lo em lugar do casaco?” Afinal, ficou desapontada. Por mais que olhasse o casaco, sem ver mais nada, e por mais que dissesse “sou velho, estou fatigado”, nada se passava. O casaco continuava ali, indiferente, estranho, e ela continuava a ser Françoise. “Se eu me transformasse no casaco, deixaria de ter conhecimento das coisas.” Sentiu então que a cabeça rodava e desceu correndo para o jardim. (Beauvoir, 2018, p.124)

Ao se diferenciar do objeto, Françoise indica a relevância da ação para a afirmação do sujeito e, sobretudo, o papel da linguagem: é porque pode dizer “eu” que se sabe alguma coisa diferente do resto. Aqui temos um ponto relevante do conceito que não aparece de forma tão clara nos ensaios, porque enquanto Beauvoir descreve a consciência associada a linguagem, como vimos acima, ela afirma que “se não pudesse dizer absolutamente nada”, seria como “se não existisse”, o que indica uma indissociabilidade entre linguagem e consciência, ou, ao menos, entre esta e a possibilidade da linguagem. Ora, a linguagem, ainda

que em potência, demanda, necessariamente, que haja um veículo motor de comunicação, seja ele a estrutura da boca, enquanto linguagem verbalizada, seja das mãos ou demais partes do corpo, enquanto linguagem de sinais, por exemplo. Para além disso, a noção de *eu*, que aparece então como o primeiro demarcador da consciência para Beauvoir, só tem sentido a partir de uma comparação com aquilo que “não sou eu”. Assim, a linguagem norteia a concepção de consciência da filósofa abrindo desde já o caminho para a compreensão dos dois fatores que se impõem ao sujeito, um enquanto aquilo que lhe integra (seu corpo) e outro enquanto aquilo que lhe opõe (tudo aquilo que ele não é).

Posto isso, se o problema da dualidade não parece tão absurdo para Beauvoir é porque compreende o próprio movimento ao qual pertence como uma filosofia da ambiguidade⁴², ao modo tratado acima. Afirmar esse aspecto é assumir que não há uma nitidez absoluta no objeto investigado, isto é, não há uma separação total entre aquilo que os modernos denominavam de *sujeito* e *objeto*. Inclusive, colocar o sujeito como imanência e transcendência é, por si, negar uma cisão enquanto se afirma os dois aspectos da existência (humana) em uma só constituição.

Em *O Segundo Sexo*, esse caráter indivisível do sujeito, qual seja, a não separação entre corpo e consciência, aparece de forma evidente no combate à noção de *eterno feminino* e à ideia de que a opressão do macho humano sobre a fêmea fundamenta-se em uma diferença que não diz respeito ao corpo, mas sim a um certo *espírito* particular próprio a cada um dos sexos. Beauvoir contesta essa ideia, argumentando que não há nada inerente ao sujeito que lhe permita expressar sua existência de forma predeterminada. Ao contrário, é a *situação* em que cada um se encontra que pode realizar um papel restritivo, que está limitado às possibilidades do sujeito no mundo. Em outros termos, não há o *eu* (*le moi*) enquanto entidade metafísica que mantenha uma unidade ao longo da vida e que sobreviva ao padecimento do *corpo*, sendo, assim, misteriosamente anterior e posterior ao seu momento no mundo.

Longe disso, cada sujeito existe de forma apartada dos demais na sua corporeidade e dentro da *situação* a que está limitado. Nessa condição, cada um de nós, livremente, faz-se corpo em movimento direcionado a algum fim, ou objetivo, que não encontra fundamento real fora do próprio sujeito. Em entrevista concedida a Margaret Simons, Beauvoir reforça exatamente essa concepção ambígua que desenhou ao longo dos seus escritos anteriores:

No existencialismo, ao contrário, o *eu* não é. Eu existo enquanto um sujeito autêntico, numa ascendência (*upspringing*) constantemente renovada que se opõe à realidade fixa das coisas. Lanço-me sem ajuda ou orientação em um

⁴² *idem* nota 36.

mundo no qual eu não estou previamente instalado à minha espera. Eu sou livre, e meus projetos não são definidos por interesses preexistentes, eles põem seus próprios fins. (Beauvoir, 2004. p. 227. Tradução nossa).

É por essa razão que Daigle, apesar do brilhante artigo que desenvolve, equivoca-se ao afirmar que “Beauvoir concebe o Ser Humano como uma consciência intencional, encarnada e situada”⁴³. Ora, *incarnée* vem do latim *incarnare* e significa transformar-se em carne, ou corporificar-se. O uso não é dos melhores, afinal possibilita uma má compreensão a partir da qual se pressupõe que algo está *no* corpo, enquanto que, para Beauvoir, não existe nada que não *seja* corpo. Encarnar é ganhar corporeidade, abrindo-se, assim, a possibilidade de um outro estado em que a consciência sobreviveria à carne, o que é inadmissível na filósofa. A consciência é corpórea, ela *é* em si mesma corpo, não esta presa dentro dele ou distancia-se do mesmo. Em outro momento, a comentadora aduz que há uma profunda união entre o corpo e a consciência, tendo em vista que esta se trata de consciência no mundo. Em seguida, afirma ainda que o *Outro* é uma questão para o sujeito porque ameaça o vínculo entre a consciência e o corpo.⁴⁴ Concluindo que “o Ser Humano é consciência e corpo”⁴⁵. Para outro filósofo talvez, para Beauvoir não: conforme venho expondo e desenvolvo ao longo deste trabalho, o Ser Humano, enquanto sujeito objeto de análise, é um corpo consciente sexuado.

Mas o que Beauvoir quer dizer ao afirmar este sujeito *consciente*? Em outros termos, o que é a consciência para esta filósofa? Como brevemente exposto na introdução, a mera associação de Beauvoir ao pensamento de Sartre, por mais que não leve à incompreensão, pode gerar uma má compreensão, ou uma redução preconceituosa do seu próprio pensamento. É bem verdade que estes filósofos partem do mesmo pressuposto, qual seja, a ideia de que não há um “interior” da consciência escondido por detrás daquilo que podemos perceber; ao contrário, afirma-se que “a aparência não esconde nada, ela exprime (...) é ela mesmo a realidade”⁴⁶. Dessa forma, tal como Sartre, Beauvoir entende que “se o humano é consciência de desejar, de temer, ele deseja e teme”⁴⁷. Assim dizendo, não há diferença entre ser consciente e agir.

Em *A convidada*, enquanto os heróis de Beauvoir debatiam os efeitos da guerra em suas vidas, conjecturando os termos para evitar serem engolidos por ela, Xavière pergunta à Pierre se, sendo convocado para lutar, ele desertaria a fim de não ser cúmplice dos seus acontecimentos. A resposta é negativa e Pierre a justifica afirmando que caso desertasse

⁴³ Daigle, 2008, p. 152.

⁴⁴ *idem*, p. 153.

⁴⁵ *idem*, p. 154.

⁴⁶ Beauvoir, 2020, p. 23.

⁴⁷ *ibidem*.

jamais poderia retornar à França, sua cidade, e exercer ali seu teatro. Xavière opõe-se à resposta com brutalidade, culpando-o por não ter coragem de abandonar “todo esse ferro-velho”. Então, o personagem aponta para a relação entre *ser* um *sujeito* e *agir*:

Todo esse ferro-velho... — comentava Pierre. — Mas sou eu próprio... Não podemos separar uma pessoa daquilo que sente, que ama, da vida que construiu.

— Pois eu — interrompeu Xavière, de olhos brilhantes, com um tremor um pouco teatral na voz — partiria para qualquer lugar, em qualquer tempo. Não devemos nunca depender de um país, de um emprego. Nem de ninguém, nem de nada! — concluiu impetuosamente.

— Mas não compreende que **o que fazemos e o que somos são uma e a mesma coisa?** — perguntou Pierre. (Beauvoir, 2018, p. 243)

Lionnet, contudo, aponta o contraste entre os filósofos no que concerne à compreensão da consciência humana, que para Sartre se dá “somente em termos do ser-para-si”⁴⁸. A comentadora defende a tese de que para Beauvoir “mesmo as estruturas mais básicas da consciência têm origem na experiência da infância”⁴⁹. Se este fosse o caso, estaríamos aniquilando a pedra angular de igualdade defendida pela filósofa. Ora, afirmar que algo tem sua origem em um período posterior ao primeiro momento da existência possibilita que se questione: mas e se, por alguma razão, a consciência não tiver origem? ou, se se origina depois, o que garante que isso não se dê em momentos diferentes, o que poderia levar a distintos graus de consciência? aonde pode nos levar a compreensão de que a liberdade é posterior ao nascimento? O trecho a que se refere a comentadora, se lido de forma isolada, pode mesmo levar a tal má compreensão:

Primeiramente é preciso notar que essa vontade [de se querer livre] se desenvolve através do tempo. É com o tempo que se visa o fim e que a liberdade confirma-se ela mesma. Isto pressupõe que ela se realiza, na fragmentação do tempo, como uma unidade (...) por esta razão, não se demanda à criança nenhuma questão moral enquanto esta ainda é incapaz de se reconhecer no passado [e] de prever a si mesma no futuro. Apenas quando os momentos de sua vida começam a se organizar em conduta que ela pode decidir e escolher. (Beauvoir, 1947, p. 35. Tradução nossa)

Porém, no mesmo livro, um pouco mais à frente, Beauvoir afirma:

O infortúnio que acomete o Homem por ter sido criança é que a sua liberdade foi, neste primeiro momento, mascarada para ele mesmo e que ele manterá, por toda vida, a nostalgia da época em que ignorou as [suas] exigências (Beauvoir, 1947, p. 53. Tradução nossa)

⁴⁸ Lionnet, 2013, p. 115.

⁴⁹ *ibidem*.

O que podemos extrair dessas passagens é que a criança só passa a ter consciência de si, e, portanto, de sua liberdade, quando os momentos da sua vida começam a se organizar. Contudo, a consciência sempre esteve lá “mascarada”, tal qual a liberdade, pela falta de necessidade, ou pela ignorância de seu uso⁵⁰. Ou seja, há um momento em que se forma a consciência de si, mas a consciência não emerge, não surge, ou melhor, não tem origem neste período. Inclusive porque, se esse fosse o caso, Beauvoir estaria separando aquilo que ela juntou por definitivo, a saber, corpo e consciência, e contradizendo a afirmação de que a complexidade de Sade estava relacionada à sua capacidade de “compreender através do *outro* a unidade consciência-carne”⁵¹. É por essa razão, também, que em *O Segundo Sexo* a filósofa afirma que o sujeito torna-se consciência de si mesmo enquanto um corpo sujeito a leis e tabus⁵².

Conforme introduzido no capítulo anterior, o peso que cada sujeito tem para o pensamento da filósofa é tamanho que suas conclusões partem da análise de casos particulares. Isso só é possível porque ela admite que apesar de a sua ideia de *liberdade* não poder coexistir com a aceitação de um *destino humano*, não é incompatível com a existência de certas constantes⁵³. Desse modo, foi-lhe possível optar pela análise e cotejo de diversas experiências, mesmo aquelas fruto do imaginário, quais sejam, as personagens literárias, para extrair disso concepções mais abstratas e gerais que perpassariam todas as existências, desde que humanas, dizendo respeito assim ao que Björk denomina de *the singular universal*⁵⁴, ou seja, o singular-universal.

É preciso explicar que o termo “singular-universal” é sartreano, no sentido de que fora usado por Sartre tanto na conferência de 1964 à Unesco, cujo título fora *Kierkegaard vivant*, quanto na obra *L'Idiot de la famille: Gustave Flaubert*, sendo que ambos giram em torno da questão “o que podemos conhecer sobre uma pessoa?”. No primeiro caso, o filósofo discutia a abolição do sujeito na História, buscando compreender o que a morte significava para

⁵⁰ Esta falta de uso, inclusive, é discutível à luz das teorias comportamentais mais contemporâneas acerca da comunicação dos recém-nascidos, que levam em conta, inclusive, o ritmo da respiração, o piscar dos olhos, uma possível linguagem denominada “baby-talk” e, em sentido geral, o neurocomportamento. Para mais acerca destas análises, consultar: Daró, Beatriz. Ogaki, Henrique. Comunicação pelo olhar entre mãe e bebê: subjetividade e integração do eu. *Psicol. rev.* (Belo Horizonte) vol.23 no.2 Belo Horizonte maio/ago. 2017. DOI - 10.5752/P.1678-9563.2017v23n2p646-661; Perez-Sanchez, M. Observação de bebês: relações emocionais no primeiro ano de vida. 1983. Rio de Janeiro: Paz e Terra; e, ainda: Gao, Mengyu; Spenck, Bailey. Developmental foundations of physiological dynamics among mother–infant dyads: The role of newborn neurobehavior. in National Center for Biotechnology Information. *Child Dev.* Author manuscript; available in PMC 2023 Apr 3. Published in final edited form as: *Child Dev.* 2022 Jul; 93(4): 1090–1105. Published online 2022 Apr 11. doi: 10.1111/cdev.13769.

⁵¹ Beauvoir, 1972, p. 41.

⁵² Beauvoir, 2011, tomo I, p. 44.

⁵³ Beauvoir, 2011, tomo I, p.52.

⁵⁴ Björk, 2008, p. 38.

subjetividade: se extinguia todas as possibilidades de conhecimento daquele outro ou se contra ela escapava alguma forma de conhecê-lo. A conclusão a qual Sartre chega é a de que, mesmo após a morte, Kierkegaard “vivia” porque revelava “a contemporaneidade trans-histórica dos mortos e dos vivos”, pois perpetuava sua existência no sujeito vivo sem que este deixasse, ele mesmo, de existir. Essa trans-historicidade é o que caracteriza o singular-universal, posto que é o aspecto transcendental do sujeito humano que, apesar de ser sempre histórico e singular, pode continuar se a comunicar e a ser comunicado através das gerações seguintes no modo de um "sujeito absoluto" por meio das suas obras (Sartre, 1990). Assim, há para Sartre uma conexão entre os sujeitos que faz com que toda realidade singular componha, em algum nível, a realidade comum, de modo que o universal-singular é o sujeito humano enquanto ser singular "através do qual o universal vem ao mundo" (Sartre, 1990, p.312).

Apesar de Björk apresentar o termo a partir de seu uso na conferência, é interessante notá-lo também em *L'Idiot de la famille: Gustave Flaubert*, pois há ali uma percepção de Sartre quanto à literatura que é interessante para pensar o uso da experiência vivida (indivíduo) nas obras de Beauvoir como forma de alcançar o “universal”, ou o que perpassa o sujeito e compõe uma realidade comum. Ao tratar do processo de escrita de Flaubert, Sartre aponta que uma obra literária permite a produção de uma realidade singular a partir da qual o leitor extrai conceitos mais gerais que tratam não só do conteúdo da obra literária, mas também da sua própria realidade. De sorte que se torna a literatura um instrumento de percepção e reflexão do mundo real no qual se caminha do singular para o universal. Esse movimento só é possível, para o filósofo, se aquilo que o autor escreve tem por pano de fundo experiências semelhantes a de seus leitores. Isso significa que o processo é sobretudo comparativo: o leitor olha para a realidade desenhada na literatura e percebe, ou não, aspectos da sua própria vida. Ao se perceber na obra o leitor confunde-se com o personagem, tal qual se confundia o estudioso com Kierkegaard, e pode então pensar sua existência partindo dos fatos ali narrados sem, contudo, desprender-se de si mesmo. Trata-se de uma percepção da literatura semelhante àquela de Beauvoir que tratamos no capítulo anterior⁵⁵. Assim diz Sartre:

Ser escritor não é apenas escrever palavras num caderno, é ser publicado e depois lido. Ser um escritor célebre, como ele se tornou de um dia para o outro, é provocar escândalo, mas também admiração e entusiasmo (...) Estes dois tipos de reação têm o mesmo significado: a resistência de certas

⁵⁵ Capítulo 01, p.24.

camadas sociais (...) é acompanhada noutras por uma tomada de consciência, e a intensidade de uma delas é igual à da outra. Mas se o público quer se reconhecer na obra, o escritor deve ter vivido a experiência comum na sua forma mais típica ou, como dizem os americanos, "popular". Com diferentes graus de distância, é claro, e à sua maneira. É a única hipótese que tem de produzir aquilo que uma obra de arte deve ser sempre: um universal singular. A singularização do universal (a interiorização idiossincrática do exterior na e através da experiência do autor) produz no leitor a universalização do singular: significa que ele compreende essa experiência particular através de obscuras generalizações abstractas que o devolvem à sua própria particularidade. (Sartre, 2017, livro I, parte I, p. 32)

Nota-se, assim, que a idéia de singular-universal opõe-se à concepção de uma universalidade abstrata, mas também se distancia da formulação de sujeito que desconsidera o coletivo no qual ele está inserido. Se o movimento de universalização, portanto, demanda uma experiência ampla e mais ou menos comum com aqueles que perpetuam a existência do sujeito ou que a utilizam como exemplo para dizer a sua própria existência, então cada detalhe sobre a vida de um sujeito, seja ele literário ou não, é importante e descrevê-los também será. É esse esforço que Beauvoir faz em quase todas as suas obras. Assim, cabe lembrar, neste momento, o método literário-filosófico da filósofa, através do qual Beauvoir parte da sua experiência, desenvolvendo personagens através dos quais exprime suas reflexões e ideais sobre a realidade subjetiva e das coisas, expondo uma ideologia, e opondo-se a descrições abstratas da existência humana, que não levam em consideração aspectos relevantes de corporeidade, comunicação, ambiguidade e situação. É *na e a partir da* materialidade individual, que a filosofia de Beauvoir persevera.

Em *O Segundo Sexo*, Beauvoir analisa os casos de Sapho, Christine de Pisan, Mary Wollstonecraft, Vera Zassoulich, Elisabeth da Inglaterra, Catarina da Rússia e Santa Teresa, para falar de exceções à regra que era imposta às mulheres de suas épocas em aceitar o “destino” feminino, seja pela luta contra o sistema, pela incorporação de uma instituição social que as destituía do sexo, ou pela mistificação e santificação que as retirava da corporeidade e, assim, do peso de *ser* mulher. No mesmo sentido trata da heroína Geneviève de Brabant, de Adrian Ludwig Richter, para indicar como as mulheres, em regra, são previamente suspeitas tão somente por *serem* mulheres, de maneira que não é preciso demonstrar sua culpa, mas sim provar sua inocência. O mesmo procedimento Beauvoir adota ao analisar a vida do Marquês de Sade, ao escrever *Sade Deve Ser Queimado?* e, também, ao comentar o caso de *Djamila Boupacha*, na introdução que escreve à obra de Gisèle Halimi, que leva o nome da militante.

Não destoantes disto, inclusive, são as análises que faz de sua própria vida. Em *A força da idade*, por exemplo, Beauvoir, mais uma vez, evidencia a potência de olhar o individual para compreender o coletivo, afirmando que “se um indivíduo expõe-se com sinceridade, todo mundo encontra-se, mais ou menos, em análise (*mis en jeu*)” e, também, que “o estudo de um caso particular é mais significativo do que respostas abstratas e gerais”.⁵⁶

Portanto, o *sujeito* beauvoiriano pode ser lido como uma construção que alcança o genérico “universal” a partir de casos particulares. Optei, assim, por adotar o termo usado por Björk, em referência a Sartre, que é *singular-universal*, mas com a ressalva de que este sujeito só é *singular-universal* naquilo que perpassa sua existência e encontra e comunica suas similaridades. Assim, não corresponde a mais do que uma tentativa de expor aquilo que é constante nas mais diversas experiências vividas, ou seja, que perpassa as situações, mesmo aquelas que pareceriam, em tese, diametralmente opostas.

É importante frisar, todavia, que essa universalidade da qual tratamos tem caráter meramente teórico-conceitual, não se materializando. Assim, ocorre que as experiências existenciais são e serão sempre individuais, mas, ao olharmos para elas, podemos encontrar similaridades que nos permitem esboçar condições gerais da existência de um Ser Humano. Tiukalo, nesta mesma linha, defende que as constantes existenciais apresentadas por Beauvoir não criam uma essência, mas fornecem uma espécie de quadro estrutural daquilo que a filósofa entende como *sujeito*. Nesse sentido, afirma a comentadora que:

Beauvoir rompeu com a convicção ingênua de Sartre sobre a liberdade absoluta do Ser Humano, ao mesmo tempo em que se desviou de declarações essencialistas. Ela conseguiu reconciliar o que há de comum entre as experiências da mulher singular (the individual woman) com o caráter único destas experiências. A condição feminina não descarta nem a diversidade das experiências das mulheres, nem a individualidade de cada uma delas. Estas duas perspectivas, ao seu ver, não competem com o olhar do outro, mas encontram-se presas em uma tensão dialética [cf. 12, pp. 130–138]. As experiências continuam sendo únicas, mesmo quando, entre elas, semelhanças aparecem. **Na base da filosofia de Beauvoir, as características constantes das experiências não criam essência. Elas fornecem, simplesmente, uma espécie de quadro estrutural que confere forma e coerência sobre qualidades variáveis (...)** Não há menção a qualquer elemento absoluto e independente que pudesse indicar a existência de uma meta-estrutura homogeneizante de todas as experiências." (Tiukalo, 2012, p.84. Tradução nossa. Grifos adotados).

Além disso, o termo pode omitir diferenças significativas para cada sujeito situado no mundo, tais como o contexto em que o vive e o sexo com o qual nasceu. Com essas ressalvas em mente, só podemos falar de um *sujeito* que é *singular-universal* para tratar do *ser* que

⁵⁶ Beauvoir, 1960, p.10.

ultrapassa a sua existência a partir dos projetos-de-ser individuais e que se encontra inserido no mundo frente aos *dados* e aos *outros*. Este *sujeito* emerge, de acordo com Björk⁵⁷, da identificação hegeliana do *real* com aquilo que *aparece*, ou seja, da concepção de que a essência aparece *no e através do* existente. Não é estranho, portanto, que Beauvoir concorde com e mesmo cite Hegel em *Pirrus e Cineas*:

Hegel demonstrou fortemente que o real não deve ser concebido como uma interioridade escondida no fundo da aparência, [pois] a aparência não oculta nada, ela exprime. A interioridade não é diferente da exterioridade, a aparência é, ela mesma, a realidade. (Beauvoir, 1944, p.23. Tradução nossa)

Convalida-se, assim, seu uso dos casos particulares: o momento, ou experiência, de cada sujeito não é um elemento dentro de um *dever* universal, mas constitui a realidade *em si*, de forma irreduzível; essa realidade é compartilhada com outros sujeitos que, em situações parecidas, experienciam a existência de forma semelhante, o que os aproxima o suficiente para que possamos compreender os aspectos que flutuam e permitem certas generalizações dos mais diversos sujeitos. A partir desta lógica, Beauvoir entende, inclusive, que a *humanidade* é feita de sujeitos de carne e osso (*d'hommes de chair et d'os*), sendo, assim, uma história geral, mas ao mesmo tempo singular, definida por cada sujeito que a constitui, o que impossibilita, inclusive, que a pensemos em termos de estagnação e independência do Ser Humano ou declaremos seu fim.

Partindo de exemplos concretos para analisar problemas gerais, Beauvoir não deixa de compartilhar com outros existencialistas, como Sartre, a reivindicação fundamental acerca da separação de cada um em relação aos demais. Porém, como veremos, essa separação não impõe aos *outros* que sejam o inferno da nossa existência⁵⁸. Sua compreensão vai além: concedendo-lhe a chave para confirmar que existimos, o *outro* tem a capacidade tanto de se fazer um obstáculo à realização do *sujeito* quanto um instrumento em seu favor. Ademais, não se trata de uma separação que nega ou põe em questão qualquer existência estrangeira ao sujeito, mas aborda a dificuldade que este tem em *comunicar* aquilo que ele *é* ao *outro*, relação esta que só é possível a partir do aspecto imanente da existência.

É por essa razão que se pode afirmar que a proposta de Beauvoir é manter a tensão entre a imanência e a transcendência do sujeito, compreendendo este enquanto o ser que se distingue dos demais objetos do mundo, apesar de conter em si mesmo um aspecto de objeto, por sua capacidade de ultrapassar a si mesmo e os demais dados do mundo. Em outras

⁵⁷ Björk, 2008, p. 39.

⁵⁸ *Idem* nota 11.

palavras, o sujeito é o existente designado quando dizemos "eu" ou "você", é uma consciência presente e determinada de uma forma específica, que pode ser conhecido de uma certa maneira, do qual “tenho consciência e que, embora idêntico a mim, transcende todas as minhas determinações reais e se apresenta como uma espécie de fonte inesgotável”⁵⁹, restando, contudo, condicionado a si mesmo.

Não há outra realidade que não seja aquela na qual o sujeito encontra-se fechado em si mesmo e hostil a todo outros sujeito que com ele dispute sua soberania. (Beauvoir, 1972, p. 66. Tradução nossa)

A cada instante, ele pode apreender a verdade intertemporal de sua existência, mas entre o passado, que já não existe, e o futuro, que ainda não existe, este momento em que ele existe não é nada. Este é privilégio que só ele possui: o de ser um sujeito soberano e único no meio de um universo de objetos. É isto o que partilha com todos os seus semelhantes, sendo por sua vez um objeto para os outros, ele não é mais do que um indivíduo no coletivo do qual depende. (Beauvoir, 1947, p. 12. Tradução nossa)

Mas se o sujeito é este *algo* que existe e ao qual nós nos referimos quando apontamos um existente específico e se ele difere-se dos demais dados na sua capacidade de ultrapassar a si mesmo e a eles, afirmando-se através das ações e, primordialmente, da linguagem, ele não é, por outro lado, um ente afastado da realidade. Ao contrário, a nossa compreensão acerca desse “eu” só é possível porque ele não se dissolve no mundo ou fora dele, porque ele é limitado. Tal limitação é, em Beauvoir, aquilo mesmo que o constitui: o corpo. E, portanto, o sujeito é o corpo designado quando dizemos "eu" ou "você" e que transcende todas as minhas determinações reais. Dada sua natureza material, ele precisa estar inserido em uma realidade semelhante, que é o mundo e no qual tudo mais se lhe apresenta. E é justamente nessa inserção, como veremos a seguir, que o sujeito pode ser pensado em termos de subjetividade.

Um corpo situado: materializando o sujeito universal

O nosso corpo representa para nós o meio pelo qual conseguimos nos expressar, entrar em contato com os *outros*, construir e destruir objetos. É através dele que nós desbravamos o mundo exterior. Ainda assim, ele não é somente esta coisa ativa que nos permite agir sobre as outras coisas, porque é também objeto que sofre ação de outras pessoas e padece diante dos movimentos da natureza. Inseridos em um mundo hostil, passamos frio, calor, fome, temos infecções, somos rodeados por animais capazes de nos ferir e eventualmente de nos matar, e tudo isso ocorre estritamente no âmbito da nossa materialidade. O nosso corpo, *a priori*, seria

⁵⁹ Johann, Robert O. “Subjectivity.” *The Review of Metaphysics* 12, no. 2 (1958): 200–234. <http://www.jstor.org/stable/20123695>

um *dado* no mundo e assim, de fato, ele aparece para os *outros* sujeitos, que podem tanto nos acariciar, alimentar e proteger quanto nos acorrentar, ferir e matar. Contudo, com um pouco mais de atenção, podemos perceber, como o fez Beauvoir, que o *corpo* humano não tem o mesmo caráter de uma pedra, ou seja, não é um mero *dado* que se apresenta da mesma forma que os demais.

É também por meio do nosso corpo que somos reconhecidos pelo *outro* e pela sociedade, que lhe impõe as suas marcas, quais sejam, as características do povo, da cultura e da história a que pertence. Com ele, também, nos é permitido *comunicar* as nossas preferências e estilos. Ele nos liga às nossas famílias, à ancestralidade de cada um, às experiências vividas que, por muitas vezes, encontram-se marcadas na pele. O corpo, portanto, pode ser entendido como *instrumento* por meio do qual realizamos a nossa existência e sofremos ou somos impactados pelo fato incontornável de estarmos inseridos em um mundo frente a outros corpos que distinguimos entre *dados* e *sujeitos*.

É evidente que a nossa corporeidade não se confunde nem com os *dados* do mundo, como a pedra, nem com os corpos dos outros sujeitos. Isso não diz respeito a possuímos aparências diversas, mas sim ao fato de que cada sujeito é seu próprio corpo – razão pela qual, Beauvoir aproxima-se mais da filosofia do corpo de Merleau-Ponty do que do racionalismo sartreano. No primeiro tomo de *O Segundo Sexo*, por exemplo, Beauvoir faz diversas referências ao primeiro filósofo. Dentre elas, afirma que:

Exercendo a atividade sexual que os Seres Humanos definem os sexos e suas relações à medida que criam o significado e o valor de todas as funções que conquistam: mas este valor não está, necessariamente, na natureza humana. Na Fenomenologia da Percepção, Merleau-Ponty observa que a existência humana nos obriga a rever as noções de necessidade e contingência. A existência, diz ele, ‘não tem atributos acidentais, nenhum conteúdo que não contribua a dar-lhe sua forma, ela não admite em si mesma o fato puro, pois ela é movimento através do qual os fatos são assumidos’. É verdade, mas também o é que existem condições sem as quais o fato da própria existência aparece como impossível. A presença do mundo implica, rigorosamente, a posição de um corpo que seja, de uma só vez, uma coisa do mundo e um ponto de vista sobre este mundo, mas não é necessário que este corpo possua essa ou aquela estrutura particular. (Beauvoir, 2011, tomo I, p. 23-24. Tradução nossa)

No mesmo sentido, ao analisar a *Fenomenologia da Percepção* de Merleau-Ponty, Beauvoir concorda com a aplicação do método fenomenológico para investigar as questões filosóficas. Assim, defende que essa abordagem possibilita que o Ser Humano se conecte com o mundo e se encontre nele. De modo que, para ela, é ao se entregar ao mundo que

encontramos nossa própria realização, e é ao nos assumirmos que exercemos influência sobre o mundo.

O empirismo, como o intelectualismo, separa o mundo da consciência, a fim de conseguir reuni-los posteriormente. Um pediu à consciência que primeiro abdicasse da opacidade do real, o outro dissolveu o real na luz da consciência e, no fim, ambos falharam em dar conta dessa experiência única: a consciência do real. Merleau-Ponty mostra-nos que a atitude fenomenológica permite que o Homem acesse o mundo e nele se encontre: é entregando-me ao mundo que me realizo, e é ao me assumir que tenho influência sobre o mundo (Beauvoir, 2004. p. 160. Tradução nossa)

Assim, é importante retomar o aspecto fenomenológico nos escritos da filósofa, cujo caráter é tão forte que parte das suas estudiosas, como Sara Heinämma (1999), defendem que as análises feitas, principalmente em *O Segundo Sexo*, correspondem ao modo Husserliano de fazer fenomenologia, qual seja, estudar o fenômeno, ou o modo como o mundo aparece, ou apresenta-se, para o sujeito. Justamente por ser objeto de estudo aquilo que se apresenta para o sujeito, é importante compreendê-lo não como um uma consciência habitando um corpo, o que distancia sua percepção de sua própria materialidade, mas sim enquanto um corpo consciente.

A inversão é significativa, não porque parece afastar, ainda que momentaneamente, a consciência do papel principal na subjetividade, mas sim porque evidencia que a nossa presença no mundo só se dá a partir de um corpo que não se distingue, de forma nenhuma, disso que afirmamos quando dizemos “eu”. A presença desse sujeito-corpo no mundo se dá de duas formas: uma como objeto dado, ou seja, pura corporeidade que sofre a ação ou é ultrapassada pelas transcendências estrangeiras, e outra como uma transcendência que se projeta no amanhã⁶⁰. O que o diferencia das outras coisas que também estão no mundo é justamente o fato de ser um corpo consciente. Uma das questões mais interessantes na ideia de “corpo consciente” é que ela aborda noções de tempo e espaço que, se não estão muito claras nos grandes ensaios, como *O Segundo Sexo* e *Por uma Moral da Ambiguidade*, aparecem de forma nítida nos escritos mais curtos.

Vimos acima que o corpo é a forma necessária a partir da qual o sujeito existe no mundo. Mas, o que é este mundo? Ou, ainda, o mundo existe independentemente da minha existência? Como podemos compreender este espaço no qual estamos inseridos? Para Beauvoir, apesar de a nossa existência estar condicionada à realidade material, a recíproca não é verdadeira, pois o mundo existe por si mesmo. Modifica-se, contudo, a maneira como nós o

⁶⁰ Beauvoir, 1944, p. 45.

percebemos. No seu comentário sobre a *Fenomenologia* de Merleau-Ponty, a filósofa defende que por mais que estejamos engajados no mundo, a nossa percepção dele nunca será completa, mas sempre parcial e determinada pelo próprio sujeito. Sendo assim, o espaço é aquilo que o sujeito apreende a partir das lentes de sua situação. Mas, através deste mesmo movimento no qual o Ser Humano observa os dados e constrói o seu mundo, ele também “afasta o mundo para um horizonte sempre inacessível da minha experiência”⁶¹. O que acena para uma possível teoria do conhecimento em Beauvoir, na qual o conhecimento do mundo seria sempre parcial e enviesado.

Reforça essa ideia a crença que Françoise, uma das principais personagens em *A convidada*, expressa, qual seja, a de que o mundo se dá a partir da sua existência. Diz ela: “Eu, eu estou aqui. Mas, para mim que estou aqui, este lugar e o trem que trafega (*qui roule*) existem.” (Beauvoir, 2018, p.15). E, um pouco mais adiante: “as coisas que não existem para mim, parece-me que elas não existem em absoluto”, diz Françoise. E Beauvoir continua “os corredores, a sala, o prato não desapareceram quando ela fechou a porta atrás de si. Mas eles existiam somente atrás da porta, a distância” (Beauvoir, 2018, p.17).

Da mesma maneira, quando, em *O Sangue dos Outros*, a mãe de Jacques lhe explica que mesmo no desconhecimento da realidade do mundo, mesmo que só nos seja possível perceber uma “parte” dele, ou seja, mesmo que só nos seja possível o fenômeno, há um mundo de fato, o mundo que está “atrás da porta”, indisponível aos nossos olhos, mas efetivamente lá.⁶²

Assim, nota-se que a filósofa compreende o mundo, ou a realidade material, como existente *per se*, mas que o nosso conhecimento acerca do que existe depende da percepção, ou melhor, de quanto e como o fenômeno se apresenta para o sujeito que o capta. Por essa razão, a situação também possui o aspecto de como o sujeito percebe a realidade material que o cerca. Porque também diz respeito às diversas materialidades, como o próprio corpo, o país, a casa em que vive, o dinheiro que possui, as roupas que veste, as pessoas com que trata, e assim por diante, é que importa falar em modos particulares de compreender ou de perceber essa realidade. Assim, mesmo que pensemos em pessoas gêmeas que sejam submetidas às mesmas condições econômicas e, em sentido amplo, materiais, as suas percepções da realidade não serão necessariamente as mesmas e, apresentando-se a realidade de forma diferente para elas, jamais encontrar-se-ão na mesma situação.

Se a noção de espaço só é possível a partir da situação, isto se dá porque a consciência não é atemporal. Esse aspecto soa, nos escritos, ainda mais relevante que a própria noção de

⁶¹ Beauvoir, 2004, p. 162.

⁶² Beauvoir, 1945, p. 16.

espaço: ora, se “perceber o espaço, [e] perceber o objeto, é desdobrar o tempo à minha volta”, então a relação entre o sujeito e seu espaço só é possível a partir da formação da consciência de si. Conforme abordei anteriormente, este momento ocorre na infância, quando a criança começa a organizar seus pensamentos em passado, presente e futuro. Nesses termos, podemos entender a afirmação de que “se eu existo como sujeito, é porque sou capaz de atar”⁶³ esses três períodos.

Acompanhando Pierre e Xavière em uma noite de Jazz e dança, Françoise nos permite aprender essa junção entre passado, presente e futuro, ao indicar a influência que suas escolhas de dez anos atrás tinham naquela noite: ela não sabia dançar, nunca soube, e desistiu de aprender. Naquele momento, também, escolhia não mudar essa situação, permaneceria sem saber mover seu corpo dessa forma diferente. Ainda que novas oportunidades lhe sejam apresentadas, tudo o que experienciou até aquele momento integra aquilo que ela *é*, faz parte da sua subjetividade e de sua compreensão de si enquanto *um* sujeito específico.

Françoise os seguiu com os olhos. Era agradável vê-los: Xavière dançava com a leveza de uma sílfide, quase sem tocar no chão. Quanto a Pierre, seu corpo pesado parecia escapar às leis da gravidade, puxado por fios invisíveis: tinha a miraculosa desenvoltura de um fantoche. “Gostaria de saber dançar”, pensou Françoise. Há dez anos que desistira; agora era tarde para recomeçar. Afastou a cortina e, na obscuridade dos bastidores, acendeu um cigarro. “Aqui, pelo menos, poderei descansar um pouco. Agora é muito tarde; nunca serei uma mulher que domina exatamente todos os movimentos do corpo. O que poderia adquirir hoje não seria interessante: pequenos ornatos, enfeites, nada de essencial. É isso o que significa ter trinta anos: sou uma mulher-feita. Serei, para todo o sempre; uma mulher que não sabe dançar, uma mulher que só teve um amor na vida, uma mulher que nunca desceu, de canoa, as corredeiras do Colorado, nem atravessou a pé os planaltos do Tibete. Esses trinta anos não constituem apenas um passado, que arrastei todo esse tempo. Depositaram-se em volta de mim, dentro de mim, são o meu presente, o meu futuro, a substância de que sou feita. Nenhum heroísmo, nenhum absurdo poderão alterar esta situação. Evidentemente, tenho muito tempo, antes de morrer, para aprender russo, ler Dante, visitar Bruges e Constantinopla. Na minha vida poderão ainda surgir, aqui e ali, incidentes imprevistos, novos talentos. Mas, com isso tudo, a vida será apenas esta e não outra, e nunca se distinguirá de si própria. (Beauvoir, 2018, p.153)

No contexto de *O Sangue dos Outros*, Blomart, ao se engajar no partido socialista e adotar a causa proletária como sua própria, toma a decisão de se distanciar de sua família burguesa. No entanto, antes de romper completamente com esse ambiente, ainda residindo

⁶³ *idem*, p. 163.

sob o mesmo teto, ele adquire habilidades como datilógrafo. Somente depois desse aprendizado é que comunica sua decisão de afastamento. Como salientado por Marcel, e também pela mãe de Blomart, o passado é uma parte integrante da sua identidade. Mesmo ao abraçar voluntariamente a condição proletária, sua formação e bagagem continuam enraizadas na cultura burguesa; não há como apagar as influências que essa herança cultural deixou em sua trajetória.

"Não há nada a lamentar." Ele invocava loucamente esse consolo desesperado, tentando aprovar seu ato, e ainda assim sentindo esse peso que o puxa para trás e que não é diferente dele mesmo; pensando com um sobressalto de raiva: "seria preciso não ter nada atrás de si". Sempre temos algo atrás de nós, diz Marcel. É por isso que sua tentativa me parece tão arbitrária (...) sua cultura, suas amizades, sua saúde de jovem burguês bem alimentado. Você não pode desfazer seu passado (...) sempre haverá um abismo entre um trabalhador e você: você escolhe livremente uma condição que ele suporta. (Beauvoir, 1945, p. 36)

Poder-se-ia perguntar, então, se combinar passado, presente e futuro, implica, de alguma maneira, que Beauvoir admita a existência do tempo como algo fora do sujeito que é percebido e significado, tal qual a matéria do mundo o é em termos de espaço. Entendo que, para Beauvoir, a resposta seria negativa: o tempo é produto do sujeito e se o consideramos é na medida em que o constituímos⁶⁴. Porque o sujeito faz o tempo é que “vir-a-ser” (*l’avenir*) “corresponde aos dois aspectos da condição ambígua do Ser Humano, que é ausência de ser e que é existente de uma só vez; é simultaneamente ser e projeto de ser (*existence qu’il est visé*)”⁶⁵. Assim, o futuro do sujeito, ou seja, seu vir-a-ser, assim como seu passado e seu presente, “é o sentido definido de uma transcendência singular e compõe com ele uma única forma temporal”⁶⁶. Nesses termos, portanto, o corpo consciente é aquele que significa os *dados* no mundo a partir das noções de tempo que desenvolve, noções estas que permitem a elaboração do espaço e, assim, a consciência da situação.

Em *O Segundo Sexo*, Beauvoir se aprofunda na discussão acerca do corpo porque, para ela, alcançamos a confirmação de nossa existência, ou sua limitação, através dele. Em

⁶⁴ A discussão acerca da natureza do tempo é tradicional na Filosofia, e remonta a Platão e Aristóteles, que investigavam se o tempo seria ou não independente da percepção humana. Mas é Santo Agostinho o precursor da concepção do tempo como *distentio animi*, uma dimensão da alma, ou do intelecto (Augustine, Saint. "Confessions, trans. Henry Chadwick." Oxford/New York: Oxford University Press Ayer, AJ (1946). Language Bernet, R., Kern I., and Mar Evanston 111 (1991): 265-280). Há, ainda, uma relevante - porém mais extensa do que este espaço permite - discussão acerca da noção de tempo em Hegel e Heidegger, de modo que para este assunto, consultar: Surber, Jere Paul. "Heidegger's Critique of Hegel's Notion of Time." *Philosophy and Phenomenological Research* 39, no. 3 (1979): 358-77. <https://doi.org/10.2307/2106492>.

⁶⁵ Beauvoir, 1947, p. 143.

⁶⁶ *Ibidem*.

princípio, poderíamos dizer que o fator que distingue os sujeitos é da ordem da facticidade dos corpos, já que não possuem uma alma que os diferencie *a priori*. É, inclusive, dessa ordem a diferença que Beauvoir assume existir entre homens e mulheres. Deve-se ter em mente que as condições materiais influenciam na transcendência do *Ser* porque são tanto o *locus* no qual a transcendência se realiza quanto aquilo que fornece os meios para nossa transcendência, de modo que a diferença entre homens e mulheres diz respeito a uma diferença imanente em realizar sua transcendência. Assim, o sujeito universal não é possível porque se particulariza, sobretudo, a partir da sexualidade, aparecendo no mundo ora enquanto completa possibilidade de realizar a si mesmo (na figura dos homens), ora adornado de instrumentos e adereços que o restringem à imanência (na figura da mulher).

Para Beauvoir, essa diferença, que retira as mulheres do conceito histórico-filosófico de “sujeito universal”, dá-se a partir da constituição dos corpos ao longo da vida: aos homens, é oportunizado que subam em árvores, entrem em disputas corporais com outros homens, joguem jogos violentos, façam esportes radicais, revirem a terra, persigam seus desejos e os concretizem. Através de suas ações, eles tomam consciência do seu corpo, portanto, de si mesmos como instrumento de dominação do mundo. Assim, por meio da experiência, o homem pode se apreender como sujeito essencial a cada vez que se dirige a uma dessas aventuras, pois tem ali a confirmação de seus projetos. Ao contrário dos sujeitos que nascem com o sexo masculino, as mulheres são, frequentemente, proibidas de buscar aventuras que afirmem a força e a capacidade de seus corpos. Restritas, de tal maneira, à passividade, ou à docilidade, elas apreendem sua existência não como sujeito que se impõe e conquista o mundo, mas como uma espectadora da vida masculina, passível de sua dominação.

Há uma diferença interessante, apontada por Tiukalo (2012), entre o uso que Beauvoir faz de *la chair* e *le corps*, a partir do qual se pode compreender que a assimetria entre os sexos decorre da objetificação do aspecto mais carnal do corpo da mulher, ou de *la chair*, que remete aos apetites físicos, e que, na tradição da Filosofia, opôs-se à ideia de alma. O homem, por sua vez, teria sua atividade existencial em termos do corpo vivo, *le corps*, que representa, justamente, o sujeito que se universaliza na História da Filosofia. Em síntese, quando Beauvoir pensa o corpo objetificado, fala em termos de *le chair*, já o corpo do sujeito é sempre referido como *le corps*.

A percepção de si mesmo como carne ou como corpo modifica, sem dúvidas, a formação da subjetividade. Mas tal apreensão não se dá de forma isolada, nem demora para acontecer, é no começo da expressão do sujeito no mundo, ou seja, na infância que se descobre *chair* ou *corps*. É neste momento em que não há, verdadeiramente, grande diferença

entre os corpos femininos e masculinos que as subjetividades começam a se moldar. Beauvoir explica que a força da *situação* é tão grande que, mesmo antes de o sujeito nascer, as leis, os tabus, a história, a cultura e a classe social já pesam sobre o ventre de sua mãe. Antes de viver, portanto, a sociedade determina a esse sujeito normas que ele deverá seguir sem, muitas vezes, ter consciência delas. A partir dessas determinações, o sujeito, que não tem absolutamente nada definido em si mesmo, começa a tomar consciência de si e a se realizar dentro das regras. Nesse sentido, Beauvoir afirma:

No entanto, diz-se que na perspectiva adotada por mim – aquela de Heidegger, de Sartre, [e] de Merleau-Ponty – se o corpo não é uma coisa, ele é uma situação: é nosso domínio sobre o mundo e as linhas gerais (*l'esquisse*) dos nossos projetos. A mulher é mais fraca que o homem: ela possui menos força muscular, menos glóbulos vermelhos, uma capacidade respiratória inferior, ela corre mais devagar, levanta pesos mais leves. São raros os esportes em que ela pode competir com ele (...) Portanto, o seu domínio sobre o mundo é mais limitado [em comparação ao dele, pois] ela tem menos firmeza e persistência em [seus] projetos, [além de ser] menos capaz de executá-los. Isso significa que sua vida individual é menos rica que a do homem. Em verdade, estes fatos não podem ser negados, mas eles não têm, em si mesmos, um significado. (...) Se ela não quisesse compreender o mundo, a própria ideia de domínio sobre as coisas não teria sentido. Quando, nesta compreensão, não é necessário o emprego da força acima do mínimo útil, as diferenças se anulam. Onde os costumes proíbem a violência, a energia muscular não é parâmetro para a dominação, [de modo que] são necessárias referências existenciais, econômicas e morais para que a noção de fraqueza possa ser concretamente definida.” (Beauvoir, 2011, tomo I, p. 42. Tradução nossa)

Há, ainda, que se compreender que o corpo tem um papel central na obra da filósofa porque expõe toda a ambiguidade da existência ao mesmo tempo que indica a ambiguidade como método. No primeiro capítulo de *O Segundo Sexo*, Beauvoir pensa o corpo como “coisa do mundo e ponto de vista sobre esse mundo”, o que leva Souza (2023, p. 103), por exemplo, a conclusão de que “no corpo, é possível observar a ambiguidade operar: nem só um objeto que é determinado e determina, nem só uma expressão subjetiva abstrata e voluntarista, mas as duas coisas ao mesmo tempo”. Assim, isto que nós somos é tanto a concretude que encontramos em um *dado*, quanto a transcendência ao que é *dado*. De sorte que o corpo é, dialeticamente, “coisa e ponto de vista”, ao mesmo tempo.

Enquanto “coisa”, nós estamos submetidos aos fatores que nos são externos. Assim, já nascemos cercados por uma estrutura conceitual e material que independe da nossa escolha e que corresponde às facticidades as quais cada sujeito está mais ou menos restrito. Então a

casa, a família, a condição sócio-econômica, a cor da pele, a estrutura da sociedade, a língua falada por seus conterrâneos, a nacionalidade, etc. compõem essa série de constrações que dialogam conosco primeiro enquanto o corpo-coisa que somos. Contudo, tais constrações ou facticidades não são absolutas ou determinantes porque, como afirma Souza (2023, p. 109), “o corpo como liberdade mostra a necessidade de se colocar”, isso é, de escolher a partir dos fenômenos que se percebe no mundo. Assim, ainda que o corpo com todas as suas capacidades e restrições não seja suficiente em Beauvoir para determinar o sujeito, também “é sempre com esse determinado corpo não escolhido que nos fazemos, mesmo quando o negamos” (Souza, 2023, p. 112). No mesmo sentido, defende Heinämaa que Beauvoir apresenta o corpo como ponto de partida da subjetividade, através do qual se distinguem as existências.

O corpo pessoal não deve ser entendido como uma entidade distinta, mas como um aspecto ou uma camada da nossa experiência. Ela [a existência] não é outra entidade além do meu [próprio] corpo, mas, sim, a fratura interna da minha corporificação. [O corpo] é a base a partir da qual se diferenciam os projetos pessoais, as decisões, as volições e os julgamentos. (Heinämaa, 2003. p. 79. Tradução nossa)

Desse modo, se em *O Segundo Sexo* os dados de fisiologia, hormônios, história, cultura, e criação na infância podem conviver com a transcendência do sujeito é porque, como afirma Beauvoir (2011, p. 44), “o corpo da mulher é um dos elementos essenciais da situação que ela ocupa neste mundo”. Assim, não só o corpo é instrumento para sermos aquilo que somos, mas é também um componente da situação de cada sujeito: é esse corpo que me constitui que está no mundo.

Portanto, o sujeito é um corpo consciente inserido em uma sociedade que possui valores, crenças, símbolos e significados, de modo que esse corpo concretiza sua existência a partir de suas ações que estão limitadas às possibilidades de cada *situação* existencial. Por essa razão não podemos pensar a nossa existência fora da realidade material. Assim, Beauvoir afirma: “cada Homem decide o lugar que ele ocupa no mundo, mas é necessário que ele ocupe algum, [pois] jamais pode se retirar dele”⁶⁷.

Quando Beauvoir trata do *lugar* que cada sujeito ocupa no mundo, ela evidencia que a nossa existência é limitada a uma época, a uma cultura, a um país e, muitas vezes, a uma cidade ou comunidade, bem como a um grupo econômico, étnico e religioso. O que não significa que a produção desse sujeito esteja limitada ao seu tempo. Ao contrário, como

⁶⁷ Beauvoir, 1944, p. 28.

veremos posteriormente, as nossas ações podem ser perpetuadas por outros sujeitos de modo que continuem sendo significadas mesmo após a nossa morte. Todavia, esse movimento eterniza somente a obra, não o autor em si. Deve-se observar que essas ações do sujeito, apesar de não serem determinadas pelo meio, têm como influência a *situação* à qual ele está circunscrito.

Não se deve, contudo, entender que Beauvoir defende uma forma de determinismo social, pois, em momento algum, ela afirma que o sujeito só pode ser de um único modo em razão do local em que nasceu. Na verdade, o que se postula é que as circunstâncias do mundo interferem na formação da subjetividade, e elas são diferentes a partir das marcas de tempo, sexualidade, cultura e condição socioeconômica. Nesse sentido, Souza (2023) lembra que a fenomenologia de Beauvoir se distingue daquelas de Sartre e Merleau-Ponty porque estas não discutem as condições concretas em que uma ontologia fenomenológica é possível, ou seja, porque “não discutem, de fato, quais são concretamente a facticidade distinta que é dada” para cada sujeito.

Enfatizar a relevância das condições materiais, ou concretas, não é o mesmo que dizer que sofremos a influência do meio como outro *dado* qualquer. Uma pedra sofre o processo de erosão sem poder se mover contra ele: a pedra *é*, independentemente de qualquer relação. O casaco permanece “velho” e pendurado no cabideiro, ainda que nos ocupemos, como Françoise, de lhe afirmar sua existência. Podemos nos empenhar em lhe atribuir qualidades, mas estas não são mais do que significados que nós lhe atribuímos. Dizemos da pedra que ela é dura, cinza, desse ou daquele formato, mas, *em si*, ela não *é*, porque não se empenha em ser isso. Dizemos do casaco que ele existe, mas sua existência é para nós, aqueles que a percebem e afirmam. Os sujeitos, ao contrário, empenham-se em ser médicos, maridos, amigos etc. Evidencia-se, assim, a distinção entre as coisas que existem no mundo e o Ser Humano que existe no mundo. No primeiro caso, são *dados* que não têm domínio sobre sua existência e não podem se realizar ou modificar: *são*, e nada mais. Nós, entretanto, existimos a partir do ato de nos fazer existir.⁶⁸

Dessa diferença decorrem os desdobramentos morais da subjetividade: se fôssemos apenas um *dado*, estaríamos libertos das preocupações, medos e arrependimentos. Da mesma forma, não possuiríamos nenhum vínculo com nosso passado ou com os *outros*. No entanto,

⁶⁸ Aqui é interessante apresentar o pertinente comentário de Rebecca Jeyes, na nota nº5 da tradução inglesa de *Uma existencialista olha para os Americanos*, na qual afirma que “Beauvoir distingue *ser (being)* e existente (*existence*): ser é o termo mais passivo, enquanto existência sugere movimento e propulsão, a expressão da vida em direção ao objeto. Negar a existência de alguém é simplesmente *ser*, como uma pedra ou uma planta”. (Beauvoir, 2004, p. 314).

existem certas qualidades que nos são atribuídas por outros sujeitos ao longo da vida, se não desde o nascimento, e que nós perpetuamos em nossas ações sem, muitas vezes, perceber que o fazemos. Um bom exemplo é o da nacionalidade: como regra, não dizemos que alguém é brasileiro ou libanês porque se empenha em sê-lo, mas sim porque nasceu nas circunstâncias suficientes para que fosse entendido dessa forma. Isso revela um conceito-chave na obra de Beauvoir: o conceito de situação⁶⁹. Existimos de maneira diferente dos objetos do mundo porque sempre nos fazemos existir, mas nossa existência depende de certos fatores que, por sua vez, independem da nossa escolha. Esses fatores, sejam eles quais forem, interferem nas oportunidades que temos de nos afirmarmos no mundo, englobando-as. A questão remanescente é o sentido que damos àquilo que nos é imposto e à origem desta imposição.

Como define Tidd⁷⁰, a *situação* é o vínculo entre a liberdade e a facticidade. Desse modo, ela envolve: economia, sociedade, cultura e história. Mas é preciso ir além, pois a situação relaciona-se, sobretudo, com a vida individual, com todas as suas pequenezas, os seus detalhes e alternativas específicas. Além disso, como bem esclarece Harper (1955, p.224), a *situação* inclui experiências “com coisas que ignoram, por completo, a existência do sujeito, que o rejeitam, que lhe apontam sua impotência, e até mesmo sua falha em fazer o que deveria ter sido feito”. O fato é que as circunstâncias são um complexo conjunto de fatores nos quais a subjetividade se desenvolve. Nesse complexo, como bem esclarece Souza (2023) e conforme já aclaramos acima, o corpo compõe a situação, pois, como afirma Beauvoir, “se o corpo não é uma coisa, ele é uma situação: é o nosso domínio sobre o mundo”⁷¹.

Mas a *situação* é algo ainda mais particular e que diz respeito ao contexto contemporâneo a cada fase do sujeito. Ora, a realidade material, cultural, econômica e corpórea experienciada no primeiro momento da vida não será necessariamente a mesma a qual se submeterá o sujeito no futuro. Em verdade, ainda que se mantivesse na mesma classe social, com os mesmos conhecimentos (ou falta destes), convivendo com as mesmas pessoas, no mesmo espaço, a situação do sujeito já não seria a mesma de outrora porque as mudanças que sofre o corpo no desenvolver da vida modificam-lhe todos os fenômenos. A percepção sobre as coisas e sobre si mesmo altera-se, assim como se altera o modo como se é percebido pelos outros e afetado pelos *dados*.

Eu que vos falo não sou na mesma situação que você que me escutam, e nenhum de vocês que me escuta está na mesma situação que seu vizinho, ele

⁶⁹ Beauvoir, 1944, p. 43, 63, e 73; 1947, p. 102 e 105; 2011, tomo I.

⁷⁰ Tidd, 2003, p.56.

⁷¹ Beauvoir, 2011, Tomo I, p. 42.

não vem nem com o mesmo passado nem com as mesmas intenções nem com a mesma Cultura; tudo é diferente. (Beauvoir, 1965, p. 76. Tradução nossa)

Por essa razão é que Beauvoir é clara ao afirmar que a infância, por si só, é uma situação⁷². Todavia, se a cultura, a economia e a raça são construções histórico-culturais que regem as existências, a infância é pensada como uma “situação natural” porque comum a todos os Seres Humanos independentemente das imposições estrangeiras.

A infância é uma situação natural na qual os limites não são criados por outros homens e que é, por isso mesmo, incomparável com uma situação de opressão. Trata-se de uma situação comum e provisória para todos os Homens. Ela não representa, portanto, um limite que impossibilita as possibilidades ao indivíduo, mas, ao contrário, o momento de um desenvolvimento onde se conquista novas possibilidades. (Beauvoir, 1947, p. 175. Tradução nossa)

Dessa forma, entendo que a situação é o retrato espaço-temporal, cultural e histórico, econômico e corpóreo, no qual se pode observar o fenômeno ambíguo de uma existência humana particular, que unifica, em si mesma, liberdade e facticidade. Abarcando, assim, mais fatores do que se pode dizer de uma só vez, as situações nunca são as mesmas para sujeitos diferentes, pois só podem ser pensadas a partir da “totalidade destotalizada” do mundo, ou seja, do fato de que há uma realidade comum para todos os Seres Humanos, mas que é, ao mesmo tempo, minuciosamente particular com aspectos de “nosso passado, nossa classe, nossa condição, nossos projetos, enfim, tudo o que compõe nossa individualidade”⁷³.

A *situação* mais trabalhada pela filósofa é a da mulher. Ressalva-se, contudo, que Beauvoir reconhece as limitações de sua abordagem e o impacto que seu discurso tem sobre as mulheres na sociedade ocidental de meados do século XX. Porém, insiste na compreensão de que todas as diversas situações que as mulheres reais enfrentam têm uma coisa em comum. É esse aspecto 'externo' e particular que persiste nos discursos de poder em várias estruturas sociais e que, de alguma forma, restringe o comportamento das mulheres que constitui o que podemos chamar aqui de *experiência singular-universal da mulher*.

Os aspectos externos trazidos à tona estão, em regra, conexos aos ideais de “eterno feminino”, já apresentados acima. Isto é, ao pré-conceito de que há algo inato e próprio à mulher que a faz mulher; logo, diferente do homem, antes mesmo que se possa expressar em mundo. O que muitas vezes se afirma é uma diferença na ordem da “*essência*” dos sujeitos, e

⁷² Beauvoir, 1947, p. 41.

⁷³ Beauvoir, 1965, p. 76

não uma diferença puramente factual. Para aqueles que defendem essa tese, homens e mulheres são, *em si mesmos*, dessemelhantes. Portanto, dado que o homem sempre foi o símbolo da humanidade, entender o que é a mulher não pode ser mapeado com o mesmo simbolismo. Em outras palavras, se o homem é, por excelência, o Ser Humano, resta à mulher qualquer coisa que não isto. Seria, então, uma subespécie? Ou mesmo a encarnação da não-espécie-humana? É, a mulher, o não-ser? Questões não faltam quando nos debruçamos sobre as primeiras linhas de *O Segundo Sexo*.

No caso das mulheres e de outros sujeitos oprimidos, o que se fez ao longo dos anos foi ler aspectos corpóreos como se estivessem necessariamente relacionados a uma condição interior, inata, ou mesmo prévia do sujeito. Assim, se este nasce com determinados órgãos genitais, conclui-se que sua essência é feminina e, portanto, trata-se de uma mulher.⁷⁴ Nesses casos, os sujeitos são significados ao longo da sua existência desta forma e utilizam os mesmos parâmetros para entender o mundo, permanecendo ora de modo conivente, ora forçosamente, limitados à facticidade.

Nessa situação, o sujeito finge para si que não há necessidade de pensar em si mesmo – é o que Beauvoir chama de “má-fé”. As pessoas, que há muito estão presas aos fatos, são realmente consideradas inferiores tanto pelos outros como por si mesmas. O conceito de má-fé, de acordo com Tidd⁷⁵, diz respeito aos modos como o sujeito engana a si próprio, fingindo que não é livre. A questão da má-fé da mulher abarca a dificuldade dessas subjetividades em se aceitarem como sujeitos, porque isso lhes demandaria uma responsabilidade sobre si mesmas que lhes foi retirada desde o início de sua formação.⁷⁶ Por não saberem como lidar com o peso de *ser* o que se *é*, muitas mulheres permaneceriam, a vida inteira, reproduzindo aquilo que lhes foi ensinado, subjugadas, em maior ou menor grau, aos desejos do homem e da sociedade. Com base no modo que foram instruídas, é fácil supor que sejam inferiores ou submissas por essência, confiando nas decisões daqueles que as oprimem.

⁷⁴ Vale ressaltar que Beauvoir não foi a primeira pessoa a defender a igualdade absoluta dos sujeitos; antes dela podemos citar uma de suas maiores referências: Rousseau, na obra *Sobre a Desigualdade dos Homens*. Não obstante, muitas comentadoras denunciam certa hipocrisia na tese, justificando o argumento a partir da diferença na educação que o autor propõe para o Emilio e para a Sofia, no livro *Emilio*, seu famoso tratado sobre a educação, citado diversas vezes pela filósofa. Mas não só: a crítica específica às questões de gênero, por exemplo, já estava presente na filosofia racionalista de Poulain de la Barre, autor da obra *Da igualdade dos dois sexos*, publicada em 1673, e de muitos outros como Christine de Pizan, Marie de Gournay, George Sand, e Madeleine Pelletier. Posto isso, vale ressaltar que as críticas direcionadas a Rousseau, por muitas vezes, desconsideram o caráter irônico de sua escrita, além de ignorarem a principal questão da obra *Emilio*, qual seja, o que se propunha era uma educação que preparasse os sujeitos para viverem *na* sociedade da forma como ela era - a mesma sociedade que o próprio Rousseau desprezava - sem que se corrompessem nos vícios e vicissitudes.

⁷⁵ Tidd, 2003. p. 26

⁷⁶ Tidd, 2003. p. 68

Pode-se questionar se há, em algum momento, uma elaboração consciente dessa má-fé, como em Sartre⁷⁷. Se esta não aparece de forma explícita, indicamos, ao menos, que no segundo tomo de *O Segundo Sexo*, ao tratar dos estereótipos da narcisista, da amorosa e da mística, Beauvoir aparentemente indica tal possibilidade, ao entender que existem formas de se colocar no mundo assumidas pela mulher, muitas vezes de forma consciente, que corroboram, em maior ou menor grau, a sua objetificação.

Elas tentam justificar sua existência dentro da imanência (...) É este esforço final - por vezes ridículo, frequentemente patético - da mulher encarcerada para converter a sua prisão em um céu glorioso, a sua servidão em liberdade soberana, que nós encontramos na narcisista, na amorosa e na mística. (Beauvoir, 2011, p. 309. Tradução nossa)

Contudo, se a ideia de má-fé em Sartre e Beauvoir tem o mesmo pano de fundo, na filósofa este *fuite inauthentique* é mais concreto, pois as ilustrações fornecidas por Beauvoir tendem a ser mais específicas e contextualizadas socialmente em comparação com as de Sartre. Em algumas ocasiões, Sartre enxerga “como má-fé quando um indivíduo atribui algo para a categoria social a que pertence” (Altman, 2020), enquanto Beauvoir parece não considerar que fazer parte de uma categoria social específica seja necessariamente um sinal de má-fé. Ela expressa essa visão na introdução afirmando claramente que nenhuma mulher pode, sem incorrer em má-fé, alegar que está além de seu gênero. Ora, não estar além do gênero é, necessariamente, estar sob os determinantes dessa categoria. De sorte que para Beauvoir afirmar-se enquanto o gênero mulher, ou pertencente a um grupo que se denomina "mulher", não é um atentado contra o sujeito e sua subjetividade. Ser mulher faz parte da situação existencial de um sujeito, assim como ser homem, porque são concepções *nas* quais e *a partir* das quais sujeitos determinados orientam os seus projetos. O que denuncia a prática da má fé, portanto, não é o gênero enquanto categoria, mas sim o gênero enquanto necessidade: sou mulher logo nasci para o casamento; sou homem logo devo prover, etc.

Aproximando a tese dos dias atuais, é interessante perceber que em 2017, com o avanço e popularização das redes sociais, um movimento começou a ganhar notoriedade. Entendo que se trata do exemplo perfeito da elaboração consciente da má-fé para esse caso de gênero. Denominado *tradwives*, com mais de 152 mil menções nas redes, o movimento conta com mulheres que defendem o oposto das mais diversas teorias feministas e têm como selo

⁷⁷ Para mais acerca do conceito de má-fé em Sartre, verificar o Capítulo II da Primeira Parte (O problema do Ser) em *O Ser e o Nada*.

principal a devoção de suas vidas ao marido e à família.⁷⁸ Cada relato dessas mulheres remete, perfeitamente, a uma tentativa de justificar a existência dentro da imanência e a partir do *outro* – mas, reitero, tendo absoluta ciência do que se faz. Assemelha-se ao caso a dedicação de Françoise à felicidade de Pierre, o que inclui a devoção aos seus projetos, aos seus anseios e vontades.

Tal inferioridade, à luz de Beauvoir, seria assumida em um sentido “dinâmico hegeliano” em que o *ser* é *ser tornado*. Assim, a subjetividade que cada um expressa foi constituída através de imposições que apareceram ao sujeito como as suas únicas possibilidades de *ser*. Daí que, não conhecendo outra coisa senão os quadros de opressão, o sujeito fêmea foi formado ao mesmo tempo que se formou inferior ao sujeito macho.

Assim, quando Beauvoir pensa, por exemplo, o processo que levou as mulheres a não se rebelarem de forma una contra esse confinamento, ela apresenta a má-fé como norte dessa desunião. Assumir o lugar da serventia, que nos é imposto, parece razoável se aceitamos que uma consciência estrangeira pode nos significar de forma suficiente, ou seja, pode conceder a razão da nossa existência. Procedendo dessa forma, esvaem-se angústias e tensões que só percebemos quando, na constante tentativa de servir absolutamente, somos confrontados por nossa própria consciência, que se opõe à soberania do *outro*. Portanto, embora seja um caminho caracterizado pela opressão, o sujeito, em tese, pode escolher permanecer nele, esquivando-se da sua própria consciência. Mas a alegria de ser irresponsável dura pouco, porque somos incapazes de assumir a completude do que o *outro* nos demanda. Se somos liberdades autônomas, somos compelidos a nos descobrir e a nos escolher, mesmo num mundo onde a condição de *outro* nos é imposta. O drama da mulher, pois, enquanto *ser* ao qual se destina a condição de *não-ser*, de inessencial, é este conflito: não pode deixar de reivindicar sua subjetividade como essencial, ao mesmo tempo em que demandas externas a assumem como inessencial.

Tomando-as dessa forma, ou seja, enquanto absolutamente inessenciais é que se dá a descrição das mulheres na obra *Justine* de Sade. Enquanto tentava convencer a heroína da obra a conviver sexualmente com ele por livre escolha, Coração-de-ferro, líder do bando de assassinos e ladrões, separa a humanidade entre fracos e fortes - divisão essa que permanece

⁷⁸ O exemplo é contemporâneo e demanda, certamente, um estudo mais cuidadoso. Para mais acerca das *tradwives*, consultar: Perlinger, A.; Stevens, C. and Leidig, E. **Conceptualising Extreme Misogyny in Mapping the Ideological Landscape of Extreme Misogyny**. International Centre for Counter-Terrorism, 2023. Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/resrep47334.5>. Existem, além disso, diversos relatos jornalísticos e entrevistas com as mulheres que se apresentam nestes termos; assim, é possível consultar também: <https://madame.lefigaro.fr/societe/je-mets-les-desirs-de-mon-mari-avant-les-miens-les-tradwives-le-mouvement-ultraconservateur-qui-prone-le-retour-de-la-femme-au-foyer-20230411>; <https://www.theguardian.com/fashion/2020/jan/27/tradwives-new-trend-submissive-women-dark-heart-history>.

no discurso do livro -, expondo sua compreensão de que as mulheres servem aos homens como mera forma de satisfação dos desejos. Se são assim, podem, como todos os outros objetos capazes de satisfazer desejos, ser facilmente descartada e substituída por outra. Diz o libertino:

A intenção da natureza que cada indivíduo cumpra neste mundo todos os fins para os quais foi feito, e como as mulheres existem apenas para servir aos homens, é um desrespeito à natureza resistir dessa forma a intenção, que ela deposita em ti fonte, é desejar ser uma criatura inútil ao mundo e, conseqüentemente, desprezível (Sade, 2019, p. 48)

O mesmo discurso repete-se no convento quando uma das garotas submetidas aos monges ocupa-se em acolher Justine e explicar-lhe as regras daquele local. Nesse momento, podemos perceber a inessencialidade das jovens mulheres por não serem percebidas pelos seus malfeitores como sujeitos. Ao contrário, servem-lhes aos desejos mais sórdidos e, como qualquer outro objeto, podem ser descartadas e “trocadas” pelo império da vontade soberana.

A partir do momento em que uma nova garota chega nesta cloaca impura em que é para sempre subtraído no universo, outra é imediatamente aposentada, E aí está, cara amiga, o complemento de nossas dores (...) O que há de certo é que nenhuma daquelas que saíram, não importa que promessas tenham feito de denunciarem essas pessoas e de trabalhar por nossa libertação nenhuma manteve a palavra (...) Estou nesta casa há 18 anos, já vi sair daqui mais duzentas garotas... onde elas estão? porque, tendo jurado nos servir, nenhuma manteve a palavra? Além disso, nada legitima nossa aposentadoria; a idade, a mudança dos traços, nada disso importa; o capricho é a única regra. Eles aposentam hoje aquela que ontem mais afagaram; e conservam por dez anos aquelas com as quais eles mais se fartaram. (Sade, 2019, p. 132)

Mais a frente, após ser sequestrada por um famoso ladrão e aprisionada em seu castelo no alto de uma colina, passando ali por atrocidades ainda piores do que aquelas por ela antes experimentadas, o argumento que vinha sendo delineado é, então, tomado a termo: as mulheres são objetos de uso para se obter aquilo que se deseja alcançar.

E com que direito - Respondeu-me Roland - pretende que eu alivie as correntes que te prendem? Seria em razão das fantasias que quero realizar contigo? E eu por acaso estou indo a teus pés implorar por favor, baseados nos quais tu possas implorar algumas recompensas? Não estou te pedindo nada, eu, simplesmente pego e não vejo porque, ao me valer desse direito sobre ti, ele deve resultar em uma abstinência de minha parte em um segundo. não existe nenhuma amor em minha atitude: O amor é um sentimento cavalheiresco que eu menosprezo imensamente e do qual meu coração nunca sentiu as conquistas; faço uso de uma mulher por

necessidade, assim como se usa um recipiente redondo e oco para outro tipo de necessidade, mas sem nunca conceder a esse indivíduo, que nada além do que o meu dinheiro e a minha autoridade oferecem aos meus desejos nem afeição; o que ganho em troca é desrespeito apenas a mim, e disso não exige nada além do que a submissão (Sade, 2019, p. 211)

No caso específico de Sade, a tentativa do *outro* (homem) de reduzir o “eu” (representado pela figura da mulher) apresenta, de uma forma extremada, a cultura em que tanto Sade quanto Beauvoir estavam inseridos, cada um em seu respectivo momento histórico. Mas, mais do que isso, a forma como Sade pensa a afirmação do sujeito, ou a confirmação de sua existência, através da dor infligida naquilo que primeiro ele descreve como um objeto, é vista pela filósofa como uma tentativa de escapar de si mesmo. Se olhando o velho casaco pendurado, como o fez Françoise, digo em sua direção “eu existo” a solidez dessas palavras se desfaz no ar sem significado: lá, o casaco não pode me dizer que existo, não pode se opor a mim, não pode nada. Desse objeto frio e distante nós não receberemos nenhuma certeza do *eu*.

Muito diferente é o objeto que quer Sade: quando seus personagens violentam a heroína, ela sim grita, opõe-se, chora, suplica piedade. Em cada ação que responde às investidas violentas, ela devolve aos libertinos a certeza de que *são* alguém. Apesar de só poderem devolver essa confirmação porque são consciências estrangeiras tal qual o opressor, Sade às reduz idealmente a mero objetos e aí está posta, para Beauvoir, sua má-fé. Nesse sentido, ela afirma que a busca do libertino por um “mundo de aparências” tem ao menos o mérito de opor-se “a abstrações e alienações”, pois “ninguém é mais apaixonadamente ligado ao concreto do que ele”⁷⁹. De sorte que se, também em Sade, a nossa existência só pode ser apreendida por nós mesmos “como subjetividade e passividade de uma só vez”⁸⁰, sua busca através da negação do outro faz com que Beauvoir (1975, p. 35) afirme que “sua sinceridade está intrinsecamente misturada” com má-fé.

Portanto, seja pela serventia, seja pela ânsia de um domínio cego, a má-fé conduz muitas das ações do sujeito, ainda que as razões que levem a ela sejam diametralmente opostas. Nesse caso, se parece mais simples evitá-la no papel daquele que assume sua existência em sua integralidade, é porque não se leva em consideração que aceitar pacificamente a consciência estrangeira como congênere é, necessariamente, reconhecer a sua capacidade de recusar a minha existência⁸¹. O opressor, para deixar de sê-lo, basta que aceite

⁷⁹ Beauvoir, 1972, p. 60.

⁸⁰ Beauvoir, 1972, p. 33.

⁸¹ O tema está desenvolvido no Capítulo III.

no *outro* a consciência estrangeira que tanto quer evitar, mas isso demanda, também, assumir a possibilidade de que ao reconhecê-la, ela não o retribua e, assim, invertam-se os papéis.

Mas se para aquele que de pronto já se define como sujeito, ainda que com má-fé, é preciso do *outro*, então como na condição feminina, que é essa condição de inferioridade, poderia a mulher se realizar Ser Humano? Quais caminhos lhe são abertos? Quais resultam em um beco sem saída? Quais circunstâncias limitadoras da liberdade da mulher podem ser vencidas? E, talvez, a questão mais relevante: como reencontrar a independência no meio da dependência?

A *situação* da mulher nos permitirá, ao longo deste trabalho, entender que os oprimidos são mais complexos do que seus opressores no que diz respeito à sua existência, pois enfrentam diferentes graus de confirmação e negação de si próprios ao mesmo tempo em que têm como objetivo – comum ao opressor – afirmar a própria existência. Um dos movimentos de confirmação de si, como trabalharemos no próximo capítulo, é a comparação com o *outro*. Esta ação só é possível a partir de um mútuo reconhecimento de si e do *outro* como equivalentes, o que não é, contudo, a realidade das mulheres diante dos homens.

A necessidade de se satisfazer um ao outro só pode existir legalmente entre dois seres igualmente dotados de faculdade de se prejudicar e, por consequência, entre dois seres da mesma força. (...) Não seria eu um idiota se tivesse piedade do frango que é degolado para o meu jantar? Esse indivíduo bem inferior a mim, privado de qualquer relação comigo, nunca irá me inspirar nenhum tipo de sentimento. (...) o mais fraco, então sem qualquer motivo para reclamar, a fim de obter a piedade do mais forte, não podendo mais discordar sua felicidade pode ser encontrada nele, não tem outra escolha senão a submissão; mas, apesar das dificuldades dessa felicidade mútua, está nos indivíduos de ambos os sexos a obrigação de seguir buscando-a, o mais fraco deve reunir em si, por meio da submissão, a única dose de felicidade possível de ser recolhida, e o mais forte deve trabalhar pela sua, por meio do caminho da opressão que dará prazer ou empregá-la. (Sade, 2019, p. 182-3)

Assim como aparece para o homem como algo distinto dele – e nos termos de Sade, como “mais fraco” –, a mulher emerge para si mesma como um mistério. De modo que, tendo aprendido a ver sua existência como incompreensão, não-homem, e, assim, não-Humano, ela busca, muitas vezes, ser cúmplice em sua submissão. Neste movimento, explica Beauvoir, torna-se parte de uma história estrangeira à qual sujeita seu corpo e suas ações. O mais interessante, nesse processo, é que ela se transforma em sujeito ativo na sua alienação, a qual é por isso mesmo mais complexa: é preciso negar a si mesma sua transcendência, afirmando uma existência factual condicionada a um *ser* transcendente. É por essa razão que o mistério

que envolve a figura da mulher não está relacionado com um misticismo real, mas sim com esse movimento ambíguo.

Dizer que uma mulher é misteriosa significa que ela existe no mundo “*cachée sous des voiles*”, escondida sob os véus da existência do homem. Ou seja, que a comunicação de sua existência não é efetiva. Nesses casos, a mulher representa a solidão daquele que buscando o *ser em si* se depara com o vazio do *para si*, pois, sem a validação de outra consciência, nós permanecemos, em nós mesmos, injustificáveis e indefiníveis. É o caso de Françoise em relação à Pierre:

Sentia-se esgotada, desejando apenas a paz bem-aventurada que desce em brancos flocos sobre o caminhante esgotado. Bastava, para ter repouso, renunciar a tudo, ao futuro de Xavière, à obra de Pierre, à sua própria felicidade. Ficaria imunizada contra as crispações do coração, os espasmos da garganta, esta queimadura seca que sentia nos olhos, no fundo das órbitas. Bastava-lhe apenas fazer um pequeno gesto, abrir as mãos e largar a presa. Levantou a mão e abriu os dedos: eles obedeciam admirados, mas dóceis. Era miraculosa esta submissão de mil músculos ignorados. Para que exigir mais? Françoise hesitou: “Largar a presa...” É certo que já não receava o amanhã: já não havia amanhã. Mas distinguia em torno de si um presente tão árido, tão gélido, que as forças lhe faltavam. Tudo se passava como naquele dia em que estivera no café, com Gerbert: a vida era constituída por uma série de momentos sem relação, um pulular de gestos e de imagens desconexas. Françoise levantou-se de uma vez. Aquela situação era insuportável. Qualquer sofrimento valeria mais do que esse abandono sem esperança no seio do vácuo e do caos. (Beauvoir, 2018, p.180)

Se, para Beauvoir, somos capazes inclusive de tentar nos negar em prol da existência de uma consciência estrangeira é porque nossa existência nada mais é do que aquilo que fazemos dela enquanto nos movimentamos no mundo. Nossas possibilidades estão, assim, limitadas ao que é real e, em última análise, não há uma 'essência' que preceda nossos seres individuais ou que indique algum *sujeito absoluto* que nos seja perceptível. Por conseguinte, a mulher é em sua própria subjetividade e existência imanente, mas não podemos dizer nada dela *a priori*, exceto que existe de forma livre.

Quando se fala em liberdade, para Beauvoir, diz-se acerca do nosso modo de existir no mundo. Trata-se de uma característica que pertence a cada sujeito em si mesmo. Admitir, como faz a filósofa, que o *ser* é livre *em si mesmo* implica assumir que ele é tanto da ordem da transcendência quanto da imanência, posto que o vínculo entre essas instâncias é indissociável. Nesses termos, ser livre significa realizar a própria subjetividade dentro das condições de possibilidade que o existente encontra no mundo. Tais condições ora permitem

que a subjetividade seja desenvolvida em sua plenitude, ora constroem os sujeitos à imanência.

Assim, é pertinente a crítica de Harper (1955, p. 226) aos que igualam a liberdade em Beauvoir ao “movimento pelo movimento” ou a um “desprendimento pelo desprendimento”. Sem dúvidas, uma liberdade descorporificada pode levar a “escravidão, paralisia, vazio” como se exprime. Mas essa não é a posição da filósofa. Ao contrário, a liberdade em Beauvoir só pode ser compreendida a partir dos marcadores da ambiguidade, ou seja, posicionando-se no "entre". Ser livre não é simplesmente querer ser livre, ou poder querer ser livre, o que deixa à liberdade um caráter finalístico irrealizável. Antes, ser livre é poder agir a partir da e na consciência corpórea que se é. Quando vista desta forma “não é difícil compreender que o Ser Humano livre é aquele que é livre para encontrar os fins da existência humana”, ou seja, que é livre para escolher seu próprio caminho. É este o conceito de liberdade que Beauvoir pensa, ressaltando, sempre, o caráter situado das escolhas.

Daí porque a mulher se encontra em um constrangimento ao se deparar com um mundo que busca partir sua existência em duas, deixando-a somente com o aspecto imanente da sua consciência. Se ela pudesse aceitar a transformação real em um corpo inerte, toda superioridade do *ser homem* se confirmaria, mas impossibilitada de fazer outra coisa senão escolher, encontra-se em dialética semelhante àquela apontada por *Kierkegaard*: imbricada do pecado original (escolher) ao mesmo tempo em que busca a pureza divina (ser um objeto para o macho se realizar).

No que concerne à mulher, seu complexo de inferioridade toma a forma de uma vergonhosa recusa de sua feminilidade: não é a ausência do pênis que provoca este complexo, mas todo o conjunto da [sua] situação. A menina não inveja o falo apenas como um símbolo dos privilégios concedidos aos garotos, [a saber] o lugar que ocupa o pai na família, a preponderância universal dos machos, a educação, tudo lhe confirma a ideia de superioridade masculina. Mais tarde, durante as relações sexuais, até mesmo a postura do coito, que põe a fêmea sob o homem, é uma nova humilhação. Ela reage com um ‘protesto masculino’, ou procura se masculinizar, ou se envolve na luta contra o homem com as armas femininas (Beauvoir, 2011. p. 49. Tradução nossa).

Nessa *situação*, contudo, a mulher não deixa de ser livre. A objetificação está no campo da ação que o *outro* direciona à nossa existência, portanto é o movimento de buscar-fazer-do-outro-objeto. A tentativa, contudo, não garante que esse ser que sofre a ação, embora possa se tornar passivo em tais circunstâncias, perca efetivamente a sua liberdade. Isso ocorre porque enquanto aquele a ser objetificado, o sujeito pode se revoltar e recusar-se a

cumprir tal papel. O drama da mulher corresponde a esta relação entre a condição de *não-ser* que aprende ao longo de sua existência, enquanto se reivindica como essencial. Ela vive, pois, na contrariedade entre sua liberdade absoluta e as condições materiais para se realizar como essa liberdade, necessitando, a todo momento, escolher se se submete a elas ou não. A concepção se estende às demais consciências corpóreas: em maior ou menor medida encontramos no mundo obstáculos a nossa existência que dizem respeito sobretudo a existência de consciências estrangeiras que assim como nós buscam-se no mundo utilizando dos aparatos conceituais e materiais que aprendem e adquirem a partir da infância.

É por essa razão que a definição de mulher que Beauvoir formula aparece de forma negativa. Ora, em um mundo forjado por homens que sempre se colocaram no papel de sujeito universal, significando tudo e todos, lhes coube, também, construir o conjunto de valores que fundamentam a nossa compreensão de mundo. Mas, mais que isso, o acesso a esses conceitos, a apropriação dos valores lhes foi negada. Ora, podemos compreender que da mesma forma que aquilo que nós direcionamos ao mundo e aos outros enquanto ação só tem significado a partir da significância que nos é dada, um conceito por si só é igualmente vazio de valores e só será preenchido a partir de uma significância que é lhe é dada pelo sujeitos. É por não ter acesso ao conceito e, assim, porque não se reconhecer nele e não o significar que a mulher seria, para Beauvoir, um ser vazio de valores em um mundo repleto deles⁸².

Contudo, se retomamos a compreensão de que o sujeito não escapa do seu *ser* e que este é afirmativo, talvez seja mais coerente com os demais termos de sua teoria pensar a mulher como um Ser Humano em busca de valores, porque nunca lhe foi permitido apropriar-se deles. Não se trata, portanto, de buscar na filósofa uma negação simplista dos conceitos filosóficos tradicionais, ainda que a ideia de sujeito universal lhe seja inadmissível, pois seu emprego ignora, ou deixa de considerar, questões materiais que são sempre particulares de cada existência. Há, por outro lado, a possibilidade de um singular-universal como indicamos anteriormente.

Posto isso, ao enfatizar a importância da relação *corpo x situação* para aquilo que o sujeito é, a filósofa acaba por defender que a *situação* da mulher, e, portanto, de *ser mulher*, está necessariamente vinculada a questões hormonais, que, por sua vez, relacionam-se com os órgãos reprodutores. Para Beauvoir, faria parte da *situação-mulher* as restrições que seus órgãos lhe geram e que, em razão deles, os *outros* lhe impõem. Dentre as primeiras, cita-se a menstruação, as cólicas e a própria gravidez enquanto fenômeno natural que restringe as possibilidades de afirmação de si, porque limita os movimentos do corpo. Quanto às

⁸² Beauvoir, tomo I, 2011, p.55.

segundas, lista-se as vestimentas, os acessórios, a compreensão da mulher como inferior e frágil em razão da natureza de seus corpos.

Frente a isso, deparamo-nos com o seguinte questionamento: as mulheres que, por alguma razão, não tiveram seu sistema reprodutor desenvolvido ou o perderam ao longo da vida são “menos” mulheres? Ou não *são*, de forma nenhuma, mulheres? Ora, não é a falta da dor de uma cólica ou da “sangria inútil”⁸³ que a transforma em um homem, ou mesmo em um eunuco. A própria autora afirma que a mulher, após a menopausa, não é nem homem, nem fêmea-reprodutora, de modo que, sem possuir mais o peso da menstruação-gravidez, seu corpo volta a lhe pertencer em absoluto e, então, encontra-se consigo mesma⁸⁴. Portanto, parece-nos que os “dados biológicos” só são importantes na medida em que correspondem a uma leitura possível de uma forma de restrição existencial que algumas mulheres sofrem, mas não limitam aquilo que *é mulher*. No máximo, auxiliam na definição do que é “fêmea-reprodutora”.

A reflexão sobre o papel dos componentes biológicos emerge do êxito de Beauvoir em negar um *destino* às mulheres, seja ele histórico, biológico ou psicológico. Podemos compreender que este também não se aplica aos demais sujeitos, sendo, portanto, a falta de um destino outra característica do que chamamos de experiência *singular-universal*. Porém, como é possível que sejamos essa liberdade situada, ou seja, uma existência que faz suas escolhas, que são livres mas contextualizadas, e, ao mesmo tempo, não consideremos a existência de um contexto podador? Como se permanece livre sendo escravo? Essa é uma das críticas que emergem contra o existencialismo, e, em certa medida, podemos respondê-la a partir das obras da filósofa. Entender o sujeito como livre é simplesmente defender que não há nada, seja humano ou divino, que determine a existência. É incontestável que a escravidão humilha, desumaniza, destroça, mas ela não retira do sujeito aquilo que lhe é próprio, e que faz, inclusive, com que ele se revolte frente à situação – a saber, sua transcendência.

Justamente porque interfere na imanência e não na completude do *ser* é que a escravidão nunca é pacífica. As revoltas, rebeliões e suicídios são exemplos extremos disso. Assim, apesar da aparente dificuldade em conciliar a ideia de que se permanece livre frente às mazelas, não encontramos aqui uma contradição, inclusive porque as escolhas são sempre

⁸³ O termo foi cunhado pelo médico Elsimar Coutinho em seu livro *Menstruação, a sangria inútil*, 1999, no qual defende que a menstruação gera uma perda considerável de nutrientes e anticorpos, além de estar associada a doenças sérias, por vezes irreversíveis, que geram muitos danos às mulheres. A solução fornecida pelo médico seria a suspensão hormonal da menstruação. Há muita controvérsia acerca do tema na área da medicina, porém cunha-se seu uso, nessa oportunidade, para indicar que a menstruação não é suficiente enquanto parâmetro norteador de uma definição de *mulher* que se pretenda “universal” e não negativa do tipo “mulher é aquilo que não é homem”.

⁸⁴ Beauvoir, tomo I, p. 40.

situadas: a afirmação do *ser* se dá dentro das possibilidades que o contexto permite ao sujeito. Este conceito está longe da liberdade absoluta de Sartre, principalmente se olharmos para os escritos posteriores da filósofa⁸⁵, nos quais se evidencia que a liberdade é o movimento necessário do corpo-consciente de escolher a partir de critérios factuais.

Assim, liberdade, em Beauvoir, é a escolha do sujeito que se dá a partir da sua situação. Essa escolha significa aquilo que percebe dos *dados* e dos demais *seres* do mundo a partir das noções de tempo e espaço que desenvolve na situação em que se encontra. Sendo a liberdade esse *movimento-em-direção-a*, ela não encontra espaço em situações de total restrição, nas quais não se pode escolher nada. Se o exemplo da escravidão falha diante das hipóteses de revolta e, no mais extremo, do suicídio. Pensemos, então, no exemplo do homem abandonado no deserto: se deixarmos um Ser Humano no meio do Saara, não portando nem roupas para cobrir seu corpo, nem úteis para auxiliá-lo, que escolha terá? Movimentar-se-á em direção a que? Quais estrelas serão capazes de guiá-lo em tamanho desamparo? Perdido entre as montanhas de areia, não há nada que possa fazer? Ainda nessa hipótese, poderia esse sujeito escolher entre permanecer no local em que se encontra ou tentar a sorte partindo em qualquer direção.

Ademais, Beauvoir faz uma distinção interessante entre “*liberté*” e “*puissance*”, que nos permite compreender que *ser livre* não é ter poder, ser forte, ou mesmo conseguir pelos meios materiais se livrar das correntes. Muito mais sutil, ser livre é querer se livrar delas. Esta é inclusive uma das críticas mais duras que a filósofa faz a Sade, pois, para ela, o libertino não busca o sofrimento do *outro*, mas a confirmação de que é ele quem inflige a dor, buscando delinear sua subjetividade através do poder sobre o objeto e não da liberdade do agir. O malabarismo entre seu *plaisir démoniaque* e sua liberdade acontece quando o sofrimento aproxima o objetificado da morte, dando ao opressor a sensação de domínio sobre a sua própria vida e a do *outro*. Contudo, para a autora, este jogo não faz outra coisa senão devolver ao sujeito sua própria corporeidade, pois demanda que ele seja também carne àqueles que o olham, na mesma dialética do senhor e do escravo Hegeliano.

Dessa forma, se o "sujeito" é o ser corpóreo designado quando dizemos "eu" ou "você", enquanto uma consciência presente e determinada de uma forma específica, que pode ser conhecido de uma certa maneira; a "subjetividade" é a sua estrutura, isso é, o modo como esse corpo está no mundo, como se apresenta e é percebido a cada instante, a cada situação. Portanto, podemos entender que, em Beauvoir, a subjetividade é a realização do sujeito situado. Nesse sentido, afirma Souza (2023, p. 102) que a filósofa nunca optou por “um

⁸⁵ Refiro-me especificamente a *Uma existencialista olha para os americanos*, p. 312.

determinismo que anularia o papel da subjetividade”, ao mesmo tempo que também não defendeu “uma subjetividade que se construiria fora das condições concretas dadas ou retiradas”.

Conforme vimos até este momento, Beauvoir entende que não há uma razão prévia para existirmos, bem como que *ser é em-si livre* e, necessariamente, corpóreo e sexuado. Esta condição impõe uma *situação*, razão pela qual dizemos que o sujeito é um *ser situado* ou *concreto*, o que corresponde a afirmar que “eu sou” em um mundo, dentro de uma cultura, história, sexualidade, religiosidade e demais condições materiais. Assim, a forma pela qual nos realizamos é através de projetos que são lançados em mundo e se deparam uns com os *outros*. Estes últimos dão significado aos nossos projetos e interferem na relação do sujeito *para si*. No mais, tais significados são fruto da luta pelo reconhecimento da própria existência e estão correlacionados à responsabilidade que cada indivíduo tem por suas próprias ações.

Agir para existir em-si mesmo

Conforme elaboramos até aqui, Beauvoir entende que o sujeito existe tanto de forma imanente quanto transcendente. No que concerne a seu aspecto imanente, vislumbramos a importância que o corpo ganha na filosofia desta autora. Além disso, vimos que a diferença entre o sujeito e os demais *dados* da natureza diz respeito à inércia destes no mundo, em comparação à capacidade humana de utilizar o próprio corpo para se projetar além do *status quo*. É justamente este movimento que indica a relevância da ação na compreensão da experiência *singular-universal*, que entendo existir na teoria da filósofa.

É preciso, antes de avançarmos, fazer um adendo: o que resta a este sujeito beauvoiriano que é desalmado, indissociável de sua corporeidade, e situado em um mundo que lhe é estranho, para que possamos pensá-lo *em si mesmo*? O “*en-soi*” não pode ser entendido, nesta filósofa, como uma negação de *ser*, como o sujeito que aparece meramente como vazio, ou ausência de algo. Ao contrário, ele *é*, de forma plena, “*pure positivité*”, porque se constitui através dos seus projetos. Neste caminho, ele se encontra na eterna cruzada entre reconhecer a si mesmo e se afirmar perante os *outros* que entende como iguais.

Desse modo, o processo de construção da subjetividade é um movimento contínuo do sujeito em afirmar, de uma maneira ou de outra, que ele existe. O que se alcança desta afirmação, contudo, corresponde ao *pour-soi* e trata do significado que atribuímos aos projetos de *ser*. Em *Pirrus e Cineas*, a autora afirma que nosso *ser* está suspenso no vazio que ele mesmo cria ao refletir sobre sua plenitude. Mas, diferente do que se imagina, o *néant* não está *no* sujeito, não lhe pertence como característica imanente ou transcendente; na verdade, o

vazio só aparece ao buscarmos, em Deus, na humanidade, na morte ou nos *outros*, a justificação do nosso *Ser*. O vazio está no espaço "entre" duas consciências.

É neste domínio, qual seja, o da significância, que podemos admitir a ideia do *néant*: o vácuo entre um projeto e o seu significado só é preenchido se nós o preenchermos, então, quando um sujeito se propõe a agir de determinada forma e nós afirmamos "ele é médico", o abismo entre a ação, que é comunicada, e a quem ou ao que ela se comunica é preenchido através do reconhecimento da ação como alguma coisa. Na ausência deste ímpeto significante, por outro lado, o *nada* permanece no coração do *pour-soi*, nadificando os movimentos daquele existente.

Não se pode negar o ser: o ser em si mesmo é, e neste ser pleno, esta pura positividade, a negação não tem influência (*la negation n'a pas de prise*). Não se escapa desta plenitude: uma casa destruída é uma ruína, uma corrente quebrada é uma sucata. Não se percebe outra coisa que não o significado e, através dele, o *pour-soi* que ali se projetou. O *para-si* não traz nada em seu interior e pode ser nadificado quer na própria efusão de sua existência, quer através do mundo enquanto puro movimento negativo que permanece abstrato. Ela só realiza-se como liberdade retornando ao positivo, isso é, dando a si mesma um conteúdo através de uma ação: fuga, luta, política, revolução. Portanto, a transcendência humana visa, com a destruição da situação dada, todo o futuro que resultará de sua vitória. Ela renuncia à sua relação indefinida consigo mesma. Há situações-limite nas quais esse retorno ao positivo é impossível, onde o futuro é radicalmente bloqueado, então a revolta só pode se concretizar na recusa definitiva da situação, [ou seja] no suicídio. (Beauvoir, 1947, p. 41. Tradução nossa)

Beauvoir entende que o vazio é uma criação e, ao mesmo tempo, uma das ambiguidades da nossa existência, que emerge após o movimento espontâneo de cada sujeito particular. Considerado "em si", o *néant* não existe. Falar, agir, pensar: a construção do sujeito, ou da subjetividade, é metamorfoseada em verbos. O máximo que podemos admitir a partir do seu existencialismo é que o vazio está ao nosso redor, naquilo que deixamos de significar no meio do caminho entre duas consciências, mas jamais "dentro" de nós. O vazio que outrora se pensou ser o ente, na verdade, é externo a ele, encontra-se no mundo. É nesse sentido que, no ato contínuo de existir, jogamo-nos em um *vir a ser* orientado pelos projetos do que, no presente, almejamos ser no futuro. Essa transcendência que nos caracteriza, portanto, não reflete o *nada*, mas sim a realização dos nossos projetos, tais como o êxtase e a dor. Extrai-se disso que cada pensamento, sentimento e ação compõem o esforço de nosso *Ser* para se tornar a realização de si mesmo.

Em que pese não nos ser permitido concluir que o *sujeito* beauvoiriano encontra no mundo externo uma justificativa para sua existência, é bem verdade que os nossos projetos de *ser* são significados através da relação com o *outro*. Além disso, ao pensarmos nas nossas relações com nós mesmos, perceberemos que o projeto de nosso *ser* é um poder negativo, através do qual nós nos aparecemos como emergindo ‘do nada’. Isto é, como nos fazendo *ser* a partir daquilo que ainda não somos. Trata-se, enfim, de reconhecer que nós optamos por ser aquilo que seremos. Em *A Convidada*, a personagem Françoise expõe justamente esse aspecto do sujeito:

O que não conseguia esquecer, sobretudo, era a tarde que passara com Pierre depois da discussão. Teria a possibilidade, com certeza, de desfazer a impressão dolorosa, quando voltasse a falar no assunto com ele. Entretanto, sentia o coração pesado. Examinou as unhas. “Que besteira! Não devo dar tanta importância a um leve desacordo. Sobretudo não devo me sentir tão desnorreada logo que a aprovação de Pierre me falta”. As unhas estavam feias e continuavam assimétricas. Françoise voltou a pegar na lixa. “O meu mal”, pensou, “é sobrecarregar Pierre com todo o meu peso; não tenho o direito de fazer outra pessoa suportar a minha própria responsabilidade”. Sacudiu com impaciência o pó branco, que provinha das unhas lixadas e que se agarrara ao roupão. “Se eu quiser”, pensou, “ficarei totalmente responsável por mim mesma. O pior é que não o quero, realmente”. (Beauvoir, 2018, p.117)

Destarte, quando pensamos na ação, devemos compreender que ela é a expressão da *liberdade* do sujeito, porque pressupõe uma escolha entre as diversas possibilidades que a *situação* existencial oferece, razão pela qual afirmamos: para Beauvoir, ser livre é existir; e existir é agir. Porém, essa afirmação não é auto explicativa. É preciso demandar: como e em quais termos a ação acontece? Ora, em sua filosofia, toda ação é uma manifestação de vontade que realiza alguma coisa. Frequentemente, nossas ações são direcionadas a um *fim*, seja ele relacionado a uma coisa ou a alguém.

No diálogo que abre *Pirrus e Cineas* podemos perceber esse ímpeto existencial, ao menos pelas lentes do que Beauvoir considera como uma condição de nossa existência, qual seja, viver em constante *devir*: Pirrus, desejando ser o maior dos imperadores, quer ser o senhor da Grécia e se projeta nisso. Alcançando o domínio dessa área, já não é mais isto o que deseja. Agora, o objetivo é dominar a África, e sua existência volta-se a este projeto, e nessa mudança permanece até que, confrontado por *Cineas*, o conquistador, num momento de alívio, afirma que, depois de tudo dominar, descansará.

O repouso, do qual Pirrus fala ao final do diálogo, não pode ser entendido como uma pausa em suas afirmações de si. Ainda que se possa dizer que aquilo que almejava ser, de fato,

fosse um homem em repouso, ele deveria, então, empenhar-se neste projeto existencial. Mas não é somente isso que podemos extrair desse diálogo. Depois de acreditar ter realizado todos os seus projetos, se o sujeito não mais os tem, não mais se empenha em sua própria existência, então já não existe mais. É evidente que seu corpo pode continuar vivo, mas o que se discute é a efetivação da sua existência: deixando de ultrapassar a si mesmo, o sujeito se restringe à sua imanência e pretende se transformar, paulatinamente, mas sem sucesso, em um *dato* do mundo.

O trecho que Beauvoir destaca no diálogo, portanto, nos aponta que nós existimos enquanto nos empenhamos em projetos de Ser. O repouso, assim, pode ser entendido como a morte do sujeito pela não projeção de si no mundo, ou, ainda, pela abstenção no exercício de sua liberdade, razão pela qual que a existência demanda, a todo momento, a sua auto afirmação.

Em um sentido, o Homem é sempre tudo o que tem de ser [...] nossos atos não aguardam chamados, eles surgem em direção a um futuro que não está prefigurado em nenhum lugar. As nossas ações sempre criam o futuro, e este arrebenta em um mundo pleno como uma nova e gratuita plenitude. Não queremos nem para o outro, nem para nós mesmos: queremos para *nada*, e, isso sim, é liberdade. [...] Imóveis ou em movimento, temos o mesmo peso sobre a terra: toda recusa é escolha, todo silêncio uma voz. A nossa própria passividade é desejada, [assim,] para não escolher, temos de optar por não escolher, é impossível escapar. (Beauvoir, 1944, pp. 67-70. Tradução nossa).

No instante, o sujeito é sua totalidade ao mesmo tempo em que não é, ainda, aquilo que virá a ser. A auto percepção e a comunicação com as demais consciências só é possível em razão dessa integralidade momentânea que se desmancha em perspectiva, mas que pode ser composta em uma análise retrospectiva dos projetos existenciais daquele sujeito.

Em *O Existencialismo e a Sabedoria das Nações*, Beauvoir indica a oposição entre as filosofias da imanência e da transcendência, explicando que nesta o sujeito é o único ponto de partida das suas ações, enquanto naquela este *point d'aboutissement* é dado. Desse modo, ela afirma: “*Eu não posso mascarar a sua presença, e não posso esconder de mim mesma o fato de que todos os meus atos têm sua origem na minha subjetividade. Quando as pessoas ressentem o existencialismo por sua subjetividade, na realidade estão censurando-o por assimilar subjetividade e liberdade*”⁸⁶. Assim, Beauvoir enfatiza o valor do indivíduo como fonte e razão de ser de todo significado, ao mesmo tempo em que reconhece a sua realidade apenas a partir de seu envolvimento e engajamento com e no mundo.

⁸⁶ Beauvoir, 2004, p.227.

Posto isso, diferente de Heidegger, que entende o *ser* como *ser-para-morte*⁸⁷, Beauvoir defende que o “fim” do sujeito não pode ser outra coisa que não a justificativa de sua existência. Assim, porque a morte é um fato incontornável e não uma explicação para a vida, ela não teria o condão de direcionar os nossos projetos. Ao contrário, a morte nega à vida suas explicações: sua presença implica a ausência do *sujeito*, e, assim, de qualquer significado que este pudesse atribuir à própria partida. Então, Beauvoir nega que o *sujeito* é para a morte, porque ela é externa a ele e só pode ser significada pelos *outros*, os que permanecem vivos, razão pela qual, independentemente dela, nós buscamos, a todo momento, afirmar nossa subjetividade. Um escritor não espera a própria morte para escrever um livro. Muito menos é em razão dela que anseia terminá-lo, mas sim porque este é o seu projeto naquele espaço-tempo. Findando-o, já dará início a outro.

É interessante notar que a morte parece tão irrelevante para a autora quando falamos de projetos e ações que podemos encontrar nos escritos a idealização de uma sobrevida individual a partir do que cada um deixa para trás no mundo e que pode ser usado como ponto de partida para a ação de outro sujeito. Esclareçamos a partir de um exemplo: a subjetividade de Frida Kahlo está imbricada nas telas que pintou enquanto viva; estas, passadas adiante, dão a ideia de que, em algum sentido, aquela existência permanecerá sendo comunicada e significada, ainda que ela mesma, ou seja, o corpo que se ultrapassa a cada vez, já não exista mais.

Dessa forma, quando dizemos, num ímpeto horático, “*Carpe diem, quam minimum credula postero*”⁸⁸, porque certamente vamos morrer, ou mesmo porque queremos morrer, a morte ainda não chegou. Condiçoados pela sua possibilidade, passamos a justificar nossas ações nela e por ela, o que é uma outra forma de má-fé. Por outro lado, o que podemos fazer, e efetivamente fazemos quando desejamos não mais existir, é manter um projeto em direção à

⁸⁷ Em *Uma existencialista olha para os americanos*, Beauvoir indaga qual seria o sentido de viver “aguardando” a morte, e responde: “De fato, nós não precisamos esperar a morte: se essa visão das coisas estiver correta, [então] já estamos todos mortos”. (Beauvoir, 2004. p. 308). Apesar do que Beauvoir argumenta, a noção de *ser-para-a-morte* não se restringe meramente a uma antecipação da morte. Em vez disso, Heidegger concebe esse conceito como uma estrutura ontológica mais ampla que destaca a natureza fundamental da existência humana, enraizada na consciência da finitude. Dessa forma, a abordagem heideggeriana não é suficientemente elaborada em uma interpretação psicologista, exigindo uma compreensão mais profunda da ontologia existencial e da relação intrínseca entre ser e morte (Heidegger, *Ser e Tempo*, §§47 a 53).

⁸⁸ O trecho está nas *Odes*, na passagem em que o poeta aconselha a jovem Leuconói a aproveitar o presente, usufruindo os momentos sem pensar muito no que o futuro reserva: “Tu não perguntes (é-nos proibido pelos deuses saber) que fim a mim a ti os deuses deram, Leucônoe, nem ensaios cálculos babilônicos. Como é melhor suportar o que quer o futuro reserve, quer Júpiter muitos invernos nos tenha concedido, quer um último, este que agora o tirreno mar quebranta ante os rochedos que se lhe opõem. Sê sensata, decanta o vinho, e faz de uma longa esperança um breve momento. Enquanto falamos, já invejoso terá fugido o tempo: colhe cada dia (*carpe diem*), confiando o menos possível no amanhã”. (Horácio. *Odes*. ed. bilíngue; trad. intro e notas de Pedro Braga Falcão, 1ªed, São Paulo: Editora 34, 2021. p.103, Ode I, 11)

morte. Quando pensamos no suicida, o que visa é findar a sua existência no mundo. Ele direciona sua mente-corpo a materialização de um projeto que, afirma sua existência, ainda que o desfecho seja a morte. Por essa razão é que uma justificativa que a teoria de Beauvoir não nega é a crença de que a vida, e não a morte, justifica o ato suicida.⁸⁹

Em *O Segundo Sexo*, esse assunto ganha certo protagonismo quando Beauvoir analisa a *situação* da mulher. Nesta obra, o suicídio é visto como a expressão máxima da recusa de existir sem poder realizar-se. Nesse sentido, é uma negação das circunstâncias em que se coloca a existência. Mas essa negação ocorre dentro da própria existência. Em outras palavras, há uma agência do sujeito no mundo que está necessariamente restrita a ele, sendo impossível para o sujeito agir sem, ao mesmo tempo, confirmá-lo. Quando "eu" me empenho em escrever, a realidade concreta que me cerca impõe-se a mim imediatamente: sento em uma cadeira, ouço o vento, vejo o movimento das pessoas na rua. Em todas as minhas ações o mundo está irredutivelmente presente. O suicida afirma a si mesmo a partir de um projeto de *ser* sua subjetividade em uma outra *situação* existencial que entende como ideal. Assim, não é a vida em si que ele nega, mas esta vida específica, esta situação na qual se é uma consciência corpórea aprisionada.

A lógica aplicada aqui é a mesma daquela usada por Beauvoir para afirmar que a felicidade é um projeto de felicidade, ou seja, o movimento de ultrapassar o agora-passado em direção ao futuro que se imagina:

Todo prazer (*jouissance*) é projeto. Ele supera o passado em direção ao futuro, em direção ao mundo que é a imagem fixa do futuro. (...) Só há prazer quando saio de mim mesma e, através do objeto que desfruto, engajo meu *ser* no mundo (...) se o Homem deseja voltar-se a si mesmo e afastar-se do mundo (*reposer en soi et s'arracher au monde*), é necessário, então, que renuncie inclusive o prazer (Beauvoir, 1944, p.20. Tradução nossa).

É importante ressaltar, ainda, que para Beauvoir existe uma diferença entre agir e ocupar-se. A distinção assemelha-se, em certo sentido, àquela feita por Hannah Arendt na *Condição Humana*, quando propõe que trabalho e labor são movimentos distintos⁹⁰. Nesta

⁸⁹ Nesse sentido, há algo de semelhante entre a tese de Beauvoir e a de Schopenhauer, quando este afirma, no parágrafo 69 do livro 4 de *O mundo como vontade e como representação*, que a opção pelo suicídio não é uma fuga da vida, ou uma negação desta, ao contrário é a afirmação de uma vida que não aquela vivida pelo sujeito. Para mais acerca do tema: ANDRADE, A. A motivação moral e o suicídio na ética de Schopenhauer: o caso do auto-sacrifício de uma enfermeira italiana ao contrair a covid-19. *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*, [S. l.], v. 11, p. e11, 2020. DOI: 10.5902/2179378643859.

⁹⁰ É crucial ressaltar que a argumentação de Arendt se desenvolve em um contexto de diálogo com as ideias de Marx, uma dinâmica que não se aplica necessariamente ao cenário de Beauvoir. Ao buscar a contribuição da primeira filósofa para dialogar com a segunda, meu propósito é destacar uma discussão que exige uma gama mais ampla de ferramentas conceituais do que as oferecidas pela perspectiva existencialista de Beauvoir.

oportunidade, Arendt (2007, p.94-98) pontua que "o desprezo pelo labor", tem origem na "acirrada luta do homem contra a necessidade e de uma impaciência não menos forte em relação a todo o esforço que não deixasse qualquer vestígio". Desse modo, quando mais tempo as atividades da *polis* consumiam dos cidadãos, menos valorizava-se as atividades que não correspondessem a um feito político, ou seja, que não deixassem "qualquer grande obra digna de ser lembrada". Desse modo, construiu-se ao longo da História uma distinção entre "trabalho" e "labor" que "embora eivada de preconceito" correlaciona o primeiro ao que é verificável pelo *outro* e o segundo aquilo de que depende a própria vida. Assim, diz Arendt que "a era moderna em geral e Karl Marx em particular, fascinados, por assim dizer, pela produtividade real e sem precedentes da humanidade ocidental, tendiam quase irresistivelmente a encarar todo labor como trabalho e a falar do animal *laborans* em termos muito mais adequados ao *homo faber*", essa busca, contudo, retratava uma espera de que "restasse apenas um passo para eliminar totalmente o labor e a necessidade" em prol do trabalho.

É nesse sentido de *labor* como atividade de subsistência que, conforme bem trabalhado em *O Segundo Sexo*, a mulher é ensinada a "preencher" os momentos de sua vida com as questões domésticas e familiares, com as demandas do marido e da família. Esse "não trabalho", porque desvalorizado e incapacitante, e porque a mulher é forçada a fazê-lo, não contribuiria para a afirmação da sua existência. Nesse sentido afirma Beauvoir que:

Ela se ocupa, mas não *faz* nada: porque ela não *faz* nada, ela não *tem* nada, ela não *é* nada. Do fato que todos os caminhos lhe são vetados, que ela não pode *fazer* nada, que ela *tem* de *ser* (*qu'elle a à être*), uma maldição pesa sobre sua cabeça. Criança, ela brincava de ser uma bailarina, [ou] santa; mais tarde, ela brincava de ser ela mesma: o que é exatamente a verdade? No campo em que a confinamos, esta palavra não tem qualquer significado. A verdade é a realidade revelada e a revelação (*le dévoilement*) opera-se nos atos, mas ela não age. Somente a vigilância pode perpetuar a validade dos fins (*buts*) e a afirmação autêntica da liberdade. (Beauvoir, 1947, p.190. Tradução nossa)

É compreensível que a queixa da autora se fundamenta na mais absoluta opressão da mulher pelo homem na situação existencial exposta. O problema, contudo, é que o argumento parece, em algum momento, perpetuar a ideia de que o trabalho doméstico não "dignifica", diferente dos demais, muito bem-vistos por Beauvoir. Assim, talvez o ponto de distinção entre ocupação e ação, menos do que à qualidade do trabalho, devesse dizer respeito ao exercício da livre vontade de agir. Nesse aspecto, vale ressaltar, como contraponto à posição de Beauvoir e

complemento àquilo que, neste momento, defendo, o que Federici ensina acerca do trabalho doméstico:

Depois que a esquerda aceitou o salário como a linha divisória entre trabalho e não trabalho, produção e parasitismo, uma enorme parcela do trabalho não assalariado que as mulheres realizam dentro de casa para o capital passou despercebido das análises e estratégias. (Federici, 2021. p. 25)

Nesse breve comentário, Federici nos apresenta justamente o desconforto que causa o exemplo dado pela filósofa existencialista: é evidente que a redução ao ambiente doméstico, como uma forma de obrigação e devoção à figura masculina, significa uma falta de afirmação de si em prol da existência do *outro*. O que não se pode dizer é que o trabalho doméstico, em si mesmo, é necessariamente mera ocupação do tempo. Inclusive porque o esforço dedicado à residência pode dar ao sujeito a significância que ele não encontra em outros lugares: a dedicação em construir uma casa que espelhe os anseios e as belezas de cada um devolve ao sujeito um sentimento de pertencimento e, portanto, torna aquilo “seu”, transformando-se, então, numa extensão da sua subjetividade. Da mesma forma que a escritora se perpetua no livro, se o faz por mero exercício de sua liberdade, a dona de casa pode se perpetuar no cuidado da casa, razão pela qual entendo que excluir esta possibilidade diz mais sobre a perpetuação do cenário opressivo, que coisifica a mulher no (grande) objeto casa, do que sobre uma batalha pelo reconhecimento da liberdade existencial das mulheres.

Ponderadas as diferenças da *situação* e as possibilidades de afirmação de si em mundo, a experiência singular-universal é aquela trans-histórica, transcultural e trans-econômica, que perpassa os sujeitos que possuem elementos mais ou menos comuns em suas experiências vividas. Nesses elementos comuns um dos sujeitos se vê *na* e *a partir da* experiência do *outro* e, assim, confundem-se. Essa confusão, contudo, não corresponde a uma universalização estrita porque entre eles mantêm-se o grau de afastamento intransponível das relações, posto que não possibilita que um se encontre na exata situação do outro, já que no movimento de reconhecimento das semelhanças e diferenças é preciso, primeiro, que o "eu" seja reconhecido pela própria consciência, o que ocorre através das projeções de ser no mundo. É isso que se expressa no diálogo que Françoise estabelece com Xaviere acerca dos objetivos profissionais de sua carreira, visando convencê-la a retornar ao teatro e a seguir seu desejo de ser uma grande artista, apresenta a jovem, que foi convidada a compartilhar sua vida, a ideia de que “*nos tornamos livremente aquilo que somos. Não foi por acaso que Pierre foi tão ambicioso na juventude*”⁹¹.

⁹¹ Beauvoir, 2018, p. 254.

Humanos, sub-humanos, humanos sérios e humanos autenticamente livres

As diferenças não se findam no caráter da ação. Em *Por uma Moral da Ambiguidade*, Beauvoir introduz o conceito de “*sous-homme*”, relacionado ao *homem aventureiro* e àquele por ela denominado *autenticamente livre*. Em oposição aos demais, o sujeito autenticamente livre seria aquele que encontra no seu desejo justificativa suficiente para exercer a completude de sua liberdade. A partir da tomada de consciência de que é o único responsável pela sua existência, o sujeito autenticamente livre trabalha ativamente para ultrapassar a si mesmo em direção à conquista e à afirmação de sua existência. Portanto, o conceito refere-se ao sujeito que se reconhece como livre e toma as rédeas de suas vivências na medida em que a sua *situação* lhe permite. Nesse sentido:

Afirma-se que o desejo de ser livre é suficiente para a realização da liberdade, mas também declara que este desejo só pode posar-se a si próprio (*posit itself*) lutando contra os obstáculos e as opressões que limitam as possibilidades concretas do Homem. Assemelha-se ao individualismo no sentido de que é importante para cada indivíduo obter sua própria salvação, e que cada um aparece como único capaz de realizar isso para si mesmo. Ainda assim, também se assemelha ao realismo marxista, pois o triunfo concreto da liberdade universal demanda um trabalho ativo, [de modo que] o indivíduo pode esperar se salvar propondo, para si mesmo, fins que o ultrapassam (Beauvoir, 2004. p. 325. Tradução nossa)

A ideia do “*sous-homme*”, ou sub-homem, por sua vez, é mais interessante. Ele seria, para Beauvoir, a negação de tudo que o sujeito autenticamente livre representa. Portanto, a noção refere-se àqueles que não só negam a liberdade, mas também a escolha; recusam a coerência entre ação e consequência; abstêm-se do esforço para se significar perante o mundo.

Conforme se verifica na obra citada, os sub-humanos são os covardes que fogem de si mesmos e dos outros. Para eles, o risco de se assumir livre não é só o de ser responsável por suas ações, mas o de se defrontar com uma disponibilidade que não lhes fornece certeza sobre o futuro. O seu movimento característico é refugiar-se nos valores preestabelecidos no mundo; por isso, seriam também extremamente conservadores, visando a máxima previsibilidade. São, como afirma a filósofa, os “monarquistas de ontem”, ao mesmo tempo em que vivem como os “anarquistas de hoje”⁹².

⁹² A crítica generalizada de Beauvoir ao anarquismo não deixa claro se, ao escrever, ela pensava em algum escritor ou filósofo específico. Ainda assim, Proudhon, Bakounine e Stirner eram nomes conhecidos à época. Para mais sobre o tema, consultar: Par Arvon, Henri. *L'Anarchisme au XXe siècle*. 1979. Collection : L'Historien; Éditeur : Presses Universitaires de France.

Há uma questão interessante que permanece em aberto quando nos debruçamos sobre este aspecto, pois, segundo o conceito de má-fé, todos os humanos estariam, a todo momento, buscando enganar a si mesmos para não se reconhecerem como aquilo que *são*; então, como distinguir o Ser Humano comum do Sub-humano? Ou ainda: seriam todos os Seres Humanos não sérios e não autenticamente livres pertencentes a esta categoria? Não há uma distinção clara nos termos da filósofa, contudo, o que ela parece indicar é que existem atitudes de má-fé que possuem maior reverberação social que outras, e seriam dessa qualidade as ações que caracterizariam os sub-humanos.

Ora, uma forma de se agir de má-fé é tentar justificar um traço de caráter através de termos religiosos ou pseudocientíficos, como a popular relação entre personalidade e horóscopo, cujos efeitos não ultrapassam em muito o próprio sujeito; bem diferente são os efeitos da defesa de que mulheres e negros são inferiores com base em “evidências históricas”. Em ambos os casos se verifica a busca de valores sem capacidade reflexiva, uma ação inautêntica que é consequência da má-fé, porém é na segunda ação que os sub-humanos são encontrados, pois há na descrição de Beauvoir um caráter moral e político do termo.

Em outras palavras, há um aspecto conservador na descrição, que seria fruto da covardia frente a si mesmo. Diante deste traço, o sub-homem se faz combativo contra tudo que difere do que ele entende como os valores do mundo sério. Daí que surgiriam, para Beauvoir, os antisemitas, anticlericais, anti republicanos – e, acrescentamos, os homofóbicos, os transfóbicos e xenófobos, etc. Afinal, o único papel que o sub-homem atribui a si mesmo é rastejar sobre o passado, puxando-o consigo para o presente, tentando, com isso, assentar um chão para firmar sua existência sem admitir que está solto no mundo tal qual os outros sujeitos.

Ele tem medo de uma disponibilidade que o deixaria em perigo diante do futuro, no meio de suas possibilidades. Ele é levado a se refugiar nos valores preestabelecidos do mundo sério. Ele exhibirá certas opiniões, se esconderá atrás de rótulos, e, para esconder sua indiferença, ele abandonará, por livre vontade, as violências verbais e mesmo as explosões físicas: monarquista ontem, anarquista hoje, é mais provável que seja antisemita, anticlerical, [e] antirrepublicano (Beauvoir, 1947. p. 58. Tradução nossa).

Em que pese a caracterização de covarde, Beauvoir entende que de todos os humanos, estes, definitivamente, não são inofensivos. Ao contrário, para ela são o coração do que hoje denominamos de massas de manobra, pois são aqueles que se tornam fanáticos diante de líderes que lhes garantem o retorno aos “bons tempos”, a prevalência dos valores antigos, o combate às “modernidades”, razão pela qual indicamos, acima, que a “diferença” entre a

“má-fé” do sujeito comum e aquela do sub-Homem tem mais um caráter moral do que propriamente existencial.

É por isso que todo Homem que se queira livre ao seio de um mundo humano, moldado por seres humanos livres, sentirá tanto desgosto pelo sub-humano. A moral é o triunfo da liberdade sobre a facticidade, [mas] o sub-humano só se realiza na facticidade de sua existência. Em vez de alargar o reino humano, ele se opõe como uma resistência inerte aos projetos dos outros humanos. No mundo que uma tal existência não revela nenhum projeto com significado (...) o mundo ao seu redor é incoerente e nu, nada nunca acontece, nada vale o desejo ou o esforço. Através do mundo privado de significado, o sub-humano caminha para um mundo que confirma sua longa negação de si mesmo. Somente nesta experiência se revela a absurda facticidade de uma existência que permanece para sempre injustificada. (Beauvoir, 1947, p. 60. Tradução nossa).

O aventureiro, por sua vez, é aquele sujeito que acredita ser capaz de viver de forma indiferente ao significado de suas ações. Portanto, é o sujeito que não vê no *outro* aquele que afirma sua existência. Assim como o sub-humano, o aventureiro age de má-fé, mas, diferente daquele, reconhece-se como livre, alegando sua independência absoluta.

Feita esta observação, é importante compreender que por mais que existamos independentemente de qualquer predefinição e, portanto, não encontremos em nada além de nós mesmos a razão de sermos este eterno *vir-a-ser*, é a partir da existência do *outro* que logramos afirmar nossa existência. Em outros termos, para Beauvoir, a justificativa do *ser* encontra-se nele mesmo, enquanto projeto de ser, mas só tem êxito fora dele porque é no mundo, em situação, que o ser age⁹³.

Nesse cenário, o sujeito não está sozinho, mas sempre deparando-se com uma consciência estrangeira, que não aparece em Beauvoir como o problema da existência, mas como um dilema, um jogo ambíguo. É neste jogo que Blomart, em *O Sangue dos Outros*, nos diz acerca do que se *é* e o que se empenha em *ser*. Se Blomart acredita que não é nada, é antes porque não se empenha nem mesmo nos projetos que estabelece para sua vida. Direciona-se à profissão de operário para se opor-se ao pai e à condição de burguês. Integra o partido comunista e, em pouco tempo, deixa-o. Relaciona-se com Helena porque ela o ama e mesmo a propõe em casamento sabendo que não sente o mesmo que ela, mas o faz porque era o que se esperava dele. Passa toda a sua vida, ainda que se acredite absolutamente distante dos outros, existindo pelos outros: sua mãe, Paul, Helena.

⁹³ Beauvoir, 1947, p.194.

Como veremos no terceiro capítulo, o problema da alteridade é, em Beauvoir, um problema não só moral que diz respeito à responsabilidade que cada um tem sobre as suas próprias ações, como já estruturado por diversos comentadoras, mas é, também, uma reflexão acerca do protagonismo do outro na afirmação do sujeito e da violência como parte integrante da alteridade, tema do qual nos ocuparemos.

Capítulo III: Alteridade

Até aqui, pudemos estabelecer o sujeito como o existente designado quando dizemos "eu" ou "você", isso é, como uma consciência presente e determinada de uma forma específica, que pode ser conhecida de uma certa maneira; e a subjetividade enquanto o *isto* associado a sua estrutura, ou seja, o modo como existe, apresenta-se e é percebido. Enquanto essa consciência corporificada e sexuada, que se projeta no mundo através de ações, o existente visa afirmar o seu "eu". Indicamos, ainda, que é a partir da relação entre o *eu* e o *outro* que as realizações de si no mundo ganham significado suficiente para afirmarmos nossa existência. Mas quem é este *outro*? Como se dá esse significado? E, mais importante, quais são as condições desse encontro?

Tema caro à filosofia de Beauvoir, o *outro* (*l'autre*) está presente desde os *Cadernos de Juventude*, passando por quase todas as obras literárias e, sem dúvidas, sendo um dos principais problemas dos escritos chamados de propriamente filosóficos. Em *O Segundo Sexo*, a questão ganha notoriedade principalmente porque a autora desenvolve a noção de *outro absoluto*, uma categoria de diferenciação que diz respeito à *situação* da mulher inserida em uma sociedade cujos conceitos e valores foram criados por homens. Nessa oportunidade, como vimos, a filósofa introduz de forma clara o aspecto sexual da existência, o que será, como veremos a seguir, de suma relevância para compreender a relação com o outro e os níveis de violência associados por ela a esse encontro. Mas é voltando à *Pirrus e Cineas* que podemos compreender o que se desenvolveu depois. Nessa obra, Beauvoir é enfática ao se opor à divisão entre mente e corpo nos termos cartesianos, ao passo que estabelece o sujeito como transcendência e imanência, o que significa dizer que o estabelece como uma presença *no mundo*, que aparece ora como o *eu* que ultrapassa os dados do mundo, ora como um dado, que é ultrapassado por aqueles que lhe são semelhantes.⁹⁴

Num primeiro olhar, pode-se considerar que muitos dos conceitos que elaboramos ganham significado por meio da relação de oposição ou comparação. Associamos, por exemplo, a ideia de luz à escuridão, o cheio ao vazio, e o grande ao pequeno. Essa maneira de dar forma à realidade permite-nos compreender nossa própria humanidade, sendo fundamental para nossa sobrevivência ao possibilitar a distinção entre o perigoso e o seguro. Ao moldarmos o mundo dessa maneira, a referência para pensar e dizer aquilo que "eu sou" está constantemente situada fora de nós, em relação aquilo com o que interagimos. De sorte que, em certa medida, a percepção da existência de um outro desempenha um papel crucial na

⁹⁴ Beauvoir, 1944, p. 45; e, subcapítulo II do Capítulo II da presente dissertação.

formação de nossa visão de mundo, pois é essa consciência da diversidade que delinea os contornos do nosso entendimento.

Enquanto aparece para os demais meramente como algo distinto, todo Ser Humano é primeiro percebido naquilo em que se assemelha às demais coisas do mundo, ou seja, na condição de objeto. Nesse seu aspecto imanente, ou seja, do corpo enquanto um dado do mundo, que encontramos o embrião daquilo que *é o outro*. É comum nos estudos acerca dos existencialistas que se reduza tal conceito de forma negativa a tudo aquilo que o *sujeito* não é. Porém, essa definição está longe de ser suficiente. Compreender algo como a negação de outra coisa demanda que, primeiro, afirme-se aquilo que se deseja negar. Assim, se o *outro não é “eu”*, definitivamente ele *é* algo, ainda que não se saiba bem ou não se consiga definir suas condições. Em toda negação feita pelo sujeito, portanto, há uma positivação, ou uma afirmação, de uma existência estrangeira. O *outro* não é só a negação do sujeito, é, também, a afirmação da própria materialidade mundo: é o *outro* que me concede aquilo que demando para sobreviver, a saber, o significado das minhas ações, e só pode fazê-lo porque, assim como o “eu”, é uma consciência corpórea e sexual.

Mas então todos os Seres Humanos que não são “*eu*” fazem parte dessa “casta” que denomino os *outros*? Se pensamos o termo enquanto mera subjetividade estrangeira a minha, sim; mas, isso é suficiente para pensarmos em termos de alteridade? Na filosofia de Beauvoir, parece que não. De pronto, cabe destacar, por exemplo, que Pierre não era o *outro* para Françoise até Xavière aparecer e lhe impor o reconhecimento dessa separação. É o que podemos perceber no trecho a seguir em que, ao discutir a complexidade de suas relações interpessoais, Pierre destaca a reciprocidade em sua relação com Françoise, sugerindo que o reconhecimento mútuo de suas consciências altera a dinâmica da situação. Françoise, então, parece refletir sobre essa perspectiva, indicando uma complexidade das relações e na compreensão da consciência alheia a partir do engajamento de vida de cada um: se possuímos um projeto comum, sua consciência não se opõe a minha; mas se, ao contrário, nossos projetos destoam-se, apresenta-se em minha frente um ser semelhante a mim, mas que age no mundo em direção a qualquer coisa distinta e, muitas vezes, oposta.

— Acha que fizemos mal em nos meter nessa história? Será que conseguiremos levá-la até o fim?

— Já tive minhas dúvidas — respondeu Françoise. — Agora, volto a ter esperança — disse, afastando-se da cômoda e voltando a sentar-se, com o copo de uísque na mão.

— E você? Em que ponto se encontra? — perguntou Pierre, sentando-se em frente dela.

- Eu? — Intimidava-a um pouco falar de si própria.
- Continua sentindo a existência de Xavière como... digamos, uma coisa que a choca?
- Bem, agora só sinto isso de vez em quando.
- Mas sente realmente, de vez em quando? — insistiu Pierre.
- Claro.
- É uma coisa estranha. Não conheço mais ninguém capaz de chorar só por descobrir em outra pessoa uma consciência semelhante à sua
- (...)
- Com você nunca senti isso porque não o distinguia de mim mesma.
- Além disso, entre nós há reciprocidade — disse Pierre.
- Que quer dizer?
- Você reconhece que tenho uma consciência, não é verdade? Quando eu também reconheço que você tem uma, isso altera completamente a situação.
- Talvez — disse Françoise, pensativa, fixando o fundo do copo. (Beauvoir, 2018, pp.310-311)⁹⁵

Assim como em *A Convidada*, Beauvoir explora a temática da descoberta da alteridade em *O Sangue dos Outros*. No âmago da trama, o protagonista Jean Blomart se depara com uma revelação análoga à vivenciada por Françoise: uma outra consciência se erige como um obstáculo aos seus anseios e planos. Contudo, enquanto Françoise enfrenta a presença estrangeira de alguém “convidado” ao seio de sua vida, evidenciando a separação entre ela e Pierre, Jean Blomart confronta uma distinção mais intrínseca. No seu caso, é a própria dinâmica familiar que o separa, pois se antes sentia-se integrante e indissociável da própria família, agora emerge como uma entidade distinta e rejeitada. O que antes era uma parte inseparável, torna-se então um elemento que o marginaliza do convívio familiar.

E então, um dia, eu me vi. Me vi sólido, opaco, àquela mesa de família onde a omelete exalava fumaça, concentrando toda a luz no meu terno bem cortado, nas minhas mãos bem cuidadas; eu me vi como Jacques me via, como os trabalhadores me viam (...) como eu era: o filho Blomart (...); ele ocupava, portanto, um lugar na terra, um lugar que não havia escolhido. (Beauvoir, 1945, p. 24-7. Tradução nossa).

Nessa linha, o que se extrai tanto dos romances, quanto dos ensaios, é a compreensão de que instigados a agir, outros seres conscientes podem atuar como tanto obstáculos quanto colaboradores nos projetos que delineio para afirmar minha existência. Os últimos são tomados como pares do sujeito, enquanto os primeiros, ao se oporem à sua afirmação de ser, são colocados na posição do *outro*. No entanto, parece que esse lugar abrange não apenas

⁹⁵ Trata-se, em parte, da mesma citação presente no primeiro capítulo, página 23, desta dissertação.

aqueles que se opõem ativamente aos meus projetos individuais, mas também aqueles que eu rejeito por acreditar que, dadas as circunstâncias, representam uma ameaça para a minha existência.

Em ambos os casos, para Beauvoir, o procedimento do sujeito consiste em tentar negar a esses corpos sexuados seu aspecto consciente, configurando uma tentativa de objetificação que se manifesta através da violência. Este aspecto, ainda pouco explorado por comentadores, representa tanto o meio objetificador quanto a barreira absoluta contra qualquer tentativa de objetificação. Como será examinado mais adiante, embora a violência seja muitas vezes interpretada pela filósofa como um meio de sobrevivência do sujeito, ela não concretiza as aspirações desse sujeito. Pelo contrário, Beauvoir alinha-se à dialética do senhor e do escravo de Hegel, sugerindo que ao empregar diversas formas de opressão, o sujeito inicialmente confirma a existência daquele que deseja negar, colocando-se em uma posição que o equipara ao outro como "pura" carne ou imanência.

Este capítulo busca avançar nesses tópicos, especialmente nas razões que tornam a violência um "teste autêntico de adesão de cada um a si mesmo e às suas paixões e vontade"⁹⁶, de modo que "recusá-la radicalmente é recusar toda verdade objetiva"⁹⁷. Por outro lado, ocupa-se também em apontar sua ineficácia para a realização do sujeito. Antes de avançar, contudo, deve-se retomar brevemente a afirmação de que nem toda relação intersubjetiva para Beauvoir é, necessária ou radicalmente, violenta. Como suscitado, as relações baseadas em projetos comuns, não serão violentas enquanto não gerarem alguma forma de obstáculo à realização dos sujeitos nela envolvidos.

O outro absoluto: a mulher enquanto elemento que condensa a alteridade

Beauvoir introduz o primeiro volume de *O Segundo Sexo* com uma série de indagações sobre a condição da mulher, especialmente no que diz respeito ao ideal do "eterno feminino", previamente abordado neste texto. Ao examinar o movimento histórico, cultural e psicológico que conferiu à mulher uma condição alheia a si mesma, a filósofa lembra aos leitores que, na *Política*, Aristóteles retrata a mulher, em contraste com o homem político e civil, como "por natureza mais fracas e mais frias", possuindo assim "uma lascívia natural" (*De la génération des animaux*, IV, 6, 755 a 15). De maneira semelhante, Beauvoir aponta que alguns doutores da igreja, como Santo Agostinho e São Tomás de Aquino, defendiam que a inferioridade da mulher estava relacionada à sua natureza. Apesar de não conceder aos leitores uma referência

⁹⁶ Beauvoir, 2011, Tomo II, p. 53.

⁹⁷ *Ibidem*

exata dessa defesa, é notório que “alguns Padres da Patrística - Tertuliano, Santo Ambrósio, São Jerônimo e Santo Agostinho - viram a mulher como um ser inferior ao homem”⁹⁸. Por outro lado, há nos comentadores a concepção de que os Padres da Escolástica, dentre os quais se encontra Tomás de Aquino, elaboraram uma corrente de valorização da mulher ao desenvolverem “os fundamentos do culto de veneração à Virgem Mãe de Deus”⁹⁹.

Apesar dessa distinção não ter sido observada pela filósofa, o que se defende em sua obra merece atenção porque encara e aponta o problema da dualidade corpo e alma como um dos elementos predominantes para a defesa de que mulheres destoavam dos homens não apenas nos corpos, mas sobretudo no *tipo* da alma. A idéia, resumida abruptamente, é de que se havia um corpo específico para *ser* homem, então necessariamente haveria uma alma masculina e assim também seria para as mulheres. Isso significava que homem e mulher eram, por natureza, seres distintos. De sorte que, enquanto historicamente o homem foi considerado o símbolo da espécie humana, compreender a mulher não pode ser enquadrado na mesma simbologia. Surge, então, a questão de se a mulher representaria uma subcategoria ou a encarnação do *não*-humano, e, conseqüentemente, do *não-ser*.

Como exploramos no capítulo anterior¹⁰⁰, a mulher é moldada e molda-se em uma situação sempre específica e particular, permeada, ao mesmo tempo, por similitudes em termos de opressão. Nessa condição, mesmo submetida à negação de si mesma, a mulher não perde sua liberdade nem se torna meramente um objeto. A objetificação está relacionada à ação que o *outro* direciona à nossa existência, ou seja, é o movimento de tentar transformar o *outro* em objeto. Movimento esse que é processual, posto que é um produto coletivo elaborado a partir da perpetuação dessas concepções nas relações individuais.

É preciso repetir mais uma vez que, na coletividade humana, nada é natural e que, entre outras coisas, a mulher é um produto elaborado pela civilização; a intervenção de outrem em seu destino é originária: se essa ação fosse dirigida de maneira diferente, resultaria em algo completamente diferente. A mulher não é definida nem por seus hormônios nem por instintos misteriosos, mas sim pela forma como ela reivindica, através das consciências alheias, seu corpo e sua relação com o mundo. (Beauvoir, 2011, tomo II, p. 387. Tradução nossa)

Entretanto, essa tentativa não garante que o indivíduo submetido a essa ação, mesmo tornando-se passivo em circunstâncias específicas, perca efetivamente sua liberdade. Isso ocorre porque, mesmo sendo alvo da objetificação, o sujeito não aceita a subjugação, pois

⁹⁸ De Sousa, 2004, p.160

⁹⁹ *Idem*, p. 161.

¹⁰⁰ Subcapítulo I do Capítulo II da presente dissertação.

essa não condiz com o ímpeto humano de agir. Em verdade, Beauvoir entende que tais tentativas causam uma sensação de estranhamento no sujeito que faz com que ele possa se rebelar e recusar-se a desempenhar esse papel.

É uma experiência estranha para um indivíduo que se percebe como sujeito, autônomo, transcendente, como um absoluto, descobrir em si mesmo, como essência dada, a inferioridade: é uma experiência estranha para aquele que se coloca para si mesmo como o Um ser revelado a si mesmo como alteridade. (Beauvoir, p. 2011, tomo II, 28. Tradução nossa)

Se, para Beauvoir, o dilema da mulher está vinculado à relação entre o apelo existencial do "eu"-absoluto e a condição de *não-ser*, aprendida ao longo da vida, é porque a condição de outro não é dada a priori. Como mencionei anteriormente, em um mundo moldado por homens que historicamente se colocaram no papel de sujeito universal, definindo tudo e todos, coube a eles também construir o sistema de valores que fundamenta nossa compreensão do mundo.

Beauvoir argumenta que, ao buscar definir a si mesma, a mulher tende a se identificar primariamente como tal, como uma Mulher. Em contrapartida, os homens geralmente não sentem a mesma necessidade de se definirem com base em seu sexo. A tendência masculina é acreditar que seus corpos mantêm uma relação direta e natural com o mundo, proporcionando-lhes a capacidade de compreendê-lo em sua objetividade. No entanto, as mulheres são frequentemente percebidas como diferentes dos homens devido às características específicas de seus corpos, como útero, ovários e mamas. Essas diferenças levam os homens a encarar o corpo da mulher como algo que não está intrinsecamente conectado ao mundo, tornando-se incapaz de compreendê-lo de maneira apropriada.

Como o corpo da mulher é percebido pelos homens como algo que não está relacionado ao mundo em si, ele não contribui para a compreensão desse. Além disso, dado que o homem define a mulher em relação a si mesmo, relegando-a a um papel secundário, ao se enxergar como o ser essencial e absoluto, considera a mulher como algo inessencial e relativo a ele. Isso culmina na visão do homem de que a mulher é o outro, alguém que está fora de sua própria essência e identidade. Mas isso não parece suficiente para pensarmos em termos de alteridade se consideramos que é possível dois sujeitos distintos agirem em prol do mesmo projeto. A questão, então, precisa de maior clareza: se a mulher não tem nem mesmo uma “natureza” ou “essência” parecida com a do homem, é plausível assumir que quaisquer projetos que tenha também não serão nada parecidos com os dos homens. Não há entre eles

qualquer semelhança: nem corpo, nem alma, nem desejo, nem destino; diferem nos detalhes e no todo.

É com essa perspectiva que Sade expõe a concepção de que a satisfação sexual mútua e verdadeira só pode ocorrer entre dois seres igualmente dotados da capacidade de prejudicar um ao outro. Ao detalhar o sequestro de Justine pelo Conde de Gernande, Sade apresenta ao leitor um libertino que não apenas considera as mulheres como seres frágeis e inferiores, mas, acima de tudo, as enxerga como meros objetos destinados à sua própria satisfação. Nesse contexto, seus desejos violentos e sanguinários levam à perfuração tanto de sua esposa quanto da própria Justine, como parte de um hedonismo extremo onde a visão do sangue é fundamental para a realização do senhor, isso é, para que ele se sinta absoluto frente aquelas que oprime. A lógica subjacente na obra, que conecta prazer e violência, emerge da compreensão de uma suposta natureza humana que se diferencia em cada sujeito, mas que, ao mesmo tempo, é percebida como irredutivelmente mais frágil e incapaz nas mulheres.¹⁰¹

É retomando isso que podemos compreender a frase “não se nasce mulher, torna-se”¹⁰² também como uma expressão do que é a alteridade. Ora, se a mulher representa a negação do Homem, se ela é a ausência de valores em um mundo de valores, se, então, é o outro absoluto, é também a descrição perfeita da alteridade. A assertiva de que não se nasce mulher, mas torna-se, é extensível à ideia de que não se nasce simplesmente como outro, mas torna-se outro: todo sujeito concebe, nos princípios de autoafirmação e autoconfirmação, a noção de um "eu" corpóreo e, conseqüentemente, espaço-temporal, que se percebe como absoluto. O ato de desconstituir-se do próprio "eu" não segue um curso natural, tampouco é uma condição que remonta a um momento anterior à existência. Pensar e ser pensado como o *outro* só é viável diante daquele que se apresenta como "eu". Nesse contexto, Boni (2020, p. 4) ressalta que, em Beauvoir, "o *outro* não é inato; o *outro* se forma, cresce, evolui, aliena-se e torna-se independente".

Estar no lugar do *outro*, do que é percebido como inessencial em relação a nós mesmos, nos remete, em primeiro lugar, a uma autorreflexão: o que percebemos em outra consciência como sendo diferente do que somos é, na verdade, algo que captamos por meio de uma auto-observação. É exatamente por esse processo que, como ilustramos anteriormente, Françoise passa em *A Convidada* a partir da chegada de Xaviere.

Porque nosso *ser* não se apresenta inicialmente como o *outro*, ele necessita da existência dessa existência para poder afirmar sua própria identidade. Quando nos percebemos como

¹⁰¹ Sade, 2019, p.180-183.

¹⁰² tomo II, p. 7

bons, é porque uma consciência estrangeira nos surge como algo que não é bom - pelo menos, não tão bom quanto nós mesmos. Em outras palavras, a definição do outro como algo diferente, que não contribui para a minha constituição e sobre o qual não exerço domínio, é essencial para a afirmação de nossa própria existência.

Segundo Beauvoir, ao longo da história, grupos como judeus, negros escravizados nas Américas e, em certa medida, o proletariado, foram transformados em "Outros" por meio de imposição material, frequentemente envolvendo conflitos e perdas humanas. O caso das mulheres, apresentaria características distintas porque nós não constituímos estritamente minorias em termos numéricos, nem compartilhamos uma narrativa histórica unificada e não temos um momento histórico claramente definido em que "surgimos" e começamos a ser oprimidas. Ao contrário dos ricos, brancos e arianos que existem em relação às suas contrapartes oprimidas, homens e mulheres sempre coexistiram, com a mulher sendo *o outro* do homem desde tempos imemoriais. Essa dinâmica não está enraizada em uma relação de oposição que surgiu em um momento específico, mas sim em uma estrutura interdependente que se construiu ao longo da história. Portanto, a concepção de *outro* no contexto das mulheres difere substancialmente daquelas dos demais grupos historicamente oprimidos e estabelece um parâmetro diferente para as relações intersubjetivas entre os gêneros.

Uma das indagações persistentes no pensamento de Beauvoir diz respeito ao processo que levou as mulheres a não se insurgirem contra a imposição dessa restrição à imanência. Nessa linha de reflexão, a autora desenvolve o primeiro volume de *O Segundo Sexo*. Logo na introdução, ela esboça uma resposta intrigante: adotar o papel do *outro* que nos é imposto pode parecer uma escolha aparentemente sensata. Ao fazê-lo, evitaríamos a necessidade de justificar nossa existência, o que nos permitiria nos esquivar da angústia e a tensão que surgem quando nos confrontamos diretamente com nós mesmos. O desejo de uma "passividade feliz" representa a visão de si mesmo como um objeto destinado a um ente abstrato, uma percepção que, ao não se concretizar, oferece uma imanência irreal. Assim, fenômenos como o amor platônico e a romantização acabam por funcionar como formas de alienação do próprio eu, tema que será desenvolvido no subcapítulo seguinte.

Já mencionei anteriormente que ao lado da reivindicação autêntica do sujeito que aspira ser uma liberdade soberana, existe no existente um desejo não autêntico de renúncia e fuga; são os encantos da passividade que pais, educadores, livros e mitos apresentam aos olhos da menina; desde a mais tenra infância, ela é ensinada a apreciá-los (...) No entanto, ao aceitar sua passividade, ela também aceita, sem resistência, sofrer um destino que será

imposto a ela externamente, e essa fatalidade a assusta. (Beauvoir, 2011, tomo II, p. 23. Tradução nossa)

No cerne da experiência feminina reside um conflito central: a mulher não pode ignorar a reivindicação de sua própria transcendência como algo essencial, mesmo quando as demandas externas a tratam como inessencial ou secundária. Ao explorar a origem do título "segundo sexo", atribuído por Simone de Beauvoir a Jacques Bost, Boni sugere que a mulher está "no coração da questão da alteridade, que leva em conta o sexo e o corpo, sendo esses menos biológicos do que culturais", por condensar toda a complexidade da alteridade, sendo o outro absoluto em relação ao eu absoluto.

Essa afirmação, embora aceita por muito tempo, é, na verdade, enganosa. Em Beauvoir, ser o segundo sexo é proporcionalmente biológico e cultural. Se não o fosse, a filósofa não se ocuparia durante mais de um capítulo em sua maior obra sobre dados de menstruação e de parto. Os dados da biologia tem sua importância renovada quando, por exemplo, Beauvoir ocupa-se em tratar das brincadeiras infantis e, posteriormente, da perda da virgindade. Ainda que todos esses momentos sejam culturalmente significados, eles têm em si um aspecto natural comum que é próprio dos aspectos biológicos: a dor. Tanto a mulher quanto o homem passam pelo desenvolvimento corpóreo através dela, crescer dói. Mas, para a filósofa, é a mulher que a carrega ao longo da vida¹⁰³.

Assim, torna-se evidente que o conceito de alteridade deve incorporar os aspectos sexuais do corpo, situados no contexto do mundo, porque é um conceito dependente, vinculado e subalterno ao de sujeito e subjetividade. Contudo, simultaneamente, é a condição de possibilidade para esses dois conceitos. Nesse sentido, alteridade e subjetividade não apenas dialogam, mas são conceitos mutuamente necessários, estabelecendo entre si uma dialética na qual ora um está em destaque, ora o outro, sem que nenhum deles deixe o palco.

Nesse aspecto, é importante perceber que a relação do "eu" com esse *outro* se dá desde o nascimento. Quando uma consciência estrangeira ocupa-se da criança, de seu gênero, de suas roupas, de alimentação, ela interfere nos desejos daquele sujeito. Sem dúvidas há necessidade dessa interferência para que a criança sobreviva, mas todos os significados que ela apreende a partir dessa relação que lhe é imposta não devem ser tomados, de acordo com a filósofa, como inerentes ou naturais.

Se, bem antes da puberdade e, por vezes, até mesmo desde a mais tenra infância, ela nos parece já sexualmente especificada, isso não se deve a instintos misteriosos que imediatamente a destinam à passividade, à

¹⁰³ Beauvoir, 1979, p. 343.

coqueteria, à maternidade; é porque a intervenção do outro na vida da criança é quase originária, e desde os seus primeiros anos, sua vocação é insistentemente soprada a ela de forma imperativa. (Beauvoir, 2011, tomo II, p. 8. Tradução nossa)

A partir da condição da mulher, pode-se perceber que, para Beauvoir, a alteridade é mais do que se defrontar com a existência de uma consciência “igual a minha”. Pensar a alteridade é primeiro descobrir que existem outras consciências e que elas escolhem livremente a partir da sua situação, assim como eu, e depois descobrir-se e descobri-la enquanto incontornáveis um ao outro. Blomart, ao refletir sobre sua relação com Helena, mesmo que não queira se colocar como obstáculo para que ela exista de forma livre, percebe que tudo aquilo que faz e, portanto, toda sua existência, se opõe e se impõe no mundo a partir do qual ela realizará sua liberdade. Isso o leva a perceber que só o fato de existir é suficiente para interferir nas realizações de si daquela consciência estrangeira¹⁰⁴.

Essa interferência na consciência estrangeira ao mesmo tempo que é uma condição, que varia entre limite e extensão aos projetos individuais, é também o que concede significado a esses projetos e, assim, a existência do “eu”.

Uma mulher se cansa rapidamente de uma admiração indiferente: ela quer ser amada, pois apenas o amor a transformará em uma necessidade essencial; o escritor não quer apenas ser lido: ele quer ter influência, quer ser imitado, meditado; o inventor pede que usem a ferramenta que ele inventou. (Beauvoir, 2011, tomo II, p. 81. Tradução nossa)

No mesmo sentido:

O desenho exige um olhar que o observe: é preciso que, para alguém, essas linhas desordenadas se transformem em um barco, um cavalo; então o milagre acontece, e a criança contempla com orgulho o papel colorido: agora há um verdadeiro barco, um verdadeiro cavalo ali; sozinho, ele não ousaria confiar nesses traços hesitantes. (Beauvoir, 1944, p. 55. Tradução nossa)

Portanto, a alteridade é também ambígua nesse exato sentido que só é possível se o *outro* é, antes, um *eu* reconhecido pelo meu “eu” como tal, ou seja, se há uma comunicação entre as consciências corpóreas que permita a distinção entre aquele corpo e um outro *dado* do mundo. Ao mesmo tempo que também diz respeito a um estado de alienação, que pode ser em maior ou menor grau, e que diz respeito à tornar-se outro corpo que não aquele que realmente se é, ou seja, negar a si mesmo a partir da *situação*. Mas, também, é uma relação de

¹⁰⁴ Beauvoir, 1945, p. 167

poder materialista, baseada tanto em aspectos culturais, históricos e econômicos, quanto na escassez¹⁰⁵ de recursos que “eu” tenho para perceber e lidar com a existência do *outro*.

Quando Helena retorna à vida de Blomart buscando seu auxílio para realizar o aborto, ele se sente culpado por tê-la recusado anteriormente, passando a acreditar que tudo o que lhe aconteceu foi culpa dele. Ao final, tanto pela culpa, quanto pelos eventos que compartilharam durante a noite do aborto, o vínculo entre Helena e Blomart estava estabelecido. A partir desse momento, era necessário encarar Paul, agora estrangeiro a essa relação, sendo amigo e ex-companheiro de Helena. Blomart tenta explicar a Paul que não a ama, que são apenas amigos, mas todo seu esforço é em vão. Paul não pode compreender verdadeiramente o que se passa dentro de Blomart, e este não consegue alcançar uma compreensão genuína de Paul. A distância que os separa não é apenas o sentimento, ou a falta deste, em relação a Helena, mas sim a irremediável condição de não serem iguais, de serem diferentes, de serem o *outro*. Existe um abismo que separa o que Blomart tenta comunicar a seu amigo, sem sucesso, e a compreensão que este tem do que ele narra. Suas percepções são distintas, o modo como atribuem significado aos fenômenos difere porque suas experiências passadas e presentes são diversas. Mais do que isso, Blomart torna-se o *outro* para seu amigo, pois não o segue em seus projetos: ele deixa o partido e começa a se relacionar com Helena. Suas vidas movem-se em direções contrárias, colidindo e se opondo¹⁰⁶.

Ainda, conversando com Marcel sobre a complexa situação de dividir sua atenção entre Helena e Madelaine¹⁰⁷, Blomart percebe que não pode resolver a questão apenas com sua própria vontade. É necessário que elas também escolham o caminho para suas vidas individuais. Se os *outros* são consciências estrangeiras para mim, eu também sou uma consciência estrangeira para eles. Nossa relação não vai além do exterior; é o fenômeno daquilo que somos. É exatamente porque nossa comunicação se baseia na percepção mútua que a experiência humana de coexistência é fenomenológica¹⁰⁸.

Blomart só percebe Madelaine na medida em que é possível experimentá-la, pois ela limita suas verdades a ele, seja porque ele não consegue compreender para além, ou porque, ainda que tentasse se comunicar em sua integralidade, haveria sempre um desencaixe de

¹⁰⁵ Beauvoir, 1979, p. 345.

¹⁰⁶ Beauvoir, 1949, p. 133-4.

¹⁰⁷ *Idem*, p. 139.

¹⁰⁸ O que retoma, inclusive, a breve discussão de Beauvoir acerca da existência de Deus em *Pirrus et Cineas*: para ela, afirmar a existência de um ser supremo cheio das qualidades cristãs é impossível porque não conseguimos percebê-lo. A ideia é a de que se não reconhecemos o fenômeno, não podemos afirmar nada sobre ele, nem que existe, nem que não existe. Há, assim, uma espécie de ataraxia na conclusão da filósofa, que aceita a incapacidade humana para tal análise e passa, então, a investigar aquilo que pode, de fato, perceber: a sua condição humana.

conclusões. Ele acredita que, para Madelaine, bastaria não conviver com Helena, pois não via problema em lidar com a ambiguidade dos fatos. Por outro lado, Blomart pensava que Helena eventualmente o deixaria, compreendendo que ele não a amava, e buscaria novas experiências para saciar sua juventude. O que Beauvoir destaca é que suas teses e conclusões acerca de tais mulheres é equivocada porque partem sempre de uma percepção incompleta de suas existências: na condição de humano, Blomart jamais saberá qual a verdadeira face de Helena, nem Madelaine a dele, pois há entre eles o eterno abismo da separação, que torna a integralidade de cada sujeito sempre inalcançável para o próximo.

Ora, se não podemos acessar o *outro* naquilo que ele é em si mesmo, isso significa que as ações que direcionamos a ele não encontram suas justificativas em outro lugar que não em nós mesmos, afinal o desconhecimento daquilo que lhe é próprio invalida nossas conclusões acerca do que lhe seria benéfico, maléfico ou mesmo indiferente. Sendo, portanto, o único responsável real pelo que se faz, o sujeito carrega consigo o peso das consequências pelo que escolheu. Todavia, como alerta Beauvoir, o desagrado dessa responsabilidade leva os sujeitos a buscar meios de amenizá-la ou mesmo aniquilá-la. Nessa busca, o *outro* pode aparecer como *locus* ideal de alienação, pois diferente dos demais dados do mundo, ele *tem* desejos e anseios que podem, com o atributo da má-fé, ser tomados como necessários. Passemos, então, a análise dessa manobra.

A alienação de si no outro: entre devotos e tiranos

Compreendida como um movimento em busca de significado e justificação pessoal, a devoção proporciona a sensação de que o peso das escolhas desaparece. Afinal, se existe um ser que confere razão às minhas decisões e no qual encontro uma explicação para o "porquê" da minha existência, então tudo o que eu pensava ser meu, incluindo meus desejos e responsabilidades, estaria verdadeiramente sob o domínio daquele que orienta e regulamenta quem "sou". Se é ele quem faz as escolhas, as consequências das minhas ações também lhe pertencem, o que me isenta da responsabilidade pelos efeitos que minha existência provoca no mundo. Diante disso, Beauvoir destaca que o problema da devoção não reside apenas nos efeitos dessa alienação, mas na própria alienação.

Antes de explorar o tema em *O Segundo Sexo*, a filósofa aborda a questão da devoção em *Pirrus e Cineas*. Nessa obra, Beauvoir analisa a maternidade como uma das possíveis formas de alienação de si por meio da devoção. Para ela, muitas mulheres acreditam que encontram sentido em suas vidas através dos filhos, percebendo neles uma justificação absoluta para sua existência. A criança, naturalmente, demanda cuidados de seus

responsáveis, dos quais depende para sua sobrevivência até certa idade. Diante dessas imensas necessidades, é comum que as mães reorientem suas vidas para atendê-las.

Essa configuração, especialmente quando decorre de uma situação de negação existencial contínua, propicia que a mãe se identifique tão profundamente com sua cria que comece a se compreender e definir não a partir de suas próprias necessidades, mas com base nas demandas da criança. O objetivo desse tipo de relacionamento é escapar do fardo de nossas escolhas, argumentando que o destino é moldado por circunstâncias externas: mudamos de residência, gastamos recursos e dedicamos nosso trabalho em função da vontade que emana da presença desse *outro*. No entanto, mesmo ao colocarmos esse *outro* como origem e fim, ele permanece ao nosso lado.

Em *A idade da Descrição*, primeiro conto do livro *A mulher Desiludida*, Beauvoir traduz o sentimento original da mãe devota ao descobrir-se tão inessencial para o filho, quanto responsável por suas escolhas ao longo da vida.

Preciso aprender de novo: perdi Philippe. Já deveria saber disso. Ele me abandonou num instante em que anunciou seu casamento, me abandonou Quando nasceu: uma ama poderíamos substituir. O que é que eu pensei? como ele era exigente, acreditei ser indispensável. Como se deixa facilmente influenciar, acreditei que eu criaria a minha imagem. Este ano, quando vi com Irene ou na família dela, tão diferente do que era comigo, parecia que ele se prestava um jogo: era eu que ainda tinha sua verdade ponto e preferiu se afastar, Rompendo a sua cumplicidade, recusar a vida que, com tanto sacrifício, eu lhe havia construído. Ele se tornará um estranho. (Beauvoir, 2021, p. 26).

Em outros termos, a concepção de devoção pressupõe a existência de algo, ou mais precisamente, de um ente pelo qual minha própria existência pode ser justificada ao servi-lo. Essa noção se reflete na dinâmica entre mestre e escravo, assim como nas relações aparentes entre algumas mães e seus filhos, mulheres e maridos: a devoção remove o peso da escolha, da liberdade. Em última análise, as decisões, ações e até mesmo os desejos encontram-se sob a influência de outrem. Se é esse sujeito externo que faz as escolhas, então não há motivo para que eu me responsabilize.

O mestre tem fome e sede: o escravo devotado deseja ser apenas o prato que ele prepara, o copo de água que ele traz para saciar a fome e a sede; ele se torna um instrumento dócil de si mesmo. Se seu mestre exigir, ele se matará e até mesmo o matará, pois nada existe além da vontade do mestre, nem mesmo o que possa parecer ser seu bem (Beauvoir, 1944, p. 56. Tradução nossa)

Em situações assim, acabamos por abdicar da nossa liberdade individual, limitando-nos a ser simples respostas ao chamado de outrem. Contudo, a complexidade reside no fato de que ao agir dessa forma apenas mascaramos nossa autonomia. Em cada ação que realizamos, reafirmamos nossa presença no mundo, mesmo que o propósito seja validar a existência de uma consciência estrangeira. A dinâmica da devoção, seja na relação mãe-filho, empregado-empregador ou entre parceiros, exige, portanto, uma conexão entre os envolvidos. Essa conexão, conforme Beauvoir destaca, surge a partir de sentimentos como respeito, amor e admiração.

Opto, nesta dissertação, por me ater a análise do amor, com maior atenção aos aspectos negativos que possibilitam a discussão acerca da violência. Beauvoir defende que existem duas formas de amor, quais sejam, o amor ideal e o libertário, ou libertador. O primeiro é chamado, também, de amor feminino, em referência a dinâmica das mulheres de alienarem a si mesmas buscando uma justificativa da sua existência *no e pelo outro*. Este é o caso, para a filósofa, do amor das devotas a Deus ou a um único homem, normalmente o marido.

Podemos encontrar tais figuras plenamente expressas ao olharmos os contos de fadas amplamente difundidos, como o da Branca de Neve¹⁰⁹. Obrigada a fugir de sua família, ela se dedica ao cuidado dos homens que a acolhem e, posteriormente, entrega-se completamente àquele que a salva da morte (curiosamente causada pela inveja de outra mulher). Nesse caso, o afeto pelas pessoas ao seu redor não lhe proporciona uma confirmação ou retorno de sua própria identidade, mas, ao contrário, escraviza sua existência a um cuidado sem significado.

De todos os exemplos superficialmente abordados por Beauvoir (2011, tomo II, p.24), entendo que o da Branca de Neve é aquele que retrata o machismo mais escancarado para nós e, ainda assim, é visceralmente velado para os que estão nesta situação. Se expandirmos um pouco o comentário da filósofa e nos aprofundarmos na narrativa, podemos perceber que enquanto a princesa estava sob a tutela do *pater*, nenhum mal lhe ocorria; ela não precisava pensar acerca das suas escolhas e ocupava-se somente com as amenidades da vida; encontrando-se sozinha com a (única) outra mulher da história, após a morte do pai, a vida da princesa entra em desgraça e o enredo indica que todas as escolhas feitas por ela foram, de algum modo, “ruins”, o que gera no leitor a ideia da necessidade da tutela masculina. Se no começo ela era protegida pelo pai, depois o será pelo caçador, pelos sete anões e, enfim, pelo príncipe. Todas essas figuras masculinas renovam, reservam e indicam o mesmo lugar para

¹⁰⁹ Para mais acerca do papel dos contos de fada na construção da subjetividade e, assim, nos ideais de amor – e beleza –, ver: Pershing, Linda. Gablehouse, Lisa. Chapter Title: Disney’s Enchanted: Patriarchal Backlash and Nostalgia in a Fairy Tale Film. *In: Fairy Tale Films, Visions of Ambiguity*. University Press of Colorado; Utah State University Press. Stable URL: <http://www.jstor.com/stable/j.ctt4cgn37.12>.

Branca de Neve: o do cuidado alienante, da devoção, da subalternidade. Contudo, as “Branças de Neve” acreditam, verdadeiramente, que encontraram a felicidade, pois sua situação lhes prescreve uma ocupação constante que, em tese, justificaria suas existências

No segundo capítulo desta dissertação¹¹⁰, tratei das *tradwives*, movimento de mulheres que, opondo-se ao feminismo, têm como selo principal a devoção de suas vidas ao marido e à família. Entendo que, dos mais diversos exemplos contemporâneos, este caso é simbólico e expressa exatamente o que passo a chamar de “síndrome da Branca de Neve”, a saber, quando a mulher “dispõe” voluntariamente de sua existência em prol da realização da existência do homem, querendo acreditar e fazer acreditar que as vontades dele são superiores e, portanto, mais legítimas e importantes que as suas, ou, ainda, agindo como se as vontades dele fossem as suas, para, então, dizer a si mesma que sua vida tem uma razão de ser, uma justificativa. Nesse movimento, age-se de pura má-fé e aliena-se de tudo. Mas, mesmo nesses casos, ela não consegue se livrar da responsabilidade por suas ações. Ao contrário, faz-se tão submissa ao homem que tanto os seus erros quanto os dele tornam-se responsabilidade dela e a ela se atribui a culpa por todos os equívocos, em um malabarismo que contraria qualquer pretexto da alienação de si no outro. O exemplo mais conhecido, ao menos na cultura brasileira, é o de culpar a mulher pela traição do homem a partir da afirmação de que esta não o estaria servindo direito, ou de modo satisfatório. É por isso, também, que é mais difícil trabalhar com a alienação da mulher casada, pois há um vínculo carnal, psicológico, emocional e cultural entre ela e seu opressor.

Nesse sentido, ao tratar do desenvolvimento psicológico e emocional, especialmente no contexto das relações parentais e da infância, Beauvoir aborda a ideia de que negar o conflito emocional pode ser mais satisfatório do que enfrentá-lo, sugerindo que a fusão emocional profunda, como aquela entre pais e filhos, pode resultar em uma alienação mais intensa do que a resignação diante do olhar crítico dos outros. No vínculo afetivo que tem a carne como fundamento, tem-se uma interação mais desafiadora e menos direta do que a simples entrega à figura materna. Ainda, quando menciona a "magia do olhar adulto" de forma caprichosa, parece indicar também a imprevisibilidade e a volatilidade das relações interpessoais, o que interfere e corrobora para o medo que algumas crianças têm em crescer ao perceberem a mudança na dinâmica de cuidado, como deixar de ser carregado nos joelhos dos pais, pode gerar desespero nas crianças, que passam a sentir cada vez mais intensamente o abandono e a solidão.

¹¹⁰ Página 62 da presente dissertação.

É mais satisfatório negar a dilaceração do que superá-la, mais radical estar perdido no âmago do Todo do que ser petrificado pela consciência alheia: a fusão carnal cria uma alienação mais profunda do que qualquer resignação sob o olhar do outro. A sedução, o namoro representam um estágio mais complexo, menos fácil, do que o simples abandono nos braços maternos. A magia do olhar adulto é caprichosa (...) É por isso que tantas crianças têm medo de crescer; elas se desesperam se os pais deixam de colocá-las em seus joelhos, de admiti-las em sua cama: através da frustração física, elas experimentam cada vez mais cruelmente o abandono do qual o ser humano só toma consciência com angústia. (Beauvoir, 2011, tomo II, p. 9. Tradução nossa)

A complexidade de lidar com a alienação de mulheres casadas reside, em parte, na ligação carnal que estabelecem com seus opressores. Essa conexão física, enraizada no contexto do casamento, segundo minha percepção, intensifica o sentimento de alienação. Observando a análise de Simone de Beauvoir, na qual discute a profundidade da fusão emocional, é possível relacionar essa observação à dinâmica entre uma mulher casada e seu cônjuge. Ao expressar a dificuldade em abordar a alienação da mulher casada, toco em uma dimensão de interdependência e poder que Beauvoir explora em seus escritos. O casamento, como instituição, frequentemente carrega consigo expectativas sociais e culturais, adicionando uma camada adicional à experiência da mulher nesse contexto. A noção de alienação, conforme Beauvoir sugere, pode surgir quando a mulher percebe sua existência vinculada à do parceiro de uma maneira que restringe sua liberdade e autonomia. Assim, entendo que há grande dificuldade em abordar a alienação da mulher casada, pois nesta ecoa as reflexões de Beauvoir sobre as complexidades das relações interpessoais, especialmente quando marcadas por vínculos carnais e sociais que podem criar dinâmicas de poder desiguais e alienantes.

Nas obras da filósofa, é perceptível que se dedicar ao outro representa uma forma de ocupação, diferenciando-se, como já mencionamos¹¹¹, da ação autêntica. Nessa perspectiva, compreendo que a opressão e a falta de significado se revelam, primordialmente, nos detalhes. Examinemos por que isso ocorre: em *O Segundo Sexo*, Beauvoir aponta que as mulheres são instruídas a "preencher" os momentos de suas vidas com tarefas domésticas, responsabilidades familiares e atendendo às demandas do marido e da família. Dessa forma, as mulheres dedicadas ao lar, à família e até mesmo ao divino (enquanto figura masculina salvadora) não estariam escolhendo suas ações por vontade própria, mas sim em resposta às expectativas de suas culturas. Em outras palavras, casar-se é visto como uma regra, uma

¹¹¹ Verificar p.73 desta dissertação.

necessidade, um destino imposto. Nesse contexto, a mulher acredita estar "destinada" a essas atividades, o que a leva a crer que ama seu objeto de devoção e espera ser amada em retorno.

É verdade que a jovem, ao lado do confessor e mesmo aos pés do altar abandonado, sente uma emoção próxima àquela que mais tarde experimentará nos braços de seu amante: é que o amor feminino é uma das formas de experiência na qual uma consciência se faz objeto para um ser que é transcendência. São também estes prazeres passivos que a devota desfruta na sombra da igreja (...) ela aprende que para ser feliz é preciso ser amada [e] para ser amada é preciso esperar pelo amor (...). A suprema necessidade para a mulher é encantar um coração masculino. (Beauvoir, tomo II, p.23. Tradução nossa).

A noção do amor ideal, portanto, é gênero que abarca o amor religioso da devota e, também, o amor romântico da mulher “feita para o casamento”. Um aspecto interessante deste último, impossível de se encontrar no primeiro, é a possibilidade de materialização e seus danos. Beauvoir explica que quando a mulher idealizadora, ou romântica, efetivamente se casa e demanda-se dela o coito, “o herói, o gigante, o semideus responde ao amor que ele inspira e transforma-se em uma experiência real”¹¹² Assim, ao se retirar da figura superior para “tornar-se um macho”, o homem afasta a mulher, que se sente desgostosa e com medo. Esse medo é visceral e corresponde à violência do coito, o qual muitas vezes se configura em estupro.

Contudo, nem sempre o medo é o efeito da materialização do amor idealizado. Belonisia, uma das personagens principais da obra *Torto Arado*, nos apresenta, com perfeição, aquilo que entendo ser a outra possibilidade: o esvaziamento de si pela aceitação da violência e a solidão que esse momento escancara para a mulher. Vejamos:

Depois que ele me deitou na cama, beijou meu pescoço e levantou minha roupa, não senti nada que justificasse meu temor. Era como cozinhar ou varrer o chão, ou seja, mais um trabalho. Só que esse eu ainda não tinha feito (...). Enquanto ele entrava e saía de mim num vaivém que me fez recordar os bichos do quintal, senti um desconforto no meu ventre, aquele mesmo que me invadiu pela manhã com o trotar do cavalo. Virei minha cabeça para o lado da janela. Tentei olhar pelas frestas (...). Senti algo se desprender de seu corpo para o meu interior. Ele se levantou (...). Abaixei minha roupa e fiquei de costas, com os olhos no teto de palha, procurando filetes de luz. Procurando alguma estrela perdida que se apresentasse como uma velha conhecida, para dizer que não estava sozinha naquele quarto. (VIEIRA, 2019. Edição Kindle, local 1220 de 3008).

Neste trecho de *Torto Arado* de Itamar Vieira Junior, a protagonista descreve uma experiência sexual que, apesar de ser fisicamente realizada, é desprovida de significado e

¹¹² Beauvoir, tomo II, p.68.

prazer. A descrição da cena é marcada por uma linguagem que ressalta a mecanicidade do ato e a falta de conexão emocional ou satisfação por parte da protagonista. O ato é comparado a tarefas domésticas comuns, como cozinhar ou varrer o chão, sugerindo que para a personagem, a relação sexual se tornou apenas mais um trabalho a ser executado. A sensação de desconforto e vazio é evidente quando a protagonista descreve o ato como algo que a faz recordar dos "bichos do quintal", uma associação que, além de desumanizar a experiência, intensifica a sensação de ser tratada como um objeto.

O desconforto no ventre, anteriormente associado ao trotar do cavalo pela manhã, sugere uma conexão entre a violência sexual sofrida e a dor física e emocional que ela experimenta. O gesto de virar a cabeça para a janela, procurando alguma luz ou estrela perdida, simboliza a busca por algum tipo de consolo ou validação, mas a protagonista não encontra conforto. O ato de ficar de costas, olhando para o teto de palha, indica uma tentativa de se distanciar emocionalmente da situação, uma espécie de fuga para um lugar mental onde ela pode se sentir menos vulnerável. Esse momento escancara não apenas a violência física, mas também a violência psicológica e a profunda solidão experimentada pela mulher, tornando-o um retrato impactante da complexidade das dinâmicas de poder e trauma no contexto da narrativa.

A visão do relacionamento como “mais um trabalho” remete à discussão anteriormente apresentada¹¹³ na qual as atividades domésticas são tratadas como mera ocupação e, assim, não seriam capazes de significar a existência. Ainda que a personagem não pense nesses termos, a ideia geral subsiste: é uma imposição, não uma escolha. Nesse contexto, a sensação de solidão diante de quem ela outrora acreditou que seria o seu amado apresenta este esvaziamento: ele a trata como um animal que lhe serve em termos de alimentação, manutenção e reprodução, mas jamais como um sujeito.

Se o amor romântico gera essa alienação é, antes de qualquer coisa, porque fundamenta-se em uma sociedade que preza pela objetificação – mais especificamente, pela animalização da mulher. Essa situação perpassa as individualidades, reproduzindo-se nelas e por elas, e é denominada patriarcado. Assim, o amor romântico aparece para a mulher como o *destino* de sua vida, no sentido de que toda a sua existência será por ele e nele justificado, e essa justificação confundir-se-ia com a felicidade. Mas qual é seu significado para o homem? Ou, ainda, se o meio de alienação é buscado pelo oprimido para justificar sua existência, por que o opressor, que já se entende previamente justificado, precisaria de tal relação? Parece-me que encontramos essa resposta quando falamos da necessidade que o Ser Humano tem em

¹¹³ Ao final do subcapítulo “agir para existir em-si mesmo”.

agir no mundo, sendo esta o movimento de apreensão e domínio do mundo¹¹⁴. A partir do momento em que o homem não reconhece a mulher como sua igual, nivelando-a aos demais seres sencientes¹¹⁵, ele buscaria a presença dela pelo domínio.

Nesse contexto, revisitamos uma das cenas previamente mencionadas na obra *Justine* de Sade, onde o Conde, apesar de sua aparência monstruosa e da genitália infantil, manifesta uma fúria intensa ao realizar atos violentos contra sua esposa e a heroína. Utilizando um bisturi, ele inflige ferimentos em várias partes dos corpos delas, estabelecendo um domínio evidente que, segundo sua perspectiva, o revigora ao assegurar a certeza de sua própria existência por meio desses atos de poder.¹¹⁶

Essa perspectiva não busca generalizar o comportamento de todos os homens, mas sim destacar que aqueles que seguem padrões sociais, históricos e culturais preestabelecidos - e que não nutrem um verdadeiro amor pelas mulheres com quem convivem - acabam reproduzindo em seus relacionamentos uma dinâmica de dominação semelhante àquela que aplicam em suas interações com animais não racionais. Assim, o idealizado amor romântico revela-se como a contraparte da dependência financeira, persistindo mesmo na ausência desta. Nesse contexto, Bell hooks nos lembra:

Agora que mais mulheres têm alcançado o poder (embora não em quantidade equivalente aos homens) e se tornado mais independentes economicamente, homens que querem manter o seu domínio precisam empregar estratégias mais sutis para colonizar as mulheres e minar seu poder. Até mesmo a profissional mais bem-sucedida pode ser derrubada por estar em um relacionamento no qual deseja ser amada mas é constantemente enganada” (HOOKS, 2021, p. 69)

Em *Quando o Espiritual Domina*, Beauvoir apresenta um exemplo perfeito da mulher que, mesmo financeiramente independente, está presa a um homem para o qual devota toda sua existência. A personagem Marcelle, assistente social de um dispensário, que sonhava com um amor pleno, “não encontrou no trabalho o consolo que dele havia esperado (...) ao voltar para casa no metrô apinhado, à noite, ela se perguntava com tristeza se o vazio do seu coração seria algum dia preenchido”. Após se casar com um libertino chamado Denis, passou a aceitar com alegria o sofrimento de seu casamento, esperando que “um dia, quando amadurecesse, no auge da glória, voltando-se para o passado, ele compreenderia”. Esse exemplo ilustra a complexa teia de expectativas e pressões sociais que moldam as escolhas das mulheres, mesmo aquelas que atingem independência financeira. A narrativa de Marcelle destaca como

¹¹⁴ Beauvoir, 2004, p.308

¹¹⁵ Beauvoir, tomo I, p.67.

¹¹⁶ Página 84 da presente dissertação, em referência: Sade, 2019, p.180-183.

o ideal romântico, muitas vezes associado à submissão e sacrifício, pode persistir mesmo em situações em que se espera autonomia e realização pessoal. Se é possível que assim seja é porque a devoção não está relacionada a condições materiais, mas sim ao desejo de justificação. Assim, narra a filósofa:

Marcelle aceitou corajosamente o ingrato papel que lhe fora destinado; passou a exigir que Denis lhe mostrasse toda noite o que escrevera durante o dia (...) E, no futuro, quando ele então lhe beijasse as pálpebras com o coração partido pelo remorso, ela sorria e dizia: - Tudo o que vinha de você para mim era felicidade. (Beauvoir, 1979, pp.41 e 42. Tradução nossa).

Não estando restrita às relações que envolvem a corporeidade, apesar de mais forte nelas, a devoção com frequência ocorre em outros meios. No espaço político, por exemplo, muitos direcionam suas vidas às realizações de um partido específico, ou mesmo de uma figura política. Podemos perceber este movimento em *O Sangue dos Outros* quando Blomart afirma que, quando estava no partido, “era como se todos se dissolvessem, como se não ocupassem mais nenhum lugar sobre a terra, como se se perdessem na comunhão”¹¹⁷. No entanto, essa sensação de “como se” contradiz o próprio significado, traduzindo uma experiência impossível, algo que não se concretizou. O “como se” sugere uma realidade que não era. A sensação assemelha-se àquela que ocorre quando, em uma posição confortável e silenciosa, fechamos os olhos por tempo suficiente para que nosso corpo pareça se fundir com o resto do mundo. No entanto, essa sensação é traiçoeira, pois, mesmo sendo carne e osso, continuamos a exercer nosso peso sobre o mundo. Basta uma distração mínima, um suspiro fora de sintonia, o zumbido de um mosquito ou qualquer perturbação, e nos reconquistamos por inteiro. Experimentar essa “comunhão” que dissolve as particularidades é uma forma de má-fé, pois implica alienação ao recusar o reconhecimento de si mesmo como sujeito que, mesmo de mãos dadas com seu coexistente, realiza suas próprias escolhas.

Nesse contexto, qualquer figura ou partido político que pode assumir um papel quase catártico de alívio existencial, onde qualquer tentativa de desacreditá-lo ou atribuir-lhe ações negativas causa desconforto direto ao devoto. Aquele que enxerga no seu deus particular a razão de sua existência não pode admitir que ele aja de maneira equivocada, seja tomado pela vilania ou seja horrendo. O fundamento de nossa existência, aquilo que nos justifica e se responsabiliza por nós, *tem de ser* intrinsecamente bom. Para aqueles que realizam esse movimento de devoção, é imperativo que assim seja; afinal, se é impensável assumir a responsabilidade por sua própria existência, também se torna inconcebível aceitar que aquele

¹¹⁷ Beauvoir, 1945, p.58-85.

em quem escolhemos depositar a responsabilidade de nossa existência seja tão falível quanto nós.

Mas a devoção, em vez de negar nossa própria essência em favor do outro, pode levar-nos a nos transformar no oposto disso. Às vezes, personalidades tirânicas e rudes surgem desse "desejo" de justificar sua existência com base nas expectativas dos outros: em vez de agirem de acordo com o que consciências estrangeiras desejam, acabam buscando realizar seus próprios objetivos, acreditando que são superiores e mais benéficos. Esse é o comportamento de muitos pais e líderes autoritários: em vez de se concentrarem em seus filhos ou nos governados, estão principalmente focados em sua própria autorrealização. Eles fazem o que a sua vontade dita, muitas vezes disfarçando-a sob a aparência de objetivos voltados para os outros.

Conforme Beauvoir esclarece, a "devoção" implica em agir "para o outro" ao responder a um pedido que emana de sua vontade, e, portanto, não deve ser confundida com agir em prol do próprio benefício do outro. Para que possamos justificar nossa existência em relação ao *outro*, sem cair no erro do despotismo, é essencial que sejamos capazes de verdadeiramente compreender qual é a vontade do outro e discerni-la de seus desejos passageiros. Essa tarefa não é simples, especialmente porque, na visão da autora, a vontade existe apenas no instante, enquanto nosso *ser* transcende o momento atual.

Nesse caso, precisaríamos ser capazes de atingir, através do *outro*, algo que já é separado dele. Isso implica que o comportamento singular por si só não seria suficiente para confirmar sua verdadeira vontade. A responsabilidade, então, recai sobre nós, pois a decisão de reconhecer ou não uma vontade como a vontade do *outro*, sem consultá-lo, só pode ser feita em nosso próprio Ser. No entanto, mesmo com essa responsabilidade, não estamos imunes a cair novamente na tirania, já que a qualquer momento podemos tirar conclusões que não correspondem à verdadeira vontade do *outro* e ultrapassá-lo no lugar de confirmá-lo.

Determinar nossas próprias vontades é uma tarefa desafiadora, sujeita a erros frequentes, dada a natureza constante de nossa transformação. O mesmo se aplica aos *outros*, cujas vontades não se limitam a uma única, mas se entrelaçam em sobreposições complexas. Da mesma forma como não podemos agir em nome de toda a humanidade, atingindo apenas uma fração e, inevitavelmente, entrando em conflito com o restante, é igualmente ilusório acreditar que conseguiremos agir em nome de um Ser em sua totalidade. Ao colocarmos o *outro* como um fim, buscamos agir em seu "bem", o que, para Beauvoir, é equivocado. Não podemos conhecer o outro além do momento presente, e tampouco definir o que é o "bem" para ele, dado que suas vontades e concepções do "bem" estão em constante evolução. Assim,

nossa tentativa de agir em benefício do outro revela-se limitada pela impermanência e pela fluidez das vontades individuais.

Vamos considerar que aceitamos a responsabilidade por nossas ações, assumindo os riscos da tirania e reconhecendo os limites do sucesso, decidindo responder ao chamado da vontade do outro. Como podemos ter certeza de que estamos verdadeiramente atendendo às suas exigências? Para Simone de Beauvoir, isso seria uma tarefa impossível, pois nos veríamos presos em um ciclo infinito de questionamentos sem um desfecho claro. Isso ocorre porque o projeto do Outro não possui um destino final: não podemos alcançar um fim que não existe. Cada tentativa de atender à sua vontade cria não um bem, mas novos pontos de partida para ele.

Dentro desse contexto, Beauvoir argumenta que nossa participação na vida dos outros é meramente instrumental: uma mãe não molda a criança em uma pessoa boa ou má, sendo apenas um instrumento para a própria criança moldar a si mesma. O equívoco que cometemos, seja como mães, governantes ou amantes, está em considerar o outro como um objeto vazio, uma pedra que podemos preencher com nosso próprio Ser. Portanto, (1) não podemos abdicar de nossa liberdade em prol dos outros, (2) jamais podemos agir em nome de um *ser* em sua totalidade e (3) não podemos realizar ações em nome de ninguém.

Assim como não podemos responder às demandas do Outro, Simone de Beauvoir argumenta que também não podemos agir contra ele. A violência, normalmente interpretada como uma ação direcionada ao outro, só se torna possível devido à nossa condição de seres livres, embora limitados por nossa situação. A violência se manifesta apenas em nossa facticidade, ou seja, naquilo que os outros percebem de nós. Mesmo que não possamos afetar a liberdade intrínseca do *outro*, ou seja, sua própria natureza fundamental, não somos insignificantes para ele. De fato, assim como a Humanidade persistiria sem nossa presença, o *outro* também existiria independentemente de nós. O que se altera são os pontos de partida que criamos para ele por meio de nossas ações em sua direção.

Nossas ações só são indiferentes ao *outro* no sentido de que ele não as desejou ou não se envolveu nelas. No entanto, essa indiferença se transforma quando ele as utiliza como um novo ponto de partida. Enquanto somos nós que existimos, o que fazemos para existir nos diz respeito, e somos responsáveis por isso. Até o momento, não encontramos nada que possa justificar nossa existência, portanto, nada pode remover nossa responsabilidade pelo que escolhemos e fazemos para existir. Essa constatação reforça que não podemos nos desvincular da preocupação com o impacto de nossas ações em relação ao outro, pois a responsabilidade por sua situação recai sobre nós.

A figura do filho, frequentemente vista como uma extensão dos pais, da família, etc., segundo Beauvoir, rompe esse vínculo e destaca a máxima separação entre os indivíduos. Não há um vínculo, nem mesmo o laço sanguíneo, que transforme o Outro em algo que ele não pode ser, ou seja, uma continuação ou extensão de meu próprio ser. Por isso, o exemplo do filho é crucial para compreendermos esse conceito, desafiando a ideia da importância do vínculo parental e enfatizando que gerar uma criança não garante qualquer forma de relação entre os Existentes. A criança é tão estranha para os pais quanto eles são para ela. A ideia da abstenção paterna em prol da criação, muitas vezes geradora de insatisfação nos pais e culpa nos filhos, não passa de uma escolha que reflete a projeção existencial dos próprios pais. Essa escolha é deles, e ninguém mais pode ser responsabilizado por ela além daqueles que a fazem.

A devoção seria possível se, verdadeiramente, assumíssemos como nossos projetos o bem do outro. Contudo, surge a questão: o que constitui esse "bem" almejado? O bom é tudo que serve ao homem, e o mal, tudo que lhe opõe, mas será que o que lhe serve e lhe opõe permanece constante? Não. Não existe um bem absoluto, e o mal é um conceito relativo que se opõe a noções fantasiosas.

Como discutido no segundo capítulo, todo projeto estende-se ao longo do tempo, abrangendo uma variedade destes de caráter elementar relacionados à vontade do sujeito e à situação em que se encontra. Beauvoir enfatiza a necessidade de distinguirmos entre os projetos alinhados com o plano essencial, aqueles que o contradizem e os que estão apenas contingencialmente relacionados a ele. Essa distinção implica discernir entre a vontade genuína do outro e seus caprichos.

Por exemplo, se um paciente deseja sair, mesmo contra as ordens do médico, e eu concedo seu pedido, resultando em sua recaída, eu agi de acordo com sua vontade naquele momento, mas posso afirmar que agi *por ele*? *Em prol* ou benefício dele? Beauvoir argumenta que compreender os desejos alheios transcende esses desejos. Ao comunicar-me com uma consciência estrangeira, recebo informações que só têm significado porque "eu" as atribuo. Se desconheço ou ignoro a comunicação, suas palavras perdem sentido.

Respeitando a primazia da liberdade, Beauvoir afirma que o bem de outra pessoa é o que ela deseja, mas discernir sua verdadeira vontade exige o uso de nosso próprio julgamento. Isso levanta a questão dos riscos de nos tornarmos tiranos e a ambiguidade dessa relação. Um pai despótico pode acreditar que sabe o que é melhor para seu filho, mas não há garantia do bem dos outros, e não existe um bem definitivo. Diante dos diferentes bens propostos pelos projetos individuais, muitas vezes é necessário fazer escolhas difíceis. A filósofa destaca a complexidade dessas escolhas, questionando se estamos realmente priorizando algo ou apenas

apostando no escuro, esperando que, após alguns anos, possamos retroagir e confirmar a escolha como "correta". Em seu discurso de 22 de março de 1979, para a conferência de imprensa em Paris em homenagem a Kate Millet, Beauvoir se associa à voz de Millet e destaca a importância de ouvir a voz da maioria do gênero humano, das mulheres. Ela adverte que o novo regime também se tornará uma tirania se não levar em conta os desejos das mulheres e não respeitar seus direitos.

Dessa maneira, o que os benfeitores frequentemente almejam, o que os devotos buscam nos outros aos quais, teoricamente, dedicam suas vidas, é, na realidade, o reconhecimento "dentro deles, fora de si mesmos, do fundamento de sua própria existência. O anseio por ser necessário ao outro é, na verdade, a busca pela confirmação de nossa própria existência por meio da realização de nossas ações. É o outro que confere significado e continuidade ao que realizamos. O "drama original" da existência está intrinsecamente ligado ao nosso "relacionamento" com o Outro, que nega a possibilidade de se concretizar na solidão, uma vez que "ninguém se satisfaz com a solidão para toda a vida".

O reconhecimento que o outro pode nos proporcionar só é possível quando acompanhado pelo reconhecimento de nós mesmos como liberdade (transcendência) situada (imanência), como sujeitos que objetivam e são objetivados, como aqueles que dão origem ao outro e são por ele formados. O problema da nossa relação com o outro não é, portanto, o outro em si, mas sim o que decorre da existência do outro em relação à nossa própria existência. Portanto, a questão da alteridade é, em última instância, uma questão moral que envolve a responsabilidade que cada um de nós tem sobre nossas ações. Nossa existência, por si só, não depende do outro. No entanto, é através do relacionamento com o outro que nos tornamos verdadeiramente alguém. Mas, em que termos ocorre essa relação?

Violência e Concessão de sentido: objetificação, aniquilação e afirmação de si

Conforme discutido até o momento, a questão da mulher é essencialmente uma questão de alteridade. Cada relação que ela mantém com o homem e vice-versa é determinada pela maneira como cada um percebe e atribui importância à existência do outro. No entanto, esse reconhecimento não proporciona uma compreensão completa da existência, pois, segundo Beauvoir, é apenas um reconhecimento abstrato. Em outras palavras, podemos perceber a existência do outro naquilo que ele realiza no mundo, ou seja, na imanência. Entretanto, o *ser* é algo mais do que isso, abrangendo tanto a imanência quanto a transcendência. Quando o percebemos, ele já não é o mesmo e se transforma em algo diferente.

Para além do desenvolvimento do corpo e dos adereços, que impõem limites à liberdade da mulher, Beauvoir argumenta que a violência, como parte intrínseca de nossa forma de existir, contribui para a fácil objetificação do ser feminino. Em contraste, o sujeito que existe como homem tem a possibilidade de recorrer à violência diante de qualquer tentativa de objetificação de sua existência. Mesmo que ele possa ser percebido como o *outro* por existências estrangeiras, não permite que elas o transcendam. Assim, a violência se torna uma autêntica manifestação de comprometimento com a própria identidade, representando a conexão da existência com seus próprios desejos, vontades, paixões e, em última instância, com seus projetos de vida. Recusar a violência de forma absoluta, portanto, seria recusar a si mesmo.

Uma das maneiras propostas por Beauvoir para a mulher protestar contra o destino de ser uma presa passiva é submeter-se voluntariamente à dor e à repulsa. Essa forma de protesto, que podemos descrever como um processo de natureza sadomasoquista, representa uma tentativa vigorosa de anular a objetificação sexual e, conseqüentemente, a dominação masculina sobre o corpo feminino. Em *Justine*, o Sr. de Bressac expressa o desejo de transcender a barreira entre os sexos, buscando não apenas imitar o sexo oposto, mas incorporar completamente as experiências e sensações associadas a ele. Há uma busca pela fusão total entre os corpos, ansiando por uma união visceral que ultrapasse os limites convencionais do prazer sexual. Sade descreve a experiência de ser "nada mais do que uma mulher" como uma doce ilusão, uma fantasia que envolve ser desejado por diversos indivíduos, assumindo papéis variados e experimentando uma gama de sensações. A linguagem utilizada é intensa e sugere uma entrega total aos prazeres da carne, com a ideia de ser amado, acariciado, cobiçado e até mesmo ameaçado, revelando uma fascinação pela diversidade de experiências eróticas.

Ah Thérèse - exclamou ele um dia, cheio de entusiasmo -, se conhecesse os encantos dessa fantasia, se pudesse compreender o que experimentamos com a doce ilusão de ser nada mais do que uma mulher! (...) Abomina-se esse sexo e ao mesmo tempo se quer imitá-lo! Ah como é doce poder fazer isso, Thérèse, como é delicioso ser a puta de todos os que te desejam, e, daí, e nas últimas conseqüências, ao delírio e à prostituição; ser, sucessiva e simultaneamente, a ama de um carregador, de um Marquês, de um criado, de um monge; ser cada vez mais amado, acariciado, cobiçado, ameaçado, ora vitorioso em seus braços, hora vítima de seus próprios pés, com as carícias, reanimandos com excessos (...) Ah não não Thérèse não sabes o que significa tal prazer para uma cabeça organizada como a minha (...) mas, deixando ir lá da moral, se pudesses imaginar quais são as sensações físicas dessa experiência tão divina! (...) É impossível resistir a isso; são cócegas tão

intensas, titulações de tão excitante voluptuosidade (...) Que se perde a cabeça (...) chega seu delírio. Milhões de beijos, um mais terno que o outro, ainda não seriam capazes de exaltar, com ardor necessário, embriaguez em que nos mergulha o agente; enlaçados em seus braços, com as bocas coladas umas nas outras, desejaríamos que toda a nossa existência pudesse incorporar-se a dele enquanto, queríamos formar com ele um único ser, e se há algo de que não podemos nos queixar é o fato de sermos ignorados. Gostaríamos que mais vigoroso do que um Hércules, ele no dilatasse, nos penetrasse; e que esse precioso sem me projetado fervendo no fundo nas nossas entranhas fizesse Vila com seu calor e sua força, jorrar os nossos nas mãos deles (SADE, 2019, p. 69)

No entanto, para a autora, esse sadomasoquismo é, sobretudo, uma forma de existência caracterizada por uma autodecepção consciente que acontece porque, ao se envolver em tais práticas na tentativa de se tornar menos desejável, a mulher está, de certa forma, antecipadamente aceitando seu destino como submissa à figura masculina. Ela reconhece que, no final das contas, acabará submetida à autoridade masculina e, portanto, luta contra isso. Para alcançar tal objetivo, entende que seu corpo deve se transformar em algo diferente daquele que é moldado pelas normas existenciais masculinas, pois identifica nesse corpo a condição de carne, imanência, objetificação e passividade.

Beauvoir sustenta que esse processo é considerado sadomasoquista porque, nessa situação, as ações da mulher abraçam a dor: ela se fere para evitar a proximidade masculina e se coloca em circunstâncias que implicam na repulsa por parte dos outros. Além disso, "como um sujeito autônomo, ela flagela, humilha e tortura esta carne dependente, esta carne condenada à submissão que ela detesta, embora não queira necessariamente se distinguir dela"¹¹⁸. Em outras palavras, ela trata sua própria existência, especialmente seu corpo, com desprezo na tentativa de se tornar menos desejável para a dominação masculina. Beauvoir argumenta, portanto, que todas as condutas perversas e delituosas que encontramos nas jovens possuem o mesmo significado. O masoquismo ocorre quando o sujeito se converte em objeto (pura coisa) pela consciência do outro, representando a si mesmo como coisa.

No entanto, Beauvoir salienta que a violência infligida a si mesma representa uma forma de violência negativa. Em vez de impor sua própria existência ao mundo diante dos outros, a mulher luta contra si mesma. Isso torna a ação mais teatral do que eficaz, pois não afirma sua presença no mundo perante os outros, mas sim a autodestruição, resultando em um gesto mais simbólico do que prático. Assim, a violência, em Beauvoir, é apresentada como um recurso absoluto contra qualquer tentativa de objetificação.

¹¹⁸ Beauvoir, 2011, tomo II, p. 72.

Certamente, há um reconhecimento do "conflito" considerado como uma forma de violência "menor", mas, acima de tudo, há uma assertiva enfática da violência como um meio de eliminar o outro. Isso é evidente ao examinarmos toda a trajetória delineada em *O Segundo Sexo*, onde a opressão é entendida como uma manifestação de violência. Todos os elementos, como o regime de vestimentas, maneirismos e ordens impostas às mulheres, são vistos como atos violentos que restringem sua liberdade.

O ponto culminante desse processo, a aniquilação completa da existência, é destacado em *A convidada*, quando Xavier assassina Françoise, proferindo a frase "ou ela ou eu". Nesse contexto, como afirma Sirridge (2003, p.153), "não é por acaso que *A convidada* termina com um ato de violência.". Paralelamente, em *O Sangue dos Outros*, o segundo romance que se finda com um assassinato, emerge uma dualidade nas perspectivas da morte. Uma é a narrativa concreta da existência que foi vivida livremente, enquanto a outra é a visão distante daqueles que não escolheram tal destino. Esse último é expresso no momento de resignação de Blomart, que, ao contemplar a morte de Helena e refletir sobre toda a sua vida, aceita sua verdadeira ambiguidade, com todos os riscos e angústias que isso implica, incluso o perigo que ele representa para os *outros*.

A violência, então, configura-se como uma forma de objetificar o outro para retirar dele o poder de negar a minha existência. Trata-se de uma fórmula simples: um objeto não tem o poder de me dizer nada sobre minha existência; enquanto objeto, é apenas útil às minhas ações. Assim, ao reduzir o outro a mero objeto antes que ele possa negar minha existência, consigo sobressair como existente, pois sou *eu* que nego sua existência. Contudo, como toda solução rápida e simplória, algo parece faltar e, definitivamente, falta. O que está ausente nesse pensamento é o fato de que, para negar a existência do outro, para objetivá-lo, é necessário, primeiro, reconhecê-lo como uma liberdade. Não faz sentido negar a existência a uma pedra, a um riacho, a uma mesa: o que se nega é o outro, e o outro é, por si só, uma consciência estrangeira. O que recuso no outro, portanto, é a ameaça à minha existência, é a possibilidade dele me negar.

A adolescência, enquanto período de afirmação da existência masculina, é simultaneamente um momento desafiador e crucial na vida da mulher. Isso ocorre devido ao "divórcio" entre a condição mais próxima que teve de Humano, ou seja, o breve momento em que pôde exercer sua liberdade, que abrange transcendência e imanência, e sua "vocação" feminina. Ela se vê obrigada a renunciar à sua soberania existencial original, que envolve a reivindicação de ser sujeito, de ser ativa e livre. Em vez disso, de maneira conflituosa, ela é

instada a se afirmar através das tendências sexuais e das demandas sociais, assumindo um papel passivo.

Nesse conflito, a objetificação prevalece. Desde a infância, a mulher aprende a não se considerar responsável por sua própria existência, muito menos por seu futuro. Em diferentes momentos, ela pertence ao pai, ao marido ou a outras figuras masculinas que a veem como propriedade deles e reivindicam o controle sobre suas escolhas. Consequentemente, Beauvoir argumenta que, oprimida e subjugada, a mulher torna-se estranha a si mesma, enquanto é vista como estranha para o restante do mundo.

A juventude, ou adolescência, representa um momento de transição na existência, entre a descoberta de nossa liberdade e independência e a subsequente submissão à condição estritamente material da feminilidade. Nessa fase, toda transcendência, parte integrante de nossa existência, é negada à mulher. Além disso, mesmo quando ela tenta afirmar seu próprio corpo, suas escolhas são pré definidas pelas normas impostas pela condição de feminilidade que lhe é imposta. Portanto, ela está ciente de sua liberdade, mas é forçada a negá-la. Ela conhece seu corpo, mas este é tomado dela para ser transformado em passividade.

A subjugação não está necessariamente relacionada apenas à relação entre mulher e homem. A questão do "entregar-se" e da objetificação transcende essa dicotomia. Nossa existência, formada em relação ao *outro* e através dele, está intrinsecamente ligada à sua existência. Quanto mais relevante ele é, mais relevante se torna nossa própria existência. Assim, buscamos cativar aqueles que nos constituem como seres, ou seja, aquele que determina os padrões de nossa existência. Para Beauvoir, buscamos cativar esse sujeito que nos priva de nós mesmos, pois ao nos anular perante ele, o realizamos tanto em si mesmo como para si mesmo. Nesse sujeito realizado, depositamos toda nossa existência. Como mencionado anteriormente, essa figura não precisa ser necessariamente masculina; pode ser uma figura divina, como o Deus cristão, desde que seja percebido como a fonte de nossa existência.

A mulher aceita ser considerada inessencial apenas para reivindicar sua presença mais tarde, afirma Beauvoir. Assim, ao se tornar objeto, ela se orgulha de sua identidade, pelo menos no contexto da sexualidade. No entanto, ela recusa a dialética que a força a regressar ao inessencial. Portanto, sua autopercepção é moldada por esse impulso narcisista de existir, de afirmar-se como fundamental. Ela esforça-se para ser admirável, desejável, inesquecível e incomparável, tornando-se um "maravilhoso fetiche impregnado de magia, que não deve ser percebido como uma carne que pode ser vista, tocada e ferida". A situação da mulher na juventude, como mencionado anteriormente, é conflituosa, pois ela não aceita seu destino

imposto pela natureza e pela sociedade, mas também não o rejeita de maneira assertiva. Isso ocorre porque a divisão em sua própria existência ainda a impede de se rebelar contra o mundo. É um estado de agonia entre a ansiedade de tomar posse de seu próprio futuro e o medo de romper os laços com seu passado. Além disso, ela deseja os homens, mas reluta em se tornar sua presa.

A iniciação sexual, segundo Beauvoir, faz parte integrante de nossa experiência no mundo. Através da sexualidade, comprometemos nossa própria vivência na busca pela realização de nossos desejos, afirmando, assim, nossa presença. A representação mais precisa do que deveria acontecer em nossa jornada da sexualidade infantil à maturidade é baseada no que ocorre com o homem. Para a autora, no homem, o prazer erótico é objetificado. Em vez de ser realizado em sua presença imanente, ele é direcionado para um *ser* transcendente. Ou seja, embora o corpo seja uma parte integral e imanente de seu *ser*, quando ele se envolve com outro corpo, ele permanece como um todo que abrange tanto imanência quanto transcendência no centro dessa atividade. Ele age sobre o corpo alheio da mesma forma que age sobre objetos; ele é aquele que compromete seu próprio *ser* na sexualidade, projetando sua participação nesse envolvimento. Dessa forma, ele não perde sua autonomia. Pelo contrário, mantém sua independência intacta.

Por outro lado, a mulher não se projetaria em nada na sexualidade; ela seria meramente a presa, reduzida completamente à imanência. Para Beauvoir, a situação privilegiada do homem decorre da correspondência entre seu papel biologicamente agressivo e sua função social como líder ou chefe. É somente a partir desse ponto de vista que as diferenças entre os sexos fazem sentido, pois trata-se da compatibilidade ou incompatibilidade da existência, que envolve liberdade, violência e uma interação entre transcendência e imanência, com as possibilidades de agir no mundo para afirmar a si mesmo, que são ora permitidas, ora restringidas.

Beauvoir argumenta que o corpo é o meio pelo qual essa busca pelo domínio da existência é tentada, porque, como carne, ele se apresenta ao outro como contingência. No entanto, apesar de toda a facticidade que o corpo apresenta, ele não deixa de ser uma parte integral de quem somos. O corpo nos expõe como total contingência diante do outro, e é por meio dele que o outro tenta exercer seu domínio sobre nós. É também por meio do corpo que sentimos vergonha dele e desejamos negá-lo ou impedi-lo. É por essa razão que o contato físico "é mais assustador" porque nele o domínio é evidente: desde segurar a mão para atravessar a rua até tapar a boca para calar alguém, o que se tem é uma limitação do movimento do *outro*. A atividade sexual, especialmente a penetração masculina, aparece com

frequência como ponto alto da “possessão” porque escancara a corporeidade de ambos e mais do que isso: realizada contra a vontade da mulher, parece reduzir toda sua existência àquela absurda violência.

Partindo dessa perspectiva, a estratégia mais eficaz para fazer o outro desaparecer, se é que isso seria possível, é ignorá-lo. Não interagir com suas ações, não considerá-lo nem como cúmplice nem como inimigo. Negar-lhe a voz, o toque, o movimento, rejeitá-lo por completo até que, de fato, pareça não existir. No entanto, mesmo assim, ele persistirá. Isso foi o que os colonizadores tentaram fazer com os povos originários, com os negros, com as mulheres, com os homossexuais: negar-lhes a voz, o corpo, o movimento, ignorar completamente seus desejos e apelos até conseguir fazer crer, de uma forma ou de outra, que não existiam tal como eram. É por essa mesma razão que Sade não consegue transformar aqueles que tortura em objetos absolutos, porque não os ignora; ao contrário, interage com eles, humilha-os. O grito, o corte, a violência, apenas confirmam que o *outro* existe.

Considerações finais

Conforme busquei demonstrar ao longo do presente texto, Beauvoir atravessa questões tradicionais da filosofia ancorada na concretude da vida humana, ou seja, na realidade material a partir da qual nós existimos. Reforçando a importância deste aspecto nas suas teorias, ela se volta à literatura por entender que está ali a possibilidade de apresentar a verdade almejada, aquela que demanda tanto a percepção da experiência crua, quanto a reflexão sobre esta. De sorte que, ao defender uma forma de literatura autêntica, imbricada de questões filosóficas, ela pôde, então, levar seus leitores ao estado mais próximo de experienciar uma outra existência sem evadir-se da sua, o que, por sua vez, possibilita a autopercepção enquanto sujeito no mundo. O reconhecimento deste método garante, sem embargos, um enriquecimento imensurável, inclusive na sempre necessária afirmação de que a filosofia de Beauvoir, uma das maiores vozes do feminismo ocidental, nunca se limitou às discussões de gênero.

A incursão no conceito de sujeito possibilitou a percepção de que, para a filósofa, trata-se uma presença necessariamente corpórea e sexuada no mundo que se projeta em direção ao que deseja e que, apesar de não encontrar justificativas para sua existência fora de si, busca no mundo as significâncias necessárias para confirmar que, de fato, existe. Em síntese, o sujeito, delineado como o existente ao qual nos referimos ao dizer "eu" ou "você", representa uma consciência presente e determinada de uma forma específica, suscetível a ser conhecida de maneiras diversas. Esse, embora essencialmente idêntico a mim, transcende todas as minhas determinações reais, emergindo como uma fonte inesgotável de singularidade. No entanto, é imperativo reconhecer que essa rica complexidade do sujeito não se desvincula de suas próprias condições, permanecendo, ainda assim, condicionada a si mesma, ou seja, constrói aquilo que é a partir das possibilidades que lhe são garantidas no mundo. Essa dualidade intrínseca revela a natureza ambígua e fascinante do sujeito, cuja compreensão individual demandaria uma apreciação multifacetada de sua existência particular.

Ao refletir sobre este sujeito como um ser necessariamente corpóreo, evidenciamos que a subjetividade corresponde à sua estrutura, ou seja, o modo como esse corpo se insere no mundo, se apresenta e é percebido em diferentes contextos. Assim, constatamos que, para Beauvoir, a subjetividade constitui a realização do sujeito situado. Essa interação entre sujeito e subjetividade enfatiza uma perspectiva que não adere a um determinismo, que invalidaria o papel da subjetividade, ao mesmo tempo em que não endossa uma construção subjetivista,

que seja completamente desvinculada das condições concretas presentes ou ausentes. É na dinâmica entre o sujeito concreto e sua subjetividade em formulação constante que encontramos a expressão plena da existência para a filósofa.

Ainda, se a subjetividade desenvolve-se em situação, foi preciso compreender que esta corresponde à ligação entre a liberdade do sujeito e a sua facticidade, ou seja, é a condição de possibilidade das ações do sujeito. Tais condições abarcam aspectos econômicos, sociais, culturais e históricos, mas também - e sobretudo - estão relacionadas ao próprio corpo do sujeito, único meio que possui para agir no mundo. Desse modo, compreendemos o aspecto momentâneo e passageiro da situação, que nunca permanecerá a mesma para o sujeito e nem será igualada às situações às quais estão submetidas as consciências estrangeiras.

Em decorrência da compreensão de que cada a situação particular possibilita uma subjetividade e que esta é, em última instância, elaborada a partir das ações que cada sujeito exerce no mundo, então percebemos a importância dos projetos existenciais, ou projetos de ser, que são aquilo que o sujeito decide *ser*, sendo estabelecidos internamente por ele. Desse modo, o *en-soi* não deve ser interpretado como uma negação do *ser*, e portanto uma mera manifestação de vazio ou ausência. Pelo contrário, nas obras ora trabalhadas ele se configura como *pure positivité*, uma vez que se constitui por meio de projetos, lançando-se numa eterna cruzada entre o reconhecimento de si mesmo e a afirmação perante os outros que são percebidos como iguais. O processo de construção da subjetividade, portanto, é uma jornada contínua em que o sujeito busca afirmar, de diversas maneiras, a própria existência. O resultado dessa afirmação, porém, pertence ao *pour-soi* e está intrinsecamente ligado ao significado que atribuímos aos nossos projetos.

Contrariamente à concepção comum, o *néant* não reside no sujeito como uma característica inerente ou transcendente; na verdade, o vazio emerge quando buscamos, em Deus, na Humanidade, na Morte ou nos *outros*, a justificação de nosso *ser*. Este vazio habita o espaço "entre" duas consciências. É nesse domínio da significância que a ideia do *néant* pode ser admitida: o vácuo entre um projeto e seu significado só é preenchido na relação entre dois sujeitos, o que abre espaço para formas distintas de se relacionar, nas quais estão inclusas a má-fé e a violência.

Diante desse contexto, o fenômeno da má-fé, conforme delineado por Simone de Beauvoir, é um mecanismo pelo qual o sujeito tenta iludir a si mesmo, recusando-se a reconhecer sua liberdade (escolha de si mesmo, enquanto escolha dos projetos de *ser* em mundo). Nessa dinâmica, as pessoas, há muito enredadas pelos condicionamentos

sócio-históricos e culturais, acabam por se considerar verdadeiramente inferiores, tanto aos olhos alheios quanto aos seus próprios.

No âmbito da má-fé da mulher, emerge a dificuldade dessas subjetividades em aceitar-se como sujeitos, uma vez que tal aceitação implicaria assumir uma responsabilidade sobre si mesmas que lhes foi sistematicamente retirada desde o início de sua formação. Diante do desconcerto acerca de como lidar com o peso de sua própria existência, muitas mulheres acabam por reproduzir, ao longo de toda a vida, os padrões que lhes foram impostos, subjugadas, em diferentes graus, aos desejos da sociedade patriarcal. Essa reprodução contínua de comportamentos, baseada em instruções que sugerem sua inferioridade inata e sua submissão, cria um ciclo autoperpetuante de conformidade e subserviência.

A má-fé, então, é apresentada pela filósofa como uma armadilha autodestrutiva na qual o sujeito, especialmente a mulher, se enreda, perpetuando a própria opressão ao recusar a plena consciência de sua liberdade. De sorte que, o desafio de um sujeito que se pretenda autêntico reside na desconstrução desses padrões internalizados e na promoção de uma consciência de si, na qual possa reivindicar sua posição como sujeito livre, assumindo a responsabilidade por suas escolhas e moldando ativamente seu próprio destino. Nessa busca pela autenticidade, rompe-se com as amarras da má-fé, abrindo espaço para a construção de identidades conscientes e emancipadas.

Mas esse não é um caminho que se possa fazer sozinho, isolado de tudo e de todos, porque, como vimos, as consciências estrangeiras concedem significado à minha existência e, correndo sempre o risco de recair em má-fé, precisamos delas para compreender aquilo que somos. Ao explorarmos a interação entre o *eu* e o *outro*, desvendamos que as realizações individuais ganham significado pleno no contexto relacional, proporcionando a afirmação da própria existência. Ao considerarmos a condição da mulher, tornou-se evidente que, para a filósofa, a alteridade transcende a mera coexistência com uma consciência semelhante, mas estrangeira. Na verdade, a alteridade começa com a descoberta de outras consciências que, assim como *eu*, fazem escolhas a partir de suas situações específicas, e, posteriormente, revela-se como uma interdependência incontornável. Em outros termos, revela-se como intrinsecamente ambígua, uma dualidade que se desdobra no reconhecimento do *outro* como um "eu" distante e frequentemente oposto ao meu próprio *eu*.

Essa comunicação entre consciências corpóreas estabelece a distinção entre o corpo do outro e os elementos do mundo circundante. Ao mesmo tempo, a alteridade envolve um estado de alienação, variável em sua intensidade, que se traduz no processo de tornar-se um corpo diferente daquele que verdadeiramente se é, negando-se a si mesmo a partir da situação.

Além disso, essa relação ambígua assume uma natureza de poder materialista, influenciada por elementos culturais, históricos e econômicos, já que só ocorre na concretude da situação. Nesse contexto, a alteridade emerge como um misto de reconhecimento, alienação e poder, revelando a complexidade das relações humanas na filosofia de Simone de Beauvoir.

Neste percurso, portanto, confirmamos a ideia central de que a construção da subjetividade ocorre no entrelaçamento das relações interpessoais, onde o *eu* se define e se valida na complexidade do diálogo com o *outro*. Esta compreensão oferece não apenas uma visão mais rica da experiência humana, mas também ressalta a importância das relações para a plena realização do sujeito no mundo. Beauvoir nos convida, assim, a reconhecer a interdependência e a significância ética dessa dinâmica, reforçando a intrínseca conexão entre o *eu*, o *outro* e a construção de um sentido autêntico da existência.

Diante das reflexões empreendidas, torna-se perceptível que o conceito de alteridade, no escopo da filosofia de Simone de Beauvoir, deve integrar os aspectos sexuais do corpo, enraizados no contexto do mundo. Este conceito, embora subalterno ao de sujeito e subjetividade, revela-se simultaneamente como a condição de possibilidade para ambos. Surge, assim, uma interdependência crucial entre alteridade e subjetividade, delineando uma dialética na qual se equivalem em importância.

Despontando da leitura majoritária, foi possível extrair das obras da filósofa que a relação investigada se estabelece desde o nascimento, quando uma consciência estrangeira se ocupa dos cuidados essenciais da criança. Embora tal interferência seja vital para a sobrevivência, Beauvoir adverte que os significados atribuídos a essa relação não devem ser considerados inerentes ou naturais. Olhando para a infância, essa situação natural comum a todos e sempre passageira, e na qual desde já se impõem as existências estrangeiras, é que se nota como a formação da consciência de si na criança não implica o surgimento repentino da liberdade, mas sim a revelação de uma faceta que sempre esteve presente, ainda que mascarada pela falta de necessidade ou pelo desconhecimento de sua utilidade. A consciência, então, não é originada nesse período, mas sim organizada e tornada consciente.

Nesse sentido, destaca-se que, em Beauvoir, a liberdade é pensada como a capacidade de escolha do sujeito, uma escolha que emerge a partir de sua situação existencial. Esse ato de escolha reflete a percepção de si em relação aos *dados* do mundo e consciências estrangeiras que com ele se defrontam, considerando as noções de tempo e espaço que se desenvolvem na situação específica em que cada um se encontra. A liberdade, caracterizada portanto como um movimento em direção às possibilidades, encontra seu terreno propício na existência quando há espaço para que as escolhas sejam feitas. No entanto, em situações de restrição total, onde

as opções são absolutamente eliminadas, a liberdade se vê comprometida, evidenciando assim a interligação essencial entre a liberdade e a concretude das situações na filosofia beauvoriana.

Ademais, se por um lado a existência do sujeito não é dada em função de uma outra existência, por outro, ela se desenrola em um movimento constante de projeção em direção aos desejos individuais e à projeção que o *outro* faz de si mesmo. Nessa dinâmica, a luta contra o império de uma consciência estrangeira emerge como o instrumento para continuar transcendendo. Assim, tal relação não está isenta de perigos, podendo resultar na objetificação.

No cotejo dos romances com os ensaios, compreende-se que, quando instigados a agir, outros seres conscientes desempenham papéis complexos, atuando como colaboradores ou obstáculos nos projetos delineados para afirmar a existência do sujeito. Esses sujeitos podem ser categorizados como pares, quando colaboram com meus projetos, ou como *outros* quando se opõem à afirmação da minha existência. Vale ressaltar que o conceito de *outro* não se limita apenas àqueles que contradizem ativamente os projetos individuais, mas também inclui aqueles que são rejeitados por representarem uma potencial ameaça à existência do sujeito, o que foi possível perceber através da leitura que Beauvoir realiza de Sade.

Na relação de alteridade, a tentativa de negar o aspecto consciente resulta em uma forma de objetificação que se manifesta por meio da violência. Este aspecto, embora pouco explorado por comentadores, desempenha um papel crucial como meio objetificador, mas simultaneamente impõe uma barreira ao *outro* que é intransponível e que diz respeito à autopreservação contra as tentativas de objetificação. Apesar da violência ser frequentemente interpretada pela filósofa como esse meio de autopreservação e auto afirmação de si no mundo, aparece também como incapaz de realizar a objetificação do *outro*, porque, conforme Beauvoir sugere, ao empregar formas diversas de opressão, o sujeito, paradoxalmente, confirma a existência daquele que busca negar, colocando-se em uma posição que o equipara ao *outro* como uma entidade de "pura" carne ou imanência.

A chave para, se não evitar, ao menos amenizar a violência é apresentada nas obras de forma tímida e diz respeito à convergência dos projetos existenciais, de modo que o significado conferido à existência por meio do *outro* se entrelace harmoniosamente com o próprio projeto do sujeito. Assim, ao considerar distintos tipos de projetos, desde os concordantes até os discordantes, Beauvoir propõe uma visão ética que busca, na interação com o *outro*, uma coexistência equilibrada e respeitosa, onde a violência ceda lugar à compreensão e à colaboração.

Diante das reflexões tecidas ao longo deste estudo, emerge a compreensão de que a frase de Beauvoir, adotada como título desta dissertação, revela-se como um fio condutor essencial para a compreensão de sua filosofia. A afirmação de que o único fim de nossa existência é aquilo que realizamos no mundo ressoa como uma síntese da complexidade das relações entre o *eu* e o *outro*, entre a liberdade e a facticidade. É inegável que o agir humano, delineado como a essência da existência, encontra-se intrinsecamente vinculado ao incessante movimento em direção às consciências estrangeiras, onde cada projeto, ao se confrontar com novas possibilidades, sucumbe para dar lugar a uma constante renovação.

Neste incessante jogo de interações, a loucura, ou *folie*, revela-se como a própria continuidade alucinante do agir humano, uma tentativa constante de afirmar-se perante o mundo e os *outros*, que simultaneamente se apresentam como obstáculo e instrumento. A tragédia desse processo reside na ambiguidade entre a percepção do ser como livre e a experiência inescapável da facticidade da condição humana. Assim, destaca-se a inevitável imbricação entre a busca por um sentido da existência - que nunca se encontra fora de si -, a ação do sujeito no mundo e a complexidade das relações interpessoais, elementos que moldam a tessitura da vida humana e conferem significado à busca constante pela afirmação do *eu*.

Referências.

ALTMAN, Meryl. **"Others" and Analogies: Rereading the Introduction After Anna Julia Cooper.** *In*: MININGER, J.D. (Org.). *Beauvoir in Time*. Value Inquiry Series, vol. 348. Leiden, Boston: Brill Rodopi, 2020. pp. 157-170.

ALTMAN, Meryl. **Unhappy Bodies: The Frigid Woman in The Second Sex.** *Beauvoir in Time*, Brill, 2020, pp. 15–83.

ANDREW, B. S. **Beauvoir's place in philosophical thought.** *In* CARD, C. (Org.). *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*. Cambridge University Press, New York, 2003. p. 24-45.

BEAUVOIR, Simone. **Le deuxième sexe, tome I: les faits et les mythes.** Collection Folio, essais 37. Éditions Gallimard électronique, Numéro d'édition:174604, 2011.

BEAUVOIR, Simone. **Le deuxième sexe, tome II: L'expérience vécue.** Collection Folio, essais 38. Éditions Gallimard électronique, Numéro d'édition:177839, 2011.

BEAUVOIR, Simone. **Pyrrhus et Cinéas: un manifeste existentialiste.** Folio essais no 415. Éditions Gallimard électronique, Numéro d'édition: 361254, 2020, 1944.

BEAUVOIR, Simone. **Faut-il brûler Sade?.** Éditions Gallimard, Numéro d'édition: 185072, 1972.

BEAUVOIR, Simone. **Pour une morale de l'ambiguïté.** Éditions Gallimard, 1947. Collection Folio, essais 415, Saint-Amand (Cher), 2013.

BEAUVOIR, Simone. **Existentialism and Popular Wisdom**, 1945. *In* SIMONS, M.A. (Org.). *Philosophical Writings*. University of Illinois Press, 2004. pp. 195-220.

BEAUVOIR, Simone. **Le sang des autres.** Gallimard, 1945. Collection Folio. Impression Bussière, Saint-Amand, 2016.

BEAUVOIR, Simone. **La force de l'âge.** Editions Gallimard. Le livre de poche. Volume triple. Numéro d'édition: 1458/1459/1460. Paris, 1960.

BEAUVOIR, Simone. **What is Existentialism?.** 1947. *In* SIMONS, M.A. (Org.). *Philosophical Writings*. University of Illinois Press, 2004. p. 317-326.

BEAUVOIR, Simone. **Literature and Metaphysics**, 1945. *In* SIMONS, M.A. (Org.). *Philosophical Writings*. University of Illinois Press, 2004. p. 269-277.

BEAUVOIR, Simone. **A Review of The Phenomenology of Perception by Maurice Merleau-Ponty.** In SIMONS, M.A. (Org.). *Philosophical Writings*. University of Illinois Press, 2004. pp. 159-164.

BEAUVOIR, Simone. **Que peut la littérature?** Présentation par Yves Buin. LINEDIT, Nanteuil, Meaux (S. - ET- M.), 1965.

BEAUVOIR, Simone. **Simone: Un entretien avec Susan Brison.** Dans *Les Temps Modernes* 2002/3 (n° 619), pp.8 - 18. Éditions Gallimard, Rome, 1976.

BEAUVOIR, Simone. **La force des choses I**, Éditions Gallimard électronique, Saint-Amand, 2014.

BENOIST, Jocelyn. **La subjectivité.** In KAMBOUCHNER, D. (Org.). *Notions de philosophie*, II. Éditions Gallimard. Folio essais 278. France, 1995.

BERGOFFEN, Debra B. **Simone de Beauvoir and Jean-Paul Sartre: Woman, Man, and the Desire to be God.** Blackwell Publishers Ltd., *Constellations* Volume 9, No 3, Oxford, 2002.

BERGOFFEN, Debra B. **Ménage à Trois: Freud, BEAUVOIR and the Marquis de Sade.** *Continental Philosophy Review*, 34(2), 2001.

BINOCHE, B. & DUMOUCHEL, D. **Passages par la fiction. Expériences de pensée et autres dispositifs fictionnels de Descartes à Madame de Staël.** Paris: Hermann, 2013

BUTLER, Judith. **Sex and Gender in Simone De Beauvoir's Second Sex.** *Yale French Studies*, n° 72, *Simone de Beauvoir: Witness to a Century* (1986), pp. 35-49. Published by: Yale University Press, 1986.

BONI, Tanella. **Simone de beauvoir et la question de l'autre.** Université Félix Houphouët-Boigny. UFR Sciences de l'Homme et de la Société Département de Philosophie. MASTER 1 pro. 2018-2019.

BONI, Tanella. **Why is Woman the Other?** In *A companion to Simone de Beauvoir*. Edited by Laura Hengehold, Nancy Bauer. Hoboken: Wiley, 2017. pp. 174-184.

BJÖRK, Ulrika. **Poetics of Subjectivity: Existence and Expressivity in Simone de Beauvoir's Philosophy.** In *Philosophical Studies from the University of Helsinki* 21. Helsinki University Prin, Helsinki, 2008.

CANDIANI, H. R. **A tessitura da situação: a trama das opressões na obra de Simone de Beauvoir.** 2018. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2018.

CARBONE, David. R. **Fenomenologia**. Trad. Caesar Souza. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014. 7ª reimpressão, 2022.

CLEARY, S. C. **Simone de Beauvoir on Love**. In *The Oxford Handbook of Philosophy of Love*. Oxford Handbooks. ed by Christopher Grau and Aaron Smuts.

COHEN SHABOT, Sara and MENSCHENFREUND, Yaki. **Is Existentialism Authenticity Unethical? De BEAUVOIR on Ethics, Authenticity, and Embodiment**. *Philosophy Today*, 52(2), 2008.

DAIGLE, Christiane. **Beauvoir : réception d'une philosophie**. *Horizons philosophiques*, vol. 16, n° 2, 2006, pp. 61-77. Disponível em: <http://id.erudit.org/iderudit/801319ar>.

DAIGLE, Christiane. **L'(la ré-)écriture de soi-même : de l'utilisation de l'autobiographie et des mémoires dans les œuvres de Beauvoir et Sartre**. "SARTRE", 2011/6/20, page 55-63.

DAIGLE, Christiane. **Beauvoir philosophe: pour une phénoménologie de l'ambiguïté**. *dans* (Re)découvrir l'oeuvre de Simone de Beauvoir. Du Deuxième sexe à La Cérémonie des adieux. J. Kristeva, P. Fautrier, P.-L. Fort and A. Strasser (eds.). Paris: Le Bord de l'eau, 2008, pp. 149-157.

DEUTSCHER, Penelope. **The Philosophy of Simone de Beauvoir: Ambiguity, Conversion, Resistance**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

DE SOUSA, Itamar. **A Mulher Na Idade Média: a metamorfose de um status**. *Revista da FARN*, Natal, v.3, n.1/2, p. 159 - 173, jul. 2003/jun. 2004.

FEDERICI, Silvia. **O patriarcado do salário: notas sobre Marx, gênero e feminismo**. Vol.1. Trad. Heci Regina Candiani. 1.ed. São Paulo: Boitempo, 2021.

FISHWICK, Sarah. **The Body in the Work of Simone de Beauvoir**, New York: Oxford print, 2002.

FULLBROOK, Kate and Edward. **The Absence of Beauvoir**, in *Feminist Interpretations of Jean-Paul Sartre*, Julien S. Murphy (dir.), Penn State University Press, 1999.

HEINÄMAA, Sara. **Simone de Beauvoir's Phenomenology of Sexual Difference**. *Hypatia*, Vol. 14, No. 4, *The Philosophy of Simone de Beauvoir* (Autumn, 1999), pp. 114-132.

HIRSCHMAN, Sarah. **Simone de Beauvoir, Lycée Teacher.** *Yale French Studies* n°. 22, French Education (1958), pp. 79-82. Published by: Yale University Press, 1958.

HOOKS, bell. **Tudo sobre o amor: novas perspectivas.** Tradução: Stephanie Borges. São Paulo: 2021.

JONES, Gary E. **Sartre, Consciousness, and Responsibility.** *Philosophy and Phenomenological Research*, Sep. - Dec., 1980, Vol. 41, No. 1/2 (Sep. - Dec., 1980), pp. 234-237 Published by: International Phenomenological Society.

JOHANSON, Izilda Cristina. **De Objeto a Sujeito: Uma Contribuição Feminista à História e à Filosofia.** *Estudos Feministas*, vol. 28, no. 1, 2020, pp. 1–11.

KRISTEVA, Julia. PORTER, S.K. Keltner. **Beauvoir and the risks of freedom.** *Modern Language Association (PMLA)*, Jan., 2009, Vol. 124, No. 1 (Jan., 2009), pp. 224-233.

KRUKS, Sonia. **Situation and Human Existence: Freedom, Subjectivity and Society.** New York: Routledge, 1990.

LE DOEUFF, Michele. **Simone de Beauvoir and Existentialism.** *Feminist Studies*, Summer, 1980, Vol. 6, No. 2 (Summer, 1980), pp. 277-289.

LIONNET, Françoise. **Consciousness and Relationality: Sartre, Lévi-Strauss, Beauvoir, and Glissant.** *Yale French Studies*, 2013, N°. 123, *in* *Rethinking Claude Lévi-Strauss (1908-2009)*, (2013), pp. 100-117. Published by: Yale University Press, 2013.

MAINGUENEAU, Dominique. **Trouver sa place dans l'enceinte philosophique : penseurs, gestionnaires, passeurs.** *Argumentation et Analyse du Discours* [En ligne], 22 / 2019, mis en ligne le 15 avril 2019.

MONTEIL, Claudine. **Les amants de la liberté: l'aventure de Jean-Paul Sartre et Simone de Beauvoir dans le siècle.** Editions°1, Paris: 1999.

RUMBLE, Vanessa. **The oracle's ambiguity: Freedom and Original Sin in Kierkegaard's 'The Concept of Anxiety.** *Soundings: An Interdisciplinary Journal* 75, no. 4 (1992), pp. 605–25.

SARTRE, Jean-Paul. **Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité.** trad. Ricardo Leon Lopes .VEREDAS FAVIP, Caruaru, Vol. 2, n. 01, pp. 102–107, jan./jun. 2005.

SARTRE, Jean-Paul. **L'universel singular.** *In* *Sartre: Situations philosophiques.* Éditions Gallimard, 1990, pp. 295-325.

SARTRE, Jean-Paul. **L'idiote de la famille, III. Gustave Flaubert de 1821 à 1857.** Éditions Gallimard, édition électronique, 2017.

SIMONS, Margaret A. **L'indépendance de la pensée philosophique de Simone de Beauvoir**, Les Temps modernes, n° 619, Présences de Simone de Beauvoir, juin-juillet 2002.

SIMONS, Margaret A., BENJAMIN, Jessica, DE BEAUVOIR, Simone. **Simone de Beauvoir: An Interview.** Feminist Studies, Summer, 1979, Vol. 5, No. 2 (Summer, 1979), pp. 330-345. Feminist Studies, Inc.

SCARTH, Frederika. **The Other Within: Ethics, Politics, and the Body in Simone de Beauvoir.** Lanham, MD: Rowman and Littlefield Publishers, 2004

SIRRIDGE, Mary. **Philosophy in Beauvoir's fiction.** In Card, C. (org.) The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir, Cambridge: Cambridge University Press. 2003. p. 129-148.

TIDD, Ursula. **Simone de Beauvoir et la quête de l'autre.** Cahiers de l'Association internationale des études françaises. 2009, n° 61. pp.149-159.

TIDD, Ursula. **Simone de Beauvoir.** Routledge. Taylor & Francis e-Library Group. New York, 2003.

TIUKALO, Alicja. **The notion of the body and sex in Simone de Beauvoir Philosophy.** Human Movement, 2012, vol. 13 (1), pp. 78-85.

VIEIRA JUNIOR, Itamar. **Torto arado.** 1a Reimpr. Edição Kindle, São Paulo: Todavia, 2019.

KIERKEGAARD, Soren. **O conceito de angústia.** trad. Álvaro Luiz Montenegro Valls. 3ed. Petrópolis, RJ: Vozes ; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2013. Coleção Pensamento Humano. 4ª reimpressão, 2017.