

**MORAL DA AMBIGUIDADE, LIBERDADE E LIBERTAÇÃO:
FILOSOFIA E FEMINISMO EM SIMONE DE BEAUVOIR**

**MORALITY OF AMBIGUITY, FREEDOM AND LIBERATION:
PHILOSOPHY AND FEMINISM IN SIMONE DE BEAUVOIR**

IZILDA JOHANSON¹

(Universidade Federal de São Paulo, Brasil)

RESUMO

O presente estudo reconhece e visa destacar o lugar de Simone de Beauvoir na história da filosofia do século XX; a partir da compreensão do problema da existência entendida como liberdade, tal como ele é posto pelo existencialismo desta autora, procuraremos abordar as relações entre pensamento e ação prática, entre filosofia e engajamento feminista, as quais se desdobram, por sua vez, no que entendemos ser a abertura de um sentido possível para a constituição de uma ética em Simone de Beauvoir.

Palavras-chave: Existencialismo, mulher, ética, feminismo, liberdade, libertação.

ABSTRACT

The present study recognizes and aims to highlight the place of Simone de Beauvoir in the 20th Century History of Philosophy. From the understanding about the existence designed as freedom, as it is conceived by this author Existentialism. We will seek to address the relationship between thought and action, between philosophy and feminist engagement which unfold, in turn, in our understanding, in the opening for a possible Ethic in Simone de Beauvoir's Work.

Key-words: Existentialism, woman, ethics, feminism, freedom, liberation.

Existe uma forma de coragem intelectual, da qual não se conhece muito bem a origem primeira, mas que devemos supor que se nutre do contato com as próprias obras corajosas. A obra de Beauvoir é inegavelmente isso.
(Michèle Le Doeuff, *Le temps modernes*, 2008)

Para as beneditas

Introdução

Simone de Beauvoir é uma pensadora mundialmente conhecida. Figura ilustre da história do século XX, sua obra mais conhecida, *O segundo sexo*, tornou-se referência fundamental para a prática e os estudos feministas, sobretudo a partir da chamada *Segunda onda do feminismo*, desencadeada por volta dos anos 60 e 70. Como filósofa, no entanto, seu reconhecimento chega um pouco mais tarde. Mais precisamente, a partir da segunda metade dos anos 80, e mais intensamente ao longo dos 90, quando estudos mais vigorosos sobre sua obra são empreendidos e passam, então, a dar ênfase à sua face mais precisamente filosófica, e a despeito da própria autora, que sempre a recusou voluntariamente. Beauvoir, que foi ativista em prol das causas mais libertárias de seu tempo, incluindo a feminista, se reconhecia, antes de tudo, como escritora. E escritora de um dos movimentos ou correntes de pensamento talvez mais significativos da história do pensamento do século XX, na França, que foi o existencialismo. Beauvoir era uma existencialista declarada. E este será o ponto do qual partirá o presente estudo, que reconhece e destaca o lugar e a contribuição de Beauvoir para a história da filosofia, e que visa abordar, a partir da compreensão do sentido mais precisamente filosófico do problema da existência como liberdade, a questão da relação entre pensamento e ação prática, entre a filosofia e o engajamento político feminista em Simone de Beauvoir. Como pretendemos mostrar, a confluência para esse ponto comum entre pensamento e ação, nesta pensadora, se faz no cruzamento da *reflexão* acerca da liberdade com a *prática* ligada às ações mais propriamente libertárias. Neste sentido é que entendemos que o trabalho de Beauvoir se realiza, ao fim e ao cabo, como constituição de uma proposta verdadeiramente *ética* e propriamente feminista. No que diz respeito mais especialmente à questão da opressão do sexo feminino, essa proposta começa a se delinear com o abandono da *reflexão*, nos termos de Beauvoir, demasiada abstrata, sobre os conceitos e a concepção de uma moral existencialista - como, por exemplo, aquela empreendida em *Por uma moral da ambiguidade*

- e em benefício de outra, de caráter mais fortemente ancorado na concretude da experiência de ser mulher no mundo, empreendida em outras obras suas e, mais particularmente, em *O segundo sexo*.

I. Existência

Em *L'étude et le rouet*, um dos primeiros e certamente dos mais relevantes estudos dedicados à leitura de Beauvoir como filosofia autônoma e autêntica, Michèle Le Doeuff declara que o existencialismo não é, decididamente, um feminismo (LE DOEUFF, 1989, p. 76). Da perspectiva de sua abordagem comparativa entre Beauvoir e Sartre, a autora mostra não apenas o quanto a filosofia da primeira se diferencia da do segundo como também que, mesmo partindo de conceitos aparentemente comuns, uma e outra chegam a sentidos e implicações radicalmente distintos, sobretudo no que diz respeito à diferença entre os sexos. A bem dizer, em relação à Sartre, a fenomenologia ignora essa questão. Se, do lado de Beauvoir, o que marca a sua fenomenologia é, antes de tudo, a tomada de posição em relação à diferença radical e irreduzível que se faz entre o "ser mulher no mundo" e o "ser homem no mundo" (este, até então, identificado ao "ser no mundo" simplesmente) e, a partir disso, a descrição desse ser mulher, das condições dessa existência concreta, das situações que caracterizam o tipo de opressão que faz da mulher um "segundo sexo", dirigindo-se, conseqüentemente, aos sentidos possíveis à sua libertação; do lado de Sartre, é ainda o pensamento sexista, que reitera e reforça o lugar e o sentido de um "segundo sexo" (ou seja, de uma mulher *para o homem*), na e para a filosofia, que subsiste². É principalmente em meio à perspectiva dessa grande diferença entre Beauvoir e Sartre que Le Doeuff assinala enfaticamente que o existencialismo não é um feminismo. Neste sentido, de nossa parte, estamos inteiramente de acordo com essa autora. No entanto, não podemos deixar de considerar, por outro lado, que é da perspectiva mesma do existencialismo, tomado num sentido mais amplo, como modo de ser do pensamento e ainda, ou talvez sobretudo, como problema filosófico, que toda a empreitada reflexiva, literária, política de Beauvoir ganha sentido pleno. Beauvoir era uma existencialista assumida. Nós, de nosso lado, também a lemos e a estudamos a partir desse contexto, e será em meio a ele que abordaremos nossa questão aqui, a saber, a da relação entre filosofia (pensamento) e feminismo (ação) tomando como fio condutor essa outra relação, simétrica no nosso entender, entre liberdade (conceito) e libertação (ação).

O que dá sentido e identidade à moral existencialista, segundo Simone de Beauvoir, é o conceito de ambiguidade. Para esta autora, a filosofia existencialista é aquela que reconhece a ambiguidade no cerne da existência humana. A vida como experiência é fundamentalmente ambígua, vivemos para nos preparar para a morte, somos animais e racionais, uma animalidade imbuída de pensamento reflexivo, portanto, que nos permite abandonar nossa condição natural sem, contudo, nos libertar dela; o mundo do qual temos consciência é o mesmo do qual fazemos parte, mas é aquele também que pode esmagar nossa individualidade que, como tal, encontra-se fora dele. Ser paradoxal é um privilégio do qual apenas o ser humano pode usufruir, "ser sujeito soberano e único em meio a um universo de objetos, eis o que ele partilha com todos os seus semelhantes; por outro lado, sendo, para os outros, objeto, na coletividade da qual depende ele não é nada mais do que um indivíduo" (BEAUVOIR, 2013, p. 11-12). Em face de constatações como essas, o existencialismo, assegura Beauvoir, se define, em princípio, positivamente, como uma filosofia da ambiguidade. Na medida em que recusa buscar um sentido para a existência fora ou para além dela mesma - e aqui nos encontramos com o problema central e propriamente filosófico do existencialismo -, ela pode ser também uma filosofia do absurdo e do desespero, que fecha o ser humano numa angústia estéril, numa subjetividade vazia, pois que é incapaz de fornecer a ele algum princípio de escolha (BEAUVOIR, 2013, p. 15); mas é também a sua fraqueza que desvela a sua força, na medida em que o reconhecimento de um absoluto que não lhe pode ser estrangeiro é que leva o ser humano a abandonar "o sonho de uma objetividade inumana": "é a existência humana que faz surgir no mundo os valores a partir dos quais ela poderá julgar os empreendimentos nos quais se engajará" (BEAUVOIR, 2013, p. 19).

Tudo se passa em meio a mais pura contingência - antes da existência não existe mais razão para existir do que para não existir, ressalta nossa filósofa (BEAUVOIR, 2013, p. 20) -, e também dentro da existência, ou melhor, unicamente como existência. Nisto consiste seu absoluto: o ser humano existe, "não se trata, para ele, de se perguntar se sua presença no mundo é útil, se a vida vale a pena ser vivida - aí estão questões desprovidas de sentido -, trata-se de saber se ele quer viver e em que condições" (BEAUVOIR, 2013, p. 21). Neste sentido, pode-se dizer que o ser humano é verdadeiramente livre enquanto ser que quer e que deseja: *se* e *como* quer viver. O que não significa, diga-se já, que as coisas serão sempre e tal como o indivíduo desejante quer e deseja³. Na verdade, é justamente essa distância existente entre o ser desejado e o ser efetivamente e, antes disso, o reconhecimento da impossibilidade de sobreposição ou coincidência entre esses dois termos, que produz os valores em direção

aos quais deverá voltar-se a existência. Essa produção se dá, portanto, em meio à própria existência e não externamente a ela, nem como princípio anterior ou fundador, nem também como fim último. E é porque a liberdade se constitui como falta que o valor aparece, diz Beauvoir, "foi o desejo que criou o desejável e o projeto que propôs o fim" (BEAUVOIR, 2013, p. 20). É a existência humana que faz surgir no mundo os valores a partir dos quais ela poderá julgar os empreendimentos nos quais se engajará. Cabe, portanto, única e exclusivamente ao ser humano fazer com que seja relevante ser humano, e apenas ele pode provar seu sucesso ou seu fracasso (BEAUVOIR, 2013, p. 22).

Duas objeções possíveis a essa concepção de liberdade são consideradas por Beauvoir, que as refutará inteiramente. A primeira seria quanto ao entendimento de que a liberdade entendida nesses termos conferiria um poder ilimitado ao indivíduo para agir de qualquer modo e escolher qualquer coisa; tudo, em princípio, seria permitido e, neste caso, a própria ética e a própria moral perderiam no final das contas seus sentidos. A segunda diz respeito à questão de que, sendo a moral existencialista uma moral laica, porque não se apoia em nenhum valor inumano, ela correria o risco de recair no puro subjetivismo, num puro solipsismo: como, neste caso, o homem poderia sair de si mesmo, isto é, ir em direção ao outro, aos outros, ao invés de ficar fechado em si mesmo, em seus valores individuais e particulares? Às duas objeções Beauvoir responde que apenas jogando com má-fé é que elas se sustentam. Em primeiro lugar, o reconhecimento de uma necessidade de recorrer a uma força extra-humana, que limite a ação, não se faz em função de um princípio, mas é já uma ação, uma escolha humana que, ao fim e ao cabo, confirma e não refuta a liberdade. É possível, pois, escolher não se responsabilizar pela própria existência e pelas condições dela, no entanto, isto não retira a existência desse plano terreno em que tudo se passa em meio a mais pura contingência. E, em todo caso, a partir do momento em que se atribui à existência algum sentido e alguma verdade, todo um plano de exigências com relação aos modos e às condições de existência se apresenta para ser humano.

Com relação ao risco da moral existencialista recair no solipsismo, Beauvoir dará destaque à relação entre individualidade e universalidade. De saída, pode-se dizer que não é difícil compreender em que medida o fato de ser sujeito é um fato universal, pois no mesmo movimento em que eu me reconheço como sujeito reconheço também a verdade sobre o que é ser sujeito. Neste sentido, pode-se dizer que a experiência mais particular de todas é também a mais universal. E é neste sentido primeiro também que Beauvoir vem associar a identidade entre subjetividade e liberdade a certa tradição filosófica:

Ao afirmar que a fonte de todos os valores reside na liberdade do homem, o existencialismo não faz senão retomar a tradição de Kant, Fichte, Hegel, a qual, segundo as palavras do próprio Hegel, 'tomamos por ponto de partida o princípio segundo o qual a essência do direito e do dever e a essência do sujeito pensante e desejante são absolutamente idênticos'" (BEAUVOIR, 2013, p. 23).

O mundo moral é, enfim, o mundo desejado pelo ser humano, é o mundo que a vontade humana constrói. No entanto, à diferença do que se passa nos autores mencionados, Kant, Fichte e Hegel, entre outros não mencionados, não se trata, para o existencialismo, de reivindicar para essa moral a universalidade do sujeito, pois que, para o humanismo, ressalta Beauvoir, o mundo querido pelos indivíduos humanos não é o mundo querido por um sujeito universal. E aqui, a partir deste ponto, é que entendemos que toda a empreitada beauvoiriana começa a ganhar suas características e relevos próprios. Em primeiro lugar, em função do que ela compartilha com os existencialistas e praticamente toda a geração de pensadores da qual faz parte, que é essa recusa de conceber o indivíduo dessa perspectiva abstrata. Ora, o que é esse sujeito universal senão uma abstração? Não diz respeito, certamente, a pessoas, a indivíduos de carne e osso, mas, antes, a uma espécie de entidade abstrata, de eu isso, ou, simplesmente, ideia. A moral humanista do existencialismo, na medida em que se constitui em meio à existência e não, como já se disse, em função de princípios metafísicos, objetividade inumana, só pode se erguer a partir de um eu que não pode ser abstrato - e, neste sentido estrito, não pode ser um sujeito -, mas que, ao invés disso, é e precisa ser indivíduo concreto que pensa e que deseja a partir das experiências vividas no mundo e constituídas juntamente, num mesmo movimento, com o mundo. Melhor dizendo, de uma pluralidade de eus, uma pluralidade de indivíduos concretos, singulares:

"Para o *existencialismo*, não é o homem impessoal, universal, a *fonte dos valores*: é a *pluralidade de homens concretos, singulares* que se projetam em direção aos seus fins próprios a partir de *situações* cuja particularidade é igualmente radical, tão irredutível quanto a própria subjetividade" (BEAUVOIR, 2013, p. 24, grifos, nossos).

Eis porque a consciência não é simplesmente um sujeito, e porque a subjetividade, na concepção existencialista, também não é e nem pode ser *subjetividade de* um sujeito. A subjetividade se constitui, ela também, no mundo, por sujeitos, em meio a, junto de, concomitantemente a outros sujeitos. Ela diz respeito, portanto, se assim se pode dizer, a uma composição singular composta, no entanto, coletivamente, isto é, no mundo, em debate com ele, ou em termos mais propriamente beauvoirianos, *em situação*. A compreensão acerca

deste ponto precisamente é, no nosso entender, muito relevante para a constituição de toda uma entrada na discussão que Beauvoir vai empreender mais especificamente a partir de *O segundo sexo* e que será, como veremos mais adiante, de natureza radicalmente diferente desta empreendida no âmbito de *Por uma moral da ambiguidade*. Detenhamo-nos um instante nos termos que a citação acima articula para que possamos chegar ao que principalmente nos interessa aqui, que é esse que parece ser o ponto de virada de uma empreitada, nos termos de Beauvoir, demasiada abstrata, abandonada em proveito de outra mais aderente à experiência, à concretude - e, por isso também, à ambiguidade característica - da existência humana⁴.

A expressão da citação acima para a qual gostaríamos de dar destaque é "pluralidade de homens concretos". E o primeiro ponto para o qual chamamos atenção é esse que, no nosso entender, fará a ponte entre a moral e a fenomenologia em Beauvoir e que resultará num projeto ético legitimamente feminista, por meio do qual se integrarão pensamento (reflexão acerca da relação entre subjetividade e opressão de gênero, de um lado, e liberdade, de outro) e a ação (libertação em relação a essas opressões). Pois bem, quem são esses "homens concretos" aos quais Beauvoir se refere em *Por uma moral da ambiguidade*? Vimos que não são o sujeito universal do racionalismo, do idealismo, nem do criticismo, não são sujeitos abstratos mas, antes, indivíduos concretos, singulares, constituídos no mundo e em situação; contudo, podemos então acrescentar agora, também não são, não podem ser, e pelo mesmo motivo, sujeitos neutros do ponto de vista do gênero! Essa diferenciação é determinante e uma das razões que levará Beauvoir a abandonar a discussão moral que, por se dar desse modo inteiramente abstrato, permite tratar da questão da liberdade, por exemplo, ainda em termos de "homens concretos" (até mesmo pela própria Beauvoir!) e mesmo que a referência pretenda ser, de fato, a totalidade dos indivíduos humanos, homens e mulheres, portanto. O mesmo não será mais possível quando a discussão enveredar pela concretude da experiência humana. Daí então será imperativo o reconhecimento de que, em termos de subjetividade e, portanto, de liberdade, quando o que estiver em questão for, por exemplo, o indivíduo concreto do sexo feminino, a discussão seguirá por meios e tomará rumos inteiramente distintos daqueles ligados à discussão sobre o que se passa em outro lugar, em relação ao indivíduo do sexo masculino, até então, ressaltado uma vez mais, concebido (dogmaticamente) como indivíduo universal. A necessidade e mesmo a urgência de um empreendimento como *O segundo sexo* está, assim, posta⁵. E o que este livro colocará em questão será precisamente essa concretude da existência de um indivíduo do sexo feminino, ou seja, *a mulher concreta*, ou, simetricamente à expressão da citação acima de *Por uma moral da ambiguidade*, a

pluralidade de *mulheres concretas, singulares*, que se projetam em direção ao mundo, em meio ao mundo "a partir de situações cuja particularidade é igualmente radical, tão irreduzível quanto a própria subjetividade".

O segundo ponto que gostaríamos de destacar, e que é consequência desse primeiro, diz respeito à constatação de que essa fonte de valores, segundo a expressão da mesma citação acima, essa "fonte de valores dada pela pluralidade de homens concretos, singulares" é dada, de fato, por homens concretos e não por homens concretos e mulheres concretas, o que leva essa proposição para ainda mais longe: essa fonte de valores concebidos como "humanos", *porque é dada por homens concretos é também dada para os homens concretos e em função deles mesmos* - mulheres, por exemplo, permanecem excluídas dela. Pois na medida em que o ser homem se apresenta como sinônimo de ser humanidade, de ser universal, a mulher, neste cenário, permanece uma existência à parte, um indivíduo que existiria, pode-se dizer, pelo lado de fora do universo, ou, como muito pertinentemente e originalmente Beauvoir expressou no título do seu mais conhecido e admirado livro, como "segundo sexo".

O terceiro ponto relacionado ainda à questão da relação entre individualidade concreta e universalidade diz respeito à outra constatação fundamental que, no nosso entender, levará ao empreendimento de *O segundo sexo*: essa reflexão essencial constituída inteiramente em torno da descrição do que seja "ser segundo sexo" e de todas as implicações disso não só traz à luz essa parte da realidade historicamente ignorada, apagada, desconsiderada pelos saberes, conhecimentos e produções de subjetividades de até então, como só é trazida à luz porque é uma reflexão empreendida por alguém desse mesmo segundo sexo, indivíduo concreto do sexo feminino, pois⁶. A filosofia erguida a partir dessa matéria prima, a existência radicalmente diferente daquela do indivíduo homem, irreduzível a ela e, ainda por cima, moldada inteiramente em relação a ele, só poderia ser a filosofia de uma mulher. O que não significa, em absoluto, que seja uma filosofia generificada, uma filosofia feminina, no sentido de uma segunda filosofia; mas antes, no nosso entender, uma filosofia no sentido forte do termo, que, de resto, corrige essa falha grave, do ponto de vista ético e também teórico, cometida até então pelos historicamente autoconstituídos detentores dos saberes, de deixar de fora, por assim dizer, mais ou menos metade da realidade à qual esses saberes se aplicam e que diz respeito ao sexo ao qual eles, esses autoconstituídos detentores dos saberes, de fato, não pertencem. A vocação dessa filosofia feita por uma mulher, tal como a de Simone de Beauvoir é, neste sentido, para inclusão e, por isso mesmo, se encontra muito mais próxima do que qualquer outra - aquelas outras todas, sempre tão masculinas e, como tal, tão

excludentes! - desse ideal de igualdade construído pluralmente que é também o do existencialismo.

Beauvoir retoma e alcança, assim, o problema da ambiguidade no âmago da filosofia moral. Em suas próprias palavras:

Não há moral senão quando há um problema a resolver. E pode-se dizer, invertendo a argumentação precedente, que as morais que forneceram soluções apagando o fato da separação dos homens não são válidas, uma vez que, precisamente, essa separação existe. Uma moral da ambiguidade será uma moral que recusará negar a priori que existentes separados possam ao mesmo tempo estar ligados entre si, que suas liberdades singulares possam forjar leis válidas para todos" ["e todas", acrescentamos, a partir daqui, por nossa própria conta, à conclusão de S. de Beauvoir] (BEAUVOIR, 2013, p. 24).

II. Subjetividade e liberdade

Antes de alcançarmos a discussão mais essencial da existência sob a perspectiva do segundo sexo, uma questão posta ainda no âmbito de *Por uma moral da ambiguidade* nos parece relevante, no sentido de contribuir para pavimentar o campo dessa necessidade de passagem - que acabou sendo empreendida, afinal, por Beauvoir - do modo de abordar a questão da liberdade nesse livro anterior para o modo totalmente diferente de abordá-la, muito mais rico e assertivo, ou seja, concreto, em *O segundo sexo*.

A liberdade, para Beauvoir, é precisamente aquilo que confere autenticidade à subjetividade. Assim concebida, ela nada pode ter de semelhante, como às vezes inadvertidamente se chega a supor, a um livre-arbítrio; pois que, como vimos acima, se a existência pressupõe a liberdade, disso não resulta que seja possível para o indivíduo, para o sujeito, realizar tudo ou qualquer coisa que deseje, que decida realizar; sua ação não é, nem de fato, nem de direito, ilimitada, e isto por uma razão também ela de caráter existencial: as outras individualidades, o mundo como existência lhe opõem resistência. De sorte que a subjetividade se constitui como liberdade efetivamente em meio a esse movimento por meio do qual a consciência se lança no mundo e, em meio à resistência que este lhe oferece, constitui, junto com ele, esse mundo possível também para si. Nisto consiste, fundamentalmente, aquilo que Beauvoir vai chamar de *situação*. Vivemos todas e todos no mundo *em situação*. O grau de possibilidade de interferir e, portanto, de conferir sentidos possíveis a esse mundo e à própria existência nele está diretamente relacionado, assim, ao

campo de possibilidades, de condições de possibilidades de conferir autenticidade à própria subjetividade.

Tendo isto em vista, podemos, então, definir uma situação de *opressão*. E o que principalmente define uma situação de opressão, assegura Beauvoir, é a condição de que ela *nunca é natural*. O ser humano nunca é oprimido por coisas, assim como também não se revolta contra elas, porque a resistência que as coisas oferecem às pessoas é de ordem radicalmente diferente daquele que pessoas oferecem umas às outras⁷. Ainda que uma pessoa, um indivíduo humano ou uma pluralidade deles fracasse diante da resistência oferecida pelas coisas, transformadas, por isso, em obstáculos, de modo geral, ela não verá negada, por esses obstáculos, a sua liberdade⁸. Apenas o ser humano pode ser inimigo do ser humano, "só ele pode tirar-lhe o sentido de seus atos, de sua vida, porque só a ele também pertence o poder de confirmá-lo na existência, de reconhecê-lo efetivamente como liberdade" (BEAUVOIR, 2013, p. 103). A opressão apenas pode ser vivida, e também praticada, por indivíduos humanos. E essa prática, prossegue Beauvoir, leva à divisão do mundo, no limite, em dois grupos: aquele dos que "edificam a humanidade", ou seja, que constituem propriamente o sentido dela e para ela; e aquele dos que são "condenados a vegetar sem esperança", que vivem apartados de si e cuja vida é empregada fundamentalmente na manutenção de uma coletividade da qual não pertencem inteiramente; ou então, poderíamos dizer aqui, cujas vidas são empregadas na manutenção da harmonia da coletividade, mas isto se essa ideia de harmonia já não estivesse tão intrinsecamente comprometida com a situação de opressão. A única alternativa ao oprimido, nessa situação, não pode ser outra, senão, a de recusar essa pretensa harmonia em virtude da qual sua liberdade é anulada. Assim, ciente dessa possibilidade de ver o oprimido provar, de fato, que é indivíduo humano e, como tal, livre; ou, em outros termos, ciente da existência dessa possibilidade real de revolta do oprimido e tendo como objetivo fundamental evitá-la, o "truque" mais diretamente empregado pela opressão, ressalta Beauvoir, é o de camuflar-se em situação natural, uma vez que não seria possível revoltar-se contra a natureza (BEAUVOIR, 2013, p. 104). "O escravo é submisso quando se conseguiu mistificá-lo de tal maneira que sua situação não lhe parece imposta pelos homens, mas imediatamente dada pela natureza, pelos deuses, por potências contra as quais a revolta não teria sentido" (BEAUVOIR, 2013, p. 106). Sabemos, por conhecimento histórico, mas também, e principalmente, pelo que vivemos cotidianamente nos mais diversos e variados graus na própria pele, o quanto que essa estratégia opressora costuma funcionar. De sorte que, um

primeiro passo no sentido da libertação em relação às opressões é esse que precisa ser dado em direção à *desmistificação da situação de opressão*: ela não é natural.

As referências principais dessa discussão empreendida no âmbito de *Por uma moral da ambiguidade*, como se sabe, são as filosofias de Hegel e de Marx, a moral do senhor e do escravo, a situação e exploração da classe operária, entre outras menos diretamente expostas. No entanto, ainda que não explicitamente - e é isto que nos interessa destacar aqui -, Beauvoir lança, já nessa sua obra, as sementes para o empreendimento que será efetivamente realizado, logo em seguida, em *O segundo sexo*. O ponto-chave anunciado é precisamente esse que nesta obra posterior irá se transformar na descrição, feita com método, conhecimento de causa e rigor conceitual, dos mecanismos por meio dos quais se faz crer ser natural aquilo que, de fato, é opressão do sexo feminino. Assim, não será certamente por acaso que o primeiro volume de *O segundo sexo* - intitulado, justamente, "fatos e mitos" - será dedicado à desmistificação, e também à desmitificação, da situação da mulher. Toda a análise ali empreendida será dedicada a desfazer o mito do "segundo sexo" constituído, ao longo da história, pelas ciências, pelas artes, pelos saberes objetivos, por tudo aquilo que, afinal, tratou até hoje de dizer e de determinar o que é dado (da natureza, da vida psicológica, da vida social) e que, como tal, não pode ser superado pela vontade humana, e o que, ao contrário, pode ser construção desta. Não exatamente os primeiros passos, pois esses, no nosso entender, foram dados bem antes, inclusive quando Beauvoir ainda tratava da questão, segundo ela mesma, de modo demasiado abstrato, geral, idealista; mas um dos passos definitivos, no nosso entender, dado por ela no sentido de uma ação realmente libertadora em relação à opressão à qual tem sido submetido o sexo feminino - e, neste sentido, já um engajamento feminista - foi esse empreendido na concretude da filosofia contida em *O segundo sexo*: saibamos todos e, principalmente, nós todas, mulheres, a situação de opressão do sexo feminino - e não se trata aqui de uma opinião simplesmente, mas de uma constatação - não é natural!

III. Natureza e cultura

A frase certamente mais conhecida, mais lembrada e mais evocada quando se faz referência a Simone de Beauvoir é também aquela que define com mais precisão a tomada de posição desta filósofa em relação ao tema central do seu livro: "Não se nasce mulher, torna-se mulher" - é com essa frase que ela abre o segundo volume de *O segundo sexo*. Certamente,

ainda que muito dita e repetida, não pode ser reduzida a uma simples frase de efeito, fórmula vazia, slogan publicitário e afins; conferindo um caráter algo impactante à abertura de um grande e importante livro, essa frase se apresenta também como a síntese de um pensamento. Essa síntese, no nosso entender, sinaliza já uma abertura possível para uma discussão - que, do ponto de vista histórico, será empreendida de fato bem depois da publicação de *O segundo sexo* e não pela própria Beauvoir, mas por outras pensadoras, no entanto, tal como ela, mulheres filósofas feministas - que é a discussão sobre a distinção entre sexo e gênero. Mesmo que não avancemos até uma proposição desse tipo em Beauvoir - o que é realmente anacrônico em relação a esse seu livro - acreditamos, contudo, que seja importante nos atermos à questão que não só pode como de fato acabou se constituindo numa espécie de pano de fundo teórico para a discussão empreendida, a partir dos anos setenta do século XX sobretudo, sobre a distinção ou separação entre sexo e gênero. A questão de fundo virtualmente presente nessa declaração de Beauvoir - e que já se tornou uma espécie de clássico do pensamento feminista - é essa que sugere algo relacionado à questão da relação ou da separação entre natureza e cultura, ou, o que aqui possui o mesmo sentido, entre objetividade e subjetividade, a qual, no mais, é da maior relevância para os estudos de gênero de modo geral. Ela retoma, a seu modo, e mais uma vez, a questão beauvoiriana da ambiguidade no âmago da existência humana.

É certo que, para Beauvoir, não se nasce mulher. Nasce-se, e isto é fato, com um corpo dotado de órgãos os quais terão, cada qual e no conjunto, uma ou algumas funções ao longo da vida, relacionadas primordialmente à manutenção dela, tanto do ponto de vista individual quanto do da própria espécie. Esse corpo - esteja ele associado ao gênero que for - não é de, modo algum, matéria inerte, ele é matéria viva; o que significa dizer que ele é apto tanto à imanência quanto à transcendência, ou seja, é tão funcional quanto desejante. Em Beauvoir, é certo que um termo não se sobrepõe ao outro, nem também anula o outro: eis aqui mais um modo de ser ambiguidade no seio da existência. No pensamento desta autora, o corpo exerce um papel decisivo na constituição da subjetividade, e se, como vimos acima, a subjetividade não pode ser pensada de um ponto de vista abstrato, mas necessariamente de um ponto de vista concreto, isto é, como subjetividade encarnada, de indivíduos concretos, históricos e de carne e osso, então, toda a discussão empreendida entorno dela não pode ser também uma discussão que ignora a facticidade do corpo humano. Assim, o que Beauvoir vai mostrar ao longo de todo o segundo volume - intitulado, justamente, "a experiência vivida" - é como que, no caso da mulher, as especificidades ligadas ao seu sexo desempenham um papel relevante,

por exemplo, no modo não só como ela vai ser percebida pelos outros e por si mesma, como também no modo como, a partir do olhar e do juízo dos outros todos sobre si, ela vai se relacionar consigo mesma, com seu próprio corpo e, de modo geral, constituir sua própria subjetividade; ou seja, como ela vai se posicionar no mundo do qual faz parte e em meio ao qual ela se realiza como existência⁹.

O que *O Segundo sexo* vai recusar - e o fará terminantemente, de modo radical e muito original, no nosso entender - será a possibilidade de estabelecer uma *relação de causalidade* entre natureza, um corpo que possui órgãos e funções fisiológicas específicas, e cultura, um corpo também, mas dotado de subjetividade, isto é, de sentido. Em termos mais precisos, o ponto sobre o qual incidirá a crítica mais decisiva de Beauvoir é precisamente este que constitui diferenças culturais e históricas sobre bases de diferenças de ordem biológica; o que nossa filósofa vai mostrar com toda a clareza, pertinência e brilhantismo, é o quanto que isto não se faz absolutamente de modo causal: a *diferença de natureza* entre os sexos, isto é, a diferença entre os órgãos sexuais e suas respectivas funções fisiológicas, não causa nem determina a *diferença subjetiva*, aquela que nos leva a nos reconhecermos - ou nos desconhecermos -, como tais. Em Beauvoir, as diferenças de ordem natural e de ordem cultural entre os sexos permanecem irreduzíveis como tensão e como ambiguidade original no âmago da existência humana¹⁰.

Da perspectiva da história da filosofia, esse empreendimento crítico de Beauvoir também terá o seu lugar. Por meio dele Beauvoir vai rejeitar o postulado de uma suposta natureza ou essência feminina, colocando e explorando conceitualmente, com seu vocabulário próprio, o problema filosófico central do existencialismo, também ele aqui sintetizado em outra frase de impacto, tão célebre e repetida quanto a de Beauvoir: "nenhuma essência precede a existência". Esta síntese expressada nesta frase do companheiro intelectual e de vida de Beauvoir, Jean-Paul Sartre, em "O existencialismo é um humanismo", remete também, por sua vez, a essa que é constatação fundamental relativa à nossa presença no mundo: é da existência concreta que surge a ideia de uma pretensa essência (de fundo metafísico, biológico, psicológico, material), não o contrário; é a existência, a vida concreta de um indivíduo histórico, moral, psicológico, político que constitui aquilo que ele é, seja aos olhos dos outros, seja aos e de si mesmo e desses dois juntos. Assim, se a síntese dada na frase de Beauvoir "não se nasce mulher, torna-se mulher" não inaugura exatamente o existencialismo do ponto de vista precisamente filosófico, isto é, como problema, ela certamente o reinventa em termos muito precisos e, sem dúvida, bastante originais, pela via da sexualidade e do

gênero. Além de abrir todo um campo conceitual para a filosofia, trazendo para dentro dela, e a partir do problema da ambiguidade do corpo sexuado da mulher, perspectivas, questões e problemas até então alijados dessa filosofia que se quer sistema, feita por filósofos arquitetos, no geral megaempreendedores (o que inclui Sartre) e - vejamos bem -, em todo caso, abnegadamente dedicados à universalidade, à totalidade da experiência humana.

IV. Pensamento e libertação

Os capítulos de encerramento de *O segundo sexo* merecem ser lidos por eles mesmos. O que nos caberia destacar aqui, contudo, e a título de considerações finais, talvez fosse a importância desse empreendimento de Beauvoir que, no nosso entendimento (e não apenas no nosso, certamente), é filosófico, político, feminista e, porque conjuga de modo tão coerente e íntegro essas tantas perspectivas, é fundamentalmente ético. Na medida em que a existência da mulher vai sendo descrita e revelada em meio às situações, também as perspectivas de mudança desse campo e, portanto, de suas condições de possibilidade passam a ser colocadas de modo concreto. O que não quer dizer que *O segundo sexo* tenha o propósito, que de fato não tem, de fornecer normativas direcionadas ao que exatamente se deve fazer para libertar inteiramente a mulher das condições de opressão às quais historicamente tem sido submetida. Contudo, acreditamos que seja possível chegarmos, por meio da obra de Beauvoir, a algumas considerações gerais, diretrizes de caminhos possíveis no sentido da libertação e da autonomia da mulher.

Toda a discussão que empreendemos até aqui pretendeu mostrar isso de algum modo. Para finalizar gostaria de pontuar duas delas. A primeira e talvez a mais fundamental consideração a esse respeito seja a de que, seja qual for o caminho para a liberdade, este não se dará certamente exclusivamente pela via individual, pela luta de mulheres isoladamente, mas, antes, terá de ser feito por meio da integração de todas e pela via coletiva, isto é, por meio da ação política, a qual, por sua vez, precisa produzir transformações na estrutura das sociedades, e não apenas mudanças pontuais e localizadas, isto é, exclusivamente situacionais. Não que não sejam bem-vindas mudanças pontuais ou de qualquer outro tipo, toda a mudança no sentido libertário é certamente bem-vinda; a questão é que, em relação a mudanças pontuais e localizadas, sempre haverá o risco, primeiro, de serem parciais e, em consequência disso, de recaírem em retrocessos, de grupos se isolarem, se descolarem do conjunto que é onde se encontra a sua força e também seu potencial libertador e emancipatório. Assim como

se avança pontualmente e isoladamente em termos de conquistas e liberdades, pode-se mais ou menos facilmente retroceder em relação a elas. A história passada e presente, no nosso país e mundo afora, está repleta de conquistas alcançadas e em seguida retiradas às vezes com muita, outras vezes nem tanta, resistência¹¹.

A segunda consideração diz respeito ao tipo de causa para o engajamento. Decisiva e imprescindível é a luta estabelecida no campo dos direitos, por igualdade de direitos, sobretudo; mas muito importante também - e este é o ponto que gostaríamos de destacar em Beauvoir - é a luta para que seja possível mudar as condições - que são sempre produto das ações e escolhas humanas - que criam ou sustentam as situações de opressão e que, como tal, impedem a mulher de constituir o mais autonomamente possível a sua própria subjetividade. E isso sem a necessidade de negar a ambiguidade de sua condição, mas, a partir dela, fazer-se criadora:

Para tornar-se um criador não basta cultivar-se, isto é, integrar espetáculos e conhecimentos na vida: é preciso que a cultura seja apreendida através do livre movimento de uma transcendência; é preciso que o espírito, como todas as suas riquezas se projete num céu vazio que lhe cabe povoar; mas se mil laços tênues o amarram à terra, desfaz-se seu impulso. [...] Enquanto [a mulher] ainda tiver que lutar para se tornar um ser humano, não lhe é possível ser uma criadora (BEAUVOIR, 2016, p. 539).

Trata-se, portanto, de empreender uma luta no sentido da mudança das condições por meio das quais a mulher irá se relacionar com os outros, com as coisas, consigo própria e, enfim, no mundo que é tudo isso e muito mais. Algo que não se faz sem o engajamento de um corpo, do seu próprio corpo, dessa subjetividade encarnada que ganha, assim, contornos nitidamente políticos. Não no sentido de transformar o corpo num instrumento útil para a política, mas, isto sim, como um ponto de mediação entre *seu querer* e o *seu poder ser* no mundo.

Entendo que este seja o maior legado de Beauvoir, tudo o que ela escreveu ela também o viveu, suas memórias, diários, correspondências, produção literária e tudo o mais nos revelam isso. Foi essa liberdade encarnada que Beauvoir pode nos oferecer e que de modo tão coerente é retratada, refletida em toda sua obra, em sua integralidade.

A mulher livre está apenas nascendo; quando se tiver conquistado, talvez justifique a profecia de Rimbaud: 'Os poetas serão! Quando for abolida a servidão infinita da mulher, quando ela viver para ela e por ela, tendo-a libertado o homem - até agora abominável - ela será também poeta! A mulher encontrará o desconhecido! Divergirão dos nossos seus mundos de

ideias? Ela descobrirá coisas estranhas, insondáveis, repugnantes, deliciosas, nós as aceitaremos, nós a compreenderemos' (BEAUVOIR, 2016, p. 539).

A mulher livre renasce e está sempre renascendo em Beauvoir. O projeto de Beauvoir é ético porque é a própria encarnação dessa coerência, manifesta em sua obra e em sua vida, entre ação e pensamento, entre revolução no campo conceitual, no da vida privada, da vida social, no político. Este é certamente o seu maior legado, o qual, felizmente, também do ponto de vista filosófico e da história da filosofia, todas nós (e todos também, espero poder dizer um dia) não podemos de modo algum abrir mão.

Notas

¹ Professora de filosofia contemporânea do Departamento e do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP), São Paulo, Brasil. E-mail: izilda.johanson@gmail.com

² "Nas obras filosóficas não encontrei personagem feminino engajado numa situação histórica (na guerra ou na Resistência, por exemplo), nem mesmo numa cena de trabalho (como, por exemplo, do rapaz do café!). A mulher é vista sempre somente como corpo, e corpo sexuado. Nisto, o discurso sartreano se liga a uma tradição muito antiga - que podemos fazer remontar ao menos à Philon de Alexandria" (LE DOEUFF, 1998, p. 76).

³ Há críticas dirigidas à Beauvoir de teóricas do feminismo, notadamente do chamado feminismo pós-estruturalista, que incidem justamente sobre esse ponto. Segundo estas, esse suposto modo excessivamente sartreano de conceber a liberdade a reduziria aos termos de uma teoria essencialmente voluntarista; como tal, na medida em que ignoraria as condições de existências determinadas em prol de um querer absoluto, falharia também quanto à possibilidade de reconhecimento das reais opressões e, conseqüentemente, veria anulado o potencial emancipatório do indivíduo em relação, justamente, a essas vivências opressoras. Entendo que esta seja uma interpretação limitada e equivocada a respeito da liberdade em Simone de Beauvoir, a qual, vale destacar, não é nem mero espelho daquela de Sartre, nem idêntica a ela. O que será apresentado no presente ensaio sobre a filosofia desta autora, como se poderá ver, será posto no sentido de demonstrar como a questão da liberdade, em Beauvoir, não pode, em hipótese nenhuma, ser pensada dissociada da questão da opressão; a bem dizer, o que toda a obra de Beauvoir, e *O segundo sexo* em particular, mostra é que a afirmação da liberdade se faz *em situação* - noção chave da filosofia beauvoiriana - e como movimento em direção à concretude da vida, portanto, também como libertação em relação às opressões.

⁴ Sobre *Por uma moral da ambiguidade*, ela diz: "no conjunto, esforcei-me muito para colocar mal uma questão à qual dei uma resposta tão oca quanto as máximas kantianas. Minhas descrições do niilista, do aventureiro, do esteta, evidentemente influenciadas pelas de Hegel, são ainda mais arbitrarias e abstratas do que as dele, já que nem mesmo há entre elas a ligação de um desenvolvimento histórico; as atitudes que examino explicam-se por condições objetivas; limitei-me a destacar delas as significações morais, de tal modo que meus retratos não se situam em nenhum nível da realidade. Era aberrante pretender definir uma moral fora de um contexto social. Eu podia escrever um romance histórico sem ter filosofia da história, mas não fazer uma teoria da ação (BEAUVOIR, 2013b, p.67).

⁵ "Eu sustentava que, do ponto de vista da liberdade tal qual Sartre a definia — não resignação estoica, e sim superação ativa do dado —, as situações não são equivalentes: qual a superação possível para uma mulher encerrada no harém? Mesmo essa clausuração, há diferentes maneiras de vivê-la, dizia-me Sartre. Obstei-me durante muito tempo e só cedi superficialmente. No fundo, eu tinha razão. Mas, para defender minha posição, fora preciso abandonar o terreno da moral individualista, logo idealista, em que nos colocávamos." (BEAUVOIR, 2013a, p. 339).

⁶ Em diversas fontes (entrevistas, memórias, diários, etc.), Beauvoir menciona que não se considerava uma mulher típica de sua geração, isto é, confinada à opressão tipicamente destinada aos indivíduos do seu sexo no seu tempo. De fato, seria muito difícil contestar isso e nem mesmo nos parece ser o caso de fazê-lo. No entanto, parece importante destacar que dizer isso não é o mesmo que dizer que Beauvoir fosse incapaz de considerar o essencial a respeito de sua situação como indivíduo do sexo feminino. Evidentemente, ela não só foi capaz como, no nosso entender, essa consciência foi essencial para a sua tomada de posição em relação à realidade sobre a qual todo o seu pensamento se erguerá, especialmente a partir de *O segundo sexo*. Há uma passagem em *A força da idade*, que destaca esse ponto: "Conhecia poucas mulheres de minha idade e nenhuma que levasse uma vida clássica de esposa; os problemas de Stépha, de Camille, de Louise Perron, de Colette Audry, os meus eram, a meus olhos, individuais e não genéricos. Em muitos pontos, compreendera quanto, antes da guerra, eu pecara por abstração: sabia agora que não era indiferente ser ariano ou judeu; mas não me dera conta de que houvesse uma condição feminina. Subitamente eu encontrava bom número de mulheres que tinham ultrapassado os quarenta e que através da diversidade de suas possibilidades e de seus méritos, tinham todas uma experiência idêntica. *Tinham vivido como "seres relativos"* (BEAUVOIR, 2013a, p. 444, grifos nossos).

⁷ Contudo - e isto Beauvoir também destaca em *Por uma moral da ambiguidade* -, não estará na liberdade do outro o potencial de resistência à liberdade de alguém. Da perspectiva existencialista, e, portanto, também de Beauvoir, a liberdade se realiza sempre como uma ação de livre composição: de sentido, sobretudo, para o indivíduo, para o mundo, para o indivíduo no mundo. A ação de oprimir, por sua vez, se dirige para o lado oposto disso; ela bloqueia, pois, essa possibilidade de ação entendida como compositiva e que Beauvoir vai

chamar de transcendência. A liberdade não pode se realizar senão como transcendência, como ação que liberta, que reitera, portanto, a liberdade, nunca como um bloqueio dela.

⁸ "A resistência da coisa sustenta a ação do homem como o ar sustenta o voo da pomba e, projetando-se através dela, o homem aceita erigi-la em obstáculo e assume o risco de um fracasso no qual não vê a negação de sua liberdade. O explorador sabe que pode ser obrigado a recuar antes de atingir o fim; o cientista, que o fenômeno pode permanecer-lhe obscuro; o técnico, que sua tentativa pode abortar: esses erros são ainda uma forma de desvendamento do mundo" (BEAUVOIR, 2013, p. 102).

⁹ Diversas considerações feitas por Beauvoir a respeito da experiência de ser mulher no mundo, e as conclusões também a que ela chega sobre esse ponto, foram e continuam sendo alvo de crítica da parte de diferentes teóricas e militantes do feminismo. Entendemos que muitas delas são pertinentes e, dada a importância histórica da obra de Beauvoir, sobretudo para o feminismo, não haveria porque recusar discuti-las. Contudo, não é exatamente esse o ponto que nos interessa abordar aqui, pois não é propriamente a descrição feita por Beauvoir que queremos por em questão, mas, antes disso, as condições e as exigências, de ordem teórica inclusive, que a levaram a empreendê-la.

¹⁰ Este talvez seja um dos pontos da reflexão empreendida em *O segundo sexo* que mais levantou, e levanta até hoje, polêmica. Muitos e muitas - e, vale ressaltar, não apenas homens e antifeministas, mas algumas feministas e teóricas do feminismo também (em particular, teóricas do feminismo da diferença inspiradas em L. Irigaray e H. Cixous, por exemplo) - insistem no entendimento de que o que Beauvoir faz ou pretende fazer é suprimir a diferença entre homens e mulheres, algo que traria mais prejuízos do que ganhos à causa destas últimas, entre eles o de, no entender delas, promover, do ponto de vista prático, um retorno ao indivíduo único construído no padrão masculino. Se críticas do tipo desta configuram de fato, e como pensamos, uma concepção essencialista da mulher e do feminino que, como tal, é incompatível com a posição existencialista de Beauvoir, isso não nos é possível discutir inteiramente aqui. Contudo, não podemos deixar de manifestar a nossa discordância em relação a interpretações do tipo dessa. No nosso entender, nada do que Beauvoir diz se presta a um entendimento desses. Dizer que "não se nasce mulher" não é equivalente a negar possíveis diferenças factuais existentes entre os sexos, mas é, antes de tudo, ressaltar que essas diferenças não são necessárias, pois não se assentam em nenhum fundamento pré-existente, natural, essencial, nem se reduzem a ele; elas são contingentes; são construídas (historicamente, materialmente, cientificamente, esteticamente, culturalmente, enfim) pelos indivíduos humanos (pela pluralidade deles, como vimos), assim como são construídas também as opressões a elas vinculadas. A perspectiva política de libertação, em Beauvoir, está, assim, posta: se a opressão das mulheres não é um dado da natureza, mas produto historicamente constituído pela ação humana, então pela ação humana poderá se constituir também a libertação em relação a ela.

¹¹ Acredito que a essa altura dessa exposição não seja mais necessário reforçar o entendimento de que não se trata de dizer, com isso, que o que está em questão aqui seja a supressão das diferenças existentes entre as mulheres e das especificidades dos contextos em que se dão as diversas opressões, pois tudo o que foi dito até aqui pretendeu mostrar exatamente o contrário disso. No nosso entender, todo o empreendimento de Beauvoir se dirige no sentido da afirmação de que a união se faz não só *no reconhecimento* mas também *como reconhecimento* de diferenças e de especificidades de situações nas quais as mulheres se encontram e que, no entanto, tem isto em comum: o fato de serem situações de opressão contra as quais será sempre preciso se rebelar.

Referências bibliográficas

BEAUVOIR, S. *Le deuxième sexe*, vol. I e II. Col. Folio Essais. Paris. Gallimard. 2012.

_____. *O segundo sexo*, vol. 1 e 2. Trad. de Sergio Milliet. 3ª ed. Rio de Janeiro. Nova Fronteira, 2016.

_____. *Pour une morale de l'ambiguïté suivi de Pyrrus et Cinéas*. Col. Folio Essais, Paris. Gallimard. 2013.

_____. *A força da idade*. Trad. Sérgio Milliet, 2ª Ed. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2009a.

_____. *A força das coisas*. Trad. Maria Helena Franco Martins. 2ª ed. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2009b.

LE DOEUFF, M. *L'étude et le rouet*, Paris, Seuil, 1989.

_____. "De la critique comme valeur limite". IN: *Les Temps Modernes*, janvier-mars 2008, p. 647-648.

LECARME-TABONE, E. et JOANNELLE, J-L. (orgs). *L'Herne - Beauvoir*. Paris. Édition de L'Herne, 2012.

SIMONS, M. A. (org). *The philosophy of Simone de Beauvoir : critical essays*. Bloomington. Hypatia Inc. and Indiana University Press, 2006.

Recebido em: 02/08/2018
Aprovado em: 19/09/2018