

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ-UNIOESTE  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**DÉBORA FÁTIMA GREGORINI**

**O AMOR E A INAUTENTICIDADE FEMININA À LUZ DO  
PENSAMENTO DE SIMONE DE BEAUVOIR**

TOLEDO, PR

FEVEREIRO  
2024

DÉBORA FÁTIMA GREGORINI

**O AMOR E A INAUTENTICIDADE FEMININA À LUZ DO  
PENSAMENTO DE SIMONE DE BEAUVOIR**

Dissertação apresentada ao  
Programa de Pós-graduação em  
Filosofia do Centro de Ciências  
Humanas e Sociais da Universidade  
Estadual do Oeste do Paraná  
UNIOESTE, para obtenção do título  
de Mestre em Filosofia.

Área de concentração:  
Filosofia Moderna e Contemporânea.

Linha de pesquisa: Ética e Filosofia  
Política

Orientador: Prof. Dr. Claudinei  
Aparecido de Freitas da Silva

TOLEDO, PR  
2024

Ficha de identificação da obra elaborada através do Formulário de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da Unioeste.

Gregorini, Débora Fátima  
O amor e a inautenticidade feminina à luz  
do pensamento de  
Simone de Beauvoir / Débora Fátima Gregorini;  
orientador Claudinei Aparecido de Freitas da  
Silva. -- Toledo, 2024.  
125 p.

Dissertação (Mestrado Acadêmico Campus de  
Toledo) --  
Universidade Estadual do Oeste do Paraná,  
Centro de Ciências Humanas e Sociais,  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2024.

1. Simone de Beauvoir. 2. Amor. 3.  
Feminino. 4. Inautenticidade. I. de Freitas  
da Silva, Claudinei Aparecido, orient. II.  
Título.

DÉBORA FÁTIMA GREGORINI


O AMOR E A INAUTENTICIDADE FEMININA À LUZ DO PENSAMENTO DE  
SIMONE DE BEAUVOIR

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em  
Filosofia em cumprimento parcial aos requisitos para obtenção do título de  
Mestra em Filosofia, área de concentração Filosofia Moderna e  
Contemporânea, linha de pesquisa Ética e Filosofia Política, APROVADO(A)  
pela seguinte banca examinadora:



Orientador(a) - Claudinei Aparecido de Freitas da Silva

Universidade Estadual do Oeste do Paraná - Campus de Toledo (UNIOESTE)

 Documento assinado digitalmente  
JULIANA OLIVA  
Data: 20/12/2023 13:48:29-0300  
Verifique em <https://validar.jti.gov.br>

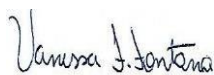
Juliana Oliva

UNIVERSIDADE ABERTA DO BRASIL (UAB)



Nelsi Kistemacher Welter

Universidade Estadual do Oeste do Paraná - Campus de Toledo (UNIOESTE)



Vanessa Furtado Fontana

Universidade Estadual do Oeste do Paraná - Campus de Toledo (UNIOESTE)

Toledo, 27 de fevereiro de 2024

DÉBORA FÁTIMA GREGORINI

**O AMOR E A INAUTENTICIDADE FEMININA À LUZ DO  
PENSAMENTO**

**DECLARAÇÃO DE AUTORIA TEXTUAL E DE INEXISTÊNCIA DE  
PLÁGIO**

Eu, DÉBORA FÁTIMA GREGORINI, pós-graduanda do PPGFil da Unioeste, *Campus* de Toledo, declaro que este texto/trabalho parcial de dissertação é de minha autoria e não contém plágio, estando claramente indicadas e referenciadas todas as citações diretas e indiretas nele contidas. Estou ciente de que o envio de texto/trabalho elaborado por outrem e também o uso de paráfrase e a reprodução conceitual constituem prática ilegal de apropriação intelectual e, como tal, estão sujeitos às penalidades previstas na Universidade e às demais sanções da legislação em vigor.

Toledo, PR, 05 de fevereiro de 2024



---

Assinatura

*Para as mulheres da minha vida: minha avó Otília, minhas tias Adriana e Tânia.  
E, especialmente, para minha mãe Lindacir que nunca diminuiu o mundo para  
mim e fez questão de me mostrar o poder da independência.*

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço primeiramente ao meu Orientador Prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva por acolher minha pesquisa e aceitar me acompanhar nesta jornada. Agradeço à UNIOESTE por estar de portas abertas para receber acadêmicos de outras áreas que não a filosofia. Agradeço aos professores que me acompanharam durante o processo do mestrado e certamente enriqueceram minha forma de ver o mundo, além de enriquecer minha vida acadêmica. Meus agradecimentos às professoras Dr<sup>a</sup> Juliana Oliva, Dr<sup>a</sup>. Nelsi Kistemacher Welter e Dr<sup>a</sup> Vanessa Furtado Fontana pelas ricas contribuições na ocasião da banca de qualificação deste trabalho. Agradeço as amigades que fiz no caminho e que tornaram a jornada mais agradável, em especial Ana Pindorama, Ana Cláudia Barbosa, Fernanda Tonini e Thiago Sitoni. Agradeço o grande apoio de minha amiga Maria Eduarda, de Franciele Pôncio e de Flávia Ferri Weschenfelder no momento de escrita e formulação do projeto que deu origem à esta pesquisa. Gostaria ainda de agradecer meu irmão Luis Eduardo, meus amigos Deise Savoldi e Diego Wozniak e meu companheiro Renato Vedana por todo o apoio emocional e incentivo à essa e outras escolhas.

Uma mulher tem que ter qualquer coisa além de beleza  
Qualquer coisa de triste  
Qualquer coisa que chora  
Qualquer coisa que sente saudade  
Um molejo de amor machucado  
Uma beleza que vem da tristeza de se saber mulher  
Feita apenas para amar  
Para sofrer pelo seu amor e pra ser só perdão

Vinícius de Moraes, *Samba da Benção*

No dia em que for possível à mulher amar em sua força,  
não em sua fraqueza, não para fugir de si mesma, mas  
para se encontrar, não para se demitir, mas para se  
afirmar, nesse dia o amor se tornará para ela, como para o  
homem, fonte de vida e não de perigo mortal.

Simone de Beauvoir, *O Segundo Sexo*



## RESUMO

GREGORINI, Débora Fátima. *O amor e a inautenticidade feminina à luz do pensamento de Simone de Beauvoir*. 2024. 125p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, PR, 2024.

Este estudo tem como tema de reflexão o amor e a inautenticidade sob o pano de fundo da condição existencial feminina no cenário aberto pela obra de Simone de Beauvoir. Para tanto, utilizaremos primordialmente dois ensaios da filósofa, a saber, *Moral da Ambiguidade* e *O Segundo Sexo*. O primeiro capítulo, dedica-se a explorar as bases do pensamento existencial desenvolvido por Beauvoir em um diálogo com as contribuições sartrianas, partindo da noção de não existência de uma essência humana previamente dada, bem como da relação Em-si, Para-si. Em seguida, no segundo capítulo, parte-se mais especificamente por sua obra clássica *O Segundo Sexo* em busca da delineação da situação feminina e da mistificação da mulher pelo eterno feminino. Dentre os conceitos capitais da discussão estão as noções de transcendência e imanência e sua articulação na divisão sexual, a saber, a ideia de que o homem é o ser transcendente e a mulher o imanente. Ainda neste capítulo, travamos um diálogo com F. J. J. Buytendijk, leitor de Beauvoir, que apresenta algumas descrições bastante diversas das dela sobre a condição da mulher. Por fim, no terceiro capítulo, a análise do movimento existencial feminino encontra uma síntese entre *O Segundo Sexo* e *Moral da Ambiguidade* para que compreendamos como a filósofa constrói a noção de existência inautêntica. Nos debruçamos sobre o papel do amor na construção e manutenção da situação feminina. A hipótese deste trabalho é a de que o mito do amor romântico se soma ao mito do eterno feminino. Tal aposta é levantada por essa aliança ser difundida culturalmente como mecanismo que idealiza o amor incondicional, abnegado e submisso às mulheres. Enfim, apresentamos a tese de que o amor ocupa um papel central na existência feminina, podendo se constituir como um mantenedor da opressão e da inautenticidade ao se apresentar como a única maneira de constituição de sentido para a vida da mulher.

**Palavras-chave:** Simone de Beauvoir. Feminino. Amor. Paixão. Inautenticidade.

## ABSTRACT

GREGORINI, Débora Fátima. Love and female inauthenticity in the light of the thinking of Simone de Beauvoir. 2024. 125p. Master's Dissertation (Master's Degree in Philosophy) Western Paraná State University, Toledo, PR, 2024.

This study has as its theme of reflection the love and the inauthenticity within the background of the female existential condition in the scenario opened by the work of Simone de Beauvoir. For this purpose, we will primarily use two essays from the philosopher, namely, *The Ethics of Ambiguity* and *The Second Sex*. The first chapter is dedicated to exploring the foundations of the existential thinking developed by Beauvoir in dialogue with Sartrean contributions, stemming from the notion of the nonexistence of a pre-determined human essence, as well as the relation in-itself, for-itself. After that, in the second chapter, we specifically delve into her classic work *The Second Sex*, seeking to delineate the female situation and the woman's mystification through the eternal feminine. Among the main concepts of the discussion are the notions of transcendence and immanence and their articulation in the sexual division, namely, the idea that man is the transcendental being, while woman is the immanent one. Furthermore, in this same chapter, we expand a dialogue with F. J. J. Buytendijk, a reader of Beauvoir's work, who presents some descriptions that significantly differ from hers regarding the woman's condition. Finally, in the third chapter, the analysis of the female existential movement finds a synthesis between *The Second Sex* and *The Ethics of Ambiguity* allowing us to comprehend how the philosopher builds the notion of inauthentic existence. We elaborate on the role of love in the construction and maintenance of the female situation. The hypothesis of this work is that the myth of romantic love adds to the myth of the eternal feminine. Such a point is raised because this alliance is culturally widespread as a mechanism that idealizes unconditional, selfless, and submissive love to women. At last, we present the thesis that love plays a central role in female existence, possibly being constituted as a maintainer of oppression and inauthenticity when presented as the only way of constructing meaning in a woman's life.

**Keywords:** Simone de Beauvoir. Female. Love. Passion. Inauthenticity.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>12</b>
<b>Capítulo 1: BASES EXISTENCIAIS DA CONDIÇÃO HUMANA .....</b>	<b>17</b>
1.1 O fenômeno humano: o Em-si e o Para-si .....	20
1.2 Liberdade e situação .....	28
<b>Capítulo 2: A SITUAÇÃO FEMININA .....</b>	<b>38</b>
2.1 Corpo e destino.....	39
2.2 Transcendência e Imanência .....	49
2.2.1 Buytendijk leitor de Beauvoir .....	57
2.3 Imanência apreendida: o papel da infância e da adolescência.....	65
<b>Capítulo 3: AMOR E INAUTENTICIDADE.....</b>	<b>79</b>
3.1 O mito do amor romântico e o casamento como carreira.....	80
3.2 Autenticidade e inautenticidade .....	90
3.3 O amor no movimento da existência feminina.....	102
<b>CONCLUSÃO .....</b>	<b>113</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>118</b>

## INTRODUÇÃO

O trabalho de pesquisa culminante nesta dissertação tem como tema de interesse a perspectiva beauvoiriana sobre a existência feminina, especialmente no que tange às questões de autenticidade e inautenticidade, bem como o papel ocupado pelo amor na construção dessas existências. Reconhecemos hoje a presença de Simone de Beauvoir como autora relevante para a discussão da condição feminina e o espaço ocupado por suas obras como fontes de pesquisa, particularmente no Brasil, em temáticas ligadas ao feminismo, à literatura e à filosofia<sup>1</sup>. Nosso objetivo é situar esta pesquisa em um ponto de convergência entre postulados feministas e a apresentação de uma filosofia existencial construída por Simone de Beauvoir, sem deixar que se perca o rigor filosófico de sua obra, considerando todo o esquema conceitual construído por Simone ao longo de sua trajetória enquanto pensadora.

Logicamente quando associamos Simone de Beauvoir à existência feminina o que surge na mente do leitor, já familiarizado com a autora, é sua mais afamada obra *O Segundo Sexo* (2019a; 2019b), justamente um ensaio filosófico acerca da existência feminina. Ora, esse será o texto principal a ser trabalhado nesta pesquisa. Consideramos de extrema importância o estatuto filosófico que essa obra carrega, e, portanto, abordaremos com rigor os conceitos apresentados pela filósofa, inclusive em trabalhos anteriores, que julgamos essenciais para a melhor compreensão do que ela trará no tão aclamado ensaio. Defendemos que *O Segundo Sexo* é um texto de cunho filosófico que contém marcas claras da originalidade do pensamento beauvoiriano. Assim, portanto, não é uma obra que pode ser tomada isolada de outros escritos anteriores da autora, pois não é possível compreendê-la estruturalmente apenas por si mesma. É preciso que haja a correlação com a constelação teórica desenvolvida por Beauvoir em seus ensaios precedentes, bem como, ter ao menos uma noção do que propõe seu principal interlocutor filosófico, Jean-Paul Sartre, e o que ficou conhecido como o existencialismo

---

<sup>1</sup> Cf. RIBEIRO, 2015; Cf. TEIXEIRA, 2017; Cf. TEIXEIRA, 2017; Cf. LEMOS, 2021; Cf. OLIVA, 2018; Cf. SEUS, 2019; Cf. SOUZA, 2023.

francês<sup>2</sup>, uma vez que ela parece estar dialogando com seus pressupostos constantemente.

É assim que, no primeiro capítulo, utilizamos a figura de Sartre como um interlocutor privilegiado para a compreensão de conceitos existenciais muito visados por Beauvoir em suas obras. Julgamos a interlocução apropriada devido ao fato de a própria Simone indicar a leitura de obras sartrianas ao longo de seus ensaios e por compreender que existem aproximações importantes no pensamento dos dois filósofos no que tange à generalidade da existência humana. As teorias existenciais apresentadas por Beauvoir e Sartre afirmam uma existência humana gratuita, ou seja, que não possui razão prévia de ser. Não há exterioridade, sagrada ou não, que tenha justificado de fora a vida dos seres humanos. Diante disso, se faz necessário que cada homem e cada mulher justifique sua própria existência, de dentro dela, no cerne do movimento de existir, dando à sua vida as razões de ser que ela não possui de antemão. Beauvoir (1970) retoma o pensamento sartriano que caracteriza a paixão humana como inútil e explica: não há força exterior aos seres humanos capaz de apontar qual vida deve ser vivida, e é precisamente por isso que cabe à humanidade responder intimamente se quer viver e de que forma. Afirmar a não existência de um Deus que encerraria o homem em objeto Em-si é afirmar a importância da ação humana diante da vida e de suas escolhas, individuais e coletivas.

Há outra obra beauvoiriana basilar neste trabalho: o ensaio *Moral da Ambiguidade* (1970). Sob a perspectiva apresentada pela autora nessa obra, acedemos a conceitos existenciais, principalmente no que tange à moralidade e à noção de uma existência autêntica, a saber, aquela que não nega a ambiguidade da condição humana. Uma vez munidos destas noções, podemos

---

<sup>2</sup> Fora chamado de Existencialismo Francês um movimento intelectual que teve seu auge durante o século XX, composto por filósofos franceses que se diziam engajados no problema da existência humana, se debruçavam sobre o homem concreto, livre e responsável, para criar suas teses. São comumente citados como representantes desse movimento Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir, Maurice Merleau-Ponty, Gabriel Marcel e Albert Camus. Estes autores receberam influência de outros movimentos filosóficos como a fenomenologia e de demais filósofos como Kierkegaard, Heidegger, Husserl e Nietzsche. Ainda que se coloquem estes e outros pensadores sobre o guarda-chuva do existencialismo, não se pode cometer o erro crasso de tomá-los como idênticos. Há traços de convergência em suas teorias, contudo, cada uma é marcada por singularidades que as distingue substancialmente das demais, formando teorias únicas que podem ou não servir de complemento umas às outras (COLETTE, 2013).

adentrar na experiência propriamente feminina no intuito de construir uma existência no seio da opressão. Simone observa e descreve a situação das mulheres a partir de uma ótica existencial, e, por esse motivo, torna-se imprescindível o seu singular contributo como uma fonte inestimável a fim de situar uma reflexão de gênero à luz da contemporaneidade. Eis porque, uma apreciação isolada de *O Segundo Sexo*, em um viés puramente feminista será, inevitavelmente, uma leitura incompleta.

De fato, Simone é ainda conhecida como uma mulher feminista, e teve importância no movimento de libertação das mulheres, especialmente na segunda metade de sua vida. Seria também uma leitura incompleta não considerar o seu tom de denúncia da opressão das mulheres. Iremos, pois, nos debruçar avidamente sobre o que a pensadora observou, de forma bastante pioneira, acerca de uma estrutura social que subjuga uma parcela grandiosa da humanidade: aquela marcada com a indicação do sexo feminino. Trabalhamos com o termo gênero ainda que ele não tenha sido empregado por Simone de Beauvoir, porque compreendemos, assim como Heleieth Saffioti (1999), que em sua tese, está o princípio do que norteou a delineação deste conceito. A historiadora aponta que, em sua mais famosa frase, “ninguém nasce mulher: torna-se mulher”, Beauvoir (2019b, p. 11/1990b, p. 13) constrói “a manifestação primeira do conceito de gênero. Ou seja, é preciso aprender a ser mulher, uma vez que o feminino não é dado pela biologia, ou mais simplesmente pela anatomia, e sim construído pela sociedade” (SAFFIOTI, 1999, p. 160). Acreditamos ainda, que a utilização desta terminologia, bastante estudada na atualidade, irá auxiliar na promoção de um diálogo entre o pensamento beauvoiriano e demais pensadoras contemporâneas que estão articulando pesquisas acerca da situação feminina.

O ideal de mulher que veremos aparecer neste trabalho de maneira reflexiva e crítica é um universal, correspondente, pois, àquele estereótipo matizado pelo eterno feminino, isto é, a idealização patriarcal da mulher. O mito do eterno feminino, de caráter quase místico, se constitui como um coletivo generalizante que desconsidera a singularidade feminina ao reduzir o ser-mulher à estatura de um mero exemplar particular derivado de uma generalidade. Em suma “todas as mulheres são ‘a mulher’, e o que se afirma sobre ‘a mulher’ é

valido sem falhas para todas e cada uma delas, se adaptem essas ao caso ou não” (MUÑOZ, 2016, p. 98). Tornar-se mulher é um movimento que exprime a condição de uma menina que se percebe atribuída ao destino dessa mulher heterodesignada como representante de um ideal. É assim que, no segundo capítulo deste estudo, delineamos a apresentação que Simone faz da situação feminina, percorrendo sua formação desde a infância e a adolescência. Neste cenário, despontam os conceitos de imanência e transcendência, bem como, a sua aparição sob o pano de fundo da divisão sexual da sociedade.

Alguns estudos<sup>3</sup> apontam o uso dado à biologia e às diferenças entre corpos femininos e masculinos como o ponto capital da formulação da diferença social entre os sexos. Beauvoir (2019a) indica esse caminho particularmente no primeiro volume de *O Segundo Sexo*. De nossa parte, não desconsideramos o papel dado à biologia neste sentido, pois compreendemos que o ser-humano é um devir histórico (BEAUVOIR, 2019b, p. 541/ 1990b, p. 635) e, ao assumir a facticidade natural do corpo, se depara com as significações culturais que esse corpo recebe. Ainda assim, buscamos acrescentar um novo ponto de alicerce da alienação feminina: o mito do amor romântico. Compreendemos que a opressão da mulher é mantida através de sua mistificação, quer dizer, o ideal do que é uma mulher, associado ao ideal do amor que uma mulher deve assumir e perseguir. Este será o tema de nosso terceiro capítulo.

À vista disso, indicamos que uma das formas privilegiadas de construção de destino encontrada por grande parte das mulheres é o amor e o casamento. A mulher espera poder transcender através da consciência de outrem. Aliando-se a um homem, ela encontraria quem propusesse projetos nos quais ela também se engajaria, dando-lhe, pois, alguma razão para existir, ainda que seja a repetição biologicamente esperada do destino reprodutivo: gerar e criar filhos. Beauvoir (1970) denomina o movimento de fuga da responsabilidade pela justificação da existência de inautenticidade.

Com essa apresentação, importa-nos aprofundar a relação imanência e amor a fim de melhor compreender como a sujeição feminina se relaciona com

---

<sup>3</sup> Cf. RIBEIRO (2013); RIBEIRO (2015); BASTONE (2019); MARQUES (2019); HEUSER e SALLES (2020), SOUZA (2023).

a inautenticidade presente em muitas mulheres. Essas, enfim, não se veem capazes de agir no mundo, de criar uma existência autêntica e apartada de uma suposta proteção masculina e da redoma do lar doméstico. Para tanto, buscamos elucidar como uma existência feminina pode assumir um caráter inautêntico e qual o papel do amor e da opressão em sua situação originária.



## Capítulo 1: BASES EXISTENCIAIS DA CONDIÇÃO HUMANA

### Posição do tema

Como posição inicial da tese a ser sustentada aqui, não pretendemos compreender a especificidade da existência feminina sem antes nos debruçarmos sobre a generalidade da existência humana. Diante disso iniciaremos este trabalho partindo pelos pressupostos defendidos por Beauvoir acerca da condição humana. Para tanto firmamos um diálogo com Jean-Paul Sartre, um importante interlocutor beauvoiriano e companheiro de uma fecunda partilha intelectual. Reconhecemos que houve uma troca inigualável de vivências e conhecimentos entre a dupla emblemática do existencialismo francês, que é ainda evidenciada pelos momentos em que Simone, em suas obras, reconhece *O Ser e o Nada* como fonte para a compreensão de alguns conceitos que passam a ser empregados também por ela.

### 1.1 Condição humana

Beauvoir e Sartre são adeptos de um pensamento existencial ateu, e, portanto, não acreditam que haja algum tipo de divindade que tenha criado os seres humanos e que, por consequência, possa atribuir sentido à existência de cada um. Mais do que negar qualquer religião, o pensamento existencial ateu propõe que não haja nenhum tipo de essência humana, seja ela espiritual ou instintiva. Nega-se ainda que exista um conceito universal de homem. É nesse sentido que se apresenta a máxima sartriana utilizada para diferenciar o homem dos outros seres, “a existência precede a essência” (SARTRE, 1970, p. 3). Explicamos: objetos são dotados de uma essência pré-determinada por aquele que os criou, uma função para qual tal coisa será útil. Assim, pode-se dizer, por exemplo, que a existência de um peso de papel é precedida pela necessidade de algo que segure as folhas no lugar, sua essência é, portanto, segurar papéis. Quando se trata de seres humanos, entretanto, a análise precisa ser outra. Há que se estabelecer um reino humano com valores distintos de um reino material, diferentemente dos objetos os homens não possuem uma função pré-determinada no mundo, sua existência é gratuita. Primeiramente o ser humano

existe, e a partir de sua existência no mundo irá definir-se, não sendo nada além daquilo que fizer de si mesmo (SARTRE, 1970).

O que significa, aqui, dizer que a existência precede a essência? Significa que, em primeira instância, o homem existe, encontra a si mesmo, surge no mundo e só posteriormente se define. O homem, tal como o existencialista o concebe, só não é passível de uma definição porque, de início, não é nada: só posteriormente será alguma coisa e será aquilo que ele fizer de si mesmo. Assim, não existe natureza humana, já que não existe um Deus para concebê-la. O homem é tão-somente, não apenas como ele se concebe, mas também como ele se quer; como ele se concebe após a existência, como ele se quer após esse impulso para a existência. O homem nada mais é do que aquilo que ele faz de si mesmo: esse é o primeiro princípio do existencialismo (SARTRE, 1970, p. 4).

O pensador existencial não trabalha com a ideia de uma natureza humana, isto é, algo que universalize a humanidade e seja responsável por um modo de comportamento repetível em todo e qualquer ser humano. Trabalha-se, em contrapartida, com a noção de condição humana, que não irá tratar da humanidade como pequenas unidades de uma mesma matéria, e sim, buscará descrever os aspectos que são inerentes à existência humana e que estabelecem um tipo de limite àquilo que cada um pode fazer no mundo. Ora, tal pensamento caracteriza o humano como um ser contingente<sup>4</sup>, que surge no mundo gratuitamente, imperfeito e ambíguo (SARTRE, 1970). Simone de Beauvoir (1970) descreve a condição humana como fortemente marcada pela ambiguidade<sup>5</sup>. O humano é um animal, mas não é dominado por seus instintos, tendo em vista ser o único animal racional. Vivemos, e enquanto vivemos pensamos nossa morte, somos constantemente lembrados de nossa condição

---

<sup>4</sup> Contingente nesta perspectiva significa que não possui razão prévia de ser, é espontâneo.

<sup>5</sup> Além de Simone de Beauvoir, autores de tradição fenomenológica e existencial como Sartre e Merleau-Ponty, buscaram através da noção de ambiguidade, se afastar de um dualismo cartesiano radical, centrados principalmente na tese de que não há separação definitiva entre o humano e o mundo por ele habitado (HONÓRIO, 2012; MARQUES, 2019) Dessa maneira, quando tratam de conceitos que, à primeira vista, parecem distantes ou opostos, como liberdade e facticidade, sujeito e objeto ou imanência e transcendência, o fazem sem demarcar uma cisão definitiva entre os conceitos, mas sim, à maneira de uma relação que mantém a distinção, porém pressupõe a comunicação (SILVA, 2009; SOUZA, 2012) Trata-se de "uma relação entre termos aparentemente opostos, porém, que são unidos sem serem, no entanto, unificados." (SOUZA, 2012, p.152). Não há, portanto, a diluição de um termo no outro, todavia, também não existe uma separação total.

mortal. Ainda que a cada novo dia haja vida, chegará o derradeiro, no qual a vida deixará de existir para cada um de nós. Somos simultaneamente objeto e consciência, enquanto apreendo outrem com meu olhar ele também o faz comigo. Ao passo que se faz de outrem utensílio ou obstáculo, esse faz o mesmo de seus outros. O mundo no qual defino a mim é o mesmo mundo que ajudo a definir; na mesma medida em que construo a história de minha época, essa história também é parte do que me torna quem eu sou. Para Sartre:

As situações históricas variam: o homem pode nascer escravo numa sociedade pagã ou senhor feudal ou proletário. O que não muda é o fato de que, para ele, é sempre necessário estar no mundo, trabalhar, conviver com os outros e ser mortal. Tais limites não são nem subjetivos nem objetivos; ou, mais exatamente, têm uma face objetiva e uma face subjetiva. São objetivos na medida em que podem ser encontrados em qualquer lugar e são sempre reconhecíveis; são subjetivos porque são vividos e nada são se o homem os não viver, ou seja, se o homem não se determinar livremente na sua existência em relação a eles (1970, p. 13).

Tanto Beauvoir quanto Sartre estão engajados em construir uma nova maneira de pensar a existência humana e a moral, rompendo com ideias fixas de bem e mal. Com isso, reconhecem, a cada ser humano, a responsabilidade por seus atos e por sua conduta perante si e perante o outro. Ambos os filósofos defendem que a ideia de não existência de divindade ou qualquer artifício externo à realidade humana, que defina, de antemão, o destino de cada ser humano, é desesperadora para alguns, porque os lembra que, dessa forma, todo o mal nasce da liberdade do homem, bem como, os coloca frente à responsabilidade de criar e justificar sua própria existência, sem recorrer a um destino imutável ao qual só caberia a aceitação indulgente. De acordo com Beauvoir:

É necessário, pois, compreender que a paixão consentida pelo homem não encontra uma justificação exterior: nenhum apelo vindo de fora, nenhuma necessidade objetiva permite qualificá-la de útil; não há razão alguma para que ela seja desejada. Mas isto não quer dizer que ela própria não se possa justificar, *dar-se as razões de ser que não possui* (BEAUVOIR, 1970, p. 7/1947 p.18).

Não se pode qualificar a vida como útil, pois não há projeto anterior à vida ao qual ela precise justificar a sua serventia. Sendo assim, cabe a cada ser humano perguntar a si mesmo se quer viver e em que condições, construir no seio de sua existência alguma justificação para ela. Ora, para Beauvoir (1970), não há derrota no fato de não existir divindade que trace um destino humano de antemão. Há, sim, sucesso em se colocar como carência de ser a fim de que haja uma existência que se constrói dialeticamente com o mundo.

Aos adeptos de um pensamento existencial ateu, a transcendência é o movimento existencial do humano e, neste contexto, não possui relação com nada de caráter divino ou que se encontre fora da vida humana, como usualmente acontece em outras teorias filosóficas, em que o Deus transcendente é colocado como superior aos humanos, suas criaturas. Transcender aqui diz respeito ao movimento da consciência humana para fora de si, ou seja, em direção ao mundo coletivo compreendendo-se como parte dele. É um projetar-se da consciência na coletividade e na temporalidade, atribuindo sentido humano ao mundo e à sua existência, conseguindo, através deste movimento, estabelecer projetos e engajar-se neles, vislumbrando, pois, a sua presença no mundo como presente e futuro, como um movimento constante de fazer-se, sem se encerrar em uma imagem dada de si e da realidade. O imanente, por sua vez, é aquele que tem a sua subjetividade ignorada, sendo visto como objeto, que, de certa forma, está preso em algum destino imposto a si. Na condição de imanência, o mundo se sobrepõe à consciência, tolhendo a condição transcendente de atribuir sentido à existência e de agir e interferir no mundo. Estes conceitos serão mais bem trabalhados em um próximo capítulo. Por ora, nos é útil essa pequena definição.

### **1.1 O fenômeno humano: o Em-si e o Para-si**

São várias as passagens de seus ensaios existenciais nas quais Simone de Beauvoir visa aspectos da ontologia proposta por Jean-Paul Sartre (2015) em *O Ser e o Nada*. Em seus textos *Moral da Ambiguidade* (1970) e *O Segundo Sexo* (2019a; 2019b), Simone recomenda que o leitor consulte a obra sartriana para se familiarizar com alguns conceitos. Por este motivo, iremos expor

brevemente algumas dessas categorias-chaves; noções como a relação entre Em-Si e Para-si descritas pelo filósofo e utilizadas por Beauvoir no desenvolvimento de sua teoria existencial.

O aspecto central é o de que Sartre constrói uma ontologia da liberdade que busca descrever o ser tal como ele se manifesta, analisando duas estruturas fundamentais que irá expor e desenvolver ao longo de seu ensaio: o ser Em-si e o ser Para-si, que se constituem pelo próprio movimento de ser. O Em-si é o que é, se trata de uma existência plena, completa, inserida no mundo e que não possui possibilidades de modificação, abertura ou transcendência (SEUS, 2019). Neste reino, estão os animais irracionais, os objetos, as plantas e tudo aquilo que possui uma essência prévia de ser, e que uma vez encerrado na contingência do mundo não pode mudar sua realidade, assim, esses esgotam-se em não ser outra coisa que não si mesmos. Não obstante, o traço Em-si não é reduzido a algo que caracteriza unicamente seres inanimados ou irracionais, existem ainda, aspectos do Em-si na existência humana, algo que discutiremos em breve.

Observando a descrição feita do Para-si em *O Ser e o Nada*, é possível perceber a grande influência da fenomenologia de Husserl no pensamento sartriano. Parte desta inspiração husserliana se dá na utilização que Sartre faz da concepção de intencionalidade da consciência, proposta por Husserl. Partindo do princípio de que toda consciência é consciência de alguma coisa<sup>6</sup>, movimento direcionado para um objeto, Sartre constrói a sua noção de Para-si como o modo do Ser que possui a dimensão da consciência e a reflexão sobre si (SARTRE, 2015; PERDIGÃO, 1995; ALMEIDA, 2011). O Para-si que é dotado da dinamicidade do movimento intencional da consciência é a compreensão que Sartre tem do humano, um ser que não é o que é, que não está dado, completo e opaco como o Em-si (HILGERT, 2011). Não se pode, contudo, cair no erro de conceber a consciência descrita por Sartre como semelhante à noção ordinária de um código moral internalizado por cada ser humano, nem tampouco como um lugar no qual estão armazenadas informações ou memórias da vida de alguém.

---

<sup>6</sup> Husserl propõe a intencionalidade da consciência em uma perspectiva na qual objeto percebido e consciência que percebe são co-originais e não podem existir fora dessa correlação, para ele o caráter fundamental da consciência é ser consciência de alguma coisa (SILVA, 2009).

A concepção de consciência descrita pelo filósofo refere-se ao fenômeno metafísico de movimento intencional direcionado para fora de si, sem coincidir consigo mesmo.

Apesar de o Para-si corresponder à ideia que Sartre tem de ser humano, sua definição está também associada ao fenômeno Em-si, sendo, a realidade humana possuidora das duas faces de ser. A aparição da face Para-si se dá por meio de uma espécie de descompressão do ser, que deixa seu aspecto completo para ser agora degenerado e incorporado pelo nada. Nesse sentido, o Para-si corresponde à nadificação do Em-si, que após ser incorporado pelo nada passa a ser revestido de um novo aspecto, o de não ser o que é, e de estar em relação com o mundo através do movimento intencional da consciência. Perdigão explica:

O fenômeno metafísico da consciência representa o contrário do princípio da conservação da energia, no plano físico: se um único átomo que constitui o universo fosse destruído, seguir-se-ia uma catástrofe em cadeia que se estenderia à destruição da Terra e do sistema solar. Quando o Em-si se rompe para converter-se em Para-si, ocorre não a destruição, mas a “aparição” mesma do mundo: a consciência faz com que o mundo surja diante dela como existente (1995, p. 39).

A única qualificação de um Para-si advém de este ser uma nadificação singular de um ser Em-si, não é de forma alguma uma substância autônoma, seu ser jamais é dado, mas sim, interrogado, já que está sempre em suspenso. O Para-si apresenta-se como plena negatividade, como a negação do Em-si. Nesse sentido, é imprescindível que haja uma relação do Para-si com o Em-si, pois é forçoso que haja o objeto a ser negado, do contrário, a negação se trataria apenas de pura abstração. Em outras palavras, todo nada é nada de uma coisa concreta, é preciso que haja um ser pressuposto para que se possa negá-lo.

A apresentação do Nada constitui o que distancia o Para-si de si mesmo a fim de que possa haver uma clareza para a reflexão. É esse caráter nadificador que nos permite interrogarmos acerca das coisas e adicionar à questão a negatividade, como nas situações em que nos perguntamos o porquê de certa coisa ser de tal forma. É a falta que faz aparecer o valor e o desejo (SARTRE, 2015; BEAUVOIR, 1970; PERDIGÃO, 1995;). Importa descrever que essa

inserção do nada não se mostra como algo banal, um vazio desprovido de significação, mas, se dá como medida para alcançar a fundamentação de si. Sartre (2015, p. 803) dirá que “a ontologia, portanto, limitar-se-á a declarar que *tudo se passa como se* o Em-si, em um projeto de fundamentar a si mesmo, se concedesse a modificação do Para-si”.

Sartre descreve o Para-si como um ser inacabado, uma totalização em curso, que está à distância de si mesmo, e que constantemente busca completar-se para retornar à plenitude do Em-si. É essa busca pela totalidade, por ser algo encerrado, que o filósofo chamará de fundamentar a si mesmo, ser causa de si, ou ainda de vontade de ser Deus. Outrossim, Sartre qualifica esse movimento como uma forma de fracasso humano, uma vez que o Para-si não retorna à condição de ser pleno, já que isso resultaria na aniquilação da consciência intencional. Nessa perspectiva, toda a ação humana visa sanar a falta que há no âmago de nossa existência. Há constantemente nas escolhas realizadas por cada indivíduo o desejo de se preencher, de fundar a si mesmo como algo completo, e assim ser o criador de si mesmo, o que, a filosofia sartriana revela ser impossível. O Para-si não é: para ele resta o campo dos possíveis, daquilo que não é, mas pode vir-a-ser, nunca o campo da totalidade. Sartre descreve este fracasso em termos cartesianos:

Por natureza, o *cogito* remete àquilo que lhe falta e ao faltado, uma vez que é *cogito* infestado pelo ser, como bem observou Descartes; e esta é a origem da transcendência: a realidade humana é seu próprio transcender rumo àquilo que lhe falta, transcende-se rumo ao ser particular que ela seria caso fosse o que é. A realidade humana não é algo que existe primeiro para só depois ser falta disso ou daquilo: existe primeiramente como falta e em vinculação sintética imediata com o que lhe falta. Assim, o acontecimento puro pela qual a realidade humana surge como presença ao mundo é a captação de si enquanto sua própria falta. A realidade humana se capta em sua vinda à existência como ser incompleto. Apreende-se como ser na medida em que não é, em presença da totalidade singular que lhe falta, que ela é sob a forma de não o ser e que é o que é. A realidade humana é um perpétuo transcender para uma coincidência consigo mesmo que jamais se dá. Se o *cogito* tende para o ser, é porque, por sua própria aparição, ele se transcende rumo ao ser qualificando-se em seu ser como o ser ao qual falta, para ser o que é, a coincidência consigo mesmo. O *cogito* está indissolivelmente ligado ao ser-Em-si, não como um pensamento ao seu objeto - o que tornaria o Em-si relativo -, mas como falta para aquilo que defina sua falta. Nesse sentido, a

segunda prova cartesiana é rigorosa: o ser imperfeito se transcende rumo ao ser perfeito; o ser que fundamenta apenas o seu nada se transcende rumo ao ser que fundamenta o seu ser. Mas o ser rumo ao qual se transcende a realidade humana não é um Deus transcendente: acha-se em seu próprio âmago, trata-se de si própria enquanto totalidade (2015, p. 144-145).

Descrito acima está o movimento que representa a impossível síntese do Para-si em Em-si. Ocorre que uma síntese tal desencadearia um ser que seria seu próprio fundamento enquanto ser, retendo em si a transparência da consciência e seu caráter de possibilidades, porém, sem manter à distância que a consciência pede. Seria, dessa forma, possibilidade e identidade; com efeito, seria completo e faltante na mesma medida. Tal síntese não é possível de ser completada, pois, ambas as categorias não podem se fundir e metamorfosear-se em algo novo. Desse modo, essa tentativa as anularia, uma vez que é justamente o nada da consciência que traz ao humano a possibilidade de percepção da temporalidade e da falta em si e no mundo, a capacidade, pois, de termos desejos e criarmos projetos. Paradoxalmente, sem a existência da falta não haveria o desejo de preenchê-la, tampouco o movimento de uma existência que pudesse modificar a realidade. Ambas as estruturas ontológicas Em-si e Para-si existem em cisão no humano, Sartre não assume isso como um dualismo, uma vez que ambas, mesmo que não se sintetizem, são coexistentes e não se opõem, não há total isolamento entre elas. Nesse sentido, o humano surge no mundo Em-si, fenômeno, sem deixar de possuir a dimensão do Para-si, capacidade para desenvolver habilidades cognitivas, refletir, criar projetos e dar sentido humano ao mundo e à sua própria existência (SARTRE, 2015; SEUS, 2019).

Beauvoir (1970) pontua que a nadificação do Para-si que o coloca à distância de si mesmo, como um ser incompleto e imperfeito, é o que permite que os seres humanos possam ser seres morais. A moralidade em seu aspecto de “dever-ser” só pode ser proposta ao tipo de ser que possui a capacidade de mudança, de aprimoramento pessoal. Não se propõe alterações para seres perfeitos. Nesse sentido, não se poderia propor a moralidade a um Deus como o cristão, uma vez que Ele é compreendido religiosamente como insuperável, não possuidor de falhas, e assim o sendo, não teria o que mudar, melhorar ou



evoluir. O humano que é Para-si, imperfeito, busca em seu movimento existencial fazer-se algo como um Deus, perfeito, completo (MAHON, 1997). Acerca deste movimento Simone bem dirá:

Vale dizer que, na sua vã tentativa para ser Deus, o homem se faz *existir*<sup>7</sup> como homem, e, satisfazendo-se com essa existência, ele coincide exatamente consigo. Não lhe é permitido existir sem tender para esse ser que ele não será jamais; mas é possível ao homem desejar essa tensão, mesmo com o fracasso que ela comporta. Seu ser é carência de ser, mas há uma maneira de ser dessa carência que é precisamente a existência. Em termos hegelianos, poder-se-ia dizer aqui uma negação da negação pela qual o positivo é reestabelecido: o homem se faz carência, mas pode negar essa carência como carência e afirmar-se como existência positiva. Então, ele assume o fracasso. E a ação, condenada como esforço para ser, reencontra a sua validade como manifestação da existência. Entretanto, mais que uma superação hegeliana, trata-se aqui de uma conversão; porque, em Hegel, os termos não são superados senão como momentos abstratos, enquanto que nós consideramos que a existência permanece ainda como negatividade na sua própria afirmação positiva não aparecendo por sua vez como o termo de uma síntese ulterior: o fracasso não foi superado, mas assumido. A existência se afirma como um absoluto que deve buscar em si sua justificação, e não ser suprimida, ainda que se conservando. Para atingir a sua verdade, o homem não deve tentar desfazer a ambiguidade de seu ser, mas, ao contrário, concordar em realizá-la: ele não se alcança senão na medida em que aceita permanecer à distância de si mesmo (BEAUVOIR, 1970, p. 8-9/1947, p.19).

Para existir, portanto, o Para-si necessita do Em-si, uma vez que o nada precisa ser nada de alguma coisa. Ou seja, o Em-si é parte da estrutura do Para-si. Aqui se apresenta um grande paradoxo, ou ambiguidade da existência humana: somos ao mesmo tempo consciência e objeto, transcendência e o que Sartre chamará de facticidade. Em decorrência de nosso aspecto Em-si precisamos ser no mundo como objetos, sendo exatamente o que somos,

---

<sup>7</sup> O destaque na palavra existir foi dado pela própria Simone de Beauvoir, com esta marcação a autora enfatiza a diferença dada por ela entre os verbos ser e existir. Para Beauvoir ser está relacionado com o Em-si, algo completo, já encerrado. Existir, por sua vez, diz respeito à humanidade, ao Para-si, que não é completo e ao invés de ser precisa fazer-se. Falhando na tentativa de ser algo perfeito, e, portanto, encerrado como Deus, o humano é remetido novamente à sua incompletude e, assim, à sua liberdade de tornar-se. Mais tarde, em *O Segundo Sexo*, Beauvoir (2019a, p. 21/1990a, p. 21) traz um novo sentido para o uso da palavra ser, agora usada para se referir aos seres humanos e, nesta obra, mais especificamente às mulheres: “[...] tem o sentido dinâmico hegeliano: ser é ter-se tornado, é ter sido feito tal qual se manifesta.”

encerrados em um corpo (PERDIGÃO, 1995). O Para-si é relação com o mundo, e, assim sendo, ele está no mundo, e seu modo de estar aí se dá em um corpo. Não pode haver, nesse ponto, a confusão com certo dualismo cartesiano que coloca corpo e consciência como duas substâncias distintas, o humano sartriano, o Para-si, é todo corpo e toda consciência. O que se passa é que não se pode considerar a consciência como um ponto de vista de fora do mundo, semelhante a um observador externo que sobrevoa um espaço e, assim, tem do lugar uma visão ampla e sem perspectiva. Ora, a consciência está no mundo de forma unívoca, precisamente inerente a um determinado corpo, um determinado ser-aí, que em uma perspectiva sartriana, se refere a um aí delimitado: aí nesta sala, aí nesta cadeira, aí nesta época (SARTRE, 2015). Como bem escreve Beauvoir “nosso corpo é a expressão da nossa existência; é a forma objetiva de que se reveste uma transcendência” (1965, p. 61).

A noção de facticidade apresentada por Sartre (2015) como parte da condição humana, se estabelece como uma dupla contingência. O filósofo explica que o fato de a existência humana se dar na relação Em-si e Para-si é contingente, não possui explicação externa ou motivação apriorística. E, se nessa relação somos um ser-aí com qualquer limite que seja, que existe em uma época e não em outra, em um país e não em outro, que nasceu de um sexo e não de outro, isto também se configura como fato contingente, não há quem o determine de antemão, apenas o é. A facticidade se manifesta como contingência originária do humano: ela diz respeito aos fatores da condição humana concreta que não são escolhidos por ninguém de antemão. Fatores esses como a cor que terá minha pele, qual será o formato e a altura de meu corpo, a apresentação ou não de deficiências físicas ou intelectuais, a época que virei ao mundo, a condição socioeconômica da família na qual irei nascer, e assim por diante. Nosso passado também se apresenta sob forma de facticidade, uma vez que está encerrado, e não há possibilidade de modificá-lo, mas nos acompanha e é parte daquilo que entendemos por “quem eu sou”. Quando levada ao âmbito da relação com outrem, das resistências que o mundo oferece às nossas ações concretas, a facticidade corresponde àquilo que o pensamento

existencial de Sartre e Beauvoir, uma vez inspirado em Gabriel Marcel, chamará de situação<sup>8</sup>. Assim o coloca Perdígão:

O lugar que ocupamos, o nosso corpo, o passado imutável, a existência dos outros, tudo isso define a nossa situação. Trata-se de pura facticidade que nos é imposta, na qual deparamos com obstáculos e resistências que não foram criadas por nós e não podemos evitar (1995, p. 95).

É nessa perspectiva que Cabestan e Tomás, por exemplo, observam:

[...] a situação designa o mundo como ele (o homem) é concretamente revelado à luz de um projeto livre. Embora a situação varie de um período para outro e de projetos individuais [...] há certos elementos tais como a necessidade do de o homem estar no mundo, no trabalho, no meio de outros homens e ser mortal [...] isso constitui a situação fundamental do homem, ou então o que é chamado de condição humana. Sartre enfatiza o caráter objetivo e subjetivo de toda situação cujas características fundamentais estão em toda parte e que não são nada além do significado que a liberdade lhes confere [...]. Porque a liberdade está na raiz de todo significado, tem sido dito que a situação é, em parte, o próprio trabalho da liberdade (2002, p. 60).

Isso posto, em Beauvoir (1970), a relação do ser com o mundo – relação essa de um ser em situação – aparece bastante estabelecida. A autora desenvolve a sua noção de intencionalidade ontológica do ser em relação com o mundo descrevendo o movimento da existência como dois momentos distintos que se inter cruzam dialeticamente. O primeiro momento corresponde ao desejo inerente ao ser de desvelar o mundo e, por meio deste movimento no qual reveste de sentido humano à realidade, experiencia a sua condição de liberdade. Durante o segundo momento, há a apresentação da impossível síntese do Para-

---

<sup>8</sup> Sartre, em uma carta inédita dirigida a Marcel, reconhece a importância que a obra desse último exerce sobre a sua filosofia: “Diria eu, em particular, que a sua contribuição ao meu pensamento não é tanto em relação a esta ou aquela perspectiva sobre o corpo ou sobre o ter, mas à própria ideia de “situação”. A expressão se encontra também em Heidegger, mas designa o que eu chamaria de uma situação muito particular (aquela do ser que se lança em direção à morte reconhecida em um projeto autêntico). Ela também é encontrada em Jaspers, mas o pensamento de Jaspers me parece simples, confuso e desagradável. Foi ao ler as suas *Investigações* que eu compreendi, pela primeira vez, que ser, para o homem, é ser em situação e foi isso que me permitiu perceber, enfim, o que é a liberdade. Gostaria de fazê-lo acreditar, caro senhor, que não ignoro a importância dessa dívida” (SARTRE, 2019, p. 198).

si em Em-si, quando o ser se identifica com o dado desvelado no mundo e quer coincidir com ele. Dito de outra forma, trata-se de quando o ser quer se ver completo, identificar-se com descrições já dadas de si e da realidade. Ao perceber-se como não coincidente com o dado, ao fracassar na missão de encontrar o fundamento de si, o ser é remetido à sua condição de incompletude, e assim, à liberdade ontológica, pois, já que não é totalmente um objeto dado no mundo, é então um *tornar-se*, um existente capaz de dotar sua existência de um sentido próprio (VIANA, 2010).

## **1.2 Liberdade e situação**

Toda a discussão acerca da filosofia existencial parece desembocar em uma discussão acerca do conceito de liberdade. Em Beauvoir, isso se dá porque “a liberdade é a fonte de onde surgem todas as significações e todos os valores, é a condição original de qualquer justificação da existência” (1970, p. 17/1947, p. 34). Sartre por seu turno, não discordará desta afirmação e enunciará uma de suas famosas teses: “o homem está condenado a ser livre” (2015, p. 577). Condenado porque não pode escapar da liberdade, que é parte ontológica do Para-si, não pode escolher não ser livre, nem sequer escolher não escolher. A liberdade humana se integra na intencionalidade da consciência, fruto da nadificação do Em-si. Explicaremos.

A não existência de uma potência, ou divindade, criadora da humanidade, que dotaria a vida humana de uma função prévia a ser cumprida em sua existência, portanto, de uma essência, acaba por nos tornar seres indeterminados, ou, em termos sartrianos, seres contingentes. A liberdade na concepção existencial possui forte relação com essa ausência de essência predeterminada do Para-si, ou seja, com sua incompletude. Sob esse prisma, é através da manifestação do Nada que se dá a liberdade, a não completude da existência humana que nos remete ao campo dos possíveis e nos impele à ação. Assim, por meio da ação escolhemos em qual dos nossos possíveis iremos nos engajar. Toda a plenitude nega a liberdade: ora, o ser que é completo não se modifica, não transcende rumo a nada para fora de si. Nesse sentido, o vazio da existência humana lhe dota de movimento transcendente, que é a expressão da liberdade. Isso se dá porque, nesta perspectiva, a liberdade é condição da

existência, e não um atributo conquistado por algumas pessoas ao longo da vida. Vejamos: o humano não existe primeiro para depois ser livre: ele já é livre ontologicamente no seu aparecer no mundo. A nadificação do Em-si que configura o Para-si traz o reino das possibilidades, isto é, a noção de um futuro aberto e vazio, que cada pessoa tentará preencher com as escolhas que tomar em sua vida, ou, se quiser, com as suas ações, até o dia de sua morte. Este futuro aberto e inacabado é parte do que entendemos por liberdade, qual seja, a possibilidade de realizar diversas ações, de atribuir sentido a si e ao mundo. A “condenação”, antes reportada por Sartre, está em termos de escolher como agir em cada situação de nossas vidas e em todas elas. Assim, invariavelmente a escolha é feita. Ainda que pensemos não escolher, estamos escolhendo pela não escolha. Partindo do nada, o humano decide acerca de seu próprio destino. Como bem escreve Sartre (2015, p. 578): “A liberdade é precisamente o nada que é tendo sido no âmago do homem e obriga a realidade-humana a *fazer-se* em vez de *ser*”.

É preciso diferenciar a ideia de liberdade ontológica presente na teoria existencial de outras noções vulgares de liberdade que são utilizadas correntemente. A primeira é a ideia cristã de livre arbítrio, na qual o humano carrega consigo o sentimento pleno de liberdade independente de sua situação concreta no mundo, ou ainda, a noção de que pode escolher fazer o que bem entender, uma vez que o agir livremente nos teria sido concedido por Deus. As formas comuns dadas cotidianamente à ideia de liberdade costumam estar ligadas a uma existência idílica, sem objeções, na qual se pode agir desta ou daquela maneira sem obstáculo algum que impeça. Sob este ângulo, a liberdade seria o dom de conquistar os fins desejados, de poder fazer tudo o que bem entender. Ora, tal ideal de ação só é possível no reino da fantasia. Apenas na imaginação podemos ter acesso a tudo o que queremos instantaneamente, sem obstáculos. Por outro lado, na concretude da realidade, a liberdade não está condicionada ao êxito dos projetos elegidos, mas, sim na eleição dos projetos. Como bem nota Perdigão: “ser realmente livre não é obter-se necessariamente o que se quer, mas determinar-se a querer por si mesmo: a liberdade humana está na autonomia da escolha” (1995, p. 89). A respeito, todavia, da díade liberdade e escolha, é preciso que compreendamos que o escolher não nos

aparece como consequência de uma liberdade tida como uma propriedade dada ao humano preexistente ao próprio ato de escolher. Sendo assim, se diz aqui que a escolha é livre unicamente por não haver nada que a condicione. Sartre dirá então:

Uma escolha dessa natureza, feita sem ponto de apoio e que dita a si mesmo seus motivos, pode parecer absurda, e, com efeito, o é. Isso porque a liberdade é escolha de seu ser, mas não fundamento de seu ser. Voltaremos no presente capítulo a essa relação entre liberdade e facticidade. Por ora, basta dizer que a realidade-humana pode escolher-se como bem entenda, mas não pode não se escolher; sequer pode recusar-se a ser: o suicídio, com efeito, é escolha e afirmação – afirmação de ser. Por este ser que lhe é dado, a realidade-humana participa da contingência universal do ser, e, por isso mesmo, daquilo que denominamos absuridade. Essa escolha é absurda, não porque careça de razão, mas porque não houve a possibilidade de não escolher. Qualquer que seja ela, a escolha é fundamentada e reassumida pelo ser, pois se trata da escolha que é (2015, p. 627).

Como nos mostra Simone, não se pode conceber a existência humana sem o mundo no qual ela se insere: “o ser do homem é um ser no mundo; está indissoluvelmente ligado a esse mundo que habita, sem o qual não pode existir nem sequer definir-se” (BEAUVOIR, 1965, p. 71). A liberdade como textura do ser do Para-si se manifesta pela ação no mundo, e só pode se manifestar em relação às resistências que o mundo lhe oferece. Ou seja, sem obstáculos não há liberdade, já que para que a liberdade exista é preciso que algo separe a concepção de um ato de sua ação concreta. Nessa medida, se nos bastasse idealizar um fim para que ele se realizasse não haveria separação entre sonho e realidade. Pois bem, o humano não cria o mundo, tampouco pode desvelá-lo senão por meio das resistências que esse mundo lhe opõe; ora, esta resistência sustenta a ação livre humana como o ar sustenta o voo dos pássaros (BEAUVOIR, 1970). Não se pode, portanto, compreender a ideia de condenação à liberdade por meio da obrigação da escolha como a possibilidade de escolher qualquer coisa em qualquer circunstância.

A liberdade do humano se mostra, pois, como liberdade situada. Afirmar isso significa dizer que há algum tipo de limitação naquilo que cada pessoa pode escolher. Isso porque o campo dos possíveis se mostra como os possíveis de

alguém em decorrência da relação desse alguém com o mundo que habita e com o fim visado. A situação pode ser compreendida como o estado das coisas que circundam o existente e a relação estabelecida entre eles – realidade e existente. Em Beauvoir, percebemos que a noção de situação é mais abrangente do que a de circunstância, uma vez que, em circunstâncias semelhantes dois existentes podem se perceber em situações distintas, ora, para que se tenha de fato uma situação é preciso que entre no jogo a consciência do existente e a forma como este se relaciona com as circunstâncias (ANDRADE, 2023). Sua liberdade irá possibilitar a percepção deste estado de coisas e a eleição dele como utensílio ou obstáculo para os fins visados pela livre consciência. A realidade externa aparece à consciência como situação em decorrência da capacidade do Para-si de estabelecer um ponto de vista que relacione “os Em-sis” que o constituem por meio da distância nadificadora que estabelece. Assim, o mundo, o corpo, o passado e os dados brutos aparecerão como resistência ou apoio sob um fundo dado pela consciência pelo fim visado por ela (SARTRE, 2015). O humano encontrará por toda parte resistências e obstáculos que não fundou, contudo, estes só irão se apresentar de fato como obstáculos ou utensílios para cada pessoa em relação com a sua liberdade.

Não obstante, Sartre (2015) compreende que nem todas as significações serão dadas aos objetos ou à situação por este Para-si no momento em que as relaciona com seus fins visados. Existem, pois, significações dadas ao mundo antes de este Para-si em questão nascer, inclusive significações que são atribuídas a ele, como por exemplo: sua raça, sua nacionalidade, e mais tarde explorado por Beauvoir (2019a; 2019b), seu sexo. O mundo é feito não apenas de um Para-si e seus objetos, mas, sim, de inúmeros humanos coexistindo em meio aos objetos, vários Para-sis atribuindo sentido para o mundo e também aos outros. Parte significativa da situação se constrói pela existência de Outrem que se constitui também como liberdade. Nesse contexto, outrem não é como coisas, como canetas ou rochas, mas, sim, como outro Para-si. Este fato nos leva a compreender outra face da realidade humana que é constituir-se sujeito e também objeto. A dimensão do olhar de outrem traz à tona uma espécie de *lado de fora* do existente, que é precisamente o modo como ele é captado por Outrem, bem como, é também o modo como outrem é captado por ele. Ao olhar para

outrem não conseguimos captar o seu caráter de nadificação, o vazio de sua existência que é apenas sentido e captado por ele mesmo. Com isso, traçamos os contornos de um objeto completo, e outrem faz o mesmo de nós. Por meio dessa forma de olhar objetificador que Outrem tem sobre mim, Sartre dirá que ele possui algo que eu não possuo sobre mim mesmo, que é justamente o meu ser encerrado. Assim explica Perdígão:

Quando ele me vê, reconhece-me como “sujeito projetado para minhas possibilidades”, e ao mesmo tempo me encara como objeto inanimado, desprovido de um projeto livre. E como se visse a projeção de um filme no qual apareço caminhando rumo a uma meta e, de súbito, o aparelho projetor deixasse de funcionar. O olhar do Outro limita assim os meus possíveis, faz de mim algo dado e finito, transformando minha liberdade em fixidez. Para ele, sou “covarde”, “feliz”, “bondoso”, etc., tal como uma pedra é uma pedra. Por me captar não só como sujeito, mas também como totalidade acabada, o Outro me designa dessa ou daquela maneira, suprimindo os meus possíveis (que, para mim, acham-se sempre em aberto, por se fazer). O olhar do Outro representa uma encarnação do mito da Medusa: ele petrifica o meu Ser. É uma forma de opressão: o sentido profundo da subjetividade alheia é existir como negação objetivadora da minha subjetividade (1995, p.144).

Beauvoir (2005), a esse respeito, fala que, para o humano, é impossível enxergar-se a si mesmo da forma como enxerga ao outro, uma vez que quando olhamos para nós mesmos diante de um espelho somos confrontados com o vazio de nossa existência, com o Nada, enquanto que ao olhar para Outrem lhe damos contornos de objetos, e ele passa a revestir-se de um tipo de caráter maravilhosos e inacessível em minha relação comigo mesmo, porque quando olho para outrem não sou capaz de captar o seu vazio.

Se até este ponto nos parece haver bastante consenso entre Beauvoir e Sartre, a ponto de aquela ser, por certos críticos, apontada como discípula dele, são em pontos que concernem a díade liberdade e situação que passam a existir diferenças significativas entre ambos. Simone possui um enfoque moral em sua teoria existencial, e, se comparados ao *O ser e o Nada* de Sartre<sup>9</sup>, seus ensaios trazem a noção de situação com um peso maior em relação à atuação de cada

---

<sup>9</sup> Neste ponto a análise não se concentra em outras obras Sartrianas que possam trazer um novo viés sobre a sua noção de situação.



humano no mundo do que apenas algo a ser posto como obstáculo ou utensílio pela consciência do Para-si. Nesse contexto, a filósofa inclui, na situação, o caráter da opressão desde os seus ensaios introdutórios como *O Existencialismo e a Sabedoria das Nações* (1965), *Pirro e Cinéias* (2005) e *Moral da Ambiguidade* (1970). Beauvoir afirma haver diferença entre as resistências oriundas das coisas ou dos fenômenos naturais e da resistência aplicada por outras pessoas.

É com a frase “só o homem pode ser um inimigo do homem” que Beauvoir (1970, p. 70/1947, p.115) ilustra o conceito de opressão, condição sob a qual a liberdade de atuação de uma pessoa é tolhida pelas ações e escolhas deliberadas de outros indivíduos, quando, pois, alguém decide limitar o campo de possibilidade de ação de outrem no mundo. A liberdade ontológica, o movimento intencional da consciência desvelando o mundo, não pode ser interrompida; contudo, há situações nas quais o campo de possibilidade de ações no mundo concreto, de decisões acerca do que fazer de sua existência, pode ser significativamente reduzido. Apenas o homem pode ser inimigo do homem porque há entre a humanidade uma interdependência. O movimento existencial de transcendência significa simplesmente transcender-se em direção ao futuro e aos outros, uma vez que não há existência humana autêntica que se esgote em si mesma, e que ainda é preciso haver relação com outrem. Em Beauvoir (1965; 1970), Outrem possui caráter decisivo, e em nenhum momento de sua teoria, o Para-si parece ser considerado como um existente isolado ou único, como bem escreve nossa autora: “um homem nada seria se nada lhe acontecesse, e é sempre pelos outros que algo lhe acontece, a começar por seu nascimento” (BEAUVOIR, 2005, p. 183/1944, p. 68). Não se pode escapar à sua própria presença no mundo assim como não se pode escapar da presença de outrem. A intersubjetividade é parte da condição da ambiguidade humana: somos ao mesmo tempo sujeitos singulares e partes de um coletivo que é a humanidade, um coletivo que não se constitui de uma massa amorfa, mas, sim, de humanos concretos e singulares. A humanidade aparece para nós como aberta e fechada na mesma medida. Ela é aberta porque é composta de humanos concretos não estando nunca completa ou encerrada, sendo, pois, uma eterna superação de si mesma. Se apresenta ainda como fechada uma vez

que é tomada apenas como o coletivo dos humanos. É neste coletivo humano, todavia, que cada pessoa precisa situar-se, e, neste ponto de vista da coletividade, cada Para-si será para outrem um objeto dado, isto é, uma parte constituinte da situação, tornando-se assim algo a ser transcendido, nas palavras de Beauvoir:

Um homem só encontra lugar na terra ao tornar-se para outros homens um objeto dado; e todo dado está destinado a ser transcendido; transcende-se a ele utilizando-o ou combatendo-o. Só sou instrumento para uns ao tornar-me obstáculo para outros. É impossível servir a todos (2005, p. 158/1944, p. 39).

É em decorrência da grande interdependência entre humanos anunciada por Beauvoir que a opressão pode existir e se revestir de um caráter assaz cruel. Para que a liberdade do Para-si se realize é preciso que esteja ao encontro de um futuro aberto, de maneira que tal futuro é construído pelas ações de todos os humanos. Ao nascer, o humano é inserido em um mundo cheio de significações criadas historicamente, signos e símbolos que foram criados e propagados por outras pessoas antes de sua existência. Estas criações do passado que são perpetuadas no presente ajudam a definir a situação na qual me encontro. São as leis, a cultura, definidas por outras pessoas que irão qualificar meu corpo, e assim a minha existência enquanto esse corpo, como digno ou não de participar do movimento coletivo de criação do mundo. É de acordo com significações dadas a aspectos como raça, sexo e orientação sexual, que um sujeito pode ser fadado a repetir papéis pré-determinados aos negros, às mulheres, aos homossexuais, e demais grupos oprimidos. A organização da sociedade humana é parte da situação do Para-si, e suas hierarquias de poder, em muitos casos, colocam certos grupos como que determinados a seguir um destino previamente pensado para eles, destinados a viver como ferramenta para que um grupo com maior poder possa conquistar seus interesses, ou ainda, tão-somente lutando para não morrer. Neste tipo de situação, o movimento transcendente rumo a um futuro aberto é impedido de se completar; o ser irá desvelar o mundo, mas não poderá completar seu movimento de existência porque será identificado ao dado do mundo, como se tornado objeto dentre objetos. Quando o movimento transcendente é tolhido pela opressão o humano oprimido é fadado a justificar

sua existência em ações negativas, prestadas a negar sua situação atual, Beauvoir é categórica:

A opressão divide o mundo em dois grupos: há aqueles que edificam a humanidade lançando-a além de si mesma, e os que são condenados a vegetar sem esperança apenas para manter a coletividade. Sua vida é pura repetição de gestos mecânicos, seu lazer serve apenas para a recuperação de suas forças. O opressor se nutre de sua transcendência e se recusa a prolongá-la por um livre reconhecimento. Não resta ao oprimido senão uma solução: negar a harmonia dessa humanidade da qual se pretende excluí-lo, provar que é homem e que é livre revoltando-se contra os tiranos (1970, p. 71/1947, p. 117).

É neste ponto que o conceito de liberdade, em Simone de Beauvoir, é figurado a partir de uma nova face: a libertação, mostrando novamente o enfoque moral que a autora confere à sua filosofia da existência. Para ser livre é preciso transcender a natureza rumo à moralidade. O caminho de transcendência pelo qual o oprimido pode realizar a sua liberdade é a revolta<sup>10</sup> já que é a própria situação de opressão que tolhe sua liberdade, que separa sua transcendência dos fins por ela almejados e lhe impede o desenvolvimento em ações positivas (BEAUVOIR, 1970).

A libertação, contudo, é confrontada com algumas artimanhas da opressão, dentre elas a pretensão de que as situações opressoras possuam um caráter natural, tornando-se assim inerentes à própria condição humana. Finge-se que há, na constituição de homens e mulheres, diferenças de intelectualidade, força e capacidade emocional diretamente relacionadas ao sexo e à constituição orgânica destes indivíduos. Finge-se, e prega-se, que negros não possuem alma, que essencialmente são menos humanos do que os brancos, que a distribuição injusta de riquezas é algo inevitável e a desigualdade necessária ao progresso. Este artifício de apelo ao instintivo ou ao essencial é utilizado como ferramenta ao desincentivo da luta de grupos oprimidos pela libertação, sob o argumento de que seria estúpido lutar contra a natureza, tendo em vista que, nesta narrativa, a luta contra tal situação seria tão tola quanto lutar contra terremotos ou outros desastres naturais. Quando tal discurso é aceito pelos

---

<sup>10</sup> O termo revolta utilizado por Simone parece ter inspiração camusiana. Trata-se de compreender a revolta não como uma atitude passiva ou inconsequente, mas sim, como gesto de resistência. Acerca disso, ver, p. ex., Silva (2023).

oprimidos, isto é, naturalizado como justificativa, quando cumpre sua pretensão de encobrimento do desejo de redução do movimento existencial de um grupo de pessoas, há o surgimento da submissão: condição na qual o oprimido se convence de que a sua situação é imediatamente dada pela natureza da humanidade, e, portanto, não faria sentido lutar contra ela, restando, apenas, aceitá-la e candidamente resignar-se. Neste ponto, cumpre lembrarmos de uma famosa passagem de Beauvoir: “o opressor não seria tão forte se não tivesse cúmplices entre os próprios oprimidos. A mistificação é uma das formas de opressão. A ignorância é uma situação em que o homem pode ser fechado tão estreitamente quanto em uma prisão” (1970, p. 83/1947, p.137).

Diante do engodo da submissão, a noção de condição humana descrita pela filosofia ateísta da existência se reveste novamente de um caráter importante. Uma vez que se assume que não há essência prévia para os seres humanos, ou ainda que nada determina uma natureza humana, o argumento da existência de uma *opressão natural* cai por terra. A negação de conceitos universais para a existência humana, a recusa de um modelo platônico de humano e de humanidade faz com que a existência humana se defina em seu próprio movimento de constituir-se como realidade humana. Não há apelo vindo de fora que dote a existência de cada Para-si com um lugar prévio a ser ocupado, ou ainda, algum aceno a um destino a ser seguido. Assim, a opressão se confirma como ação escolhida pelo humano: não há Deus que possa redimir tal violência, haja vista que ela é fruto da liberdade do homem.

Adentramos então em outro ponto do discurso utilizado para manter as situações de opressão, a distorção do conceito de liberdade para algo como fazer o que bem se entende. Por meio deste sofisma, o opressor diz tornar-se ele o oprimido, uma vez que os movimentos de libertação e revolução lhe tolhem a sua liberdade de ação ou expressão. Ora, tal discurso só pode ser aceito com muita má-fé, pois carrega consigo a imensa contradição de uma liberdade que quer ser livre para impedir a liberdade de outrem. Diante dessa falácia, Beauvoir (1970) não deixa dúvidas: não há por que lutar por uma liberdade que tenha por fim senão negar outros movimentos transcendentais. A liberdade que a autora propõe a ser buscada é aquela que se compromete a conservar o próprio movimento da liberdade. Dito de outra forma, trata-se de uma condição livre que

não oprima outrem, não tolha em outras pessoas as possibilidades de ação no mundo; em suma, uma liberdade engajada em garantir a abertura à transcendência humana rumo a um futuro aberto.

É nessa tensão entre opressão e libertação que se transcorrerá o trabalho mais aclamado de Simone de Beauvoir, isto é, o seu ensaio sobre a condição das mulheres em *O Segundo Sexo* (2019a; 2019b). Nessa direção, já na introdução do primeiro volume, Beauvoir deixa clara sua perspectiva moral:

A perspectiva que adotamos é a da moral existencialista. Todo sujeito coloca-se concretamente através de projetos como uma transcendência; só alcança sua liberdade pela sua constante superação em vista de outras liberdades; não há outra justificação da existência presente senão sua expansão para um futuro indefinidamente aberto. Cada vez que a transcendência cai na imanência, há degradação da existência em “em-si”, da liberdade em facticidade; essa queda é uma falha moral, se consentida pelo sujeito. Se lhe é infligida, assume o aspecto de frustração ou opressão. Em ambos os casos, é um mal absoluto (2019a, p. 27/1990a, p. 24).

A partir deste momento, este trabalho também se debruçará sobre as análises feitas por Beauvoir acerca da situação das mulheres em *O Segundo Sexo* (2019a; 2019b).

## Capítulo 2: A SITUAÇÃO FEMININA

### Posição do tema

Uma das grandes marcas de *O Segundo Sexo* é o fato de que Beauvoir deixa a ideia de um ser humano universal assexuado e passa a afirmar que há diferenças no modo como homens e mulheres se constituem no mundo. Sempre houve em sua obra uma importância dada à subjetividade, ao sujeito concreto, contudo, é a partir de sua análise da existência feminina que tal relevância fica ainda mais assinalada, haja vista que Beauvoir deixa de usar o termo homem como algo que abarcasse homens e mulheres, porque compreende que ainda que se use homem como sinônimo de humano, nessa aplicação, na grande maioria das vezes, as mulheres não estão incluídas.

Já na introdução da obra, Simone de Beauvoir (2019a) expõe a obviedade da existência de dois polos distintos na humanidade, a saber: o feminino e o masculino. Não há dúvidas de que homens e mulheres possuem diferenças físicas e biológicas entre si. Para a autora, também fica bastante claro que ao tratarmos os sexos como duas coletividades haveria entre elas alguma tensão. Uma vez seguindo a lógica hegeliana, Simone propõe que uma consciência só se põe quando se opõe, ou seja, afirma-se como essencial colocando o outro como inessencial. “Nenhuma coletividade se define como Uma sem colocar imediatamente a Outra diante de si” (BEAUVOIR, 2019a, p. 13/1990a, p.16). Pois bem, os homens compreendendo a si como uma coletividade que possui alguma semelhança se constituem enquanto o Um essencial, ao passo que relegam as mulheres, diferentes deles, à categoria do Outrem inessencial. Esse reconhecimento da alteridade aparece nas mais diversas organizações sociais humanas. Em função disso, nós brasileiros vemos os argentinos como estrangeiros, ora, como outros; e o inverso ocorrerá do ponto de vista deles que ao se colocarem como um colocarão a nós como os outros. O que ainda não está explícito, todavia, e faz parte da investigação beauvoiriana, é a falta de reciprocidade na tensão das dualidades entre os sexos do ponto de vista feminino; as mulheres não fazem o movimento contrário de colocar-se como Um enquanto os homens seriam o Outro. Simone busca a compreensão do fato de as mulheres nunca terem sido responsáveis por sua própria definição, e estarem

no decorrer da história tão intimamente atreladas às determinações masculinas de sua existência.

## 2.1 Corpo e destino

Beauvoir (2019a; 2019b) irá se debruçar em uma descrição fenomenológica<sup>11</sup> acerca das especificidades da construção do ser-mulher, de como se engendra esse outro tipo de ser humano, que não é o homem, mas é por ele definido. A autora nos apresenta a situação da mulher como um ser que foi encerrado na alteridade, constituído em relação aos homens, como uma segunda categoria, diferenciada da primeira por possuir glândulas, hormônios e mistérios. Simone se apoia em Hegel para apontar que toda consciência constrói certa hostilidade por outras consciências, que só se consegue se pôr quando se opõe; entretanto, parece haver na mulher algo de particular, porque ela apresenta grande dificuldade em se opor ao homem para colocar-se. Mais do que ser compreendida como o Outrem por ele, ela também se vê dessa maneira, colocando-o como o Um. Parte fundamental dessa curiosa organização entre homens e mulheres parece se dar pelo fato de não haver um marco para a opressão feminina. Não há um acontecimento histórico que reúna em si mesmo o motivo da subjugação da mulher pelo homem e sua colocação no segundo posto da humanidade, tal relação de submissão se pinta como que diluída no tecido que engendra a sociedade humana, e se mostra em facetas diversas. É sobre essas inúmeras facetas que Beauvoir (2019a) irá desenvolver sua tese.

Para tanto, a filósofa descreverá perspectivas desde o ponto de vista da biologia, da psicanálise, do materialismo histórico, juntamente com mitos construídos acerca da imagem feminina que foram corroborados por filósofos e escritores que a precederam (e também por muitos de seus contemporâneos).

---

<sup>11</sup> Autores como Sara Heinämaa (2006) ressaltam fortemente a tradição fenomenológica de Beauvoir, especialmente a influência do pensamento de Husserl na construção da teoria beauvoiriana, que fica evidente quando Simone cita em suas autobiografias ser uma leitora de Husserl. Isso tudo, além, é claro, de dialogar com outras fontes como Sartre e Merleau-Ponty acerca da ideia de uma consciência encarnada. Fernanda Lemos (2023) aponta que ainda que Simone não se demore na descrição de conceitos fenomenológicos ou na escrita de um tratado de fenomenologia, um olhar atento é capaz de perceber o método fenomenológico sendo utilizado em suas obras, especialmente em *O Segundo Sexo*, uma vez que Beauvoir utiliza a observação da experiência concreta como recurso capital na construção de suas teses.

Ainda que nenhuma dessas áreas do conhecimento seja capaz de descobrir a totalidade da mulher, todas essas descrições colaboram para a criação de um ideal feminino. Como escreve Djamila Ribeiro:

O fato de esta primeira parte ser denominada “Destino” é de extrema importância porque enfatiza como essas três instâncias supracitadas tentariam legitimar o discurso da má fé ao tentar atribuir uma essência à mulher e criar um lugar definido, um destino que a sobredetermina e a fixa numa situação de não transcendência (2013, p. 506).

Ao tratar da condição da mulher, Beauvoir irá questionar os destinos encontrados para ela nestas instâncias e defender a posição de que não há feminilidade inata ou essencial<sup>12</sup>, mas sim, uma construção social que corresponde ao que se compreende como mulher na sociedade e que é ensinada às pessoas do sexo feminino desde a tenra infância. Essa é a tese de sua mais célebre frase, a primeira do segundo volume de *O Segundo Sexo*: “Ninguém nasce mulher: torna-se mulher.” (BEAUVOIR, 2019b, p. 11/1990b, p. 13). Examinaremos essa tese com cuidado.

A empreitada de Simone começa com uma exposição sobre a biologia humana e como a diferenciação sexual fora tratada ao longo da história. Como já sinalizado no primeiro capítulo, o ser humano não se configura apenas em uma consciência, ele é também seu corpo. Assim, como parte da humanidade, também se configura a mulher: corpo e consciência. Nesse sentido, a retomada biológica feita por Beauvoir busca compreender a ideia de corpo em seu maior grau de facticidade: a divisão sexual da espécie humana. Não se pode negar que existem seres humanos machos e fêmeas, e que há diferenças entre eles em um nível biológico de formação corporal, isso é um fato irrefutável e contingente, o que significa dizer que não podemos escolher que seja diferente. Pois bem, tal fato, contudo, não nos conduz ao determinismo de que por haver diferenças biológicas na formação corporal de indivíduos do sexo feminino e masculino *deve* necessariamente haver uma hierarquia social entre ambos. A

---

<sup>12</sup> Como vimos no capítulo anterior, Simone de Beauvoir é adepta de um pensamento existencial ateu, que compreende que não há nenhum tipo de ser extraterreno responsável pela criação do ser humano, e, portanto, responsável por lhe atribuir algum tipo de essência. Para Simone, não há essência ou natureza humana, não seria diferente com relação à especificidade da mulher, não há essência feminina.



hierarquização dos sexos é um fator social, que deriva da significação dada aos fatos da biologia – e de outras ciências e teorias que também serão visitadas – disso se segue a importância de olhar para a biologia, uma vez que como bem escreve Simone, “a presença no mundo implica rigorosamente a posição de um corpo que seja a um tempo uma coisa do mundo e um ponto de vista sobre esse mundo.” (BEAUVOIR, 2019a, p. 35/1990a, p. 29). Faz parte da condição humana que sejamos ambiguidade, facticidade e liberdade. Pois bem, essa máxima não exclui a categoria do corpo. No que concerne à corporalidade humana também há a ambiguidade de um corpo que é carne e espécie na mesma medida em que é transcendência e sujeito de expressão, capaz de atribuir sentido à própria existência e ao mundo (BEAUVOIR, 2019a; SOUZA, 2023).

Há uma série de críticas feitas especialmente a este capítulo de *O Segundo Sexo*. De um lado, encontramos aqueles que acreditam que ao tratar da biologia Simone subscreveria as premissas que reduzem a mulher ao ovário ou ao útero, reduzindo a construção do ser-mulher aos seus hormônios e glândulas<sup>13</sup>. E, no lado oposto, estão interpretações que colocam Beauvoir como alguém que refuta completamente a ideia de determinismo biológico em direção ao puro construtivismo. Sob esse quesito, o capítulo acerca dos dados da biologia seria um momento no qual Simone apresentaria tudo aquilo ao que ela é contrária <sup>14</sup>(OLIVA, 2014; SOUZA, 2023).

Nossa posição neste trabalho, contudo, não é a de optar por nenhum destes opostos, uma vez que compreendemos que Beauvoir não se coloca puramente determinista nem tampouco puramente construtivista. Fato é que a biologia não é decretória e também não é banal: é apenas através do corpo que nos colocamos no mundo, portanto, a forma como esse corpo se constitui será fator capital para a abertura ou não de algumas possibilidades. Isso se tornará um obstáculo ou um facilitador apenas à luz do projeto existencial daquele que vive o corpo. Assim, é em relação às suas escolhas que fará alguma diferença os impedimentos ou as facilitações de possibilidades. Para podermos tratar o corpo como modo de lidar com o que é dado, é preciso que saibamos o que é dado, já que é dessa premissa que parte o trabalho de Beauvoir no intuito de

---

<sup>13</sup> Cf. KAIL 2006; GATENS, 2003.

<sup>14</sup> Cf. HEINÄMAA, 2003; TIUKALO, 2012.

observar os dados da biologia. Isso esclarecido, passaremos às observações feitas por nossa filósofa.

Antes da existência dos microscópios, o sistema reprodutor feminino era visto sempre em relação ao masculino, sendo os ovários considerados homólogos aos testículos. Acreditava-se que a mulher era passiva na reprodução, que o homem injetava nela o sêmen com todas as informações genéticas necessárias à geração de um novo ser humano e que o corpo feminino apenas o alimentava e carregava até estar maduro o suficiente para nascer. Com a chegada do microscópio, pôde-se perceber enormes diferenças entre óvulos e testículos, bem como o papel do material genético feminino na formação do embrião humano. Havia, entretanto, uma ideia ainda alimentada por muitos pensadores: a dicotomia ativo e passivo entre os sexos. Acreditava-se que o polo ativo correspondia ao homem, possuidor do espermatozoide ágil que corre em direção ao óvulo, que é passivo como a mulher que o carrega. Ora, nossa filósofa nos alerta que “não se deve deixar-se seduzir pelo prazer das alegorias” (BEAUVOIR, 2019a, p. 40/1990a, p. 33). Por vezes, o óvulo foi assimilado à imanência, enquanto o espermatozoide representava a transcendência; contudo, essas são meras divagações. Para que haja a reprodução é preciso que ambos os gametas se fundam no ovo, suprimindo um ao outro em sua totalidade. O espermatozoide precisa perder sua mobilidade para penetrar no óvulo e ocorrer a fecundação. Identificar machos e fêmeas humanos aos seus respectivos gametas é uma analogia duvidosa, ao fim e ao cabo, tanto homens quanto mulheres nasceram igualmente de espermatozoide e óvulo. No gameta, as noções de homem ou mulher ainda não estão contidas: daí resulta ser preciso que o estudo abarque mais características do organismo (BEAUVOIR, 2019a).

Outro mal uso da biologia, explicitado por Beauvoir, é a noção de que a mulher por ser a fêmea da espécie humana teria uma natureza semelhante às fêmeas de outras espécies, como se fazer parte do que é compreendido como uma categoria feminina fosse o suficiente para que ela compartilhasse dos instintos da fêmea do louva-a-deus e da aranha, que matam seus parceiros após o coito, ou ainda dos da cadela que durante o cio espalha sangue e fluídos por onde passa (BEAUVOIR, 2019a; OLIVA, 2018). Faz parte da ambiguidade do ser humano que, ainda que racionais, sejamos animais, e mesmo como animais

superiores temos algumas obrigações para com nossa espécie, sobretudo no que diz respeito à reprodução. Ainda assim, é estúpido dizer que por estarmos destinados à reprodução sexuada iremos emular o comportamento de todas as espécies que assim se reproduzem. A bem da verdade é que existem diversas espécies animais dentre as quais são muitas as formas de se estabelecer a reprodução. A esse respeito, Beauvoir faz uma observação curiosa e importante:

Um dos traços mais notáveis, quando percorremos os diversos graus da escala animal, é o fato de que de baixo para cima a vida se individualiza; embaixo, ela emprega-se unicamente na manutenção da espécie, em cima ela gasta-se através de indivíduos singulares (2019a, p. 44/1990a, p. 36)

Em espécies rudimentares não há a noção de um indivíduo, ou a criação de laços entre parceiros e filhotes. O intuito consiste em fazer com que a espécie continue existindo: após a reprodução o trabalho está concluído e não se tem apego aos que acabaram de nascer. Contrariamente a isso, em espécies mais complexas como mamíferos e algumas aves, tem-se um conceito de indivíduo dentro da espécie, em que cada novo integrante é parte do grupo, mas também tem algo de singular; há ainda a manifestação do cuidado e do afeto entre pais e filhos. Depreende-se, contudo, da descrição feita por Beauvoir que não há subjetividade, uma vez que os animais estão apenas condicionados às suas espécies. Não há neles a capacidade de transcender sua condição instintiva. Há na natureza muitas manifestações nas quais a fêmea precisa amamentar e cuidar dos filhotes e os machos caçam e guiam o grupo. O ciclo do cio é visto como um aprisionamento da fêmea às necessidades da espécie, uma vez que ela teria que parar suas atividades de caça para se entregar totalmente à reprodução. Houve uma busca por equivalência a esse esquema na organização da sociedade humana que supostamente comprovaria a ideia de uma distinção natural entre os papéis femininos e masculinos (BEAUVOIR, 2019a; OLIVA, 2018).

O que ocorre, entretanto, é que a humanidade não é presa à natureza, uma vez que possui a capacidade da racionalidade e da transcendência. Não se podem negar os fatos biológicos de que somos mamíferos, nos reproduzimos de forma sexuada e precisamos cuidar de nossos filhotes para que sobrevivam;

apenas fêmeas são capazes de gestar e de amamentar, o que as coloca, desde o princípio, como potencialmente representantes do papel materno, mas há, na realidade humana o papel da cultura e da escolha. Beauvoir (2019a, p. 62/1990a, p. 48) repete a máxima de Merleau-Ponty: “a humanidade não é uma espécie natural, e sim, uma ideia histórica” [cf. *Fenomenologia da Percepção*, p. 236]. Pois bem, não seguimos apenas uma natureza biológica, mas também uma nova organização grupal: a cultura, que é construída ontologicamente.

Diante disso, as diferenciações biológicas entre machos e fêmeas na humanidade só terão importância em face dos fins que se propuserem a cada ser humano, bem como aos tabus, leis e costumes aos quais o seu corpo como existente é submetido. Nessa chave hermenêutica, a força física masculina, biologicamente maior que a feminina, só será um marcador de superioridade se os fins aos quais socialmente nos propusermos a tornarem indispensável, e se não tivermos ferramentas que a possam substituir. Da mesma maneira, a maternidade só se tornará um marcador de aprisionamento feminino em relação ao contexto social no qual a mulher se tornará mãe, às condições de higiene do local e da época; às possibilidades de contracepção e de interrupção da gestação; às condições de trabalho e sustento e à importância da procriação.

O ser humano não é um objeto no molde dos objetos estudados pelas ciências naturais, pois nossa existência não se dá como algo concreto resultado de uma causa original. Apresentamos em verdade certa sensibilidade, uma presença atenta ao mundo e a nós mesmos, nossa relação com o mundo que habitamos se constrói pela vivência daquilo que se é captado pela nossa percepção à maneira de “um *diálogo afetivo* entre corpo perceptivo e mundo expressivo” (MOTTA, 2022, p. 216). Sob essa ótica, afirmamos juntamente com Beauvoir (2019a) que os dados da biologia não são suficientes para definir que lugar ocuparão corpos femininos e masculinos em uma sociedade humana, haja vista o fato de que é preciso que esses dados sejam aliados à marcadores existenciais, econômicos e morais para que essas noções sejam estabelecidas.

A partir dessas conclusões, Simone começará a tratar da psicanálise, iniciando suas percepções acerca desta disciplina com um elogio ao reconhecimento psicanalítico de que não somos um corpo que apenas repete a natureza de nossa espécie, mas sim um existente que se define retomando a

natureza em sua afetividade (BEAUVOIR, 2019a, p. 67/1990a, p.51). A continuidade das descrições, entretanto, passam a carregar um tom mais crítico a partir do ponto e que Simone percebe, em Freud, um movimento semelhante àquele feito pelos pensadores que reduziam a realidade humana à biologia. Assim como os ovários foram por muito tempo descritos em relação aos testículos, a sexualidade feminina foi trabalhada pelos psicanalistas como uma simples variação da sexualidade masculina, descrita e condicionada, pois, em relação à esta. Dessa forma, o Complexo de Electra é apresentado como uma variação do Complexo de Édipo<sup>15</sup> no qual a menina, ao confrontar-se com as diferenças anatômicas existentes entre os sexos acreditaria ter sido mutilada, castrada previamente, e, como tal, sofre com isso. Na leitura feita por Beauvoir:

Complexo de castração e complexo de Electra fortalecem-se mutuamente; o sentimento de frustração da menina é tanto mais doloroso, quanto, amando o pai, gostaria de assemelhar-se a ele; e, inversamente, essa tristeza de não poder fortalece seu amor; é pela ternura que inspira ao pai que ela pode compensar sua inferioridade. A menina sente em relação à mãe um sentimento de rivalidade, de hostilidade. Depois, nela também o superego se constitui, as tendências incestuosas são recalcadas, mas o superego é mais frágil: o complexo de Electra é menos nítido que o de Édipo, pelo fato de a primeira fixação ter sido materna. E, como o pai era, ele próprio, o objeto desse amor que ele condenava, suas proibições tinham menos força do que no caso do filho rival (2019a, p. 70/1990a, p. 54).

Este é o berço de outra teorização polêmica da psicanálise freudiana: a ideia de que a mulher inveja o falo masculino, e que apenas através da gravidez poderia experimentar algo semelhante ao prazer de possuir um duplo seu, neste caso, a criança. A maior crítica que Simone irá destinar à psicanálise é à ideia

---

<sup>15</sup> O complexo de Édipo na psicanálise aparece como parte do desenvolvimento humano, ocorrendo na infância, entre os 3 e 5 anos. Tal teoria se inspira no teatro trágico de *Édipo Rei*, e tem por base a ideia de que o menino se apaixona pela mãe e se identifica com ela amorosamente, idealizando, em nível inconsciente, poder enamorar-la; neste ponto é de extrema importância a presença do pai que é o símbolo da regra, e que, mais tarde, se tornará o que Freud conceitua como superego. A presença paterna lembra o filho de que não é permitido que ele despose a mãe, e assim se dá a castração simbólica pela qual o superego é desenvolvido e passa a refrear os impulsos do princípio do prazer. Ora, isso é o que garante o desenvolvimento social do menino que estará apto para compreender as leis e normas sociais. Nota-se que há um forte marcador heterossexual nesta teoria, e, portanto, não poderia haver exatamente a mesma estrutura na menina. Assim, cria-se o Complexo de Electra no qual a menina primeiramente se identifica com a mãe e posteriormente passa a rivalizar com ela pelo amor do pai. A castração se dá pela própria percepção da menina de que não possui um pênis, e, nessa medida, teria sido previamente castrada.

de que a mulher se colocaria em comparação ao homem e ao notar que não possui pênis se sentiria um homem mutilado, um ser com algo faltante. Destarte, a mutilação tem uma valoração, pois se sou mutilada é porque o que me falta é algo importante, grandioso. De acordo com Molina, tal teorização freudiana calcaria a mulher em um destino de criatura invejosa:

[...] podemos constatar que a hipervalorização do pênis levaria à mudança de objeto da menina em direção ao pai. Desse encontro, poderia resultar um pênis simbólico – um filho. Mas a realidade é de desvalorização e desventura: o universo feminino, subalterno e humilhante, causa uma crise de autoestima. Tanto os meninos quanto os adultos do sexo masculino aprendem, desde suas primeiras experiências, que aquelas que lhes acompanham são seres castrados e invejosos embora tenham nascido desse mesmo lugar (Molina, 2011, p. 62)

Para Beauvoir, fica claro que não é o pênis na qualidade de órgão que pode gerar sentimento de inveja nas meninas e mulheres, mas sim, o prestígio que os possuidores deste órgão possuem na sociedade. Aqui novamente entra em cena a importante apresentação da significação social, moral e econômica: o pênis só pode se configurar como algo invejável em uma sociedade falocêntrica, na qual o macho, sinalizado pela posse do pênis, é tido como superior e revestido de poder de ação maior do que aquelas que não possuem o órgão genital marcador do gênero masculino (BEAUVOIR, 2019b; OLIVA, 2018). Nota-se que há uma semelhança entre as críticas de Beauvoir à biologia e à psicanálise, a saber, a falta de uma análise da mulher feita por ela mesma, sem que seja em relação ao homem. Simone critica a falsa simetria criada entre feminino e masculino que, na verdade, segue confirmando a noção de que a masculinidade é a norma e a feminilidade um desvio dela. O homem descreve a si mesmo na história como o ideal e a base para a normalidade, enquanto a mulher representa o divergente (HEINÄMAA, 2006). Para além disso, como bem coloca Oliva:

Assim como a fisiologia, do ponto de vista biológico, a sexualidade na perspectiva psicanalítica, especificamente a de Freud, parece destinar a mulher aos papéis sociais de esposa e mãe. Negando esses papéis, a mulher se torna inútil na sociedade, ela é tida como doente, neurótica (2018, p.78).

Ainda que Freud também compreenda a situação da mulher no mundo muito mais como uma construção cultural do que consequência de uma natureza inata, o lugar de esposa e mãe é para o autor o menos prejudicial à mulher (OLIVA, 2018). Beauvoir, por seu turno, discordará veementemente, já que afirma a subjetividade e a liberdade. Para a autora, é imprescindível que o sujeito possa traçar por si próprio o seu lugar no mundo, que possa transcender o que é dado, e isso vale igualmente para homens e mulheres. Simone não é a favor de nenhum tipo de resignação que faria a mulher se contentar com alguma proteção no seio de sua opressão. Aos seus olhos, não há autenticidade mergulhada na imanência, já que é preciso que a mulher como qualquer ser humano possa realizar o movimento da transcendência.

Há ainda uma terceira disciplina revisitada por Beauvoir (2019a), o materialismo histórico, mais especificamente *A Origem da Família* de Engels. Novamente existe um elogio: Simone reconhece a importância de o materialismo histórico ter reconhecido o ser humano como uma *anti physis* que não sofreria passivamente a presença da Natureza; entretanto, também são apontadas falhas no caminho que essa teoria encontra para a mulher. Acessando a leitura que a filósofa faz desse texto, percebemos que, em um breve resumo, ela aponta que o principal ponto defendido por Engels é o de que a derrocada feminina começa com a descoberta do bronze e a utilização de ferramentas pelo homem. Em função disso, a partir desse momento passa-se a ser desenvolvida a noção de propriedade privada, algo que, de alguma forma, faz com que a mulher também seja levada a ser vista como propriedade masculina.

A primeira crítica feita por Simone se dá ao fato de que Engels parece não explicar como a mulher se tornaria propriedade masculina, uma vez que, para essa, tal fato não pode ser deduzido da divisão sexual do trabalho. Fato é que a divisão poderia ser realizada de forma amigável e com igual reconhecimento dado às tarefas realizadas por cada um. Em uma leitura beauvoiriana parece que Engels depreende da origem da propriedade privada a opressão feminina, porém o faz com uma lógica que só funciona dentro do esquema do materialismo histórico, esquema tal destituído de valor se visto de fora desta teoria.

Compreendendo a criação da propriedade privada como a origem do problema, Engels reduz a oposição dos sexos a um conflito de classes e propõe

o socialismo como solução. Beauvoir não discordará completamente desta resolução, uma vez que é favorável ao marxismo e acredita que parte do problema feminino se resolveria com a eliminação do sistema capitalista, já que ela compreende que em uma sociedade com maior igualdade financeira haveria mais possibilidades de atuação no mundo para todos os existentes. Importa ressaltar, todavia, que o socialismo não é a solução para todo o problema da submissão feminina, bem como, o fato de que, para Simone, uma boa organização socialista precisaria resguardar alguns níveis de liberdade individual. Engels propõe que homens e mulheres sejam vistos apenas como trabalhadores, e que a revolta proletária os libertaria igualmente. Pela ótica beauvoiriana isso não é verdade, mesmo na URSS as mulheres eram incentivadas a manter seu trabalho reprodutivo quando o governo percebia que isso seria favorável à nação:

[...] reavivou as teorias paternalistas do casamento; e com isso foi levada a pedir novamente à mulher que se torne objeto erótico: um discurso recente convidava as cidadãs soviéticas a cuidarem dos vestidos, a usarem maquiagem, a se mostrarem faceiras para reter seus maridos e incentivar o desejo neles (BEAUVOIR, 2019a, p. 89/1990a, p. 65).

Simone aponta que é impossível tratar a mulher unicamente como força produtora, pois ela é vista pelo homem como uma parceira sexual, como força reprodutora e objeto erótico. A questão é que essa visão masculina sobre ela é parte capital da opressão feminina. Não basta reivindicar a solução para o problema econômico de maneira universal; antes, é preciso que a condição da mulher seja singularizada para que seja compreendida e a opressão combatida. O que pede Beauvoir em suas críticas às três instâncias que parecem delimitar a mulher em um destino é que as mulheres sejam vistas em sua singularidade, sem que haja sempre uma relação com o homem, e ainda, que não encarem o existente como um brinquedo na mão de forças externas como a natureza e a economia, nem tampouco em um psiquismo misterioso. Ainda assim, reconhece a importância de conhecer estas instâncias para compreender a existência feminina:

Para descobrir a mulher não recusaremos certas contribuições da biologia, da psicanálise, do materialismo histórico, mas consideraremos que o corpo, a vida sexual, as técnicas só



existem concretamente para o homem na medida em que os apreende dentro da perspectiva global de sua existência. O valor da força muscular, do falo, da ferramenta só se poderia definir num mundo de valores: é comandado pelo projeto fundamental do existente transcendendo-se para o ser (BEAUVOIR, 2019a, p. 91/1990a, p. 66).

## 2.2 Transcendência e Imanência

O ponto central do pensamento existencial beauvoiriano se dá na demarcação da ambiguidade da condição humana. A autora está constantemente lidando com os pares liberdade/facticidade; imanência/transcendência e singularidade/generalidade, de forma a colocar entre eles uma tensão, “sem que nenhum dos elementos se subtraia ao outro e sem pensar um de forma separada do outro” (SOUZA, 2018, p. 223). Para ela, a humanidade, para viver completamente sua condição, precisa aceitar sua ambiguidade e colocar-se no mundo dentro desses pares conceituais, compreendendo-se como liberdade situada, sujeito e objeto, sem a falsa acomodação em um dos extremos de qualquer uma dessas dualidades. É dentro destes pares conceituais que se encontra, segundo Beauvoir (2019a; 2019b) a chave para a compreensão da divisão sexual da humanidade e a situação da mulher, que está atrelada sim às questões corporais e de reprodução, contudo num viés mais abrangente que a simples perpetuação da espécie. Simone assevera que a especificidade da humanidade é justamente a capacidade de transcender a espécie, não nos serve unicamente viver, importa a forma como vivemos. Para ela, o humano não é uma coisa, mas sim “[...] espontaneidade que deseja, que ama, que quer, que age.” (BEAUVOIR, 2005, p. 139/1944, p. 16). Nesse sentido, aflora-se a transcendência, a capacidade que apenas o ser humano possui de ir além do instinto de sobrevivência e de superar qualquer dado natural, criando ferramentas e maneiras de agir sobre o mundo e não apenas sofrer sob suas forças. Nas palavras da autora “[...] a humanidade não é uma simples espécie natural: ela não procura manter-se como espécie; seu projeto não é a estagnação: ela tende a superar-se” (BEAUVOIR, 2019a, p. 97/1990a, p. 69).

É preciso então que façamos uma pequena digressão e lidemos com o par imanência/transcendência. Para tanto, retornamos ao primeiro capítulo, mais precisamente à ontologia. Simone compreende o ser humano como uma falta de ser. Ora, vale recordar que ela também fora leitora de Husserl e se apropria do conceito de intencionalidade da consciência para construir sua ideia de movimento existencial humano, concebido por ela como uma dialética entre conhecer o dado do mundo e superá-lo. É no fracasso da síntese do Para-si em Em-si que o homem se afirma em sua existência ambígua. Graças à nadificação do ser, se torna possível o desvelamento; ora, e o humano deseja o desvelamento. Para Beauvoir (1970), a relação originária do existente com o ser não se inscreve em querer ser, mas sim, em querer desvelar o ser. Dito isso, o desejo de transcendência é manifestado pela intencionalidade, pois ao se fazer carência de ser, o humano experiencia a conversão existencial<sup>16</sup>: afirmando-se como existência positiva assume sua carência de ser, e apropria-se da ambiguidade que o constitui buscando nela a justificação de sua existência. Em *Pirro e Cinéias*, ela expõe:

Assim, é preciso que o homem se engaje em duas direções convergentes: ele funda objetos em que encontra o reflexo cristalizado de sua transcendência; ele se transcende por meio de um movimento para a frente que é sua própria liberdade; e a cada passo ele se esforça para puxar os homens para si (BEAUVOIR, 2005, p. 201/1944, p. 88).

Há uma clara associação da ideia de transcendência ao Para-si sartriano, correspondendo ao movimento de superação perpétua de si mesmo pela consciência intencional que se direciona a um futuro aberto e à coletividade. A imanência, nessa lógica, se assemelha ao Em-si e à facticidade, isto é, àquela parte da realidade humana que é dada. Não se pode separar transcendência e imanência, assim como Em-si e Para-si são indissociáveis, pois é preciso que haja algo a ser transcendido, o movimento não surge do nada. Ainda assim, em uma ótica beauvoiriana, a imanência não diz respeito apenas a algo a ser superado, mas, corresponde à parte da ambiguidade da condição humana. Isso

---

<sup>16</sup> Simone assemelha a conversão existencial à redução fenomenológica proposta por Husserl, em suas palavras: “que o homem <ponha entre parênteses> a sua vontade de ser e ei-lo reconduzido à consciência de sua verdadeira condição” (BEAUVOIR, 1970, p. 9/1947, p. 21). Ora, tal condição corresponde precisamente à carência de ser, à nadificação.

significa dizer que, em tese, todos os seres humanos constroem sua vida em uma dialética entre imanência e transcendência. Dizemos em tese, porque existem situações nas quais pessoas são encerradas na imanência, seja por escolhas inautênticas ou por estarem sendo oprimidas por outrem. Notamos, todavia, que o uso que Simone de Beauvoir faz dos conceitos de imanência e transcendência vai além de uma nova apresentação da paridade Em-si e Para-si, ou seja, para além da retomada dos conceitos sartrianos há uma noção mais voltada à prática e à ação humana no mundo. Desta feita, Simone relaciona a transcendência ao trabalho criativo, enquanto a imanência diz respeito à repetição. Andrea Veltman nos dá uma explicação clara a respeito:

No pleno desenvolvimento da dicotomia em *O Segundo Sexo*, a transcendência abrange atividades que permitem autoexpressão, que criam um artefato duradouro, ou de alguma forma contribuem positivamente para os esforços criativos da humanidade. Trabalhos da imanência necessários para a mera perpetuação da existência, por outro lado, são caracteristicamente fúteis – inúteis para a produção de uma base para a justificação da existência (VELTMAN, 2006, p.115).

Há, portanto, duas camadas na concepção do par conceitual imanência/transcendência no pensamento beauvoiriano: de um lado, a visão metafísica da abertura da consciência intencional em direção ao futuro e à coletividade e, de outro, sua aplicação para diferentes tipologias que a ação humana pode assumir (VELTMAN, 2006). No que concerne ao estudo realizado em *O Segundo Sexo*, há maior utilização da segunda aplicação do par conceitual. Trata-se da transcendência referente às atividades de criação de sentido para a vida e da imanência alusiva à repetição do dado. Veja, não há apenas uma assimilação às ideias de criação e repetição, uma vez que atividades repetitivas podem fazer parte da criação de algo novo: para que diga respeito a uma prática puramente de imanência é preciso que a atividade seja fútil, que nela se dispenda tempo e energia sem que nada de novo seja criado. É o caso, por exemplo, de atividades voltadas à limpeza doméstica. À luz desta comparação – imanência e limpeza – notamos que há uma necessidade na imanência, não é algo que deva ser descartado na vida humana, uma vez que diz respeito às atividades que são necessárias para a sua manutenção. Assim,

o que não pode ocorrer, entretanto, é que a vida se gaste apenas em se manter (BEAUVOIR, 2019a, 2019b; VELTMAN, 2006).

Quando pensamos transcendência e imanência como tipologias para a atividade humana adentramos ainda no par conceitual singularidade/generalidade, haja vista que as atividades imanentes fazem perseverar uma coletividade indistinta. A questão é que deter-se apenas nela aprisiona o humano à generalidade, sem que haja nisso nenhuma inspiração individual ou projeto particular. A transcendência prevê a singularidade rumo à coletividade, contudo, com um retorno para o ser particular. Somos ao mesmo tempo seres singulares e coletivos. Afinal, faz-se necessário que pensemos simultaneamente no indivíduo e na humanidade que, em verdade, são coisas indivisíveis, uma vez que a humanidade não é uma massa amorfa, ou uma coisa em si mesma, mas sim, um coletivo de vários humanos ímpares, que ao transcenderem-se criam a história. Em *Pirro e Cinéias* (2005), Simone aponta que o movimento de transcendência nos coloca frente aos outros humanos: ao me projetar no mundo situo a mim mesmo e aos outros, isto é, me coloco como sujeito colocando-os como objeto. Da mesma forma, outrem faz o mesmo de mim, me coloca como objeto de sua consciência e assim me transcende. Minhas escolhas criam para outrem uma nova situação, assim como a minha facticidade é construída por significações dadas ao mundo antes de minha existência.

A intersubjetividade tem caráter capital para a realização do movimento existencial, precisa-se encontrar outrem no mundo para que minha consciência complete seu movimento dialético, ou ainda, para que haja mundo e realidade faz-se necessário haver mais do que apenas eu. Não se pode, contudo, esquecer que a coletividade é composta por pessoas singulares. Para que o mundo se revista de importância a espessura singular de cada projeto humano tem de ser reconhecida, uma vez que a Pessoa universal não existe. Beauvoir explica:

E é verdade que cada um está ligado a todos, mas está precisamente aí a ambiguidade de sua condição: em sua superação em direção aos outros, cada um existe absolutamente como para-si. Cada um está interessado na libertação de todos, mas na medida em que é existência separada, engajada em seus projetos singulares (1970, p. 95-96/1947, p. 157).

No seio das noções de singularidade/coletividade surge a noção de alteridade como parte fundamental da condição humana. Outra dualidade se apresenta aqui, a das noções mesmo e outrem, um indivíduo ou uma coletividade coloca outros indivíduos ou coletividades como Outrem, diferente de si, na medida em que funda a categoria do mesmo, o Um, composta por seus semelhantes. Há reciprocidade neste movimento humano, ou seja, quando coloco o outro como outrem e a mim mesmo como um, sei que o inverso é realizado na outra consciência, me torno outrem para o um. Precisamente, cada consciência irá exercer o papel de sujeito e de objeto, assim, compreende Beauvoir em uma leitura de Hegel. Em função disso, se dá a relação do conhecimento de si e do outro, a consciência se coloca em oposição à outra consciência que percebe como diferente, como não sendo ela mesma (BEAUVOIR, 2019a; TEIXEIRA, 2022).

Tendo assimilado estes conceitos, podemos começar a compreender o conflito que se estabelece entre os sexos na construção da sociedade humana. Para tanto, Beauvoir (2019a) retoma dados da história entrelaçados com a biologia. Examinando os dados da etnografia, especialmente na época de caçadores-coletores, Simone percebe que a fecundidade da mulher, diferente da de outras fêmeas, não lhe dava tréguas. Cabe observar que o período que a fêmea humana permanece fértil é parte significativa de sua existência, especialmente nessa época em que o tempo de vida de um ser humano era muito menor. Desse modo, passar por várias gestações certamente consumia boa parte das forças das mulheres. Diante disso, a fecundidade era tida como um problema, haja vista que, por vezes, nasciam muito mais crianças do que se podia alimentar com as poucas provisões advindas da caça, da coleta e da pesca. Assim, a mulher não parecia desempenhar um papel muito importante, já que não havia grande valia na procriação e muitas vezes infanticídios eram cometidos, pois crianças eram vistas como encargos. Diante disso, a mulher não possuía o orgulho da criação, já que era compreendida como vítima da espécie, um brinquedo na mão de forças obscuras destinada a partos perigosos, dolorosos e inoportunos.

Gestar, engendrar o humano e amamentar não eram consideradas atividades criadoras, mas sim funções naturais. Nestas funções, a mulher não consegue encontrar justificativas afirmativas para sua existência, ela apenas cumpre seu destino biológico frente a espécie. O homem, por sua vez, age, utiliza ferramentas para aumentar seu domínio sobre o mundo e transcender sua condição animal. A chave está, de acordo com Beauvoir, no fato de que “[...] a vida não é para o homem o valor supremo, que ela deve servir a fins mais importantes do que ela própria” (2019a, p. 98/1990a, p.70). Para a humanidade, a reprodução da espécie, construir a vida repetidamente não é de grande valia, importa muito mais a maneira como a Vida se metamorfoseia em Existência através do exercício transcendente da liberdade. Por uma espécie de privilégio biológico, por não ser aquele que engendra o feto, o homem foi cada vez mais se colocando como aquele que representa a transcendência, o que cria e supera a espécie.

O papel da mulher passa a mudar juntamente com a mudança de status da prole pela criação da agricultura e da propriedade:

[...] nesse momento, a diferença sexual reflete-se na estrutura da coletividade; ela assume um caráter singular; nas comunidades agrícolas a mulher adquire muitas vezes extraordinário prestígio. Esse prestígio explica-se essencialmente pela importância recente que assume a criança numa civilização que assenta no trabalho da terra. Instalando-se num território, os homens se apropriam dele; a propriedade aparece sob forma coletiva; exige de seus proprietários uma posteridade; a maternidade torna-se uma função sagrada (BEAUVOIR, 2019a, p. 101/1990a, p. 72).

Entre os nômades, a procriação e a riqueza do solo tinham razões desconhecidas. Já o agricultor admira a fecundidade da terra e da mulher, deseja que seu clã tenha novos membros para perpetuar o cultivo da terra. Mulher e terra são assemelhadas, e é em parte por isso que a mulher é destinada à agricultura, tanto a sua fertilidade quanto a do solo são vistas com um quê de magia, como dádivas sobrenaturais. A agricultura e a gestação não eram vistas como trabalho ou atividade, mas sim, como uma conjuração mágica.

Escrava da espécie ou criatura misteriosa, a mulher parece, desde as antigas civilizações, ser equiparada à Natureza e, nesse ponto, não é observada

pelo homem como semelhante, já que se torna o estranho, o Outrem. É o que assinala Beauvoir:

Dizer que a mulher era o *Outro* equivale a dizer que não existia entre os sexos uma relação de reciprocidade: Terra, Mãe, Deusa, não era ela para o homem um semelhante: era *além* do reino humano que seu domínio se afirmava: estava, portanto, *fora* desse reino (BEAUVOIR, 2019a, p. 105/1990a, p. 75).

Diante da exclusão feminina da humanidade, a sociedade humana foi se organizando sem sua presença criativa. Com isso, códigos e leis foram criados por homens e para homens, afinal eram eles os detentores da humanidade. A marca de Outrem se torna ainda mais acentuada com mudanças religiosas e mitológicas, com o crescimento de religiões cristãs e da adoração de deuses homens, a dualidade Um/Outrem se reveste de maniqueísmo, o Outrem se torna o Mal e a mulher que antes guardava um mistério sacralizado agora passa a carregar uma mácula impura. E para livrar-se de sua mácula precisa seguir a lei do homem, que é o Um, o Bem e o racional.

Assim, paulatinamente numa significação que cruza fatores biológicos, religiosidade e mudanças econômicas, a mulher foi sendo aprisionada à espécie e assimilada à Natureza. A racionalidade não era reconhecida na mulher, a ela fora votada a afetividade, necessária para a manutenção da prole e o cuidado do lar, seguindo os dons que a natureza lhe deu. Tal estado de coisas era perpetuado nos mais diversos campos: religião, direito, cultura, literatura; como o homem era o representante público da humanidade, era ele quem regia todos estes códigos e neles inscrevia a sua superioridade, justificada às maneiras de uma vontade divina ou desígnio natural da espécie (BEAUVOIR, 2019a, p. 161/1990a, p. 129).

Ora, dissemos anteriormente que a mulher é parte da humanidade. E assim sua existência também é revestida da capacidade de transcendência. Pois bem, a maternidade é um destino possível, mas não o único e inexorável. Tampouco o destino materno deve assemelhar-se a uma prisão: se isso acontece é porque a organização da sociedade humana o fez de tal maneira. Tendo em vista o fato de que capacidade de transcendência da mulher não pode ser abolida, ela tende a ser fortemente cerceada pela opressão infligida pelos

homens. Esses usam de ferramentas tais como a associação da suposta inferioridade feminina com algo naturalmente dado e a reclusão da mulher a uma vida parasitária na qual passa a depender financeiramente de uma figura masculina, na maioria das vezes pai ou marido. Como bem escreve Simone:

As mulheres são escravizadas à cozinha, ao lar, fiscalizam-lhes ciumentamente os costumes; confinam-nas em um ritual de *savoir-vivre* que trava qualquer tentativa de independência. Em compensação, honram-nas e cercam-nas das mais requintadas delicadezas. “A mulher casada é uma escrava que é preciso saber colocar num trono” diz Balzac; está estabelecido que, em quaisquer circunstâncias insignificantes, o homem deve eclipsar-se diante delas, ceder-lhes o primeiro lugar; ao invés de fazê-las carregar fardos como nas sociedades primitivas, insistem em desobrigá-las de toda a tarefa penosa e de toda preocupação, o que significa livrá-las ao mesmo tempo de toda a responsabilidade. Espera-se que, assim, ludibriadas, seduzidas pela facilidade de sua condição, aceitem o papel de mãe e de dona de casa em que as querem confinar (BEAUVOIR, 2019a, p. 162-163/ 1990a, p. 114).

Assim se constrói o mito do Eterno Feminino, a ideia de que naturalmente mulheres são dotadas ao cuidado e à afetividade, que são mais frágeis e menos racionais, seres delicados e sensíveis capazes de abdicar a si em prol do outro. Neste mito, se encarnam todas as significações culturais assimiladas à ideia de feminilidade: a passividade, a irracionalidade, a delicadeza, a intuição, a interioridade, a imanência, a procriação e a mística. Estas características são perpassadas pela sociedade como definitivas, fixando-se definitivamente a mulher na feminilidade (RIBEIRO, 2015). O mito do eterno feminino tenta metamorfosear a existência transcendente, o Para-si da mulher em um Em-si imanente, determinado e com a utilidade de procriar e servir ao homem.

Para termos uma clara visão de como o Mito do eterno feminino se inscreve na literatura, apresentaremos uma breve análise de *A Mulher, seus Modos de Ser, de Aparecer, de Existir* (2010) do pensador holandês Buytendijk. A análise, sobretudo, dessa obra a partir da leitura de *O Segundo Sexo* (2019a; 2019b) será útil para que se possa aqui, mais pontualmente, se acercar de uma segunda interpretação em torno da existência feminina feita por um autor que possui referências semelhantes às de Beauvoir, mas que defenderá pontos próximos àqueles criticados por ela. Tal análise nos remeterá, uma vez mais, à



maneira como os homens escreviam sobre as mulheres e o seu papel na sociedade. Buytendijk representará aqui o que Simone introduz em *O Segundo Sexo* como “parte e juiz” (BEAUVOIR, 2019a, p. 24/1990a, p. 20), aquele que advoga em causa própria, pela manutenção de seus privilégios. Outrossim, o trabalho que fizemos com a obra do cientista holandês nos mostra como a psiquiatria, a medicina e a psicologia foram também responsáveis pela manutenção e propagação de um discurso opressor contra as mulheres, reforçando os estereótipos de gênero e a ideia de que mulheres são destinadas, única e exclusivamente, à maternidade e ao cuidado.

### 2.2.1 Buytendijk leitor de Beauvoir

F. J. J. Buytendijk, médico psiquiatra holandês, foi um importante intelectual das áreas da medicina, biologia, antropologia, filosofia e psicologia. Em seus escritos, dialogou com as fenomenologias alemãs e francesas, apresentando-se como leitor de Husserl, Scheler, Heidegger, Sartre, Beauvoir, Goldstein e Merleau-Ponty. Neste trabalho nos chama especial atenção a leitura que Buytendijk fez de Simone de Beauvoir, mais precisamente da obra *O Segundo Sexo* (2019a; 2019b), leitura essa que resultou em uma de suas poucas obras publicadas no Brasil, a saber, *A Mulher, seus Modos de Ser, de Aparecer, de Existir*, publicada pela Editora UFPel, de Pelotas, RS, em 2010 com tradução de Teófilo Alves Galvão.

Nas páginas de *A Mulher*, Buytendijk busca descrever o que há de mais próprio da existência feminina, ou seja, o modo de ser-no-mundo feminino em um mundo feminino. Neste sentido, o autor discorda da ideia beauvoiriana de que não é possível responder à questão “o que é a mulher?” E se debruça em compreender “(1) como tal mulher é considerada concretamente e sua situação em um meio definido; (2) como a mulher assume sua corporeidade e atribui valor a ela; (3) como a mulher se comporta em relação ao outro sexo (ANDRADE, 2021, p. 101-102).

Ainda que o autor holandês tenha se dedicado à sua tese sobre a existência feminina após a leitura de *O Segundo Sexo* (2019a; 2019b) e se diga influenciado por Beauvoir, muitas de suas conceituações são notavelmente distintas desta que o inspira. A começar, com a definição da mulher como ser humano, Buytendijk compreende que ela é essência e possibilidade (ANDRADE, 2021), enquanto, na visão beauvoiriana, não é cabível dizer que há alguma espécie de essência feminina, ou ainda da própria essência humana de forma geral. Ademais, há a importante diferença de crenças entre os dois autores: Beauvoir é conhecidamente ateu, e Buytendijk cristão (BUYTENDIJK, 2010; ROWLEY, 2011). Tais diferenças de crença culminam em uma radical diferença na noção de ser humano proposta por cada um dos pensadores, já que, em Beauvoir (1970), compreendemos o humano como aquilo que se faz continuamente, e, portanto, podendo ter seu valor medido apenas por seus atos. Buytendijk (2010), por seu turno, dirá que o homem vale muito mais do que o conjunto de suas ações, e nisso pode-se notar um valor inestimável dado a toda criatura de Deus. Simone acredita que “não há descrição, dita objetiva, que não se erga sob um fundo ético” (BEAUVOIR, 2019a, p. 25/1990a, p. 24). Já, ao que nos parece, o texto buytendijkiano é fortemente marcado pela moral cristã, o que faz com que sua descrição da realidade feminina seja assinada por elementos religiosos, presentes já no prefácio à edição francesa: “pensamos que a era da feminilidade, cada vez mais consciente, não virá sem arrastar a era de uma consciência religiosa cada vez mais profunda” (NOUVION in BUYTENDIJK, 2010, p.11).

Buytendijk (2010) inicia suas considerações acerca da diferença entre homens e mulheres de forma semelhante àquela adotada por Simone de Beauvoir, descrevendo o mundo feminino como o do cuidado e o masculino como destinado ao trabalho. Tanto um domínio quanto o outro envolvem uma relação com o mundo e com as resistências que este oferece; ora, neste nexo, decide-se a responsabilidade de um projeto e adquire-se a característica da ipseidade, aqui tomada em sentido de subjetividade. No reino do trabalho, há a ação intencional voltada para o alcance de objetivos: a realidade é tida como meio para atingir determinados fins e valorada de acordo com sua utilidade na conquista do objetivo almejado. Nesta face do mundo, se formam existências

agressivas, autônomas e expansivas. Pois bem, este é o lugar socialmente destinado ao homem. Em oposição, há o cuidado, reino socialmente destinado às mulheres, onde a consciência é penetrada pela existência de valores que devem ser suscitados e conservados, e principalmente pela coexistência com outrem. O modo de existir tipicamente feminino é do *Dasein*-como-nós, do ser amante e companheira, que vislumbra a realidade de acordo com sua qualidade. Enquanto o trabalho está permeado pela ética do dever e da obediência, o cuidado se encontra na ética do amor e do sacrifício.

O pensador holandês ainda aponta para a existência de uma preocupação social com a ideia de que participar do mundo do trabalho poderia prejudicar a feminilidade das mulheres, especialmente no que tange à três qualidades espirituais tidas por ele como as mais preciosas: delicadeza, doçura e modéstia. Pela perspectiva de Buytendijk (2010), estas características não são exclusivamente femininas, e sim, socialmente associadas ao feminino. Dessa forma, haveria nas mulheres, maiores possibilidades para desenvolvê-las ao longo da vida. Parece haver, contudo, um tom de “dever-ser” na escrita de Buytendijk em torno da relação feminina com o cuidado: tendo a mulher maiores possibilidades de desenvolver as características espirituais mais elevadas, seria ela um ser moralmente superior ao homem, o que a coloca no papel de cuidadora e salvadora da humanidade. É o que assevera o cientista holandês:

O mundo, que encontra e que forma a atenção cuidadosa da mulher, chama-a também a encarnar, estamos convencidos disso, a mais perfeita humanidade. Cada mulher, tem de decidir, no segredo de seu coração, se ouvirá e compreenderá este apelo e até que ponto responderá a ele (BUYENDIJK, 2010, p. 22).

A relegação da mulher ao cuidado fica visível ainda na citação que o autor faz de Kierkegaard:

A mulher tem um dom inato, uma virtuosidade ímpar, para descobrir um sentido para o finito: 'E a escritura tem razão: enquanto a mulher atribui a finitude ao homem, ela é mais poderosa do que ele, ela é seu refúgio. É para mim uma alegria compreender assim a significação da mulher, ela se torna, então, para mim, o símbolo da comunidade...' 'Para a comunidade, cujo espírito tem necessidade, para se encontrar, de uma pátria na finitude, não há, de fato, símbolo mais belo do que a mulher.' (Kierkegaard, S/A apud Buytendijk, 2010, p. 53).

Como acontece com outros autores que se dedicam a falar da existência da mulher, Buytendijk (2010) parece ter dificuldades em estabelecê-la no reino humano. Ainda que afirme, com todas as letras, que “a mulher é um ser humano” (BUYTENDIJK, 2010, p.17) logo no início de seu livro, ao longo da obra nos questionamos se o autor realmente pensa dessa maneira, uma vez que repete o clássico movimento dos intelectuais de sua época: equiparar humano a homem e assemelhar a mulher à alguma outra categoria. Ora a mulher continua comparada a um anjo ou semideus capaz de salvar o homem, como na citação de Kierkegaard acima, ora segue assemelhada à planta pseudo-imanente. Como retrata o autor:

Como, contudo, não se persuadir de que a espiritualidade, tal como se exprime no ser da mulher, pode atingir um grau de perfeição que supera a medida ordinária da existência humana? Vê-se, nela, a humanidade retornar às origens da própria vida, isto é, à planta em que tudo é apenas crescimento, pseudo-imanência, promessa, fecundidade, assim como foi dito dos lírios do campo, que não trabalham nem fiam, e que brotam em todo o seu esplendor (BUYTENDIJK, 2010, p. 177).

Há quase um romantismo poético na forma como Buytendijk (2010) descreve a existência feminina: a classe mais moralmente elevada da humanidade, figura delicada e macia que está mais próxima de Deus e que pode levar os homens à salvação. Essa visão romântica, espelho de sua moral cristã, ao contrário do que possa parecer, não faz outra coisa senão afastar a mulher do movimento de transcendência, e novamente encerrá-la no papel de cuidadora e reprodutora. Já Beauvoir (2019a, p. 331/1990a, p.223), na contramão da ideia descrita pelo pensador holandês, defende que “identificar a mulher ao altruísmo é garantir ao homem direitos absolutos à sua dedicação, é impor às mulheres um dever-ser categórico.”

Ambos os autores, Beauvoir (2019a; 2019b) e Buytendijk (2010), descrevem o fenômeno da corporeidade como fundamental na compreensão da existência humana e veem na mulher uma relação ímpar com o próprio corpo. Nas obras de ambos os autores, encontraremos a ideia do corpo como parte constitutiva da facticidade, parte essa que compõe o existente numa relação do ser com o mundo por ele habitado. É pelo corpo que interagimos com os outros

e com o mundo, uma vez que a corporeidade é parte fundamental das possibilidades de significação da existência humana. A concepção existencial adotada por Beauvoir (2019a) situa o existente como corpo e consciência, e considera o corpo como instrumento de nosso domínio do mundo. Afinal, este corpo é visto sempre “em situação”, quer dizer: “[...] caracterizado pelo seu lugar na realidade socialmente construída: para tanto o que se questiona é qual é o conhecimento que lhe foi transmitido, o papel que ele assume e quais ações suas são possibilitadas e quais são limitadas.” (OLIVA, 2013, p. 32). Pode-se pensar então o corpo não apenas como instrumento no mundo<sup>17</sup>, mas ainda como o instrumento pelo qual os domínios sociais do mundo nos atingem. Nesse sentido, nota-se concordância com o que nos diz Buytendijk (2010, p. 210): “existir corporalmente é existir *em* seus limites próprios: o que implica em uma existência que se transcende na direção daquilo que a limita”.

As discordâncias com relação à corporeidade feminina passam a aparecer no que tange à reprodução. Para Beauvoir (2019a), a fêmea humana é, dentre os mamíferos, aquela que mais profundamente se aliena à espécie, visto que menstrua todos os meses enquanto não atinge a velhice, e durante todo este período pode engravidar. Não há para a mulher uma folga natural da função reprodutora, como é possível observar em outras espécies de mamíferos. Diante de tal fato, quanto mais a mulher se afirma como indivíduo, quanto mais se ocupa de sua existência individual, mais ela se distancia da espécie e da natureza. À essa tese beauvoiriana, Buytendijk (2010, p. 92) dirá que “esta submissão à natureza, que age como uma lei do corpo feminino e que Simone de Beauvoir designa como dramática, só vem a ser se a mulher recusa a assumi-la como consequência imutável e objetiva da distinção dos sexos”. Em outras passagens, o autor reitera a ideia de aceitar ou recusar a situação corporal como algo definitivo para o existente. Afinal, o corpo é parte da contingência da vida uma vez que não se escolhe qual será sua constituição antes de nascer. Nesse sentido, é preciso que cada um lhe atribua alguma significação na vida concreta que constrói à maneira daquele corpo. Aceitando a si mesmo, o humano se coloca perante os outros e toma consciência de olhar e ser olhado. Ocorre que,

---

<sup>17</sup> Merleau-Ponty, por exemplo, descreve essa relação instrumental nos seguintes termos: “o corpo é o veículo do ser no mundo” (1996, p. 122).

todavia, no momento em que aceita seu corpo passa a fazer parte de um grupo determinado, jamais estando só, mas, sim, rodeado de outras pessoas que fazem parte deste mesmo grupo, podendo, pois, demarcar dois destes grupos: homens e mulheres. Como observa Buytendijk (2010), é parte da ideia de aceitação a imagem tradicional do grupo pertencente. Diante disso, nos questionamos quais aspectos da imagem tradicional de seu gênero a mulher precisará aceitar e apresentar em seu modo de ser? Beauvoir separa os obstáculos da facticidade em duas categorias: naturais e humanos, sendo os da segunda categoria, construídos socialmente. À vista disso, se a mulher não aceita bem o seu corpo, não é por não estar de acordo com os obstáculos naturais: menstruação e gravidez, e sim, pela significação humana dada a esses obstáculos; em outras palavras, pelo entrave humano que é criado tendo o entrave natural como pano de fundo (OLIVA, 2014).

Com relação ao modo de existência tradicional de um corpo feminino ou masculino, o pensador holandês se apoia em um critério pouco usual: a motricidade<sup>18</sup>. Assim, ele caracteriza o modo de execução dos movimentos como um estilo comportamental ao qual se unem a voz, a estrutura do corpo, do rosto e o olhar, formando o que ele chama de modo de aparecer (BUYTENDIJK, 2010; SILVA, 2018). Buytendijk (2010) visa em buscar um ponto comum no modo de aparecer de todas as mulheres, independente de atravessamentos de classe, escolaridade, profissão ou nacionalidade. Para tanto, restringe e culmina seu ponto principal de descrição do modo de ser feminino na esfera do cuidado e na capacidade reprodutiva presumida: o que uniria a todas as mulheres seria sua condição de fêmea humana e as implicações desta realidade material. É o que fica patente nessa curiosa passagem:

As aptidões corporais da mocinha nos permitirão apreender o sentido de seu mundo original, juntamente com as vicissitudes de seu desenvolvimento dinâmico. Veremos que o mais perfeito ato humano que corresponde à motricidade da mulher é o da *solicitude*: ele nos dá o sentido de sua existência e o sentido do mundo em que vive. Veremos que *o estar no mundo como cuidado* determina a relação da mulher com seu corpo e que o ato de cuidar desabrocha na possibilidade materna (BUYTENDIJK, 2010, p. 194).

---

<sup>18</sup> Cf. BUYTENDIJK (1957).

O verdadeiro cuidado só é manifestado quando possui o caráter de amor a outrem, ou seja, quando tem o humano como objeto amoroso, especialmente quando dedicado à criança, uma vez que a vocação materna é a perfeita manifestação da solicitude feminina. O amor materno é desinteressado e representa uma estrutura intencional propriamente feminina de entrega ao humano, por meio da qual desabrocha o cuidado paciente e terno que não busca reciprocidade. A expressão mais característica da vocação materna é a ternura, compreendida aqui como uma reação espontânea em face de uma criatura que, através de sua fragilidade e doçura, reclama cuidado. Este momento do enternecimento guarda uma relação intencional de ser a pessoa que cuida do ser que precisa de cuidado (BUYTENDIJK, 2010, 2017; SILVA, 2018).

Buytendijk (2010) situa o amor como parte inextrincável da existência feminina, e ainda que, em alguns momentos, o coloque como possibilidade humana e não apenas da mulher, é impossível não notar a maior destinação ao caminho do amor e do cuidado para com os outros como a possibilidade autêntica de existência feminina. Novamente sob esse aspecto, inevitavelmente somos, uma vez mais, transpostos à cristandade do autor holandês que apresenta Maria como maior exemplo de maternidade e de expressão feminina, associando não só o auge da existência da mulher ao cuidado de outrem, mas pontuando que este deve ser um cuidado desinteressado que não espera reciprocidade. A falta de um cuidado recíproco partindo de outrem ou do mundo para a mulher abriga uma nova faceta trazida pelo autor no final de sua obra: o sofrimento, em suas palavras: "precisamos refletir sobre o laço indissolúvel que une o amor, o sacrifício e o sofrimento - somente então estaremos no coração da existência feminina" (BUYTENDIJK, 2010, p. 249).

A entrega amorosa e desinteressada a outrem tida como caminho de excelência feminina em Buytendijk (2010) não aparecerá da mesma maneira em Beauvoir (2019b). Em verdade, a pensadora francesa compreende a reciprocidade como ponto capital das relações de amor e de cuidado, especialmente no que tange às relações românticas entre homens e mulheres. Não há explicitamente, no texto buytendijkiano, a destinação do amor desinteressado da mulher para com o homem; contudo, é clara a marca que o

autor confere ao cuidado como um ato feminino que não deve ser egoísta e nem visar retorno. A ideia de uma constituição feminina fortemente marcada pelo modo de existência *Dasein*-como-nós parece reforçar a tese de que a mulher precisa de outrem para existir autenticamente, sendo incapaz de transcender por si mesma. Em um pequeno texto escrito para a revista *Flair*, Simone de Beauvoir compõe uma bela exposição do que ela acredita ser o amor genuíno:

Homens como Nietzsche, Tolstoy e D.H. Lawrence bem entenderam que um amor verdadeiro e frutífero deveria abarcar simultaneamente a presença física imediata do amado e seus objetivos na vida. Mas apenas para a mulher foi proposto esse ideal, desde que ela não tivesse nenhuma outra proposta; o homem tem apenas que encontrar nela seu reflexo complacente. Acredito que, em um amor igualitário, ela não renunciará a esse belo papel como aliada, mas o homem também desejará assumi-lo. Entende-se que essa reciprocidade seja possível apenas quando os dois compartilham os mesmos objetivos na vida ou conseguem conciliá-los: o amor que descrevemos aqui pressupõe amizade; mas quão mais frutífero ele seria do que uma devoção unilateral. A mulher seria então capaz de confiar no homem – o apoio que ele reclama tão concretamente – e ainda, ela se entregaria a um esforço capaz de colocá-los lado a lado: do contrário, sua docilidade é cega e servil. O homem, ao invés de buscar um tipo de exaltação narcisista em seu par, descobriria no amor um modo de sair de si mesmo, de lidar com problemas além dos seus próprios. Com todas as tolices que têm sido escritas sobre o esplendor de tal generosidade, por que não dar ao homem sua chance de participar de tal devoção, da autonegação que é considerada invejável a muitas mulheres? Deixe cada parceiro pensar no outro e em si simultaneamente: a mulher será salva da timidez que frequentemente a segura e o homem será curado de seu orgulho egocêntrico. Cada um se beneficiará do gosto de virtudes que até o momento foram reservadas para o sexo oposto (BEAUVOIR, 2019c, p. 168)

Para Beauvoir (2019b), é essencial que a mulher se assuma como sujeito para que seja capaz de construir uma existência autêntica. Para tanto, há que se cortar o laço que a prende ao homem sem lhe reclamar reciprocidade alguma. A verdadeira alteridade é aquela existente entre duas consciências que se compreendem como separadas, porém iguais, não cabendo, pois, nesta relação, a devoção, a submissão ou a abnegação. É se reconhecendo como ser capaz de transcender, como consciência intencional, que a mulher deixa sua condição de inessencial para tornar-se essencial. Enquanto a mulher seguir vista como



inexoravelmente ligada a outrem, continuará sendo tomada unicamente como objeto, sem nunca assumir o devido e singular papel de sujeito.

### **2.3 Imanência apreendida: o papel da infância e da adolescência**

Como assinalamos, a mulher assim como o homem é um ser humano, e, portanto, possui, em si, a capacidade da transcendência, isto é, de desvelar o mundo e construir sua existência nele de forma livre. Essa capacidade, contudo, é tolhida pelo processo de tornar-se o que se compreende por mulher: uma figura mistificada pelo que Beauvoir chama de eterno feminino. Durante sua formação, na infância e na adolescência, a menina é paulatinamente estereotipada no mito da feminilidade através de educadores e familiares que buscam fazê-la um ser semelhante à ideia que se tem acerca do que é um ser feminino. Nas palavras de Simone de Beauvoir: “ser feminina é mostrar-se impotente, fútil, passiva, dócil. A jovem deverá não somente enfeitar-se, arranjar-se, mas ainda reprimir sua espontaneidade e substituir, a esta, a graça e o encanto estudados que lhe ensinam as mais velhas” (BEAUVOIR, 2019b, p. 83/1990b, p. 90).

Toda criança nasce como um existente em um mundo sério, o que significa dizer que elas surgem em mundo que foi construído até então sem diretamente a sua ajuda e sem o peso de suas ações. Ora, para a criança, o mundo aparece como um absoluto, ou seja, como algo definido e pleno, e é dessa mesma forma que ela se volta para os seus preceptores, pais, professores, isto é, os adultos responsáveis por cuidarem dela e a educarem. Nesse sentido, de acordo com o que aprendem na relação com estes adultos, e com a forma como os observam se colocar no mundo, as crianças veem a si mesmas igualmente de forma plena e definida: sou uma criança boazinha ou então uma criança difícil, sou um menino ou uma menina. Dentro dessas definições de seu ser, a criança irá encontrar um reflexo e uma imagem a ser reproduzida (BEAUVOIR, 1970). Ainda muito novos, por volta dos 6 meses, os bebês começam a “compreender as mímicas dos pais e a se apreender sob o olhar deles como um objeto.” (BEAUVOIR, 2019b, p. 13/1990b, p. 9). Como Merleau-Ponty, aliás, bem ilustra, numa célebre passagem de *A Fenomenologia da Percepção*,

Um bebê de quinze meses abre a boca se por brincadeira ponho um de seus dedos entre meus dentes e faço menção de mordê-lo. E, todavia, ele quase não olhou seu rosto em um espelho, seus dentes não se parecem com os meus. Isso ocorre porque sua própria boca e seus dentes, tais como ele os sente do interior, e porque minha mandíbula, tal como ele a vê do exterior, é para ele imediatamente capaz das mesmas intenções. A “mordida” tem para ele imediatamente uma significação intersubjetiva (MERLEAU-PONTY, 1945, 404; 2006, p. 471-472).

Como bem comenta Juliana Tibério, em sua dissertação, por meio dessa interação, “a criança percebe as intenções de seu corpo, e, com o seu corpo, ela percebe o corpo e as intenções de outrem” (2022, p. 57). Assim, “o corpo de outrem não é um objeto para mim, da mesma forma que meu corpo não é objeto para outrem. Eles são comportamentos, assim, nem eu nem ele pode se reduzir à condição de objeto puro e simples” (TIBÉRIO, 2022, p. 57). Voltando a Merleau-Ponty:

[...] O corpo de outrem não é um objeto para mim, nem o meu para ele, se eles são comportamentos, a posição de outrem não me reduz à condição de objeto em seu campo, minha percepção de outrem não reduz à condição de objeto em meu campo (1945, p. 405; 2006, p. 472).

No início da infância, meninos e meninas se sentem unidos à mãe, compreendem que formam com ela um todo, sentimento reforçado pela amamentação. Quando se dá o desmame, há um sentimento negativo, de rompimento com esse “todo”. Nessa medida, tal cenário costuma ser superado com o aconchego do colo materno, com as carícias, e os beijos de aprovação que a criança recebe ao comportar-se como um anjinho. Nesta etapa do desenvolvimento infantil, entre três ou quatro anos, Beauvoir (2019b) não encontrará diferenças entre o comportamento de meninos e meninas em relação aos pais, uma vez que ambos tentam seduzir os adultos, agradá-los se colocando como crianças boazinhas para serem acolhidos carinhosamente e relembrem a felicidade passiva que experienciavam antes do desmame. O que ocorre, entretanto, é que, com o passar do tempo, a magia se perde e há um rompimento. Conforme cresce, a criança passa a ter pequenas responsabilidades e agradar aos pais se torna uma atividade mais complexa.

Inicia-se o segundo processo de desmame, e, com ele, a diferenciação entre a educação de meninos e meninas.

O que Simone chama de segundo desmame é um processo gradual, pelo qual as crianças passam a ser afastadas do corpo da mãe, especialmente os meninos. Neste processo, começa-se a negar aos meninos tantos beijos e carícias, e a incentivar certa continência emocional e autonomia. Para as meninas, são dados beijos, roupas macias, atenção, enfim, seu jeito “fofo” de pedir carinho é apreciado. Já o menino agrada ao demonstrar que é um “homenzinho” e que não precisa criar histórias para agradar aos adultos. Num primeiro momento, a menina pode parecer privilegiada, por ter mais acesso ao carinho e a atenção dos pais, porém, o menino logo é consolado ao saber que é diferente das mulheres e, por isso, precisa se formar como homem e afastar-se delas. Persuadem as crianças de que os meninos são superiores e por isso são capazes de cuidar de si mesmos. Assim, exige-se mais deles, porque eles são capazes de suprir estas exigências. A virilidade aparece então como ferramenta para superar essas primeiras dificuldades do caminho da masculinidade sendo, pois, encarnada na figura do pênis. Não é à toa que o menino se orgulha de seu pequeno falo. Ora, isso acontece porque este é o órgão que simboliza sua condição de macho, e é essa condição o motivo de felicidade, pois lhe garante privilégios, aventuras, uma vida mais interessante (BEAUVOIR, 2019b).

À menina, que não possui falo, oferecem uma boneca, objeto que, assim como o pênis, teria a função de ser uma espécie de *alter ego*.

A grande diferença está em que, de um lado, a boneca representa um corpo na sua totalidade e, de outro, é uma coisa passiva. Por isso, a menina será encorajada a alienar-se em sua pessoa por inteiro e a considerá-la um dado inerte. Ao passo que o menino procura a si próprio no pênis enquanto sujeito autônomo, a menina embala sua boneca e enfeita-a como aspira a ser enfeitada e embalada; inversamente, ela pensa a si mesma como uma maravilhosa boneca (BEAUVOIR, 2019b, p. 23/1990b, p. 20)

Ao assemelhar-se à sua boneca a menina aprende logo que para agradar precisa ser bonita como uma imagem. Beauvoir pontua em seus ensaios anteriores, *Moral da Ambiguidade* (1970) e *Pirro e Cinéias* (2005), que nos construímos pela interação no mundo com os outros. Há uma interdependência

do sujeito com a coletividade, e nesse sentido, a criança também irá construir sua autoimagem em relação à forma como compreende ser vista por outrem, especialmente por aquelas pessoas mais próximas e consideradas importantes: familiares, professores, cuidadoras. Na relação com os adultos que a cuidam e a educam a menina apreende o sentido das expressões “bonita” e “feia”, compreende que precisa ser uma menina bonita como as princesas dos contos de fadas, e que, ao colocar-se dessa forma é admirada e validada por aquelas figuras importantes (adultos que a educam). Ao portar-se como uma bonequinha a menina recebe atenção e carinho. Ela existe quando é admirada por outrem<sup>19</sup>. Assim, desde muito jovem a menina é iniciada na arte da sedução, habilidade estreitamente associada ao sexo feminino, e muitas vezes apontada como arma feminina para manipular os homens.

Desse modo são ensinadas às crianças quais as formas de se colocar no mundo como para-outrem, a depender de seu sexo. Meninas se colocam como o objeto a ser admirado, e os meninos como um existente que precisa dominar o mundo.

A imensa sorte do menino está em que sua maneira de existir para outrem encoraja-o a pôr-se para si. Ele faz o aprendizado de sua existência como livre movimento para o mundo; rivaliza-se em rudeza e em independência com os outros meninos, despreza as meninas. Subindo nas árvores, brigando com os colegas, enfrentando-os em jogos violentos, ele apreende seu corpo como um meio de dominar a natureza e um instrumento de luta; orgulha-se de seus músculos como de seu sexo; através de jogos, esportes, lutas, desafios, provas, encontra um emprego equilibrado para suas forças; ao mesmo tempo conhece as lições severas da violência; aprende a receber pancada, a desdenhar a dor, a recusar as lágrimas da primeira infância. Empreende, inventa, ousa (BEAUVOIR, 2019b, p. 24/1990b, p. 22).

Em uma organização social na qual não há diferença entre ser homem e ser humano, os meninos apreendem sua subjetividade como transcendência, crescem vendo-se como seres capazes de dominar a natureza, de empreender

---

<sup>19</sup> A jornalista americana Colette Dowling reunindo vários estudos psicológicos e psicanalíticos acerca do desenvolvimento infantil atesta que: “à medida que crescem, as meninas tendem a *aumentar* o seu grau de dependência dos outros. [...] as crianças do sexo feminino utilizam suas precoces habilidades perceptivas e cognitivas *não* para apressar o processo de separação da mãe, *não* para se envolverem na satisfação de realizar por realizar, [...], mas sim para aprender e antecipar as exigências adultas – e a elas se conformar.” (1989, p. 100).

projetos e modificar a realidade dada. Há diferença entre a transcendência e a feminilidade, que é voltada à imanência. Durante sua formação como pessoa, a menina vivencia o dilema de conciliar sua humanidade com o ideal da feminilidade, além de ser humana ela precisa também ser uma mulher<sup>20</sup>. Dessa feita, ao passo que meninos ao longo de toda sua existência são ensinados a se colocar no mundo de forma autônoma, meninas são instruídas a buscar a validação de outrem, a procurar o olhar de encanto no rosto de quem a admira como uma boneca passiva.

No fim da infância e começo da pré-adolescência, a maioria das meninas se apresenta como “meninos falhados, isto é, crianças que não têm licença para ser meninos” (BEAUVOIR, 2019b, p. 43/1990b, p. 43). Proibidas de se comportarem como os meninos, instruídas a serem bem-comportadas, asseadas e bonitas, as meninas sentem-se injustiçadas, tolhidas e sofrem com isso. A bem da verdade, Beauvoir (2019b) acredita que a força da vida é barrada nas meninas pela criação sexista, e, com isso, seu vigor se converte em nervosismo. As poucas atividades que lhes são incentivadas não dão conta de gastar toda sua energia: as meninas se encontram, portanto, constantemente entediadas. E como não podem agir no mundo na mesma proporção que os meninos, elas fantasiam: sonham ser heroínas de romances, amadas por príncipes e cavaleiros. Com a chegada da adolescência o drama se acentua ainda mais, a mocinha que durante o início da vida compreendia a si mesma como um sujeito autônomo e capaz de sonhar com a vida que quisesse para si, passa a encontrar como essência dada para ela a passividade e a inferioridade.

A partir da puberdade, o corpo da menina começa a mudar e a lhe mostrar que difere da boneca; não se trata de uma coisa encerrada, e sim expressão carnal que se metamorfoseia ao longo de sua existência. As mudanças fisiológicas lhe aparecem inicialmente como constrangedoras. Fato é que o seu corpo lhe parece estranho, como se fosse um abrigo de forças ocultas. Tais aflições são intensificadas pelo pudor e pelo constrangimento com os quais são tratadas as questões propriamente femininas da puberdade. Isso porque a

---

<sup>20</sup> Aqui compreende-se o termo mulher não como referência às fêmeas humanas, mas, sim como a figura mistificada pelo eterno feminino, o ser da imanência, passivo e dócil que é a encarnação da feminilidade.

menstruação e o funcionamento do sistema reprodutivo feminino são ainda considerados tabus em muitas sociedades. Pouco se fala sobre suas particularidades, e quando isso acontece não é num clima de naturalidade. Ora, tudo precisa ser velado, pois o sangue menstrual é uma mácula. A jovem não compreende com exatidão o processo pelo qual está passando. Ela se aliena de seu corpo que agora sente como algo incômodo e vergonhoso. Ainda vê-se vivendo uma sofrida dialética entre seu corpo biológico e as significações sociais dadas à sua fisiologia.

Outrossim, a menina ao estar se transformando em adulta, também passa a conviver com o olhar de outrem sobre seu corpo. É assediada na rua, orientada a esconder seus seios e a alongar o comprimento das roupas: ela passa a sentir pudor por seu corpo que agora é visto como carne e objeto sexual. O olhar erótico que pesa sobre seu corpo é um marcador que remeterá a mocinha ao futuro que lhe aguarda: o casamento, o sexo, e, conseqüentemente, a gravidez. Neste ponto, as meninas parecem muito mais interessadas do que os meninos nos mistérios da vida sexual e da gestação, pois compreendem que, especialmente a reprodução, diz respeito a elas, haja vista que é o seu corpo que irá engendrar o bebê, é ela quem carregará esse peso.

Ao longo de toda sua construção como pessoa, a mulher parece ser encerrada em seu organismo, compreendida puramente como um corpo-objeto. Como bem observa Oliva: “parece ser muito mais o corpo que constitui a subjetividade de cada mulher do que as suas próprias escolhas” (2013, p. 58). A relação estabelecida entre a jovem e sua corporalidade é fator capital para sua construção enquanto mulher. Ademais, tal relação não se estabelece somente a partir da jovem tomada por si só e seu corpo como algo autônomo. Em verdade, ela se dá em meio às significações sociais atribuídas ao corpo feminino, bem como ao que se percebe no olhar de outrem sobre este corpo marcado pela sigla da feminilidade.

A bem da verdade, a separação da humanidade pelo esquema sexo/gênero carrega outras dualidades. Essa separação traz consigo a divisão entre corpo e consciência, no sentido de que cada sexo representaria parte dessa dualidade, a saber: o homem a consciência e a mulher o corpo. Com isso, novamente temos uma reapresentação da dualidade imanência/transcendência.

Eleita a representante do corpo, a mulher encarna a objetividade da existência, a imanência e a condição de objeto, pois bem, ela se configura como a parte apreensível da realidade humana. Ora, o homem sujeito, ser transcendente, se tomado em sua pura condição de consciência é inalcançável e inapreensível pelo olhar. Beauvoir defende que ontologicamente somos corpo e consciência, sujeito e objeto. Em sua perspectiva, todo o ser humano é manifestação da ambiguidade, entretanto, na organização social marcada por diversos tipos de opressão<sup>21</sup>, parece haver uma forte tentativa de romper a ambiguidade e encerrar cada parte em um dos extremos: o opressor é o sujeito e o oprimido objeto.

Há, portanto, uma forte presença do olhar de outrem na formação da jovem. Na infância, ele se configurava como o olhar de seus cuidadores que viam nela a bela mocinha, uma encarnação da boneca e figura responsável por causar risos e satisfação em seus pais. Durante a puberdade e a adolescência, na construção de sua marcha para a vida adulta, o olhar de outrem deixa de ser o da admiração carinhosa dos pais e passa a ser a manifestação do desejo e da volúpia dos homens.

Diante de um olhar exterior tão presente e penetrante sobre seu corpo, a moça passa a desenvolver certa preocupação com sua maneira de se portar no mundo e “esse controle de si [...] mata a espontaneidade” (BEAUVOIR, 2019b, p. 82/1990b, p. 89). Em meio a tanta preocupação sobre como se portar, como agradar ao outro, como seduzir, a moça perde a fluidez necessária para se colocar no mundo como uma potência criadora. Aos olhos de Simone de Beauvoir, o autocontrole excessivo solicitado às “moças bem-comportadas” (2019b, p. 82/1990b, p. 89) contribui enormemente para que mulheres não aproveitem a companhia umas das outras. O fim da espontaneidade coroa uma presença maçante que se gasta em apenas fiscalizar os costumes e a aparência. Assim, não se apresenta como um rompante de autenticidade e possibilidade de criação de uma nova apresentação social feminina. Desta feita, a jovem vê a si

---

<sup>21</sup> Neste trabalho, estamos destinando nossa atenção à opressão sofrida pelas mulheres, mas de maneira alguma diremos que esta é a única forma de opressão existente. Há cenários nos quais uma mulher branca pode oprimir um homem negro através do racismo. Isso mostra que nem sempre as condições de superioridade e inferioridade se inscreverão unicamente pela ótica de sexo/gênero. Para maior aprofundamento nesse debate, recomendamos os estudos de Angela Davis (2016) e Sueli Carneiro (2011).

mesma como passiva, representando tão somente o papel de um objeto quantificável e mensurável. Nesse sentido, o seu valor enquanto pessoa não estaria atrelado às suas ações no mundo; tampouco tal papel seria dado por ela mesma, mas sim, corresponderia puramente à sua reputação. Pois bem, neste cenário, a mulher tem seu valor medido de acordo com o quanto agrada ou desagrada os costumes e as pessoas à sua volta.

A mulher é o que parece e não o que faz. A ausência de força física e o pouco esforço para desenvolvê-la, fazem com que ela desconheça o que pode seu corpo, para além das capacidades reprodutivas. Desse modo, não confia que o corpo que possui, esta carne que é, disponha de alguma força para modificar a realidade dada. Simone constata que “não ter mais confiança no corpo é perder a confiança em si próprio. Basta ver a importância que os rapazes dão aos seus músculos para compreender que todo indivíduo julga o corpo como sua expressão objetiva” (BEAUVOIR, 2019b, p. 79/1990b, p. 95). Ao contrário dos rapazes, a jovem moça não faz o aprendizado da violência, não aprende a impor sua vontade no mundo, tampouco a superar obstáculos que exigem força e resistência. Do ponto de vista beauvoiriano, este não uso da força faz com que a mulher tenha uma relação menos estreita com o mundo exterior. A mulher de certa maneira fica presa ao mundo interno de seu próprio corpo, intrigada pelos mistérios de seus interiores que são evidenciados pelas mudanças de humor experienciadas no período menstrual.

Sem dúvida, o menino também passa por constrangimentos no período da puberdade, contudo, o que assinala Beauvoir, é a diferença entre o que aguarda meninos e meninas após a passagem desta etapa e sua aproximação da realidade que viverão no mundo adulto. O menino se tornará homem, poderá construir para si uma vida dentre muitas possibilidades, especialmente no campo do trabalho. A menina, que se tornará mulher, não possui muitas opções de escolha. A ela cabe tão somente o destino de esposa e mãe. Ela, é claro, pode também exercer uma profissão, mas é preciso que faça este trabalho se conciliar com sua condição socialmente esperada.

À medida que a criança vai crescendo e se aproximando da vida adulta, sua criação tende a inscrevê-la cada vez mais nos papéis estereotipados de gênero. O menino torna-se um “homenzinho” e deve, portanto, desenvolver



autonomia, isto é, se afastar do mundo infantil, aprender a controlar suas emoções e se preocupar com o futuro profissional que irá construir. A menina, por sua vez, tornando-se uma “mulherzinha” precisa começar a desempenhar tarefas de cuidado doméstico. Ela é requisitada a auxiliar as outras mulheres da casa no cuidado com a limpeza e o preparo das refeições; deve aprender a cuidar de sua aparência e a preocupar-se com o bem-estar e a satisfação das outras pessoas. É na observação da vida doméstica que as noções de masculino como superior e feminino como inferior ficam ainda mais delineadas. O pai é a verdadeira autoridade da casa, aquele responsável por trazer o dinheiro e fazer a mediação da família com o mundo público através de suas relações políticas e de trabalho. Sua vida parece mais interessante e repleta de desafios: seu cansaço é mais respeitado porque entende-se que, de fato, ele trabalhou para construir algo. A mãe, dona do lar, gasta suas horas no cuidado e manutenção da casa, algo que já está construído; em suma, seu trabalho é o da repetição e nada cria de novo. Mesmo nos lares em que a mulher também possui uma profissão, seu salário costuma ser significativamente menor que o do marido, e, por esse motivo, é visto como uma “ajuda” e não como fator essencial para o sustento da família. Nesse ritmo, o trabalho doméstico também continua sob sua responsabilidade, correspondendo a um aspecto da feminilidade que ela precisa aprender a conciliar com o emprego.

Aqui se inscreve a confusão da existência feminina: para ela, não basta se colocar no mundo como humano, é preciso que também seja mulher. Dito de outra maneira, é solicitado às meninas que ao trilhar sua existência como adultas aprendam a deixar sempre tempo e energia disponíveis para desenvolver sua feminilidade. Ora, compreende-se que a feminilidade é parte da natureza da mulher, e, portanto, mães se esforçam para acomodar suas filhas neste caminho, acreditando que será melhor para elas seguirem a norma ao invés de se tornarem desviadas. Nessa medida, ainda que as mães não cumpram este papel de guia à feminilidade, há toda uma sociedade organizada para desempenhá-lo. Isso se dá na escola, na mídia, nas redes, ambientes tais onde as meninas e os meninos irão se deparar com o que se espera deles.

A pesquisadora brasileira Valeska Zanello (2018) denomina tecnologia de gênero todo o material midiático e literário que perpetua o sistema sexo/gênero

como um esquema de criação de identidades e status social para homens e mulheres. A noção de gênero se constrói por meio das mais diversas tecnologias sociais e compreende as determinações do que um homem e uma mulher devem ser e fazer, construindo modelos de subjetivação socialmente aceitáveis e desejáveis. O papel da mídia, da literatura, do cinema e de muitas outras manifestações artísticas quando usadas como tecnologias de gênero<sup>22</sup>, é o de assegurar a manutenção, no imaginário social, do conjunto de características esperadas de indivíduos do sexo masculino e do sexo feminino, enraizando ainda mais na cultura os papéis estereotipados de gênero. Nesta linha de raciocínio, Valeska Zanello (2018) está de acordo com Simone de Beauvoir (2019a; 2019b), que ilustra em *O Segundo Sexo* a análise de personagens importantes da literatura de sua época para mostrar a forma como mulheres eram retratadas na bibliografia do século XX. Ambas as autoras reconhecem a importância deste retrato feminino, pintado e escrito majoritariamente por homens, para a construção de um ideal de mulher; ideal esse que paira como modelo a ser seguido por todas as meninas na busca por um lugar no mundo e por um sentido para a própria existência.

Simone observa atentamente que um dos truques da opressão é fingir ser algo naturalmente dado e não uma criação humana. Afinal, compreendemos que a opressão não é um ser que se propaga no mundo de forma autônoma, mas sim, uma ação perpetuada por seres humanos a fim de subjugar outros seres humanos. Diante disso, nos parece que a opressão das mulheres começa a ser delineada já na formação da menina, sendo inculcado a ela o papel da feminilidade como algo natural e parte indissociável do ser mulher. O que torna útil a estratégia de pretender que a opressão seja algo natural, é o entendimento de que não se luta contra a natureza. Se algo é parte da essência de determinado tipo de ser, seria inútil e até estúpido lutar contra a sua manifestação. Assim,

---

<sup>22</sup> No momento em que o presente trabalho é escrito, no ano de 2023, existem mulheres comprometidas em criar obras literárias, filmes e peças artísticas que retratam novos papéis sociais para as mulheres e meninas. Nessa perspectiva, existem personagens mais interessantes e mais bem construídas, que possuem uma motivação maior do que encontrar o “príncipe encantado”. Ora, isso é um avanço para a emancipação das mulheres. Não se pode negar, porém, que o papel de histórias como os contos de fadas e as princesas de Walt Disney ainda é significativo culturalmente e segue perpetuado com força no imaginário social, reforçando a ideia de que o casamento trará felicidade plena para a mulher. Para compreender melhor o papel dos contos de fadas na subjetivação feminina, indicamos os estudos de Valeska Zanello (2018) e de Both e Chaves (2018).

pode-se depreender desta lógica que: se a feminilidade é parte da essência da mulher, toda menina irá naturalmente manifestar esta sua face e, uma revolta contra os ideais do eterno feminino seria tola porque nada resultaria, uma vez que não se pode evitar o que é inato (BEAUVOIR, 1970; 2019a). Nessa perspectiva, mulheres adultas acabam perpetuando a própria opressão na formação de meninas, porque ludibriadas pela estratégia do opressor, passam a crer piamente na natureza feminina. Em função disso, buscam evitar o sofrimento que suas filhas sentiriam se passassem a vida lutando em vão contra algo que não pode mudar.

Aqui um paradoxo se impõe de maneira incontornável. Por não haver um fundo natural que determine o destino dos seres humanos, há como que um espaço vazio, preenchido pelas construções sociais que indicam caminhos específicos para cada indivíduo a depender de suas características físicas. Dessa maneira, se cria um fundo falso para a existência humana que coloca como bem delineado o destino a ser seguido por homens e mulheres. É justamente a falta de essência feminina ou masculina que faz com que seja possível a instituição de uma falsa natureza de homem e de mulher. Simone nos alerta que “ao lado da autêntica reivindicação do sujeito que quer para si liberdade soberana há, no existente, um desejo inautêntico de renúncia e de fuga” (BEAUVOIR, 2019b, p. 44/1990b, p. 45). Fato é que o existente deseja preencher seu vazio, desvelar a si mesmo e metamorfosear-se em ser. Ora, é essa a sedução de um destino predefinido: uma vez convertendo-se em ser, foge-se da angústia de existir enquanto vir-a-ser.

O sonho da passividade é estimulado na menina. A ela é prometido que não precisa agir e enfrentar o mundo. Basta, apenas, que aguarde seu destino de mulher, e lá encontre um homem que lhe manterá, lhe dará uma família e uma casa para as quais ela se dedicará. E assim será feliz vivendo sua história de amor. Toda essa incitação para se colocar como um objeto precisa ter algum benefício, e este pode ser encontrado na fuga da responsabilidade por criar-se, ou então das responsabilidades econômicas da manutenção da própria vida. Em uma sociedade onde o mercado de trabalho é hostil à mulher, encontrar suporte e sustento em um homem se torna uma opção cada vez mais tentadora. Outra conquista almejada é justamente buscar uma justificação para sua existência

através da consciência de outrem. Quer dizer: trata-se de tentar, em alguma medida, compartilhar com esse outro das conquistas dele. Ou, então, de alguma forma ser reconhecida como um ídolo por essa consciência poderosa de outrem.

O eu é constituído como para outrem por outrem: quanto mais poderoso é esse outrem tanto mais o eu tem riquezas e poderes; cativando seu senhor, ele envolve em si todas as virtudes que aquele detém; amada por Nero, Maria Bashkirtseff *seria* Nero; aniquilar-se diante de outrem, é realizar outrem em si e para si ao mesmo tempo; em verdade, esse sonho do nada é uma orgulhosa vontade de ser (BEAUVOIR, 2019b, p. 98/1990b, p. 94).

Neste cenário, a mulher não busca unir-se ao homem porque ele é um homem, mas sim, porque ele é o ser da elite da humanidade, e, com esse posto, ele poderá facilitar os caminhos de sua companheira. Beauvoir (2019b) nota que o cerceamento da transcendência feminina e o afastamento da mulher da possibilidade de uma plena construção de carreira e de engajamento em projetos próprios a condiciona, no sentido mais behaviorista do termo, a uma vida de parasita. Na diminuição das possibilidades de ação concreta no mundo, ela precisa encontrar um intermediário que lhe garanta o sustento e a justificação da vida. Desta forma, a mulher coloca-se como dependente do homem terminando também por se tornar um encargo, mais uma responsabilidade para ele. Ela precisa lutar no mundo com as armas que possui, de tal modo que, uma vez encerrada no cenário da imanência, o que lhe resta como arma são os artifícios da feminilidade. Isto é, o seu corpo enquanto objeto que suscita desejo, cumprindo a função social aguardada como esposa devota e do lar.

O grande paradoxo da adolescência da menina é que se, por um lado, deixa de ser criança para ser mulher, por outro, parece não passar concretamente à vida adulta, porque em seu caráter de mulher, diante da mistificação que representa, guarda um quê de infantilidade. A mulher oprimida é tratada como uma criança grande, que apesar de ter maioridade não conseguiria ser plenamente responsável por si, e tampouco teria capacidade para mudar a realidade dada. Ainda que adulta, a mulher, por vezes, é considerada como um ser que não engendra o mundo, mas que está à mercê de uma realidade que é continuamente construída sem a sua participação. Nesse sentido, é preciso que sempre haja um mediador entre a mulher e a realidade.

Dessa forma, seu destino passará da obediência ao pai para a obediência ao marido. Um dos caminhos privilegiados para a ligação da mulher com seu mediador ao mundo é o do amor, tema esse que consagraremos aqui no próximo capítulo. O amor que a mulher vivencia lhe surge atrelado à devoção. Sua consciência se faz objeto perante a outro ser que a transcende, que é o sujeito. Assim, essa experiência amorosa é permeada pela experiência religiosa e pelo amor ao pai. A figura masculina, uma vez mais, surge nestes ícones como aquela que é capaz de transcender.

Importa salientar que a descrição de um destino feminino feita até então não é inexorável. A menina pode desenvolver-se de outra maneira e, com isso, assumir sua transcendência sem se alienar na passividade. Com uma educação mais libertadora que lhe permita expressar-se no mundo, há maiores condições para que a menina demonstre mais confiança em si mesma e apreenda seu corpo como algo potente, não tendo uma postura de timidez frente ao mundo. Existem inúmeras mulheres que realizam sua condição de transcendência através da literatura, do esporte, ou de outras carreiras no mundo corporativo. Beauvoir (2019b) cita exemplos de mulheres notáveis que fizeram o aprendizado de sua liberdade. Elencaremos alguns: Emily Brontë; Anna de Noailles; Joana d'Arc; Rosa Luxemburgo; Virginia Wolf, e a própria Simone. Um passo importante para a assunção de sua condição de ser humano é a confiança no corpo, isto é, a assunção do corpo como instrumento de domínio do mundo. Trata-se de lembrar-se cotidianamente de sua capacidade de ação ao invés de se alienar na pura idealização. Como bem nota nossa pensadora:

Hoje em dia, lhe é possível [às meninas] tomar o destino nas mãos, em vez de entregá-lo ao homem. Se está absorvida pelos estudos, os esportes, um aprendizado profissional, liberta-se da obsessão do homem, preocupa-se muito menos com seus conflitos sentimentais e sexuais. Entretanto, tem muito mais dificuldade do que o rapaz em se realizar como indivíduo autônomo. Já disse que nem a família nem os costumes favoreciam seu esforço. Além disso, mesmo que escolha a independência, reserva um lugar em sua vida para o homem e o amor (BEAUVOIR, 2019b, p. 121/1990b, p. 136).

É esse lugar reservado ao amor e ao homem, ao qual Beauvoir se refere na citação acima, que passaremos a estudar com maiores detalhes no próximo capítulo.

### Capítulo 3: AMOR E INAUTENTICIDADE

#### Posição do Tema

Com base no percurso teórico retratado até aqui, percebemos que a construção de cada existente opera de forma dialética entre sua vontade de desvelar o mundo e os dados encontrados neste mesmo mundo. Os papéis de gênero constituem parte do que é dado no mundo, isto é, correspondem às significações social e historicamente construídas e mantidas ao longo dos séculos. Trata-se de significações que constituem um imperativo acerca da forma como homens e mulheres devem se colocar no mundo. Dentre os papéis estereotipados de gênero estão as formas de amar. E são estas, em particular, que almejamos aqui retratar no contexto beauvoiriano existencial.

O mito do amor infundido às mulheres lhes promete que se forem belas, recatadas, delicadas e submissas serão amadas por um homem que lhes salvará do tédio da vida, lhes dará um lar, uma família, um propósito para viver. A ideia de um príncipe salvador destrói o interesse feminino em cuidar de si mesma ainda na adolescência. Ora, a competência da menina é desestimulada paulatinamente enquanto cresce, concomitantemente ela aprende que precisa que alguém a proteja do mundo, proteção essa que será assegurada por um homem que promete que irá incondicionalmente amá-la (DOWLING, 2000).

Para Beauvoir, a mulher como humana é livre, porém, precisa continuar afirmando essa liberdade no mundo dado, na facticidade. Ou realizará o movimento existencial de forma inautêntica, de maneira que experiencia o desejo de desvelar o mundo, conhece os dados do mundo, mas não completa o movimento dialético existencial. Neste cenário inautêntico, há uma tentativa de identificar-se com os dados do mundo, de fazer-se objeto, e assim, demitir-se da liberdade e da responsabilidade de construir-se como vir-a-ser. A moral existencial nomeará de má-fé ou inautenticidade o ato de tentar demitir-se da responsabilidade pela construção do próprio destino. Ora, tal demissão jamais ocorrerá de fato, uma vez que é só por meio da liberdade que podemos atribuir a outro ser a tarefa de justificar nossa existência. Hesitar fazer-se, recuar diante da existência é assumir uma postura inautêntica diante da vida. A demissão pode

ser observada quando o existente interrompe seu desvelamento por já entender-se como completo, encerrado na imagem encontrada no mundo. Ou ainda, nas situações de opressão, na qual outrem e a própria situação, não o permitem realizar seu movimento de desvelamento e transcendência.

### **3.1 O mito do amor romântico e o casamento como carreira**

Todo o ser humano é capaz de experienciar o amor em suas mais diversas formas, e parece consenso que todos gostam de ser amados e de se sentirem especiais para alguém. Há especialmente nas culturas ocidentais contemporâneas uma estreita associação entre os conceitos de amor e felicidade. “O amor romântico, como ideal de perfeição ética e estética, promete um tipo de felicidade na qual o indivíduo encontra plenitude numa perfeição de adequação física e espiritual ao outro” (MENEZES, 2007, p. 561). Nesse cenário, o amor se torna um projeto de vida, já que a relação romântica seria capaz de acender qualquer pessoa ao caminho da felicidade, e que, aos olhos do romantismo, até o pior dos seres humanos teria um parceiro ideal. Pois bem, seguindo essa lógica, bell hooks (2021, p.174) aponta que ao se tomar a relação romântica como um projeto, mulheres são colocadas como arquitetas e projetistas, uma vez que é a elas que o mundo privado se destina.

Em um pequeno texto jornalístico, escrito para uma revista norte americana, Beauvoir (2018) aponta que o amor aparece como uma forma de mudar o relacionamento de uma pessoa com o mundo. Assim, “por meio de outra pessoa, um novo mundo é revelado e entregue a você.” (BEAUVOIR, 2018, p. 125). Essa nova relação com o mundo pode ser construída de maneiras diversas a ponto de visar objetivos variados: fato é que para algumas pessoas o amor aparece como um desafio, para outras como uma maneira de suprir algum tipo de falta; e pode ainda ser uma forma de autopromoção narcísica quando o amante mostra ao amado o quão precioso ele é. Uma afirmação, sobretudo, chama mais fortemente nossa atenção: a noção de que o amor aparece, especialmente para as mulheres, como um “maravilhoso atalho” (BEAUVOIR, 2018, p. 125). Beauvoir observa que a relação do humano com o mundo pode também ser mudada pela arte ou pelo autêntico engajamento em um projeto.



Dessa maneira, se pode mudar até mesmo o próprio mundo. O que ocorre, todavia, é que as mulheres na maioria dos casos não possuem as ferramentas necessárias para esse engajamento “de corpo e alma” (2018, p. 125) em um projeto de vida autônomo. A esse modo, elas não costumam se dedicar inteiramente à arte ou a uma profissão de forma que não tenham um intermediário entre a relação delas com o mundo. Diante disso, o caminho da mudança de relação com o mundo através do amor se mostra como a grande chance feminina de alcançar algo inédito e significativo na existência. Eis porque no romance com um homem ela encontrará um mundo diferente daquele que habitara até então. Com os caminhos profissionais dificultados e uma genuína sede por uma outra realidade, muitas mulheres encontram na ideia do amor romântico uma nova maneira de viver.

O amor romântico funda a ideia de uma “união mística entre os amantes” (Del Priore, 2006, p. 339). O que os estudos feministas nomeiam de mito do amor romântico diz respeito a um ideal de amor incondicional, que daria conta de preencher todo o vazio que o indivíduo carrega dentro de si e se apresenta em noções muito difundidas socialmente, tais como a ideia de “alma gêmea”, que nos faz crer que para cada pessoa no mundo existe um parceiro ideal que lhe dará todo o amor de que necessita. Essa ideia parece se inspirar no mito do Andrógino apresentado por Aristófanes no *Banquete* de Platão: segundo sua explanação, no início da criação da humanidade havia três gêneros: masculino, feminino e andrógino. Todos os três gêneros representavam a completude da humanidade e possuíam a forma de humanos duplicados, isto é, dispunham de quatro pernas, quatro braços, duas cabeças etc. O gênero masculino, nesse retrato, era constituído pela junção de dois corpos de homem, o feminino por dois corpos de mulher e o andrógino teria um corpo de homem e um de mulher. Após uma penalidade imposta por Zeus à humanidade, os seres humanos foram enfraquecidos e divididos ao meio, passando a apresentar a forma como conhecemos hoje: dois braços, duas pernas, uma cabeça etc. Assim, depois de sofrerem tal mutilação, passariam o resto de seus dias em busca de sua metade perdida (MENEZES, 2020). Observa ainda Menezes:

Será nesse ponto que Aristófanes irá iniciar a sua explicação para a existência de erós. Ele está a falar de todos os amores humanos possíveis, entendendo que a separação dos gêneros

significa justamente isso. Entre aqueles que compunham o masculino, a divisão dará origem a dois homens que gostam de homens; entre os que compunham o feminino dará origem a duas mulheres que gostam de mulheres; e entre os que compunham o andrógino dará origem a um homem que gosta de mulher e uma mulher que gosta de homem. Dessa forma, Aristófanes pretende abarcar o todo das possibilidades amorosas entre os humanos. Éros tem papel fundamental para reunificar os homens e salvá-los da solidão a que foram condenados (2020, p. 67).

O que acontece na rerepresentação moderna do mito, contudo, é que as ideias de amor homossexual são malvistas e o que se mantém como busca legítima é apenas a união do andrógino, isto é, a união do homem e da mulher. Mais adiante no *Banquete*, o narrador de Platão afirma que se Hefesto propusesse, com suas ferramentas de forja, unir os dois seres que outrora foram separados, estes não negariam tamanha benção, e a partir de então passariam a viver como um só. Ora, Hefesto parece não ter se proposto a tal fim, mas, séculos depois, a Igreja Católica cria quase que uma releitura do texto platônico ao instituir o sacramento do matrimônio pelo qual homem e mulher se unem e passam a ser vistos como um só ser, sendo separados apenas na morte (neste ponto difere do que propunha Platão, já que, no *Banquete*, não há separação prevista no reino dos mortos).

Beauvoir descreve como uma falsa imagem de felicidade aquela que é propagada pelo amor romântico e burguês que elege justo a instituição do casamento como caminho sagrado para a felicidade e realização pessoal. Através das tecnologias de gênero, a ideia do casamento como caminho rumo à felicidade é inculcada especialmente nas meninas e mulheres vindo a se somar à própria opressão feminina que, limitando a ação da mulher no mundo concreto, lhe dá como reino o mundo da fantasia e da imaginação, isto é, o mundo dos contos de fadas. Nesse sentido, a mulher aprende, desde a infância e a adolescência, a sonhar com seu “príncipe encantado”. Ou seja, em algum lugar existe um homem que lhe faria experienciar esse sentimento sagrado do amor romântico e, assim, junto com ela estaria disposto a tornar-se um só corpo e uma só alma pelo sacramento matrimonial. Ora, essa junção religiosa do casamento representaria ainda uma união metafísica, na qual a mulher que é o Outrem se fundiria ao homem que é o Um. Em tal contexto, a mulher encontraria uma forma

de transcender através da associação à esta outra consciência. Assim expõe nossa autora:

Encerrada na esfera do relativo, destinada ao macho desde a infância, habituada a ver nele um soberano a quem não lhe é dado igualar-se, a mulher que não sufocou sua reivindicação de ser humano sonhará em ultrapassar-se para um desses seres superiores, em unir-se, confundir-se com o sujeito soberano. Não há para ela outra saída senão perder-se de corpo e alma em quem lhe designam como o absoluto, o essencial (BEAUVOIR, 2019b, p. 462/1990b, p. 539).

Do ponto de vista beauvoiriano, fazer metafísica diz respeito a colocar-se inteiramente frente ao mundo concreto (BEAUVOIR, 1965, p. 87). Por meio disso, compreendemos que a união metafísica de duas consciências que pode ser idealizada pelo casamento diz respeito também ao modo como o mundo se abre para homens e mulheres em uma sociedade culturalmente sexista. Neste cenário, o casamento além de aparecer como destino idealizado pela apaixonada reveste-se de um caráter de obrigação: ele é a carreira feminina. Beauvoir (2019b) aponta que há uma expectativa social em torno da gestação: espera-se que a mulher gere filhos para manter a população, especialmente o contingente de trabalhadores. Ora, não há tutela do Estado prevista para a mulher na qualidade de geradora de força de trabalho, função exercida não só por meio da gestação que colocará novos seres humanos no mundo, mas também pelo trabalho de cuidado que garante o descanso e o bem-estar de homens trabalhadores e pode aumentar a produtividade destes. Em vista disso, entrega-se a mulher em casamento a um homem que se responsabilizará pelo seu sustento, enquanto recebe dela os filhos e o trabalho do cuidado. Historicamente o casamento se constitui como um contrato que prevê alguma segurança econômica à mulher “legítima”, ainda que o homem mantenha relações extraconjugais com outras mulheres. Assim,

O encargo que a sociedade impõe à mulher é considerado como um serviço prestado ao esposo: em consequência, ele deve à esposa presentes ou uma herança e compromete-se a sustentá-la; é por seu intermédio que a sociedade se desobriga em relação à mulher que lhe entrega (BEAUVOIR, 2019b, p. 187/1990b, p. 214).

Cumpra notarmos que o ideal do amor romântico burguês perpetuado pela mídia, pelo cinema e pela literatura, especialmente em sua versão mais escrachada nos contos de fadas de Walt Disney, apresenta como narrativa central a ideia da princesa indefesa que está passando por dificuldades e o príncipe encantado que irá enfrentar todas as dificuldades necessárias para salvá-la. No fim, o que se propõe como destino do casal é o eterno mantra: “felizes para sempre”. Beauvoir observa que, no fundo, o que se promete à mulher com o ideal do casamento não é propriamente o amor ou a fidelidade, mas, sim, a estada na felicidade, “isto é, o de um tranquilo equilíbrio no seio da imanência e da repetição” (2019b, p. 217/1990b, p. 249). Uma vez que “o ideal da felicidade sempre se materializou na casa, na choupana ou no castelo: encarna a permanência e a separação” (BEAUVOIR, 2019b, p. 218/ 1990b, p. 250).

Materialização da felicidade, o lar é o quinhão da mulher na terra. Uma vez alocada à condição de rainha do mundo doméstico, cabe a ela garantir que a casa será um local aconchegante e propício para o desabrochar da felicidade conjugal e familiar. O trabalho de manutenção da limpeza e harmonia doméstica configura, entretanto, uma luta negativa, no sentido de que nada produz, mas se propõe a eliminar: elimina-se a sujeira e a bagunça. Ora, Beauvoir (2019b, p. 224/1990b, p. 256) afirma que poucas tarefas se assemelham tanto ao suplício de Sísifo quanto o trabalho da dona de casa. Ela gasta suas horas lavando e organizando um ambiente que logo se apresentará novamente sujo e desordenado. Quer dizer, o seu trabalho se apresenta como uma repetição maniqueísta, uma vez que “a característica do maniqueísmo não é somente reconhecer dois princípios, um bom e outro mau: é afirmar que o bem se alcança pela abolição do mal e não através de um movimento positivo” (BEAUVOIR, 2019b, p. 225/1990b, p. 258). Nessas condições, a mulher busca alcançar a harmonia doméstica através da eliminação daquilo que a impede, isto é, a sujeira e a bagunça. O que torna o seu esforço uma batalha ingrata é o fato de que seu inimigo retornará sempre: uma casa habitada é uma casa na qual existirá sujeira e bagunça, a tarefa nunca termina, e ao mesmo tempo não cria nada novo e palpável.

No cenário no qual este trabalho é escrito, o Brasil de 2023, a grande maioria das mulheres ocupa uma posição no mercado de trabalho, isto é, possuem emprego e renda. O que se observa, contudo, é que ainda assim o trabalho doméstico lhes é destinado. Como dissemos anteriormente espera-se que ela concilie seu emprego com seu papel de mulher (cuidar da casa e da família). Um fator de análise importante é a disparidade salarial entre homens e mulheres. Vejamos, a título ilustrativo, o que ocorrera, na década de 40, quando Beauvoir escreveu *O Segundo Sexo* e que também permanece no momento atual. As mulheres costumam ocupar cargos mais baixos no mercado de trabalho e a receber remunerações que não são o suficiente para a manutenção de sua vida e da família. Hildete Pereira de Melo e Débora Thomé (2018, p. 120) apresentam dados da população brasileira que apontam os salários femininos como 30% mais baixos do que os masculinos (dados de 2015). Ora, o cenário fica ainda pior quando se acrescenta o viés da raça, mulheres pardas e negras recebem remuneração mais baixa que a de mulheres brancas. As pesquisadoras apontam que profissões relacionadas ao cuidado, vistas, pois, como tipicamente femininas, tendem a ter uma remuneração menor do que aquelas vistas como profissões majoritariamente masculinas. Beauvoir já vislumbrava essa condição na França de 1949 a ponto de constatar o desfavorecimento econômico feminino como um fator que as mantinha mais próximas da ideia do casamento, porque casar-se representaria uma maior chance de possuir estabilidade e segurança financeira. Diante disso, dirá nossa autora:

Mesmo nos casos em que ela [a mulher] é mais emancipada, o privilégio econômico detido pelos homens a incita a preferir o casamento a um ofício: ela procurará um marido de situação superior à sua, esperando que ele “vença” mais depressa, vá mais longe do que ela seria capaz. Admite-se, como outrora, que o ato de amor é, da parte da mulher um *serviço* que presta ao homem; ele *toma* seu prazer e deve em troca alguma compensação (BEAUVOIR, 2019b, p. 190/1990b, p. 218).

Destarte, Beauvoir identifica que há na mulher uma interiorização da dependência, que é aprendida nos seus primeiros anos de vida. A falta de incentivo à autonomia que marca a criação de meninas lhes abre mais desembaraçadamente o caminho da dependência e do não enfrentamento de desafios. O nó do problema é que aquela sensação de liberdade que dá vazão

às aventuras e as dificuldades do mundo social constituem tão somente parte do reino dos meninos, enquanto as meninas não sabem o que fazer com isso. É aí, como concepção ideológica de mundo, que os contos que ouve lhes inspiram “sonhos de paciência e esperança” (BEAUVOIR, 2019b, p. 37/1990b, p. 36). Assim que figuras como a Bela Adormecida, a Cinderela e a Branca de Neve assumem, cada qual ideologicamente, um papel central nessa narrativa. A mulher, desde a infância, necessita conquistar um coração masculino. Isso, aliás, é visto até como uma forma *sui generis* de recompensa feminina, e geralmente, para ser alcançada, não demanda muita coisa além de beleza<sup>23</sup>, o que significa alimentar a obsessão feminina com a própria aparência, e faz as mulheres dispenderem uma grande quantidade de tempo e dinheiro para manter-se belas e serem assim merecedoras de finais felizes. A ideia de a beleza ser a única característica esperada da menina faz ainda com que a busca por desenvolver novas qualidades seja desincentivada. Ora, “são as delícias da passividade que pais e educadores, livros e mitos, mulheres e homens fazem brilhar aos olhos da menina; ensinam a ela já na primeira infância a apreciá-las” (BEAUVOIR, 2019b, p. 44/1990b, p. 45). A literatura fortemente endossa tais estereótipos confirmando, uma vez mais, certo padrão sexista, de gênero a ser seguido. Colette Dowling, a propósito, pontua ainda que as meninas

São ensinadas que não podem confiar em si mesmas na busca de soluções.

São ensinadas que homens têm a perícia necessária para sobreviver, mas não elas.

São ensinadas hoje - com tanta clareza quanto foram ensinadas ontem - que terão que depender de alguém (2000, p. 159).

Dessa feita, nos parece que o mito do amor romântico se articula com a noção de que a mulher será mantida financeiramente pelo marido após o

---

<sup>23</sup> Beauvoir não aponta a busca pela beleza como algo fútil ou simples, ao contrário, a autora evidencia como a preocupação com a aparência permeia de forma cruel e significativa o pensamento feminino. Podemos observar essa constatação através deste trecho do segundo volume de *O Segundo Sexo*: “Compreende-se que a preocupação da aparência física possa tornar-se para a menina uma verdadeira obsessão; princesas ou pastoras, é preciso sempre ser bonita para conquistar o amor e a felicidade; a feiura associa-se cruelmente à maldade, e, quando as desgraças desabam sobre as feias, não se sabe muito bem, se são seus crimes ou sua feiura que o destino pune” (BEAUVOIR, 2019b, p. 37/1990b, p. 37).

casamento. As duas ideias funcionam como ferramentas que atuam ora em conjunto, ora separadas para a manutenção do *status quo* da divisão sexual da sociedade, isto é, para manter a mulher como rainha do mundo doméstico e privado. Na falta de uma destas ferramentas, a outra se apresentará e auxiliará a manter pelo menos parte da alienação. Assim, mesmo tratando-se de casais pobres, nos quais a mulher precisará trabalhar fora de casa e participar do sustento da família – porque entende-se que o homem não terá condições de mantê-la financeiramente –, o mito do amor romântico se faz presente. Ainda que precise ir ao mundo do trabalho a mulher deverá manter o mundo doméstico como seu reino cativo e intransferível. Ela então passa a assumir grande parte das responsabilidades pelo cuidado e manutenção da casa e da alimentação. Com isso, entrega, ao marido, o trabalho de administração do dinheiro da família e garante que ele a faça se sentir protegida e isenta de algumas responsabilidades, como o cuidado com o exterior da casa, pequenas manutenções domésticas que envolvam encanamentos, eletricidade ou a constituição estrutural da habitação. Ela ainda terá um guia rumo à felicidade, alguém que lhe diga qual será o caminho tomado pela vida da entidade familiar que ela e o marido formaram. Sendo a mulher também pobre, o homem constituirá uma casta superior mesmo sem o privilégio econômico, uma vez que mantém a sua primazia de gênero social e ideologicamente circunscrita.

Por outro lado, em casamentos fundados com base na situação econômica favorável, nos quais o marido conseguirá sem maiores problemas manter a mulher fora do mercado de trabalho, a ideia de casamento como carreira feminina poderá ser suficiente para manter a esposa nesta relação. Ainda que não veja o marido como seu herói, ela poderá se beneficiar da estabilidade financeira e encontrar satisfação em ser sustentada. Como bem descreve Beauvoir: “o casamento não é apenas uma carreira honrosa e menos cansativa do que muitas outras: só ele permite à mulher atingir sua integral dignidade social e realizar-se sexualmente como amante e mãe.” (2019b, p. 76/1990b, p. 81). Pois bem, ainda que a estabilidade financeira não seja o cerne da união em alguns casais, o casamento continua socialmente visto como o lugar ideal para a maternidade e o motivo justo de exercício da sexualidade feminina.

Estamos de acordo com Manon Garcia (2021) no que tange ao amor ter papel central na construção da relação entre homem e mulher em *O Segundo Sexo*. Como Garcia, acreditamos que a forma como o amor se desenrola, especialmente nas relações heterossexuais, possui forte correlação com a maneira com a qual a mulher experiencia a própria condição de ser humano e, conseqüentemente, de ser faltante. O amor está no cerne do movimento existencial feminino, foi-lhe destinado e é um ponto no qual a mulher se ancora para justificar sua existência. Ora, tal tese é calcada na teoria da criação cristã: Eva foi criada para Adão, feita a partir dele e para ele. Nesse sentido, a diferença sexual não se pauta apenas nas diferenças biológicas, como também na ideia do casal heterossexual na qualidade de unidade primordial, e na noção muito difundida cultural e religiosamente de que a mulher nasce para complementar o homem. Ademais, não é apenas sobre a mulher que os mitos do amor e do eterno feminino atuam: fato é que os homens também têm acesso a essas mistificações: eles as criaram e as perpetuam. Por meio desses ideais, lhes é permitido manter para com as mulheres relações de poder, nas quais elas são vistas como o Outrem absoluto, como algo que não é tão humano quanto eles. Dessa forma, não reconhecendo a humanidade feminina, os homens se esquivam de uma alteridade autêntica que implica o reconhecimento mútuo. Neste cenário, conforme retratado por Garcia:

A mulher é, portanto, concebida como um intermediário ideal entre o homem e o animal, que permite ao homem escapar da existência animal, cuja liberdade não é reconhecida por outrem, sem ter que fazer o esforço constante de sabedoria e generosidade que o reconhecimento mútuo requer (2021, p. 191).

Sylvie Le Bon de Beauvoir afirma que o processo de desmistificação é uma característica marcante de toda a obra literária de Simone de Beauvoir, presente tanto em seus escritos ficcionais quanto nos ensaios filosóficos. Não seria diferente com *O Segundo Sexo*. Em seus textos, a filósofa buscou, através da desmistificação, “denunciar ídolos falsos, as ilusões mortíferas que velam a infinita riqueza do real, desfiguram o verdadeiro e nos mutilam” (LE BON DE BEAUVOIR, 2018, p. 22). À vista disso, suas discussões acerca do amor apresentadas até aqui não possuem o intuito de acabar com o romance,



tampouco com os encantos de um amor real, mas, sim, visam desmistificar o falso ídolo do amor completude que teria o poder de acabar com as faltas humanas, e acima de tudo, com o vazio feminino. Não há pretensão de acabar com o amor ou o erotismo, o que se busca é o florescimento dessas relações fora de hierarquias de poder; busca-se, enfim, que elas vicejem na reciprocidade e na liberdade (LE BON DE BEAUVOIR, 2018).

A reciprocidade é, pois, do ponto de vista beauvoiriano, a medida para um amor autêntico. Tal amor, “deveria basear-se no reconhecimento recíproco de duas liberdades; cada um dos amantes se sentiria então como si mesmo e como o outro: nenhum abdicaria de sua transcendência” (BEAUVOIR, 2019b, p. 488/1990b, p. 571). O que torna o ideal do amor romântico demonstrado até aqui um falso ídolo é precisamente a abdicação de si mesma realizada pela mulher. Não se pode considerar autêntica uma relação na qual uma das partes passa todo o tempo no lugar de subalternidade.

Outrossim, em um amor autêntico não há fusão de consciências: a mulher assume sua condição de para-si, “o que implicaria a posse de uma independência econômica, a possibilidade de projetar-se para fins próprios e de superar-se sem intermediários para a coletividade” (BEAUVOIR, 2019b, p. 489/1990b, p. 572). Em suma, a separação é necessária para a relação verdadeira. Em relação com outro existente, cada um seria capaz de encontrar no outro uma revelação de um novo mundo e o enriquecimento de si e do universo, o que só é possível pelo exercício do desvelamento, da transcendência. Por fim, nos adverte a literatura: “Se cremos que o amor está no paraíso romântico, não podemos desfrutar dos afetos que nos rodeiam no mundo real” (HERRERA, 2018, p. 17).

Historicamente construiu-se a ideia de que as mulheres dependem dos homens, ideia essa que, em alguns períodos, fora expressa legalmente através de códigos que previam que as mulheres eram propriedades de seus maridos; ou ainda que não poderiam exercer atividades remuneradas ou ter bens em seu nome (BEAUVOIR, 2019a). O que prevalece mais acentuadamente é a dependência financeira, que institui um tipo de relação entre homens e mulheres ao qual Beauvoir (2019a; 2019b) chama de parasitária. Por muito tempo, mulheres não puderam exercer trabalhos remunerados, ficando responsáveis

apenas por tarefas domésticas, o que tornava necessário que os maridos ou pais fossem responsabilizados pelo seu sustento. Mulheres negras e pobres realizavam alguns trabalhos, todavia, ou estavam sob o regime de escravidão, ou recebiam salários muito baixos (DAVIS, 2016). Uma das formas de se manter a dependência financeira feminina é o pagamento de salários menores às mulheres; uma vez recebendo pouca remuneração por suas atividades laborais é inevitável que as mulheres busquem o apoio financeiro de um homem. As leis mudaram, não se pode mais, legalmente, pagar salários menores às mulheres em relação às mesmas tarefas exercidas por homens. Culturalmente, a realidade é outra. Muito do que se expressou através da legislação não foi modificado nos costumes, e a dependência feminina passou a ser revestida de caráter moral: a boa mulher é bela, recatada e do lar.

O amor romântico é igualmente utilizado como maneira de manter relações de dependência quando mistificado, uma vez que reforça a imagem da mulher como criatura frágil que precisa ser resgatada do mundo e que precisa ser completada por um homem para conquistar a felicidade. As relações de dependência e o casamento por necessidade não são verdadeiras manifestações de amor; são, na verdade, um engodo fruto da mistificação desse sentimento. É a busca pelas promessas do mito do amor romântico que muitas vezes leva as mulheres a crer que um casamento tradicional solucionará todos os seus problemas.

Para entendermos mais claramente o que constitui um amor autêntico e o que é seu oposto, passaremos a uma compreensão mais clara do que Beauvoir compreenderá como autenticidade e inautenticidade.

### **3.2 Autenticidade e inautenticidade**

Para iniciar o delineamento das noções de autenticidade e inautenticidade no pensamento beauvoiriano, precisamos retomar premissas básicas apresentadas no primeiro capítulo, especialmente a noção de que não há essência humana previamente dada antes de sua existência no mundo. A ausência de qualquer predeterminação humana faz com que o existente seja

impelido a buscar, no seio de sua existência, uma justificação para sua presença no mundo. Pois bem, o ser humano não é nada, e, portanto, precisa fazer-se. No processo de construir a si mesmo ele busca o ser por meio do exercício de sua liberdade, isto é, por suas escolhas e ações no mundo.

A liberdade humana, contudo, não existe de forma abstrata ou irrefreada. Não se pode desconsiderar, em rigor, as estruturas da condição humana que limitam nossas escolhas e ancoram a liberdade, numa palavra, a facticidade. Isto é, a situação socioeconômica do lugar onde vivo, a família na qual nasci, meu sexo, minha raça, ser ou não uma pessoa com deficiência, etc. Nascemos em mundo já povoado por outras pessoas, que antes de nossa existência criam parte de nossa situação, com significações sociais e culturais. Assim Simone descreve a ambiguidade característica de nossa condição:

Através disso um novo paradoxo se introduz em nosso destino. “Animal racional”, “caniço pensante” o homem se evade de sua condição natural sem, entretanto, libertar-se dela; deste mundo, do qual é consciência, o homem também faz parte; ele se afirma como pura interioridade, da qual nenhum poder exterior conseguiria se apoderar, ao mesmo tempo em que se experimenta como coisa, esmagada pelo peso obscuro de outras coisas. [...] Este privilégio que só ele detém – de ser sujeito soberano e único em meio a um universo de objetos – ele o reparte com todos os seus semelhantes; por sua vez objeto dos outros, ele não é, na coletividade da qual depende, nada além de um indivíduo (BEAUVOIR, 1970, p. 3/1947, p. 11).

É a partir de um jogo dialético entre a facticidade e a liberdade de atribuição de sentido para a vida que o existente se constrói no mundo. Somos, pois, ambiguidades: vivemos em uma tensão entre a liberdade e a facticidade, a singularidade e a universalidade. Para Beauvoir, o pensamento existencial, desde o princípio, se apresenta como uma filosofia da ambiguidade (1970, p. 5/1947, p. 12). Com efeito, é este paradoxo entre não ser e querer ser que constitui o fracasso da síntese do para-si em em-si (desenvolvido no primeiro capítulo aqui do trabalho), que permite a inserção da moralidade na condição humana. Só se pode propor um exercício moral para um ser que não está encerrado, pleno. Como escreve a autora: “isto significa que o dever-ser não poderia existir senão para um ser que, segundo a definição existencialista,

coloca-se em questão no seu próprio ser, um ser que está à distância de si mesmo e que tem de ser seu ser.” (BEAUVOIR, 1970, p. 6/1947, p. 16).

Ora, essa descrição fenomenológico-existencial presente na raiz moral da condição humana se torna, pois, nesse cenário, o pano de fundo desde onde as noções de autenticidade e inautenticidade aparecem inequivocamente. Uma existência autêntica é aquela que não nega seu caráter ambíguo, pelo contrário, o aceita e o realiza. Nessa medida, não é possível ao ser humano existir sem a tensão que é, do princípio ao fim, a mola mestra, a característica essencial da ambiguidade. Só nos resta, portanto, assumir essa tensão, acatar a espontaneidade do movimento de transcendência e não se perder nele, isto é, não buscar uma pretensa resolução da ambiguidade por meio de uma essência fixa. Uma existência autêntica é aquela na qual negam-se justificações extrínsecas, logo, o existente não buscará em meios externos razões que justifiquem sua vida, ao contrário, fundará seus valores.

Longe de negar qualquer valor moral – como apontam alguns críticos ao pensamento existencial<sup>24</sup> – colocar o humano no centro de seu destino e na escolha das condições nas quais quer viver, é centrar na humanidade a responsabilidade pelo mundo que cria, tanto nos seus fracassos quanto em suas vitórias. Sem um Deus que possa perdoar ou reparar os erros humanos, toda a escolha feita pela humanidade, ou em nome dela, será um compromisso, ou melhor, um engajamento definitivo. Ora, o peso das ações de cada ser humano é devolvido para suas mãos. Isso apenas reafirma, uma verdadeira implicação moral, pois é o próprio indivíduo que deverá responder às suas escolhas e à vida que constrói no conjunto de seus atos (BEAUVOIR, 1970).

Outro ponto capital a ser considerado quando se trata de uma existência autêntica é o fato de que nenhum humano está sozinho no mundo. Como bem pontuamos ao longo deste trabalho, a intersubjetividade é parte inextrincável de nossa condição. Ora, vivemos em um mundo com os outros, e portanto, os outros também compõem a minha situação, a minha facticidade, da mesma maneira que eu componho a facticidade de outrem. Beauvoir observa que “nossa relação com o mundo não está decidida de início; somos nós que a decidimos”

---

<sup>24</sup> Cf. BEAUVOIR, 1965 e BEAUVOIR, 1970.

(2005, p. 140/1944, p. 17), razão pela qual decidir nossa relação com o mundo é colocarmo-nos diante dos outros humanos que também constroem esse mundo. É possível que utilizemos as criações de outrem como ponto de partida para a fundação de nossos projetos, revestindo de novo sentido humano aquilo que se iniciou pela ação de outro existente. Fundo a mim junto com o mundo a partir daquilo que cultivo verdadeiramente por meio da ação, e assim que minha ação cai no mundo, ela também se tornará ponto de partida para os meus semelhantes. É o que nos diz Beauvoir: “o ato não para no instante em que o realizamos, ele nos escapa rumo ao futuro; mas então é retomado por consciências estrangeiras” (2005, p. 160/1944, p. 41).

Dessa feita, uma vida autêntica precisa reconhecer também essa face da ambiguidade da condição humana: existir com os outros. Existir autenticamente é ainda, colocar-se no mundo frente às outras existências sem subjugá-las ou tentar de alguma maneira abolir ou restringir a sua liberdade. Veremos que não são quaisquer valores que o humano pode eleger para si mesmo dentro do que o pensamento beauvoiriano aponta como uma existência autêntica. A liberdade se torna, sem dúvida, o ponto capital desta equação, e assim sendo, não basta que apenas uma pessoa ou um grupo de pessoas faça uso de sua liberdade, quer dizer, não há sentido em uma ação que se diz livre, mas busca oprimir ou diminuir a liberdade de outrem. De fato, só é autêntico aquele que reconhece toda a ambiguidade inscrita dialeticamente em seu ser como essencialmente constituinte. Por fim, uma existência autêntica é aquela que não nega a ambiguidade da condição humana, a liberdade (de si e do outro) e a reciprocidade.

Assumir, contudo, a ambiguidade da condição humana e, especialmente a responsabilidade por fundar a sua existência, sem perder-se em essências fixas dadas por elementos externos é uma tarefa difícil. Há junto com o desejo de desvelar o ser e realizar o movimento de transcendência um “desejo de escapar ao drama da escolha original” (OLIVA, 2022, p. 94), isto é, o desejo mesmo de fixar-se no ser, de possuir uma essência e não precisar realizar constantemente o exercício de fundar-se.

Ora, deparar-se com o fato de que não possui utilidade, ou algum propósito em sua vida, se dar conta de que não há uma resposta para a pergunta

“por que existo?” não é agradável para muitas pessoas. É angustiante compreender que não só posso como preciso dar-me as razões para existir, uma vez que nenhuma outra entidade ou instituição pode fazer isso por mim. Não há como delegar a terceiros o que só cabe a mim, pela condição de ser livre e, portanto, responsável, decidir. Não obstante, a falta de um ser demiúrgico que se ocuparia de moldar o ser humano não apenas em sua expressão carnal, como também em suas inclinações psicológicas e morais, elimina consigo a possibilidade de salvação ou alibi para dispersar a responsabilidade por ser quem se é. Neste cenário, toda a maldade e feiura do mundo resultam apenas da liberdade do ser humano. Não seriam, pois, obras de outro ser qualquer, tampouco haveria salvação divina para aqueles que nelas não se engajassem. Nesse mesmo sentido, toda a beleza e bondade do mundo também seriam resultado apenas das ações humanas e não brotariam da pureza de um ser divino.

O que Beauvoir (1965;1970) descreve é que, na verdade, há otimismo na moral da existência defendida por ela, pois essa moral, ao se centrar no humano, nos dá esperança de que se pode criar algo novo, até melhor. Em função disso, todavia, para que tal esperança não se perca é preciso comprometimento e ação. Uma moral que prevê qualquer essência humana ou salvação divina não abre margem para a esperança de que a humanidade possa fundar uma realidade mais aprazível, mas também não pede às pessoas que se engajem. Em suas palavras, estas morais deterministas são visadas pela maioria das pessoas “porque os homens receiam acima de tudo as responsabilidades, porque não gostam de correr riscos, e assim porque têm medo de comprometer a sua liberdade, preferem renegá-la” (BEAUVOIR, 1965, p. 32). A moral da ambiguidade proposta pelo pensamento existencial é inquietante porque exige do humano, para viver autenticamente, uma constante tensão, sua condição de ser no mundo:

O ser do homem é “um ser no mundo”; está indissoluvelmente ligado a esse mundo que habita, sem o qual não pode existir nem sequer definir-se; está ligado por atos e são os seus atos que é preciso justificar. Sendo todo o ato a superação de uma situação concreta e singular, deveremos de cada vez inventar de novo um modo de ação que contenha em si a sua justificação (BEAUVOIR, 1965, p. 71).

Simone nos dirá que apesar de sermos condenados à liberdade, ou seja, de não podermos optar pela não escolha, existem maneiras de se colocar perante a vida pelas quais ambiciona-se negar a liberdade: “na preguiça, na leviandade, no capricho, na covardia, na impaciência” (BEAUVOIR, 1970, p. 19/1947, p. 37). Em concordância com Descartes, nossa filósofa afirma que a infelicidade dos adultos deriva do fato de terem sido crianças um dia (1970, p. 29/1947, p. 51), dito de outra forma, o adulto tem saudade da infância, se mostra nostálgico de uma época na qual não compreendia a responsabilidade que possui. Para Beauvoir (1970), vivemos na infância um privilégio metafísico que corresponde ao fato de a criança ainda não ter conhecimento de sua condição enquanto ser faltante. Ora, ela nasce em um mundo que não contribuiu para construir, e por isso mesmo lhe aparece como um absoluto que possui valores e leis estabelecidos e imutáveis, sob os quais ela precisará se submeter. Em seu círculo infantil, a criança brinca, vive a espontaneidade de sua existência, contudo, suas ações e escolhas não pesam sobre o mundo. O que significa dizer que suas atitudes não possuem graves consequências morais, não alteram a ordem das coisas. Durante os primeiros anos de vida estamos cobertos por um teto de valores edificado pelas gerações anteriores que nos limita, mas também, a princípio, deve nos proteger. É no período da adolescência que passamos a questionar os adultos, a perceber que muitos agem de forma discrepante àquilo que pregam como correto. A moralidade passa a se fazer presente e o adolescente passará a ter de fazer a si mesmo, uma vez que se defronta com o fato de que não há absolutos, ou seja, se percebe claramente cada vez mais que o mundo é mutável, assim como todos que nele vivem.

No processo de confronto com a moralidade há o desabamento do mundo da seriedade. Vemos cair por terra todo um teto de valores inquestionáveis construído pelas gerações que precederam nossa existência. Com tal queda, passa-se a experienciar a liberdade e assume-se a subjetividade em seu espírito mais livre possível, que traz consigo a responsabilidade. O fato é que a partir de agora as escolhas do indivíduo passam a pesar sobre o mundo: ele é intimado a participar da história da humanidade, a construir os valores nos quais engendrará sua existência.

Há diferentes maneiras de se negar tal liberdade e a responsabilidade por fazer-se carência de ser, porém iremos nos deter àquelas apresentadas por Simone de Beauvoir (1970) em *Moral da Ambiguidade*. Nesta obra, encontraremos a descrição de cinco posturas inautênticas: o sub-homem, o homem sério, o niilista, o aventureiro e o homem apaixonado. Veremos que, em cada uma dessas posturas, há a recusa da ambiguidade humana: em todas existe a vontade de fixar-se em um absoluto: tudo ou nada, subjetividade ou objetividade, singularidade ou universalidade.

Se pudéssemos criar uma hierarquia dos tipos de atitudes tomadas frente à vida, na pior posição estaria o que Beauvoir chama de sub-homens, existentes mornos, que se afastam do calor da vida. Há aqui um grande medo da existência, do fracasso que caracteriza a condição humana. O sub-homem teme o movimento da transcendência, esse “impulso em direção ao ser que nunca alcança seu fim” (BEAUVOIR, 1970, p. 36/1947, p. 61). É a recusa à existência que caracteriza essa tipologia. Assim, o sub-homem é aquele que, caso fosse possível, se transformaria comodamente em pedra ou árvore, ou seja, qualquer coisa que uma vez encerrada na facticidade não comportasse a noção de projeto e de vir-a-ser. Tal categoria de indivíduo não funda com o mundo uma relação: prefere, antes, encerrar-se no tédio deixando-se esmagar pelo presente para proteger-se do medo da incerteza do futuro. Ele nada tem a perder, uma vez que não possui absolutamente nada.

A existência do sub-homem se inscreve na negatividade, isto é, os seus fins são apenas fugas, jamais escolhas positivas. Ao colocar-se no mundo como uma força negativa desvairada, esta categoria de seres humanos é ainda perigosa, porque se assenta na facticidade e se deixa ser joguete nas mãos de outrem. Assim assinala Beauvoir: “nos linchamentos, nos *pogroms*, em todos os grandes movimentos sangrentos e sem riscos organizados pelo fanatismo do sério e da paixão, é entre os sub-homens que se recruta a mão-de-obra” (1970, p. 37/1947, p. 64). Por não querer assumir sua posição de existente, o sub-homem procura mitigar a angústia de sua liberdade. Dessa forma, tão logo não consiga mais negar sua condição e se colocar de forma negativa, irá se refugiar no espírito da seriedade, o que configura a segunda postura inautêntica.



O homem sério é aquele que, na busca por mitigar sua subjetividade, coloca-se como inessencial frente a um objeto essencial. “O específico do espírito de seriedade é considerar os valores como coisas estabelecidas” (BEAUVOIR, 1970, p. 29/1947, p. 51). Em vista disso, o homem sério esforça-se para mergulhar a sua liberdade no conteúdo aceito pela sociedade: ele repele a afetividade que o colocaria diante de si mesmo, transferindo para algo maior a responsabilidade sobre si. Irá, pois, buscar toda a sorte de causas ou divindades que possam ser consideradas respeitáveis e absolutas, e sejam, é claro, capazes de lhe garantir um “código de conduta” para que não tenha que eleger por si próprio os fins aos quais se destinará.

São diversos os movimentos aos quais o homem sério pode destinar-se: toda e qualquer religião, a política, a revolução, o exército, etc. Essa condição não diz respeito à qualidade ou moralidade do movimento por si, mas fala sobre a relação que o ser humano trava com ele. Há manifestação do espírito da seriedade quando a causa é tomada como única, absoluta e inquestionável; e isso quando se pretende que seja alcançada independente de qualquer coisa, mesmo que às custas da vida ou da liberdade de outros seres humanos. Ao procurar negar a sua própria subjetividade o homem sério nega também a de outrem, e assim não se constrange a ter que sacrificá-la. Tudo o que o homem sério procura é ser útil à Causa por ele elegida. Neste ponto, ele reveste a palavra “útil” de um significado incontestado, o que é um engodo já que a noção de utilidade pede sempre um complemento: útil a que ou a quem; todavia, o sério não questiona este complemento e se conduz à maneira de um fanatismo.

A coisa se passa como se o homem sério precisasse escolher apenas uma única vez, momento no qual escolhe a que destinará a sua liberdade e a sua subjetividade. Uma vez feita essa escolha, tudo o que se seguir será de acordo com o que este ídolo escolhido propuser. Ora, ainda assim, não se escapa da liberdade, tampouco da escolha. Fato é que, a cada vez, a sua decisão se repete e, ainda que tente dissuadir a si mesmo, é uma vez mais o humano quem escolhe agir desta ou daquela maneira, de acordo consigo mesmo ou com qualquer código de conduta elegido.

Beauvoir aponta que a seriedade é a postura inautêntica mais recorrente, e a explicação advém do fato de que todos termos sido crianças e, portanto,

termos experienciado uma vida sob o teto de valores construídos por outrem, e que, naquele momento, nos cabia tão candidamente aceitar e seguir. Depois de viver de forma mais ou menos segura debaixo do teto da seriedade, se torna difícil aceitar que ele precisa ser destruído e que se estará então diante do mundo sem qualquer tipo de álibi ou proteção. Não obstante, a situação do homem sério não é a mesma da criança. A questão é que à criança não se coloca nenhuma questão moral: “enquanto ela é incapaz de se reconhecer no passado, de se prever no futuro; é somente quando os momentos de sua vida começam a organizar-se em conduta que ela pode decidir e escolher” (BEAUVOIR, 1970, p. 20/1947, p. 39). Durante a infância, o teto de valores é dado como temporário, uma vez que a criança é vista como um existente ao qual o futuro precisará ser aberto. Como adulto, o homem sério não detém mais o privilégio metafísico da infância, ciente de sua condição temporal no mundo, de sua conduta, ele *opta* por diluir a sua subjetividade na objetividade de uma Causa.

Juliana Oliva (2021, p. 96) bem aponta que “a criação dessas ‘divindades’ está assentada na desumanização do outro”. Ora, pois, tudo o que importa ao homem sério é o que ele elege como absoluto, nada é mais valioso ou útil. Logo, muitas vezes, este espírito se converte em tirania, uma vez que certas vidas são tidas como mais úteis do que outras. Isso sempre à luz do que fora elegido de antemão como a Causa. Assim, para o colonizador, a conquista, o “progresso” terá utilidade muito maior do que a vida do indígena que será sacrificada para que a colonização se realize. Já para o antissemita, a perpetuação de uma raça pura será preferível à existência do povo judeu; em suma, para um revolucionário revestido do espírito da seriedade não importa quantos cairão no processo da revolução. Com efeito, no mundo do homem sério o fim é separado de seus meios.

É a busca irrefletida por valores predeterminados que movimenta o engajamento do homem sério, isto é, a vontade de realizar a impossível síntese do para-si em em-si. O sério busca, a todo custo, encerrar a vida; todavia, inevitavelmente fracassará porque o mundo não é imutável e nada na existência humana se constitui como um absoluto. Dessa maneira, o homem sério, fatalmente será confrontado com a nadificação da condição humana, com a falta de essência que lhe constitui. Pois bem, do ponto de vista beauvoiriano, essa

apresentação ao nada pode levá-lo a retornar à conduta do sub-homem, ao suicídio, ou ainda a uma conversão radical orientada para a próxima postura inautêntica: o niilista<sup>25</sup> (BEAUVOIR, 1970).

O niilista reconhece a presença do nada na existência humana, porém, seu movimento para, estaciona completamente neste estágio; não há uma aceitação do nada, mas, sim, uma busca por *ser* este nada. Nesse sentido, “está próximo do espírito sério, porque, em lugar de realizar sua negatividade como movimento vivo, concebe o seu aniquilamento de uma maneira substancial” (BEAUVOIR, 1970, p. 44/1947, p. 75). Há aqui também uma recusa da liberdade pela qual recusa-se o seu caráter positivo; o niilista compreende que não há uma essência, porém se nega a construir uma existência.

Sob a ótica beauvoiriana o niilismo se apresenta como uma postura instável, uma vez que requer grande tensão. Essa que, entretanto, não é a tensão da ambiguidade de uma existência autêntica, e sim uma versão ainda mais dolorosa, que implica a perpétua negação de tudo o que lhe aparece. O desejo de recusar a existência impõe a necessidade de primeiramente reconhecê-la, para então ser possível negá-la. Ademais, como toda a postura inautêntica, essa também contém um risco:

A atitude do niilista não se pode perpetuar como tal senão descobrindo-se em seu próprio coração como positividade. Recusando sua existência, o niilista deve também recusar as existências que a confirmam. Se ele se quer nada, é necessário também que toda a humanidade seja aniquilada; senão pela presença desse mundo que outrem desvenda, reencontra-se a si mesmo como presença no mundo (BEAUVOIR, 1970, p. 46/1947, p. 79).

A recusa radical do niilista torna-se sede de destruição, e logo pode assumir-se como uma vontade de poder ao associar o nada com o ser: tentando recusar todo o caráter essencial o niilista acaba por tentar encerrar a si mesmo

---

<sup>25</sup> Mais tarde, em *A Força das Coisas*, terceiro livro de suas memórias, Simone irá rever as apresentações que fez do niilista e do aventureiro: “minhas descrições do niilista, do aventureiro, do esteta, evidentemente influenciadas pelas de Hegel, são ainda mais arbitrárias 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.” (BEAUVOIR, 2009c, p. 60).

no próprio nada, o que, contraditoriamente, lhe revestiria da qualidade de ser. Dessa feita, pode se colocar como aquele que é responsável por trazer o nada ao mundo, e assim, pelo ódio que manifesta a si mesmo, à sua condição humana, ele também manifesta o ódio por toda a humanidade e pode engajar-se em aniquilar a existência.

Beauvoir reconhece que há um quê de autenticidade na atitude do niilista, precisamente porque este reconhece a nadificação da existência, ou seja, o fato de que “o mundo não *possui* nenhuma justificação e que ele próprio não é nada” (BEAUVOIR, 1970, p. 48/1947, p. 81). O que compromete o caráter autêntico de sua posição frente ao mundo é que o niilista não realiza o trabalho de dar-se as justificações para existir. Encara a morte como a única verdade da vida e parece se destinar a ela.

Há casos em que se pode reconhecer, com maior alegria, o caráter faltante da existência humana. É o que Beauvoir reconhecerá na postura do aventureiro. Ao dar-se conta de que a vida não pressupõe uma utilidade ou destino prévio a ser seguido, o aventureiro passa a preocupar-se apenas com a aventura e com seu prazer. Experimenta sua liberdade agindo no mundo sem ligar-se a fins predeterminados: ele age, apenas, pelo gosto da ação e da conquista.

A atitude do aventureiro possui um fundo autenticamente moral, uma vez que ele reconhece o caráter positivo do movimento de transcendência, se engaja em agir no mundo ao invés de apenas tentar aniquilá-lo. O que o insere, contudo, no rol das posturas inautênticas é sua total inserção na subjetividade, isto é, o aventureiro se atenta unicamente à própria existência e não leva em consideração a posição de outrem no mundo. Como anota nossa filósofa: “isso significa que o aventureiro partilha o desprezo do niilista em relação aos homens; e é por esse mesmo desprezo que crê arrancar-se à condição desprezível na qual estão estagnados aqueles que não imitam seu orgulho” (BEAUVOIR, 1970, p. 51/1947, p. 86-87). Ao procurar cegamente a glória e o prazer o aventureiro não se constrangerá de sacrificar outrem para alcançar os seus objetivos.

Como a antítese do aventureiro, Beauvoir (1970) apresenta o homem apaixonado, postura inautêntica na qual o que se perde é justamente a

subjetividade. A atitude tomada pelo homem apaixonado diante da vida se assemelha à do sério, ele também elegerá um objeto ao qual se voltará totalmente; todavia, não tomará este objeto como um absoluto em si, mas sim, como algo que se reveste de valor ao ser descoberto por sua subjetividade. Há aqui uma forte relação do apaixonado com o objeto de sua paixão, a saber, ele jamais se desligará de seu ídolo, uma vez que é o seu olhar que torna o ídolo um objeto absolutamente digno de paixão.

O apaixonado engaja toda sua vida no objeto de seu amor, procura de tal forma fundir-se a ele, e assim, acaba por estabelecer com seu ídolo uma relação de dependência. Tal forma de se relacionar amorosamente fere a autenticidade porque desconsidera a liberdade de outrem, bem como a distância necessária para que se reconheça a sua liberdade e para que o amor possa acontecer aos modos de uma relação. Ao procurar possuir o objeto de sua paixão, ou então fundir-se a ele, o homem apaixonado nega uma verdadeira relação de amor, porque para que haja uma relação é preciso que haja mais de uma pessoa. É o que nos esclarece Beauvoir (1970, p. 56/1947, p. 94): “o outro desvenda-se como outro na medida em que é estranho, proibido, mas também na medida em que é livre; e amá-lo autenticamente é amá-lo na sua alteridade e nessa liberdade pela qual ele escapa.”

Ocorre que existe uma aproximação entre as posturas do homem sério e do homem apaixonado, quer dizer, por vezes, elas podem se mesclar ou se alternar:

Em todos os movimentos fanáticos, existe uma parte de sério; os valores inventados por certos homens numa paixão de ódio, de medo, de fé, são pensados e queridos por outros como realidades dadas. Mas não existe fanatismo sério que não tenha uma base passional, já que toda adesão ao mundo sério dá-se através das tendências e dos complexos reprimidos (BEAUVOIR, 1970, p. 55/1947, p. 93).

Nota-se que, em cada postura aqui apresentada, há um aspecto da ambiguidade humana que se busca reprimir: ora a liberdade é tomada puramente e sem limitações, ora é totalmente limitada. Do mesmo modo que a subjetividade, em alguns momentos, é tudo o que se vive, em outros o que se busca é diluí-la. Reforçamos que escolher-se de forma moralmente autêntica sob

a ótica do pensamento existencial de Simone de Beauvoir é negar os absolutos e manter a tensão constitutiva e inalienável da condição humana, ou seja, a sua ambiguidade, ambiguidade essa marcada por ser liberdade situada, revestida de caráter objetivo e subjetivo, e que se transcende em direção a outrem.

### 3.3 O amor no movimento da existência feminina

Passaremos, agora, a verificar como as posturas do homem sério e do homem apaixonado se articulam na existência feminina. Escolhemos estas atitudes porque ambas assentam o amor em um papel central, e nos interessa lidar com este sentimento em sua aparição na vida da mulher. Pois bem, a partir deste momento passaremos a caracterizar as posturas *homem sério* e *homem apaixonado*, respectivamente de *seriedade* e *paixão*. Com isso, visamos diminuir a confusão da inclusão do termo “homem” no nome da postura com o seu uso como designador de seres humanos do sexo masculino. Destarte, ao observarmos mais precisamente o movimento existencial das mulheres, nos parece oportuno, também por este motivo, ocultar o termo homem ao nos referirmos às posturas inautênticas visadas. Aproximaremos estas posturas com a terceira parte do segundo volume de *O Segundo Sexo*, a qual Beauvoir chamou “Justificações”, ao expor as justificativas inautênticas encontradas pelas mulheres para as suas vidas.

“A palavra ‘amor’ não tem em absoluto o mesmo sentido para um e outro sexo.” É com essa frase que Beauvoir (2019b, p. 461/1990b, p. 538) inicia o capítulo de *O Segundo Sexo* intitulado *A apaixonada*. Logo ela completa que, para a mulher, “o amor é uma renúncia total em proveito de um senhor.” (BEAUVOIR, 2019b, p. 461/1990b, p. 538). Nos parece que a forma como a mulher é criada sob as mistificações do eterno feminino faz com que o amor se coloque, para ela, como uma junção do que vimos anteriormente na apresentação das posturas da seriedade e da paixão. Em *Moral da Ambiguidade*, Beauvoir (1970) nos mostra que estas duas posturas costumam aparecer de forma conjunta ou alternada entre si, pois bem, ao tratar-se especificamente da mulher isso fica ainda mais acentuado.

Ao que nos parece, contudo, há uma diferença primordial na forma como essas posturas se estabelecem nas existências dos dois sexos. Ao homem o amor inautêntico da seriedade e da paixão se colocará como um meio de negar a responsabilidade por inventar a si mesmo, por fazer-se carência de ser. Já na existência da mulher, o amor lhe aparece como um meio de se transcender. O cerne da questão é que ela não é compreendida como um humano, mas sim, como uma representante daquilo que o mito do eterno feminino criou. Fato é que a mulher já não experiencia sua existência como carência de ser, uma vez que está, a todo o tempo, se defrontando com o *deve ser*<sup>26</sup>. Ela buscará então, dentro do que lhe é permitido em suas possibilidades restringidas pela opressão, maneiras de se colocar no mundo. Assim, a mulher intencionalizará realizar a sua existência tendo como ferramenta o reino que lhe foi destinado socialmente: o romance e o cuidado. O que há de distinto aqui é precisamente o fundo intencional da ação, pois se o homem busca fugir da existência e da singularidade, a mulher, muitas vezes, ao contrário, está buscando experienciá-las. Beauvoir (1970, p. 40/1947, p. 68) nos dá um aceno para essas diferenciações quando anuncia em *Moral da Ambiguidade* que “no universo do sério, certos adultos podem viver com boa-fé: aqueles a quem é recusado qualquer instrumento de evasão, aqueles de quem outros se servem ou que são mistificados”. Já esclarecemos que na configuração atual da sociedade, que se funda sobre o patriarcalismo, a mulher é uma figura mistificada. Tal condição, torna para ela mais complexa a possibilidade de se criar autenticamente. Concordamos com a posição defendida por Tove Pettersen (2017, p. 163) de que “a expressão do amor inautêntico é uma resposta à posição subordinada da mulher, ao fato de ser confinada na imanência; é uma estratégia para lidar com a opressão”.

Não é incomum que grupos oprimidos sejam tratados por seus opressores como “crianças grandes”, o que significa dizer mais uma vez que são grupos mistificados, não considerados tão humanos quanto aqueles que os oprimem, e,

---

<sup>26</sup> Compreendemos que existem também imperativos de gênero que operam sobre a existência masculina. O que há de distinto aqui, como tentamos assinalar ao longo do segundo capítulo, é que o que se impõe ao homem é o caminho da autonomia, que pode muitas vezes ser doloroso, mas que não o distancia da transcendência. Os papéis de gênero impostos aos homens mantêm a abertura para a criação, são menos categóricos do que aquilo que se espera da mulher quando as destina ao reino do cuidado.

ainda, incapazes de tomar a responsabilidade pela própria existência. Este tipo de estratégia coloca o existente mistificado como alguém que não é capaz de construir o mundo, cujos atos não têm a dimensão ou capacidade necessária para alterar a realidade dada. Ora, dessa maneira, evita-se que os oprimidos se revoltem contra a situação que os subjuga, uma vez que o seu esforço parecerá tão pueril quanto o de uma criança que depende da tutela e do cuidado dos adultos para existir. É neste engodo criado e reforçado pela situação da mulher que se assenta um maior vínculo das mulheres com ideias mágicas e místicas. Por compreenderem que suas ações não modificam o mundo dado, compreendem juntamente que esse mundo é dado por algum ser demiúrgico ou então por forças místicas e obscuras. Beauvoir (2019b, p. 429/1990b, p. 503), ao retratar essa faceta da mulher, mostra que é “porque está condenada a só conhecer a facticidade contingente da vida, [que] faz-se sacerdotisa do Ideal”.

Dissemos que o privilégio metafísico experienciado na infância possui papel importante na construção de uma postura inautêntica diante da vida. Ora, a alegria da criança está em seu exercício livre sem responsabilidade, isto é, de poder brincar e imaginar de tal modo que as suas ações não pesam no mundo, suas escolhas não moldam a realidade social. Quando falamos da mulher e da menina, sob a ótica beauvoiriana, essa nostalgia relacionada à infância ganha uma nova camada: fato é que, nessa época de sua vida, a menina era considerada um bibelô, quase como sua boneca, sendo, pois, admirada por se comportar bem. Nesse cenário, ela era o centro da vida dos pais que estavam constantemente de olho nela, lhe embelezando, cuidando para que seus vestidos não amassassem, admirando sua graciosidade e lhe dando auxílio para crescer. Beauvoir defenderá que essa grande atenção recebida pela menina alimenta nela um amor narcísico, uma vez que aprende a ver a si mesma como o centro do mundo, como um ídolo, apreciando fortemente sentir-se admirada por sua imagem.

Ao longo do crescimento, na adolescência e na vida adulta, a admiração dos pais diminui significativamente. Ora, não basta mais que a menina seja graciosa como a boneca, agora, para agradar, precisa construir-se como mulher. À vista disso, parece que algumas adolescentes têm dificuldade em superar a diminuição da atenção recebida pelos pais, e buscarão outra maneira de



alimentar seu amor narcísico. Majoritariamente é a admiração de um homem que elas irão procurar. Isso se passa porque o homem é tido como pertencente a uma “casta superior” à mulher, da mesma maneira que há uma hierarquia entre os pais e a criança. Importa que seja um ser elevado que lhe dedique esse amor-atenção, que a reconheça como uma musa, e que, assim, finalmente, ela consiga destinar um grande valor a si mesma. É também graças à sua inclinação ao reino da imaginação – em detrimento do mundo concreto ao qual são inclinados os meninos – que a menina consegue idealizar a si mesma como uma musa ou um ídolo. Pois bem, na literatura, encontramos uma explicação deste fenômeno associado à falta de ação feminina. Em função disso, vivendo em um mundo de fantasias e não sendo estimulada a agir na realidade concreta ela não reconhece os limites do mundo. É o que retrata León:

Isso é possível porque a mulher ao invés de aceitar seus limites, o que seria possível se agisse, se sente ilimitada e extraordinária em sua singularidade, o que é possível porque nunca se colocou à prova diante do mundo e porque prefere narcisicamente, esse lugar privilegiado, do qual pode se autocontemplar amorosamente tomando a perspectiva suprema de Deus (2010, p. 14).

Por não se colocar verdadeiramente diante do mundo, a mulher não apreende a si mesma através da ação, não faz nada, logo se vê forçosamente na ingrata tarefa de encontrar uma nova forma de valorar a si mesma. Uma das maneiras encontradas, já o sabemos, é o amor romântico. Nesse sentido, ela passa a construir em torno de si um ideal de amor que inspira os homens. Como anota Simone: “a jovem sonhou-se através dos olhos masculinos e é em olhos masculinos que a mulher acredita enfim encontrar-se” (BEAUVOIR, 2019b, p. 466/ 1990b, p. 543). Esse amor narcísico pode ser uma maneira encontrada por ela para evadir-se da generalidade de sua condição imposta pelo mito do eterno feminino, é a afirmação de seu caráter singular que ela busca no amor do homem. Por meio do olhar dele quer deixar de ser uma mulher dentre outras mulheres, para tornar-se a mulher eleita, distinta das demais.

O que ocorre é que esta busca se dá por um caminho perigoso. Beauvoir (2019b, p. 470/ 1990b, p. 548) avalia que a mulher amorosa narcisista “abandona-se ao amor primeiramente para se salvar, mas o paradoxo do amor

idólatra está em que, para se salvar, ela acaba por se renegar totalmente”. Aqui podemos também encontrar o caminho para a seriedade, uma vez que, nesse culto narcísico dedicado a si mesma, a mulher não concede o amor a si pela forma como se percebe no mundo por meio de seus próprios valores, mas sim, por meio do olhar que recebe de um ser superior: é digna de amor na medida em que atende as expectativas daquele que é a sua Causa.

Frequentemente o amor se torna para a mulher uma espécie de religião e ela experimenta uma pura mistura de seriedade e paixão. Ela então passa a adorar o homem, porque acredita que é por meio dele que justificará sua existência e encontrará o seu devido lugar no mundo. Assim, forma-se um amor submisso, no qual a mulher revestirá o homem de características divinas a fim de cultural e simbolicamente instituir o culto que rende a ele e o poder que ele terá de torná-la também uma figura, nesse cenário, absolutamente especial. Coral Herrera (2018) aponta que assim como as religiões, o mito do amor romântico promete à mulher um paraíso, no qual habitará sob a proteção de uma figura quase mística e paternal que irá protegê-la e tomar conta dela independente do que aconteça. Para tanto, basta apenas que se tenha fé no amor para que ele a conduza à vida maravilhosa no paraíso do amor eterno. Ora, Beauvoir parece estar de acordo ao descrever que

A amorosa conhece em sua renúncia a posse magnífica do absoluto. É essa certeza que lhe dá tão grandes alegrias; sente-se exaltada à direita de seu deus; pouco lhe importa ter apenas o segundo lugar se tem *seu* lugar, para sempre, em um universo maravilhosamente ordenado. Enquanto ama, enquanto é amada e necessária ao amado, sente-se totalmente justificada: aproveita a paz e a felicidade (2019b, p. 473/ 1990b, p. 553).

Tão logo a mulher passa a ver o seu valor como diretamente ligado às suas relações com os homens, ela percebe que não poderá se desassociar de seu deus masculino, e, portanto, precisará que ele também precise dela: “é respondendo às exigências do amante que se sentirá necessária; será integrada na existência dele, participará de seu valor, será justificada” (BEAUVOIR, 2019b, p. 470/ 1990b, p. 549). Dessa feita, ela passa para as estratégias da dedicação, ou seja, encarna um modelo de amor-submissão que costuma abarcar não só a sua relação com o homem, mas as instituições como a Igreja, a família e a

própria sociedade, corroborando assim uma forte expressão da seriedade. Simone de Beauvoir delineou claramente esta estratégia em *Pirro e Cinéias*, onde diz que: “suponhamos que outrem precise de mim; suponhamos que sua existência possua um valor absoluto: eis-me justificado de ser uma vez que sou para um ser cuja existência é justificada.” (2005, p. 173/1944, p. 56).

Através da dedicação, a mulher passa efetivamente a viver para outrem, bem como buscar satisfazer suas necessidades e a figurar como uma espécie de ser absoluto, um ser absolutamente necessário, mesmo que em tarefas pequenas ou insignificantes. Há nesse rol muitas mulheres que incentivam certa inabilidade masculina para as tarefas domésticas, para o preparo dos alimentos ou o cuidado com os filhos, porque assim ela terá sempre um campo no qual saberá mais do que aquele e, por consequência, atividades nas quais ele necessitará diretamente dela, de sua perícia ou de seu trabalho efetivo. Muitas são as mães que não querem que os filhos sejam totalmente independentes, porque se o forem não dependerão mais de seus cuidados fazendo com que elas se vejam despidas da justificação de sua existência. É o fim dos tempos para a mãe amorosa perceber que a família não carece dela para existir, porque logo cai por terra o muro de justificação que ela própria criou para dedicar-se aos outros ao invés de fundar projetos para sua vida.

Assim como os demais cultos religiosos, o culto ao amor também carrega consigo um lugar para a dor. Para encontrar as delícias do paraíso é preciso sacrificar-se e suportar os sofrimentos da terra. Prega-se muitas vezes que é o sofrimento que levará à glória, ainda mais quando este vier na forma de um auto sacrifício destinado a salvar outrem. Nessa medida, “as maneiras femininas de expressar o amor por outras pessoas – sejam elas um amante, um filho ou um paciente – são marcadas pela afinidade à devoção e ao auto sacrifício” (PETTERSEN, 2017, p. 161). Uma vez se sacrificando por outrem, a mulher consegue atingir dois objetivos: o primeiro deles é agradar a um Deus que valoriza a misericórdia, a humildade e a abnegação; o segundo é ter, na terra, um existente que lhe seja eternamente grato por sua dedicação a ele e que, portanto, lhe pagará essa eterna dívida com lealdade e amor. Beauvoir (2019b, p. 499/1990b, p. 584) sinaliza que “esse é o emblema que resume o grande sonho feminino: do sangue à glória pelo amor”.

As relações que a mulher estabelece com seus objetos de amor, ou com aqueles que fazem dela um objeto de adoração, são permeadas pela relação estranha, ou sinistra, que ela estabelece com seu próprio corpo. Já dissemos que a mulher durante seu desenvolvimento infantil e púbere não apreende o corpo como um instrumento de ação no mundo, ou seja, não confia nele como instrumento direto de sua força. Ora, o que ela apreende então é que este corpo se assemelha a um objeto na mesma medida em que é sua carne. A relação instrumental permanece. O que ocorre é que se torna uma ferramenta utilizada no reino do amor, da religião e da sedução

É através da humilhação e do sofrimento que ela o metamorfoseia em glória. Entregue a um amante como objeto de prazer, ela torna-se templo, ídolo; dilacerada pelas dores do parto, cria heróis. A mística vai torturar a carne para ter o direito de a reivindicar, reduzindo-a à abjeção, exalta-a como instrumento de sua salvação (BEAUVOIR, 2019b, p. 497/1990b, p. 581).

Importa, mais uma vez, que ressaltemos que estes comportamentos femininos com relação às diversas formas de amor não são oriundos de uma natureza ou essência feminina. É a situação da mulher que lhe inclina a esse caminho. A desigualdade entre os sexos é manifestada também no amor e pelo amor, já que ele está no fundamento da construção do ideal da feminilidade (GARCIA, 2021). O mito do eterno feminino que busca encerrar as mulheres em uma essência fixa as coloca como objeto do amor masculino. Em função disso, se utiliza essa ideia como ferramenta de manutenção dos ideais patriarcais. Assim, faz com que a mulher busque ser esse ícone do amor do homem para ter o seu lugar na sociedade. A mistificação feminina está diretamente relacionada com a mistificação do casal heterossexual, isto é, o que se espera da mulher é criado com base no papel que ela desempenharia em uma relação com um homem. Desde o mais difundido mito da criação cristã este ideal é sacralizado, corroborado. Ora, Eva fora criada para ser o complemento de Adão, feita a partir de uma parte dele e a ele, enfim, destinada.

A ideia de a mulher representar um complemento para o homem impede que haja entre ambos os sexos uma verdadeira alteridade, haja vista que ela passa a ser colocada no lugar de Outrem. Vista como alteridade absoluta, a

mulher não poderia construir com o homem uma relação de reciprocidade. Isso porque, em uma relação recíproca, os envolvidos precisam ser vistos como sujeito e objeto na mesma medida. A verdadeira reciprocidade não ocorre em uma relação permeada pelo poder, que é o caso majoritário das relações heterossexuais. Se, por um lado, a relegação da mulher à alteridade absoluta protege o homem de ter o confronto com um semelhante e do reconhecimento mútuo, por outro, ela barra o movimento mais genuíno da transcendência feminina.

Beauvoir (2019a, p. 199/1990a, p. 138) é categórica ao dizer que “é a existência de outros homens que tira o homem de sua imanência e lhe permite realizar a verdade de seu ser, realizar-se como transcendência, como fuga para o objeto, como projeto”. Isso elucidada que o movimento da transcendência implica a capacidade de abrir-se para a temporalidade e a coletividade. Fato é que só se evade da imanência em uma autêntica relação de alteridade, o que, na lógica patriarcal, como vimos, é dificultado na existência feminina. Tendo a sua relação com o homem mediada pelo ideal do amor, a mulher o verá ou como um ídolo a ser adorado, ou, contrariamente, como alguém que irá adorar a ela como uma musa. O cerne da questão é a impercepção de igualdade entre ela e ele. Incapaz de ver os homens como seus iguais, a mulher não irá visá-los como companheiros para a edificação de seus projetos. Não obstante, a falta de reconhecimento de sua humanidade em uma alteridade inautêntica com o homem, contribui para que ela sequer se entenda como um ser capaz de ter os seus próprios projetos.

Tudo se passa como se a única maneira possível de a mulher experienciar alguma forma de transcender fosse através da fusão a um ser transcendente: o homem ou Deus. Essa união, todavia, não se dá no sentido de uma relação fraterna porque não pressupõe distância entre ela e o seu soberano. O que a mulher apreende é que precisa diluir-se na figura daquele que é capaz de transcender. É o que, nas linhas abaixo, inscreve Beauvoir:

Amor humano, amor divino confundem-se, não porque este seja uma sublimação daquele, mas porque o primeiro é também um movimento para um transcendente, para um absoluto. Trata-se em todo caso, para a amorosa, de salvar sua existência contingente unindo-a ao Todo encarnado em uma Pessoa soberana (2019b, p.491/1990b, p. 574).

Neste sentido, o amor também é utilizado como ferramenta para manter as mulheres distantes umas das outras. Quando se constrói a narrativa de que, para ter seu lugar no mundo, a mulher precisa ser escolhida por um homem ou então ser a mais fiel discípula de Deus, entende-se que há uma disputa. Ela será a escolhida em detrimento de outras. É assim que se retroalimenta ideologicamente a rivalidade feminina. Beauvoir (2019b, p. 110/ 1990b, p. 124) se serve de uma analogia para esclarecer essa ideia: “o preço de uma mercadoria diminui quando se torna demasiadamente comum: do mesmo modo uma jovem só é rara, excepcional, notável, extraordinária se nenhuma outra o é”. Logo, suas companheiras são tidas como oponentes: ela procurará diminuí-las para que pareça ainda maior em comparação. Nesse cenário, a mulher figura mais uma vez encerrada na imanência, porque não consegue destinar a sua transcendência para a coletividade nem no que diz respeito ao seu próprio sexo. Manter as mulheres separadas umas das outras, criar conflitos entre elas, é mais um dispositivo no sentido de evitar um esforço de libertação feminina.

Existem ainda outros aspectos que impedem a união verdadeira das mulheres. Um deles diz respeito aos privilégios de classe. A mulher burguesa encontra-se mais disposta a se associar ao seu marido burguês do que às mulheres trabalhadoras, porque assim mantém, para si, o privilégio da burguesia. Grande parte da opressão feminina se constrói sobre a necessidade da associação da mulher ao homem para que ela subsista economicamente bem. Logo, em uma escolha entre estar encerrada no mundo privado de forma que esse se constitui como seu reino recheado de conforto, ou então sair ao mundo público e encarar a luta e as dificuldades financeiras, muitas mulheres optam pela primeira opção. O mito do amor romântico e as dificuldades econômicas femininas confluem para que o laço que une a mulher ao homem seja muito mais forte do que em qualquer outra relação de opressão. A mistificação é tão bem amarrada a ponto de muitas desejarem estar encerradas no mundo mágico e inautêntico que a opressão fatalmente lhes destina.

Compreendemos que toda a organização social sexista que compõe a situação de opressão feminina dificulta a possibilidade de as mulheres construírem existências autônomas e não centradas na busca pelo amor e pelo

casamento. Ora, até aqui pontuamos como esse ideal é fortemente difundido culturalmente, todavia, um caminho diferente não é impossível. A existência de uma cultura misógina e que tende a destinar as mulheres ao amor não as exonera da mais pura tarefa humana de construir um sentido para a própria existência. Beauvoir não irá isentar as mulheres eticamente da inautenticidade unicamente por fazerem parte de um grupo oprimido. Se tomarmos como perspectiva a noção de que um caminho diferente não é permitido porque a opressão barra toda e qualquer escolha alternativa podaremos a possibilidade de mudança do cenário social. É na tensão entre a situação e a liberdade humana que a transcendência precisa ser realizada. Isso significa que, ainda que oprimidas, as mulheres possuem a chance de se colocar autenticamente frente à vida.

Precisamos olhar as singularidades de cada existência feminina para que seja possível compreender quais as possibilidades concretas para que essa mulher transforme sua realidade individual e a realidade coletiva das mulheres. A análise beauvoiriana acerca da condição ética feminina e de sua opressão é interseccional. Nesse sentido, nossa autora é categórica ao afirmar que existem mulheres que possuem maiores possibilidades de ação no mundo a depender de sua condição financeira e de sua raça e etnia. Os caminhos que se abrem para a mulher burguesa e branca realizar sua existência diferem significativamente daqueles que são possíveis para a mulher negra, indígena e pobre. Neste ponto, as características individuais se sobressaem à coletividade do feminino. Beauvoir considera uma falta ética o fato de que mulheres que possuem dinheiro, educação e oportunidades de construir uma vida autônoma optem pela cumplicidade com o opressor e pela manutenção do *status quo*. Não há caminho fácil, haja vista que toda mulher é oprimida em uma sociedade misógina. Ao mesmo tempo, a liberdade do oprimido só é possível por meio da revolta contra o sistema opressor, por mais difícil que esse caminho seja (BEAUVOIR, 2019b; BEAUVOIR, 1970).

Um dos caminhos defendidos por Simone para a autonomia feminina é o do trabalho. Beauvoir acredita que ter um emprego remunerado auxilia as mulheres a experienciar liberdade e autonomia, bem como, a desconstruir o sistema de dependência financeira feminina que é reforçado culturalmente.

Assumir a responsabilidade pela criação de um sentido para a própria vida, de um esquema de valores próprios e o exercício de ver a si mesma como um ser humano completo e capaz de mudar a realidade dada é a tarefa feminina rumo à libertação.

Romper a cumplicidade com o sistema de opressão não significa romper as relações entre homens e mulheres. São as mistificações do amor e da mulher que Beauvoir propõe que deixem de existir. Com isso, nossa filósofa não busca dar fim ao amor ou às relações heterossexuais, muito pelo contrário. Simone de Beauvoir defende que o amor representa uma das formas privilegiadas de aceitação da ambiguidade da existência humana, especialmente de nossa condição paradoxal de sermos singulares e universais ao mesmo tempo. Como ela própria esclarece:

Para acreditar na importância do mundo e em seu próprio lugar nele, cada um deve perceber-se em seu trabalho e em sua individualidade, como uma partícula mínima da humanidade e como um ser insubstituível. É o amor dado e o amor recebido que será a ajuda mais poderosa para a realização dessa síntese paradoxal (BEAUVOIR, 2019c, p. 167)

Do ponto de vista beauvoiriano, o que há de mais precioso no amor é a possibilidade de se reconhecer em outrem um ser que é igual e ao mesmo tempo radicalmente diferente de si. Não há intenção de tomar homens e mulheres como absolutamente iguais, mas sim, manter uma diferença no seio da igualdade (BEAUVOIR, 2019b, p. 556/1990b, p. 654), o que significa igualar as possibilidades de ação no mundo. O que se propõe tão somente é que os dois sexos se tornem verdadeiros aliados, à medida em que haja o reconhecimento mútuo da humanidade em cada um. Dessa maneira, é possível que haja uma relação entre iguais, mas que mantém a distância necessária ao florescimento do desejo.



## CONCLUSÃO

Ao longo deste trabalho, buscamos elucidar o que o pensamento filosófico de Simone de Beauvoir aponta a partir de um fio condutor interrogativo: como descrever uma existência inautêntica, no tocante à experiência feminina no mundo, e que lugar o amor ocupa em sua situação originária?

Para tanto, no primeiro capítulo, delineamos as bases do pensamento existencial que constituem a constelação conceitual elaborada por Beauvoir em seus ensaios. Examinamos que, em um pensamento existencial ateu, não há essência humana dada por qualquer tipo de ser demiúrgico ou pela natureza. Dessa maneira, é preciso que os seres humanos construam a sua existência, dando a si mesmos as razões para existir.

Beauvoir destina o verbo *existir* apenas à humanidade, e o diferencia do verbo *ser*, destinado aos objetos. O humano é aquele que *existe* e que, por não ser encerrado em uma essência prévia, precisa fazer-se continuamente e construir a sua própria essência. Isso ele assim o faz no seio de sua existência situada no mundo. Os objetos, por sua vez, encerrados em uma essência ou utilidade previamente dada são algo definido.

Não dispondo da noção de natureza ou essência humana, Beauvoir irá trabalhar com a ideia de condição humana. Trata-se daquilo que todos os seres humanos compartilham como inerentes à sua existência no mundo, mas que não os define singularmente. Em outras palavras, podemos dizer que seres humanos são finitos, racionais e emocionais, imperfeitos e ambíguos. O que não podemos dizer é que cada ser humano possui um destino já traçado a priori para si no qual experienciará sua condição desta ou daquela maneira. Outro traço que nos marca mais fortemente, em uma perspectiva beauvoiriana, é a ambiguidade. Somos seres paradoxais que não se encerram em categorias fixas: nos constituímos como sujeito e objeto, singulares e coletivos, e experienciamos uma liberdade situada.

Travamos um diálogo com Jean-Paul Sartre para bebermos também da fonte inesgotável que ele e Simone dispõem em suas reflexões fenomenológico-existenciais. Esta apresentação breve dos pressupostos sartrianos,

especialmente das noções que ele desenvolve de Em-si e Para-si, à luz, em particular, de O Ser e o Nada, nos aparece como útil na medida em que a própria Simone as indica como convenientes para a compreensão da tese dela. Veremos ainda que, embora ela parta de alguns princípios comuns a Sartre, irá desenvolver um pensamento existencial distinto com nuances mais voltadas à moralidade. É bem verdade que Sartre, no âmbito de sua primeira grande obra filosófica acima, teria perspectivado importantes indícios no sentido de vir elaborar uma Ética sem concretizá-la explicitamente a contento. Simone, pois, ao nosso ver, delineia melhor tal projeto num horizonte mais sistemático. *A Moral da Ambiguidade* é uma demonstração enfática disso.

De todo modo, a base fenomenológico-existencial está estruturada. Em resumo, o ser humano se constitui como um Em-si-Para-si, um ser que foi nadificado e que, portanto, dispõe do movimento intencional da consciência que o direciona para fora de si. Quer dizer, em direção ao mundo coletivo e à temporalidade. É pela nadificação do Em-si que há a aparição do Para-si e do campo das possibilidades na existência humana. Ora, não somos como objetos encerrados que possuem uma utilidade dada por um criador. Isso apenas revela um fato fundamental: a liberdade e a responsabilidade humana são inabdicáveis tendo em vista a própria criação de suas razões de existir. Não somos encerrados, portanto, não somos plenos e completos. A nadificação presente na condição humana abre uma possibilidade para a reflexão e para a escolha. Ora, é apenas nesse cenário que se torna possível uma moralidade. Somente um existente imperfeito pondera sobre seu dever-ser.

Debruçamo-nos especialmente sobre outra parte capital da condição humana correspondente ao fato de sermos liberdades situadas. Significa dizer que o ser humano é livre para fazer escolhas dentro das possibilidades que lhe aparecem, mas estas possibilidades, em rigor, são limitadas. Há muitas coisas que fogem do campo da escolha e atravessam a existência. Dentre elas estão nossa condição mortal, o lugar e a família onde nascemos, nosso sexo e raça, as condições socioeconômicas e culturais da época em que vivemos etc. Com estas noções, pudemos apresentar um retrato da situação feminina, que será descrita por Simone de Beauvoir de forma detalhada em *O Segundo Sexo*.

Com Simone, notamos que a mulher é uma categoria que foi mistificada pela história. Seu corpo biológico, e principalmente a capacidade reprodutiva presumida, foi tomado como ponto de partida para a criação de uma essência feminina voltada exclusivamente à maternidade e ao cuidado. Assim, o que se conhece como mulher nada mais é que o resultado de uma construção cultural que visa encerrar as fêmeas humanas em uma essência proposta hipostasiada pelo mito do eterno feminino: um ser imanente, votado à repetição do dado e da espécie que fora criado para complementar o homem e a ele servir.

Examinando a situação feminina, pudemos, então, notar que parte de sua opressão é também construída em torno da ideia do amor romântico, que é posto como fundamento ideológico da objetificação da mulher. Com base em mitos como a da criação cristã, fundou-se e difundiu-se a ideia de que a mulher fora criada unicamente para o homem, consolidando-se o ideal social e, pois, tradicional do casal heterossexual. O casamento coloca-se como a união perfeita do homem e da mulher – biologicamente considerados, é claro, – destinando a figura do macho ao mundo do trabalho e o da fêmea ao cuidado com a casa e com os filhos. Todas essas mistificações estão relacionadas com a ideia de que o homem é o ser humano por excelência. Ou seja, aquele que possui a capacidade da transcendência, que, enfim, pode ultrapassar a simples reprodução da espécie. Ele é o único capaz de mudar a realidade agindo sobre o mundo. Neste cenário hierárquico, historicamente edificado, a mulher é relegada à imanência, à repetição que nada cria de novo. Diante disso, ela é tida como uma categoria inferior ao homem. Pior: não tão humana quanto ele.

Beauvoir assinala que, desde a mais tenra infância, essas noções de eterno feminino e virilidade masculina são inculcadas nas crianças, por seus pais, professores e por toda a cultura. Enquanto novas ainda, as meninas aprendem que não são capazes de agir sobre a realidade, que suas ações não mudam o mundo, e que seu destino já está determinantemente traçado: ela irá conquistar um homem, casar-se e criar seus filhos. O que acontece é que mesmo na condição de oprimida, a mulher não deixa de ser humana, ou seja, ela também possui a capacidade da transcendência. Assim, sendo parte da humanidade, a mulher também se serve do movimento intencional da consciência buscando direcionar-se para fora de si, a fim de dar as razões de

existir para sua própria vida. Logo chegamos ao ponto fulcral apresentado neste trabalho: é o de que a mulher buscará formas de transcender mesmo coagida no seio da opressão. Isso ocorre, sem dúvida, no instante em que ela própria, não raras vezes, se vê envolta de posturas inautênticas frente à vida. Trata-se de condutas direcionadas a uma união ao homem ou à alguma divindade na busca de um lugar para si no mundo. Essa é a razão de fundo pela qual diferenciamos a paixão inautêntica presente no homem e na mulher. Notamos uma busca por uma dissolução de seu ser em um outro ser superior, enquanto uma forma de experienciar a transcendência através dele. Em outros termos, ao fazer uso de sua liberdade como ferramenta.

É nesse contexto que o amor aparece como uma forma de manutenção da opressão feminina, ou, se quiser, como um engodo à mulher para que sua situação não pareça tão desagradável. Beauvoir (2019a; 2019b) retoma uma estratégia exposta por Balzac que consiste em apresentar à mulher uma mistificação de sua realidade no momento em que ela é comumente retratada como rainha, embora, a bem da verdade, assume outra condição, a de vassala. Convencem-na de que a servem, de que o lar é o melhor lugar para se estar e de que não querem ocupá-la de trabalhos pesados e sem valor, enquanto, na realidade, a impedem de questionar a sua própria situação. Como bem nos diz Beauvoir (2019b, p. 432/1990b, p. 506): “é preciso uma religião para as mulheres, como é preciso uma para o povo, e exatamente pelas mesmas razões: quando condenam um sexo, uma classe à imanência, é necessário oferecer-lhe a miragem de uma transcendência”. Em muitos cenários, como vemos, é o próprio amor que se reveste de caráter religioso. Idolatrada como uma musa, a mulher ainda será um objeto, não comungará da fraternidade humana e não exercitará a transcendência.

Estamos cientes de que grande parte do que fora apresentado neste trabalho acerca da dinâmica das relações amorosas heterossexuais e da opressão feminina dizem respeito à realidade, sobretudo, de pessoas brancas. Esta é uma limitação da teoria apresentada por Simone de Beauvoir em *O Segundo Sexo*. A filósofa menciona, neste e em outros ensaios, a população negra como um grupo minoritário e oprimido, todavia trata essa minoria ainda, de maneira superficial. Beauvoir fala apenas do homem negro e não se atenta

às especificidades das mulheres negras, caindo, nesse sentido, em um erro que ela mesma condena em outras teorias que não reconhecem a existência da mulher em sua singularidade. Compreendemos que muito do que a filósofa expõe também está presente nas existências das pessoas negras, todavia, majoritariamente o que ela apresenta é a realidade de uma pessoa branca, que constitui também o seu ponto de vista enquanto pessoa numa época que o debate em torno da relação entre gênero e raça ainda estava somente começando. Diante disso, algo a ser trabalhado em uma futura expansão desta pesquisa é uma interlocução da teoria beauvoiriana com as pensadoras negras e seus escritos críticos às suas situações para que assim possamos também incluir o viés étnico-racial em nossas análises.

Detivemo-nos a observar uma dinâmica das relações heterossexuais porque o que nos interessava, no âmbito dessa pesquisa, era esmiuçar principalmente o caráter de opressão, possível de estar revestido nas relações amorosas. Assim, o amor homossexual, ainda que se infunda pelo mito do amor romântico, costuma se estabelecer, de maneira distinta, mais próxima do que Simone considera uma relação autêntica. Nessa compreensão, há maior possibilidade de que os amantes se vejam como iguais. Uma exploração mais detalhada das relações lésbicas pode ser realizada também em uma expansão desta pesquisa.

Interessa-nos ainda, em um alargamento desse estudo, nos demorarmos também sobre as obras ficcionais escritas por Simone de Beauvoir. Acreditamos que uma análise das personagens presentes em seus romances e contos podem auxiliar na compreensão de como a filósofa compreendia o amor operando na existência, sobretudo, feminina. Tendo em vista que Beauvoir considerava o romance uma maneira singular de expressar-se, poderemos encontrar em suas obras ficcionais novas nuances de suas descrições.

## REFERÊNCIAS

### REFERÊNCIAS PRIMÁRIAS

BEAUVOIR, S. **Pyrrhus et Cinéas**. Paris: Gallimard, 1944

\_\_\_\_\_. **Pour une morale de l'ambiguïté**. Paris : Gallimard, 1947

\_\_\_\_\_. **Merleau-Ponty et le pseudo-sartrisme**. Les Essais LXXVI. Paris: Gallimard, 1955.

\_\_\_\_\_. **Mémoires d'une jeune fille rangée**. Paris: Gallimard, 1958

\_\_\_\_\_. **La force de l'âge**. Paris: Gallimard, 1960.

\_\_\_\_\_. "Deve-se queimar Sade?" In: **Novelas do Marquês de Sade**. Tradução de Augusto de Souza. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1961.

\_\_\_\_\_. **J. P. Sartre versus Merleau-Ponty**. Tradução de Aníbal Leal. Buenos Aires: Siglo Viente, 1963.

\_\_\_\_\_. **La force des choses**. Paris: Gallimard, 1963.

\_\_\_\_\_. **O existencialismo e a sabedoria das nações**. Tradução de Bruno da Ponte e Manoel de Lima. Lisboa: Minotauro, 1965.

\_\_\_\_\_. **Pensamento de direita, hoje**. Tradução de Manuel Sarmento Barata. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

\_\_\_\_\_. **La femme rompue. L'âge de discrétion. Monologue**. Paris: Gallimard, 1968.

\_\_\_\_\_. **Moral da ambiguidade**. Tradução de Anamaria de Vasconcellos. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1970.

\_\_\_\_\_. **Questions féministes**. Paris: Tierce, n.1, nov. 1977.

\_\_\_\_\_. **Questions féministes**. Paris: Tierce, n. 2, fév. 1978a.

\_\_\_\_\_. **Questions féministes**. Paris: Tierce, n. 4, nov. 1978b.

\_\_\_\_\_. **Questions féministes**. Paris: Tierce, n. 5, fév. 1979.

\_\_\_\_\_. **Questions féministes**. Paris: Tierce, n. 7, fév. 1980.

\_\_\_\_\_. **Le deuxième sexe: Les faits et les mythes**. Paris: Édition du Club France Loisirs, 1990a. V1

\_\_\_\_\_. **Le deuxième sexe: L'expérience vécue.** Paris: Édition du Club France Loisirs, 1990b. V2

\_\_\_\_\_. **Por uma moral da ambiguidade seguido de Pirro e Cinéias.** Tradução de Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

\_\_\_\_\_. **Memórias de uma moça bem-comportada.** Tradução Sérgio Milliet. 2.ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009a.

\_\_\_\_\_. **A força da idade.** Tradução de Sérgio Milliet. 2.ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009b.

\_\_\_\_\_. **A força das coisas.** Tradução de Sérgio Milliet. 2.ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009c.

\_\_\_\_\_. **A mulher desiludida.** Tradução de Helena Silveira e Maryan A. Bon Barbosa. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2010 (Coleção Fronteira).

\_\_\_\_\_. **Faut-il brûler Sade?** Paris: Gallimard, 2011

\_\_\_\_\_. "O que o amor é – e o que não é". In SANTOS, M. G; SARTORI, P. **Simone de Beauvoir, Brigitte Bardot e a síndrome de Lolita e outros escritos.** Tradução de Magda Guadalupe dos Santos e Paulo Sartori. Belo Horizonte: Quixote+Do Editoras Associadas, 2018.

\_\_\_\_\_. **O segundo sexo: Fatos e mitos.** Tradução de Sérgio Milliet. 5. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2019a. V1

\_\_\_\_\_. **O segundo sexo: A experiência vivida.** Tradução de Sérgio Milliet. 5. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2019b. V2

\_\_\_\_\_. "Está na hora das mulheres darem uma nova cara ao amor". In: **Ipseitas.** Tradução de Juliana Oliva e Rafaela Ferreira Marques. São Carlos, vol. 5, n. 2, pp. 166-169, jul-dez, 2019c.

\_\_\_\_\_. "A 'Fenomenologia da Percepção' de Maurice Merleau-Ponty". Tradução de Lucas Joaquim da Motta. In: **Primeiros Escritos**, São Paulo, n. 11, p. 226-230, 2022. Acesso: <https://www.revistas.usp.br/primeirosescritos/article/view/176887>

BEAUVOIR, S.; LACON, É.; MERLEAU-PONTY, M. **Lettres d'amitié. 1920-1959** (éd. S. Le Bon de Beauvoir). Paris: Gallimard, 2022 (Coll. "Blanche").

## REFERÊNCIAS SECUNDÁRIAS

ALMEIDA, S. L. **Sartre: direito e política: ontologia, liberdade e revolução.** São Paulo: USP, 2011. 224f. Tese (Doutorado)

ANDRADE, E. B. “A questão da mulher em Buytendijk e Simone de Beauvoir”. In: **Phenomenology, humanities and sciences** Vol. 2 n.1, p. 100-110, 2021.

ANDRADE, J. B. O drama da ruptura de si presente no tornar-se esposa em Simone de Beauvoir. In MEDEIROS, Eduardo Vicentini de (Org). **Críticas filosóficas do casamento**: uma coletânea de ensaios. Pelotas: NEPFIL. Online, 2023.

BOTH, L. M.; CHAVES, J. As representações identitárias de gênero nas animações cinematográficas dos contos de fadas. **Educação, Sociedade & Culturas**, [S. l.], n. 52, p. 105–132, 2018. DOI: 10.34626/esc.vi52.77.

BUYTENDIJK, F. J. J. **Attitudes et mouvements**: étude fonctionnelle du mouvement humain. Trad. Louis Van Haecht & Préface de Eugène Minkowski. Paris: Desclée de Brouwer, 1957.

\_\_\_\_\_. **A mulher, seus modos de ser, de aparecer, de existir**: ensaio de psicologia existencial. Tradução de Teófilo Alves Galvão. Pelotas, RS: Editora UFPel, 2010.

\_\_\_\_\_. “A gênese psicológica do espírito materno”. In: **Revista da Abordagem Gestáltica**. Tradução de Claudinei Aparecido de Freitas da Silva. Goiânia, v. 23, p. 111-120, 2017. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rag/v23n1/v23n1a12.pdf>

CABESTAN, P.; TOMES, A. **Sartre**. Paris: Ellipses, 2002.

CARNEIRO, S. **Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil**. São Paulo: Selo Negro, 2011.

COLETTE, J. **Existencialismo**. Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2013.

DALBOSCO, J. R. **Espírito materno e função materna**: Buytendijk e o discurso psicanalítico acerca da gênese da subjetividade maternal. Toledo, PR: Unioeste, 2022. Dissertação (Mestrado).

DAVIS, A. **Mulheres, raça e classe**. Tradução de Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2016.

DEL PRIORE, M. **História do amor no Brasil**. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2006.

DOWLING, C. **Complexo de Cinderela**. Tradução de Amarylis Eugênia F. Miazzi. São Paulo: Círculo do Livro, 1989.

GARCIA, M. “Da opressão à independência. A filosofia do amor em O Segundo Sexo”. Tradução de Ana Flávia P. L. Bádue. In: **Plural**, São Paulo, v. 28.2, jul./dez., 2021, p.184-202

GATENS, M. Beauvoir and biology: a second look. In: CARD, C. (org.). **The Cambridge companion to Simone de Beauvoir**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003



GREGORINI, D. F. É tudo culpa do meu signo: a astrologia como manifestação de má-fé. **Alamedas**, [S. l.], v. 11, n. 1, p. 87–100, 2023. DOI: 10.48075/ra.v11i1.30823.

HEINÄMAA, S. “The body as instrument and as expression.” In: CARD, C. (org). **The Cambridge companion to Simone de Beauvoir**. Cambridge: Cambridge University Press. 2003

\_\_\_\_\_. “Simone de Beauvoir’s phenomenology of sexual difference.” In: SIMONS, Margaret A. **The philosophy of Simone de Beauvoir critical essays**. United States of America: Indiana University Press. 2006.

HERRERA, C. **Mujeres que ya no sufren por amor**: Transformando el mito romántico. Titivillus, 2018.

HEUSER, E. M. D; ROSA, M. I. P. D. “Antígona, parrhesía e feminilidade”. In: **Psicologia Argumento** (PUCPR), v. 41, p. 3102-3133, 2023.

HONÓRIO, J. A “**má ambiguidade**” na filosofia de Maurice Merleau-Ponty. Florianópolis: UFSC, 2012. Dissertação (Mestrado).

KAIL, M. **Simone de Beauvoir philosophe**. Paris: PUF, 2006

KIRKPATRICK, K. **Simone de Beauvoir**: uma vida. Tradução de Sandra Martha Dolinsky. São Paulo: Planeta do Brasil, 2020.

LE BON DE BEAUVOIR, S. “Por que ler Simone de Beauvoir hoje ?” In SANTOS, M. G; SARTORI, P. **Simone de Beauvoir, Brigitte Bardot e a síndrome de Lolita e outros escritos**. Tradução de Magda Guadalupe dos Santos e Paulo Sartori. Belo Horizonte: Quixote+Do Editoras Associadas, 2018.

LE MOS, M. A. **Filosofia e feminismos**: debates feministas no ensino de Filosofia, a luz do conceito de “mulher” em Simone de Beauvoir. 2021. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2021

LEÓN, L. O. “Narcisismo, amor y misticismo en el *Segundo Sexo* y en las novelas memorialistas de Simone de Beauvoir: una hermenéutica de la sospecha y de la facticidad”. In: **A Parte Rei**, n. 67, jan. 2010.

LOPES, F. M. “Perpetuating the patriarchy: misogyny and(post-)feminist backlash.” In: **Philos Stud**, n 176, p. 2517–2538, 2019.

\_\_\_\_\_. “What Do Incels Want? Explaining Incel Violence Using Beauvoirian Otherness.” In: **Hypatia**, v. 38, n.1, p. 134-156, 2023. doi:10.1017/hyp.2023.3

MAHON, J. **Existentialism, feminism and Simone de Beauvoir**. New York: St. Martin's Press. 1997.

MARCEL, G. **Être et avoir**. Paris: Aubier/Montaigne, 1935.

\_\_\_\_\_. **Présence et immortalité**. Paris: Flammarion, 1959.

\_\_\_\_\_. **L'existence et la liberté humaine chez Jean-Paul Sartre**. Paris: Vrin, 1981.

\_\_\_\_\_. **Essai de philosophie concrète**. Paris: Gallimard, 1999.

\_\_\_\_\_. **Os homens contra o humano**. Prefácio de Paul Ricoeur e tradução de Claudinei Aparecido de Freitas da Silva. Cascavel, PR: Edunioeste, 2023.

MEDEIROS, Eduardo Vicentini de. **Críticas filosóficas do casamento**. Cachoeirinha, RS: FI, 2023. Acesso *on line*: <https://drive.google.com/file/d/1GL5S49x1mwbQzcZMoB3qEmR0kmZ9p2Qo/view>

MELO, H.P; THOMÉ, D. **Mulheres e poder**: Histórias, ideias e indicadores. Rio de Janeiro: FGV, 2018.

MENEZES, M. C. O mito do amor romântico. In: **Fragmentos de cultura**, v. 17, n. 5/6, p. 539-572, maio/jun. 2007

MENEZES, L. M. B. R. "O discurso de Aristóteles no Banquete de Platão". In: **Argumentos revista de filosofia**, Fortaleza, ano 12, n. 23, p. 65-73, jan./jun. 2020.

MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção**. Tradução de Carlos A. R. de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

MOLINA, J. A. **O que Freud dizia sobre as mulheres**. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2011.

MUÑOZ, C. S. **Simone de Beauvoir**: del sexo al género. Editor digital: Titivillus, 2016

OLIVA, J. **Identidade e reciprocidade em o "Segundo Sexo" de Simone de Beauvoir**. São Paulo: USJT, 2013. Dissertação (Mestrado)

\_\_\_\_\_. **Da sexualidade reificada à reciprocidade erótica no pensamento de Beauvoir**. Guarulhos - SP: UNIFESP, 2018. Tese (Doutorado)

\_\_\_\_\_. "Erotismo e criação contra inautenticidade, virilidade e autoritarismo: é possível mudar as regras do jogo?". In: **Dialectus**, ano 11. n. 27, Setembro - Dezembro 2022, p. 90-116

\_\_\_\_\_. "O Outro a partir da corporeidade: a importância do corpo na situação da mulher em *O Segundo Sexo* de Simone de Beauvoir". In: **Sapere Aude**, v. 5, n. 9, 4 jun/2014, p. 267-286.

ORTEGA Y GASSET, J. "Meditaciones del Quijote". In: **Obras completas de José Ortega y Gasset** (7a ed., Vol. 1, p. 310-400). Madrid: Revista de Occidente, 1914/1966.

PERDIGÃO, P. **Existência e liberdade**: uma introdução à filosofia de Sartre. Porto Alegre: L&PM. 1995.

PETTERSEN, T. "Love according to Simone de Beauvoir" in HENGHOLD, L; BAUER, N. (org.). **A companion to Simone de Beauvoir**. Oxford: Wiley and Sons, 2017

PLATÃO. **O banquete**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2001

RIBEIRO, D. **Simone de Beauvoir e Judith Butler: aproximações e distanciamentos e os critérios da ação política**. Dissertação (Universidade Federal de São Paulo), 2015. Disponível em: <https://repositorio.unifesp.br/handle/11600/49071>

\_\_\_\_\_. "Para além da biologia: Beauvoir e a refutação do sexismo biológico". In: **Sapere Aude** – Belo Horizonte, v.4 - n.7, p. 506-509 – 1º sem. 2013.

ROWLEY, H. **Simone de Beauvoir e Jean-Paul Sartre tête-a-tête**. Tradução de Adalgisa Campos da Silva. Rio de Janeiro: Objetiva, 2011.

SANTOS, M. G. "Beauvoir e os paradoxos do feminino". In: **Cult** – São Paulo, v. 133, p. 58-61, 2009.

\_\_\_\_\_. "A dimensão crítica da alteridade: um diálogo estético-epistemológico entre filosofia e feminismo a partir da releitura do pensamento de Simone de Beauvoir". In: **Sapere Aude** – Belo Horizonte, v. 2, n. 3, p.221-226 -1º sem. 2012.

\_\_\_\_\_. "Memória e feminino em Simone de Beauvoir: o problema da recepção". In: **Revista Estudos Feministas**, v. 20, n. 3, p. 919–937 – dez 2012.

SARTRE, J. P. **O existencialismo é um humanismo**. Tradução de Rita Correia Guedes. Paris: Nagel, 1970.

\_\_\_\_\_. **Entre quatro paredes**. Tradução de Guilherme de Almeida. São Paulo: Abril Cultural, 1977

\_\_\_\_\_. **O ser e o nada**: ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdigão. 24. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

\_\_\_\_\_. "Carta de Jean-Paul Sartre a Gabriel Marcel - sexta-feira [1943]". Tradução de Luiza Helena Hilgert. In: **Trilhas Filosóficas**, Dossiê Comemorativo aos 130 Anos do nascimento de Gabriel Marcel, v. 12, n. 3, p. 197–200, 2019. Disponível em: <http://periodicos.apps.uern.br/index.php/RTF/article/view/1246>.

SEUS, B. S. **Simone de Beauvoir e a libertação da mulher**: do existencialismo sartriano à moral da ambiguidade. Porto Alegre: Fi, 2019.

SILVA, C. A. F. **A carnalidade da reflexão**: ipseidade e alteridade em Merleau-Ponty. São Leopoldo, RS: Nova Harmonia, 2009.

\_\_\_\_\_. "F. J. J. Buytendijk e a gênese do espírito materno". In: **Revista da Abordagem Gestáltica**, 24(1), 47-56, 2018. DOI <https://dx.doi.org/10.18065/RAG.2018v24n1.5>

\_\_\_\_\_. “A controvérsia existencialista: Sartre e Gabriel Marcel”. In: **Revista Dialectus** [Dossiê Existencialismo: fontes, diálogos e repercussões], v. 27, p. 51-74, 2022. Disponível em: <http://www.periodicos.ufc.br/dialectus/article/view/83204>  
DOI: <https://doi.org/10.30611/2022n27id83204>

\_\_\_\_\_. “A vida por um fio: uma releitura camusiana de ‘A Peste’ nos tempos modernos”. In: **Problemata: Revista Internacional de Filosofia**, v. 14, p. 243-260, 2023. Acesso em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/problemata/article/view/67874>

SILVA, M. L. “A intencionalidade da consciência em Husserl”. In: **Argumentos**, Ano 1, n. 1, 2009, p 45-53.

SIMONS, M. A. Beauvoir e Sartre: a questão da influência (1981). Tradução de Paulo Sartori. **Sapere Aude** – Belo Horizonte, v.3 - n.6, p.340-356 – 2º sem. 2012.

SOUZA, T. M. “Não-determinismo e não-esquecimento: o estatuto ambíguo do corpo na filosofia de Beauvoir”. In: **Doispontos**: Curitiba, São Carlos, v. 20, n. 1, p. 101-116, jun/2023.

\_\_\_\_\_. “Beauvoir e a situação das mulheres: entre subjetividade e facticidade”. In: **Ethic@**: Florianópolis, v. 17, n. 2, p. 217 – 237. Dez. 2018

\_\_\_\_\_. “Tensão e ambiguidade na filosofia de Jean-Paul Sartre”. In: **Trans/Form/Ação**: Marília, v. 35, n. 1. P 147-166. Jan/Abr. 2012

TEIXEIRA, P. R. Literatura e metafísica na filosofia de Simone de Beauvoir. **Sapere Aude**, v. 8, n. 16, p. 508-521, 21 dez. 2017.

TEIXEIRA, M. “Ambiguidade e dilaceração: Simone de Beauvoir, leitora de Hegel e Kojève”. In: **Revista Eletrônica Estudos Hegelianos** ano. 19, n. 33 (2022), p 18-42.

TIBERIO, J. G. **A percepção da criança como outrem em Merleau-Ponty**. 2022. 112 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2022

TIUKALO, A. “The notion of the body and sex in Simone de Beauvoir’s Philosophy.” In: **Human Movement**, 2012, vol. 13 (1), pp. 78-85

VELTMAN, A. “Transcendence and immanence in the etics of Simone de Beauvoir.” In: SIMONS, M. A. **The philosophy of Simone de Beauvoir critical essays**. United States of America: Indiana University Press. 2006.

VIANA, M. R. “Liberdade e existência: os movimentos do existir em Simone de Beauvoir”. In: **Revista Estudos Filosóficos** nº 5 /2010 – versão eletrônica – ISSN 2177-2967 <http://www.ufsj.edu.br/revistaestudosfilosoficos> DFIME – UFSJ - São João del-Rei-MG p. 118-129.

VVAA. "Dossiê Simone de Beauvoir". In: **Ipseitas**, UFSCar, v. 5 n. 2 (2019). Acesso: <https://www.revistaipseitas.ufscar.br/index.php/ipseitas/issue/view/14>

ZANELLO, V. **Saúde mental, gênero e dispositivos**: cultura e processos de subjetivação. Curitiba: Appris, 2018.

WELTER, N. K. "Formação para a cidadania e a defesa da democracia: considerações a partir de Martha Nussbaum". In: **Eleutheria** - Revista do Curso de Filosofia da UFMS, v. 06, p. 150-168, 2021.

WELTER, N. K; CUNHA, J. L. F. (Org.). **Dossiê As Pensadoras** (v. 1). Toledo, PR: Instituto Quero Saber, 2021.

WELTER, N. K; PRICLADNITZKY, P. (Org.). **Dossiê As Pensadoras** (v. 2). Toledo, PR: Instituto Quero Saber, 2023.