

Ambiguidade e dilaceração: Simone de Beauvoir, leitora de Hegel e Kojève¹

Mariana Teixeira

Freie Universität Berlin

ABSTRACT: Although Simone de Beauvoir's characterization of womanhood not as a mere given but as a construction has clear emancipatory implications for the denaturalization of female subordination, she has subsequently been criticized for an overemphasis on transcendence at the expense of immanence, which would culminate in a masculinist ideal of human emancipation based on control over one's own body and the natural world. This critique, however, merely reverses the signs, preserving the distinction between immanence and transcendence as an unmediated, seemingly unbridgeable schism. We suggest in this article that a more productive approach to the relationship between immanence and transcendence – between sex and gender, nature and spirit, object and subject – is to be found in Beauvoir's own writings. To this end, we turn to the essay *Ethics of Ambiguity* (1947) to propose a distinction between *ambiguity* and *dilaceration* that, albeit less explicitly, is also present in *The Second Sex* (1949), which is attested in the reading of Hegel's philosophy presented in the book. While, on the one hand, Beauvoir was inspired by Alexandre Kojève's reading of the so-called "master-slave dialectic" to propose an agonistic conception of subjectivity formation, on the other hand she distances herself from key assumptions of the Kojévian interpretation by refusing an ontological dualism between nature and spirit and adopting a strong understanding of intersubjectivity. In this double theoretical movement, which can be characterized as a rapprochement with respect to Hegel, Beauvoir then lays the groundwork for a non-masculinist ideal of women's emancipation.

KEYWORDS: Ambiguity; Dilaceration; Immanence; Recognition; Transcendence.

Introdução: emancipação como transcendência?

A caracterização de Simone de Beauvoir a respeito do ser mulher como algo socialmente construído é um marco na história do feminismo. A famosa citação de *O segundo sexo*, "*On ne naît pas femme: on le devient*",² antecipa a divisão entre sexo e gênero que se tornaria uma premissa amplamente difundida não apenas na teoria e no ativismo feminista das décadas

¹ A autora agradece a Michela Bordignon e Marloren Miranda, editoras do presente volume, pelo cuidado e paciência no processo editorial; às/aos pareceristas anônimos/as pelas valiosas sugestões de aprimoramento do texto; ao Mecila: Maria Sibylla Merian Centre Conviviality-Inequality in Latin America, centro de pesquisa financiado pelo Ministério da Educação e da Pesquisa da Alemanha (Bundesministerium für Bildung und Forschung, código de concessão: 01UK2023A), pelo apoio à pesquisa de pós-doutorado da qual este artigo é fruto; e ao Mateus Loner pela versão atenciosa e adequada do manuscrito para o português.

² Beauvoir (1976b [1949], p. 13); na tradução para o português: "Ninguém nasce mulher: torna-se mulher" (Beauvoir 1975 [1949], p. 9). A citação tornou-se tão notória que foi publicado recentemente um livro sobre a "biografia" dessa frase: *On ne naît pas femme: on le devient. The Life of a Sentence* (Mann & Ferrari 2017).



seguintes,³ como também no debate público mais geral até os dias de hoje.⁴ As implicações emancipatórias da distinção entre o sexo como biologicamente dado e o gênero como socialmente construído são bem conhecidas: se as mulheres não são, por *natureza*, inclinadas a certos espaços, atividades e papéis sociais, isto é, se estas limitações são *historicamente* impostas, elas podem ser também *historicamente transformadas*. Nesta linha, diversas autoras feministas situaram as limitações materiais à liberdade das mulheres em suas especificidades corporais, de forma que sua submissão só poderia ser superada quando estes determinantes biológicos fossem eliminados, ou ao menos mitigados.⁵ Essa ideia culminou com o feminismo radical em propostas de intervenção política, por meio de desenvolvimentos tecnológicos, nos processos corporais – e especialmente de reprodução humana – de modo a aliviar o ônus que tais processos impõem sobre as mulheres e permitir a elas que afirmem sua transcendência com relação aos dados naturais.⁶

Por mais libertadores que tenham sido seus efeitos, a distinção entre sexo e gênero foi posteriormente criticada por uma ênfase exagerada na cultura como *transcendência* dominante em detrimento da natureza como *imanência* harmoniosa. A partir dos anos 1980 e 1990, por exemplo, autoras ecofeministas apontaram as consequências nefastas de um ideal masculinista de emancipação humana baseado não na consonância com o próprio corpo e com o mundo natural que o cerca, mas na sua dominação.⁷ Nesse sentido, a própria Beauvoir foi acusada de encorajar as mulheres a “serem mais como os homens” – isto é, a abandonarem o reino da imanência e transcenderem o meramente dado por meio da dominação da natureza tanto interna quanto externa –, com todos os efeitos deletérios que isso implicaria.

Com essa crítica, contudo, apenas invertem-se os sinais, e a distinção entre imanência e transcendência tende a ser preservada como uma cisão não mediada e aparentemente

³ Embora o “sistema sexo/gênero” tenha sido cunhado posteriormente por Gayle Rubin (cf. RUBIN 1975), Beauvoir é vista como tendo dado o pontapé inicial a esta abordagem (por exemplo, BUTLER 1987, p. 128 e HARAWAY 1991, p. 131).

⁴ A reação de grupos conservadores ao que chamam de “ideologia de gênero” nos últimos anos atesta a pervasividade e a crescente institucionalização de uma concepção não biologicista de gênero.

⁵ Apesar de o foco aqui ser nas mulheres cisgêneras, é notável, contudo, que a obra de Beauvoir também forneceu ferramentas importantes para a análise da situação dos indivíduos transgêneros, dentre as quais destaca-se a ideia de que uma pessoa não nasce, mas se torna mulher – e, inversamente e por consequência, homem. Cf., por exemplo, Antonopoulos (2017). O engajamento de Judith Butler (1986, 1987 e 2004, p. 65) com a filosofia de Beauvoir também aponta nesta direção, como nota Ann Murphy (2012, p. 214).

⁶ Cf., por exemplo, Firestone (1970).

⁷ Hoje esta perspectiva ganha nova força com estudos sobre o antropoceno, as mudanças climáticas e os direitos dos animais a partir de uma perspectiva de gênero herdeira do ecofeminismo.

intransponível.⁸ Tomando-se de maneira unilateral um de seus polos, qualquer que seja, a dicotomia é negada de forma apenas abstrata. Sugerimos neste texto que um enfoque mais interessante sobre a relação entre imanência e transcendência – entre sexo e gênero, natureza e espírito, objeto e sujeito, etc. – pode ser obtido a partir dos próprios escritos de Beauvoir, nos quais a emancipação é concebida não como a resolução da ambiguidade dinâmica entre imanência e transcendência em um dos dois extremos, mas antes como a superação da dilaceração paralisante entre elas.

Para defender esse argumento, apresentamos inicialmente (1) as principais características da situação da mulher retratada por Beauvoir em *O segundo sexo*, destacando como essa situação é vivida na experiência (1.1), justificada na ciência (1.2) e produzida na história (1.3). Ao denunciar o confinamento da vida da mulher ao campo da passividade, Beauvoir parece de fato defender que a emancipação feminina residiria em atingir o domínio sobre a imanência por meio de uma transcendência ativa e capaz de exercer controle. Recorremos então (2) ao ensaio *A moral da ambiguidade*⁹ para fundamentar uma distinção entre *ambiguidade* (2.1) e *dilaceração* (2.2) que pode proporcionar uma compreensão mais complexa acerca do que significa ser, ao mesmo tempo, imanência e transcendência, objeto e sujeito, natureza e espírito. Retornamos por fim (3) à obra-prima de Beauvoir e à sua leitura da *Fenomenologia do espírito* de Hegel para mostrar que, ainda que apareça de forma mais explícita no ensaio de 1947, a noção beauvoiriana de ambiguidade também está presente em *O segundo sexo*.¹⁰ Se, de um lado, Beauvoir inspirou-se na leitura de Alexandre Kojève da chamada “dialética do senhor e do escravo” para propor a concepção agonística da formação da subjetividade que perpassa o livro (3.1), de outro lado ela se distancia de alguns pressupostos-chave da interpretação kojéviana na medida em que recusa um dualismo ontológico entre natureza e espírito e, ao mesmo tempo, adota uma compreensão forte de intersubjetividade (3.2). Nesse duplo movimento teórico, que pode ser caracterizado como uma reaproximação com relação a Hegel, Beauvoir estabelece então as bases para um ideal não masculinista de emancipação da mulher.

⁸ Para uma apresentação mais detalhada da contraposição entre as posições representadas pelo cyber- e pelo ecofeminismo, cf. Teixeira (2022).

⁹ As referências à tradução brasileira de *A moral da ambiguidade* (BEAUVOIR 1970b [1947]) serão abreviadas daqui em diante como MA.

¹⁰ As referências aos volumes I e II da tradução brasileira de *O segundo sexo* (BEAUVOIR 1970a [1949] e 1967 [1949]) serão abreviadas daqui em diante como SS I e SS II.

1. “*O segundo sexo*”: Crítica da imanência

A situação da mulher em *O segundo sexo* é descrita de diferentes pontos de vista: da perspectiva do homem,¹¹ da experiência vivida da mulher,¹² e da perspectiva da própria Beauvoir.¹³ É importante, portanto, identificar com atenção quem está falando, por assim dizer, quando se lê o livro ou um trecho dele. Caso contrário corre-se o risco, como já aconteceu muitas vezes com Beauvoir, de atribuir à filósofa um ponto de vista que na verdade ela está meramente reconstruindo, e frequentemente com intenção crítica.

Há um traço comum, porém, às diversas vozes do livro: todas diagnosticam – com diferentes causas e implicações, além de diferentes posicionamentos normativos – a subordinação da mulher ao homem. Nesta primeira parte, apresentamos as principais características desta *situação*; mostramos que, como facticidade, isto não implica para Beauvoir uma *necessidade*; e reconstruímos a explicação da própria autora de como e por que a mulher *tornou-se* subordinada. Esta análise deve tornar explícita que a tendência humana para a transcendência do meramente dado, premissa fundamental da filosofia existencialista tomada em seu conjunto, perpassa o livro de Beauvoir.

1.1. Situação

O segundo sexo apresenta vívidos retratos da subordinação da mulher ao longo da história bem como na época de sua escrita, a França do pós-guerra. Esta subordinação assume variadas formas e expressões, mas é consistentemente caracterizada por Beauvoir como o confinamento da mulher à passividade em oposição à atividade. A mulher não é um sujeito propriamente dito: ela não age, mas age sobre ela. Enquanto o homem cria, transforma o dado, persegue seus projetos, atualiza sua liberdade e assim muda o curso da história, a mulher é mantida em um estado de dependência; seus esforços não são de criação, mas principalmente de reprodução, a mera e repetitiva manutenção do mesmo. Ao passo que o homem busca a transcendência, a mulher permanece presa aos limites da imanência e pode apenas, na melhor

¹¹ Para a perspectiva do homem da ciência, cf. “Destino” (SS I, parte 1); para a do leigo, cf. “Os mitos” (SS I, parte 3).

¹² Cf. “Formação”, “Situação” e “Justificações” (SS II, partes 1, 2, e 3).

¹³ Além da introdução e da conclusão do livro, cf. “História” (SS I, parte 2). Beauvoir também intervém frequentemente nas outras partes do livro. A parte 4 do volume II, “A caminho da libertação” pode ser considerado o momento em que a experiência vivida da mulher e a voz de Beauvoir convergem.

das hipóteses, encontrar maneiras de se adaptar melhor a ela. O homem é sujeito, a mulher é objeto: *o Outro*.

A submissão à imanência manifesta-se para Beauvoir principalmente em quão decisivamente a reprodução da espécie humana – os processos fisiológicos envolvidos na gestação, no parto, e mesmo os ligados à mera *possibilidade* de concepção – impacta sobre o corpo da mulher de forma limitante e ameaçadora.¹⁴ A mulher vivencia estes eventos de forma geralmente passiva, sem nenhum controle ou influência sobre a maioria deles: “Da puberdade à menopausa, é o núcleo de uma história que nela se desenrola e que não lhe diz respeito pessoalmente” (SS I, p. 48).

Além disso, e em conexão com suas características reprodutivas, a mulher tem uma possibilidade mais limitada de apoderar-se do mundo e sua vida individual é menos rica que a do homem em todas as esferas de experiência. Ela “possui menos força muscular, menos glóbulos vermelhos, menor capacidade respiratória; corre menos depressa, ergue pesos menos pesados” (SS I, p. 54), “não pode enfrentar o macho na luta” e “tem menos firmeza e menos perseverança em projetos que é também menos capaz de executar” (SS I, p. 55).¹⁵

Os eventos da vida da mulher, descritos nesta primeira parte do volume I de *O segundo sexo* a partir de um olhar externo, são retratados da perspectiva da experiência vivida da mulher no volume II, onde Beauvoir narra em detalhes os processos mediante os quais ela paulatinamente se acostuma ao seu “destino feminino”.

O capítulo sobre a infância inicia com a notória frase: “Ninguém nasce mulher: torna-se mulher. Nenhum destino biológico, psíquico, econômico define a forma que a fêmea humana assume no seio da sociedade” (SS II, p. 9). Beauvoir reconhece que não há nenhuma limitação *anatômica* para as experiências da criança do sexo feminino; nem meninos nem meninas se

¹⁴ A gravidez é retratada por Beauvoir não apenas como um trabalho longo, cansativo e que requer pesados sacrifícios (SS I, p. 50), mas também como uma forma aguda de *alienação* mediante a qual as mulheres “encerram um elemento hostil: é a espécie que as corrói” (SS I, p. 51). Dar à luz é um esforço doloroso e arriscado em que o conflito espécie-indivíduo “assume um aspecto dramático”, e mesmo a amamentação é caracterizada como uma servidão esgotante que limita os projetos e as possibilidades da mulher (SS I, p. 50). A puberdade é vivida como uma crise, pois “não é sem resistência que o corpo da mulher deixa a espécie instalar-se nela e esse combate enfraquece-a e faz com que corra perigo” (SS I, p. 47); e a menopausa, com mudanças fisiológicas opostas às da puberdade, é uma derradeira crise pela qual a mulher tem que passar, quando a diminuição da atividade ovariana causa um “empobrecimento vital” (SS I, p. 51).

¹⁵ É crucial para a subordinação contínua da mulher que isto seja ratificado e reforçado por costumes e tradições mesmo quando as condições materiais passam a permitir que a mulher adquira um maior domínio sobre o mundo (por exemplo, com o advento de ferramentas e máquinas que compensam a menor força ou resistência).

compreendem como sexualmente diferenciados.¹⁶ Na sua educação, porém, ambos descobrem a hierarquia dos sexos. A revelação para a menina de que o homem é o senhor do mundo “modifica imperiosamente a consciência que ela toma de si mesma” (SS II, p. 28) e assim, pouco a pouco, ela aprende e internaliza a gama de papéis, planos e desejos que lhe são destinados em um mundo que é moldado pelo homem e a ele pertence.¹⁷

Na idade adulta, a mulher casada vive “fechada em sua carne, em sua casa”, compreendendo-se “como passiva em face desses deuses de figura humana que definem fins e valores” (SS II, p. 364). Beauvoir afirma que o casamento é uma instituição pervertida: não só não satisfaz qualquer dos cônjuges, como também é raro não aniquilar a mulher (SS II, p. 241). Comparando as tarefas da dona de casa com o tormento de Sísifo, Beauvoir afirma que ela “não faz nada, apenas perpetua o presente” (SS II, p. 200).¹⁸ Em seu “tédio, espera, decepção” (SS II, p. 238), ela é mutilada, condenada à repetição e à rotina, em uma palavra: à imanência.

Os dias da mulher mais velha, finalmente, são preenchidos com “solidão, arrependimento e tédio” (SS II, p. 358, tradução alterada). A sabedoria alcançada pela mulher à medida que envelhece é meramente negativa – acusação, contestação, recusa –, e portanto estéril: a mais alta forma de liberdade que ela pode ter é o “desafio estoico ou ironia cética” (SS II, p. 362). Suas atividades são apenas *passatempos*:

com a agulha ou o crochê, a mulher tece tristemente o próprio vazio de seus dias. A aquarela, a música, a leitura têm quase o mesmo papel; a mulher desocupada não tenta, entregando-se a isso, adquirir um domínio sobre o mundo, busca apenas desentediá-lo; uma atividade que não se abre para o futuro recai na vaidade da imanência (SS II, p. 359).

1.2. Destino?

Por mais pungente que seja o retrato de Beauvoir a respeito da *situação* da mulher congelada em si mesma, a grande inovação de seu livro reside na afirmação de que as mulheres não são a ela *destinadas*. Trata-se não de um dado, mas sim de um resultado. No entanto, ao

¹⁶ As crianças de ambos os sexos experimentam igualmente, por exemplo, o “drama do nascimento, o da desmama”, “têm os mesmos interesses, os mesmos prazeres” e reagem de forma semelhante diante da frustração ou do ciúme (SS II, p. 9).

¹⁷ Para Beauvoir, esta revelação é muito mais decisiva para a mulher do que a descoberta do pênis (SS II, p. 28). A crítica de Beauvoir ao complexo de castração foi, a propósito, uma importante fonte para posteriores críticas feministas à psicanálise freudiana.

¹⁸ Nesse sentido, o trabalho doméstico é composto por atividades fora do tempo, por assim dizer: “Lavar, passar, varrer, descobrir os flocos de poeira escondidos sob a noite dos armários, é recusar a vida, embora detendo a morte: pois num só movimento o tempo cria e destrói” (SS II, p. 201).

contrário da maioria das formas de dominação, para Beauvoir a subjugação baseada no gênero não pode ser vinculada a eventos identificáveis, tais como guerras ou empreendimentos colonizatórios, e assim “escapa ao caráter acidental do fato histórico”: a subordinação da mulher “não aconteceu” (SS I, p. 13). Beauvoir analisa, então, diferentes discursos teóricos – da biologia, da psicanálise e do materialismo histórico – que tentam explicar a constância e aparente necessidade da subordinação feminina.

Os dados da biologia, por um lado, não indicam nenhum fato fisiológico que indique a necessidade da diferenciação entre os sexos, já que existem espécies cuja reprodução é assexuada ou ocorre entre indivíduos não diferenciados por sexo; tais dados apontam menos ainda para a necessidade de uma hierarquia que situa um sexo acima do outro em uma escala de valores – éticos, estéticos ou de qualquer outro tipo. A facticidade corporal do ser humano não tem nenhum significado por si só: “A Natureza só tem realidade para ele na medida em que é retomada em sua ação: sua própria natureza não constitui exceção” (SS I, p. 55). Os dados da biologia são, portanto, apenas uma das chaves para entender a situação da mulher como o Outro, devendo ser examinados “à luz de um contexto ontológico, econômico, social e psicológico” (SS I, p. 57).

Os avanços trazidos pelo advento da psicanálise não passam despercebidos por Beauvoir. A teoria psicanalítica acrescenta complexidade à compreensão da situação da mulher na medida em que considera o corpo dos indivíduos não apenas como um objeto a ser descrito pelos cientistas, mas também como uma existência concreta vivida pelos sujeitos em um reino de afetividade e valores (SS I, p. 57). A psicanálise detecta uma *constante* importante na vida humana: os indivíduos tanto desejam quanto temem a liberdade. A angústia diante da liberdade se manifesta como uma inclinação à alienação: os sujeitos tendem a se identificar em coisas na tentativa de uma fuga inautêntica; essa tendência à alienação é geralmente considerada como um traço feminino, e o comportamento transcendente como masculino (SS I, p. 72). Mas o ponto de vista psicanalítico, como formulado por Freud e reformulado por outros autores na época em que Beauvoir escreve seu livro, acaba assumindo para a autora essa constante como destino, a descrição se torna Lei: em seu determinismo, negligencia a abertura da história e a liberdade que habita a vida humana.¹⁹ Mas assim como os dados biológicos, a sexualidade tampouco carrega valores ou significado em si mesma. Ela não determina como a afetividade é

¹⁹ Além disso, para Beauvoir a psicanálise toma o desenvolvimento masculino como um modelo do qual o desenvolvimento da mulher é derivado ou adaptado. Combinada com o determinismo, esta perspectiva não deixa muito espaço para a atividade por parte das mulheres.

vivida pelo sujeito em relações concretas. Como a fisiologia do corpo humano descrita pelos biólogos, a vida sexual descrita pelos psicanalistas é apenas um aspecto da busca pelo ser (SS I, p. 66). Somente na *história*, diz Beauvoir, a psicanálise pode encontrar sua verdade (SS I, p. 69).

O materialismo histórico contribui para a análise da vida humana – e, portanto, da situação da mulher – precisamente nessa direção ao tomar a humanidade não como uma espécie animal, mas uma realidade histórica e, neste sentido, uma anti-*physis*: “ela não sofre passivamente a presença da Natureza, ela a retoma em mãos” (SS I, p. 73). Essa apropriação prática se traduz na criação de instrumentos para controlar o mundo material, e Beauvoir aponta como, para Engels, o desenvolvimento de ferramentas levou não apenas ao advento da propriedade privada e da escravidão, mas também à opressão da mulher. O destino da mulher estaria, em última instância, interligado com o do proletário: “É o mesmo desenvolvimento da economia a partir das modificações provocadas pelo maquinismo que os deve libertar uma e outro” (SS I, p. 75).

Para Beauvoir, no entanto, o materialismo histórico também é limitado na medida em que, assim como a biologia e a psicanálise, parte de pressupostos que seria preciso explicar, como a existência de um interesse que prende o homem à propriedade – “mas onde esse interesse, mola das instituições sociais, tem, ele próprio, sua origem?” (SS I, p. 76), pergunta-se Beauvoir. A invenção de ferramentas não explica *por que o homem deseja dominar a natureza*:

dominando a Natureza, [o homem] não mais a teme e, em face das resistências vencidas, tem a audácia de se encarar como atividade autônoma, de se realizar na sua singularidade. Mas essa realização nunca teria ocorrido se o homem não a tivesse originalmente desejado; a lição do trabalho não se inscreveu num sujeito passivo (SS I, p. 76-7).

Beauvoir considera portanto que, restrito à abstração do *homo oeconomicus*, o materialismo histórico não pode fornecer soluções para os problemas que ela investiga (SS I, p. 76). Beauvoir não rejeita a contribuição das três disciplinas examinadas, mas considera que elas tendem a negligenciar que “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” (SS I, p. 80). A questão colocada pela filósofa na introdução do livro permanece aberta: se não está inscrita nas estrelas – na facticidade do corpo, na

sensualidade da psique, ou na materialidade da ferramenta –, “de onde vem essa submissão na mulher?” (SS I, p. 12).

1.3. História

Em sua própria abordagem do desenvolvimento histórico, Beauvoir localiza as origens da submissão da mulher ao homem em uma combinação particular de dados fisiológicos, psicológicos e tecnológicos com a ideia de que os seres humanos não são meramente dados, mas se fazem o que são (SS I, p. 54) – o que ela chama de *infra-estrutura existencial da vida humana* (SS I, p. 80). A “chave de todo o mistério”, diz a autora, reside em que a humanidade “cria valores que denegam qualquer valor à repetição simples” (SS I, p. 84). A humanidade é transcendência, ambição, ela “não procura manter-se enquanto espécie; seu projeto não é a estagnação: ela tende a superar-se” (SS I, p. 83); ela valoriza *razões para viver* mais que a *própria vida* (SS I, p. 85).

Por consequência,

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 (SS I, p. 23).

É exatamente isso que acontece com a mulher. Seu infortúnio “consiste em ter sido biologicamente votada a repetir a Vida, quando a seus próprios olhos a Vida não apresenta em si suas razões de ser” (SS I: 85). A constelação que caracteriza a situação da mulher é, portanto, paradoxal: “sendo, como todo ser humano, uma liberdade autônoma, descobre-se e escolhe-se num mundo em que os homens lhe impõem a condição do Outro” (SS I, p. 23). Ela é sujeito voltado a transcendência, mas encontra-se na situação do objeto limitado à imanência. Ao servir à espécie, por outro lado, o macho humano “molda a face do mundo, cria instrumentos novos, inventa, forja um futuro” (SS I, p. 84). Desse modo, o homem colocou-se como senhor diante da mulher: “Foi a atividade do macho que, criando valores, constituiu a existência, ela própria, como valor: venceu as forças confusas da vida, escravizou a Natureza e a Mulher” (SS I, p. 86).

Para Beauvoir, então, a situação da mulher não é uma condição original nem eterna; não há um destino definido para ela por uma primeira *ou* por uma segunda natureza – imutável, em qualquer dos casos. Uma vez ciente de seu confinamento artificial à passividade, cabe à mulher

transformar seu estado atual de subordinação (SS I, p. 13).²⁰ *O segundo sexo* é, assim, um elogio da mulher independente – aquela que transcende os limites de imanência estabelecidos para ela.

Isso significa, então, que Beauvoir está exortando as mulheres a “serem mais como os homens”, no sentido de superar a passividade mediante a dominação da natureza? A filósofa foi criticada diversas vezes nesse sentido²¹ e, em muitas passagens do livro, esse parece ser precisamente o caso.²² Nossa hipótese interpretativa, contudo, é a de que a perspectiva beauvoiriana oferece elementos para, em lugar de simplesmente defender a transcendência em detrimento da imanência, *superar uma divisão não mediada entre esses polos*. Apenas episodicamente enfatizada em *O segundo sexo*, esta ideia é no entanto central para *Moral da ambiguidade*, o ensaio de Beauvoir sobre ética existencialista publicado dois anos antes e que abordamos na próxima seção.

2. “A moral da ambiguidade”: Crítica da dilaceração entre imanência e transcendência

A oposição entre imanência e transcendência é formulada no ensaio filosófico de 1947 como a oposição entre facticidade e liberdade, um dos principais temas do existencialismo francês. Beauvoir reconhece que para muitos, por ser “incapaz de lhe oferecer algum princípio de escolhas”, o existencialismo é “uma filosofia do absurdo e do desespero” que aprisiona “o homem numa angústia estéril, numa subjetividade vazia” (MA, p. 6). De fato, representantes do existencialismo foram frequentemente acusados de adotarem um relativismo moral e uma posição quietista em relação à possibilidade de uma ação prática emancipatória: se não há um sentido essencial no mundo ou na vida humana, não há nenhuma base sobre a qual justificar a ação humana em uma direção ou outra; se o mundo é absurdo, é inútil discutir a distinção entre o certo e o errado, o bem e o mal.

Os horrores da Segunda Guerra Mundial, contudo, conferiram ao tema uma urgente complexidade. Diante da ausência de valores morais universais que orientariam inequivocamente a ação humana no mundo e, ao mesmo tempo, com a impossibilidade de permanecer neutro diante da tragédia da guerra – ou se resiste à ocupação nazista ou se colabora com ela (e se enfrenta as consequências decorrentes em cada caso) –, Beauvoir se propõe a

²⁰ Este ponto leva a uma discussão sobre a cumplicidade das mulheres com a sua própria situação, uma questão que muito preocupou Beauvoir mas que não poderá ser discutida aqui em maior detalhe.

²¹ Cf. MIES (2014 [1993], p. 225-6), PLUMWOOD (1986, p. 135) e SHIVA (1988, p. 47).

²² “O que [as mulheres] reivindicam hoje”, Beauvoir afirma por exemplo, “é serem reconhecidas como existentes ao mesmo título que os homens e não de sujeitar a existência à vida, o homem à sua animalidade” (SS I, p. 85).

delinear uma filosofia da moral que, de forma consistente, leve em conta a paradoxal ambiguidade da condição humana como liberdade e facticidade.

2.1. *Ambiguidade*

Esta ambiguidade da condição humana é caracterizada por Beauvoir de forma dupla. Em primeiro lugar, e esta ambiguidade é compartilhada entre os seres vivos de modo geral, pois a própria vida é ao mesmo tempo repetição e criação, passividade e atividade, perpetuação e superação de si mesma (MA, p. 71). Diz Beauvoir:

Em verdade, toda existência humana é transcendência e imanência a um tempo: para se ultrapassar é forçoso que se mantenha, para se lançar no futuro cumpre-lhe integrar o passado e comunicando-se com outrem deve confirmar-se em si mesma. Estes dois momentos estão implicados em todo movimento vivo (SS II, p. 169).

Um segundo paradoxo, no entanto, se impõe ao ser humano na medida em é consciente da sua inescapável ambiguidade: “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” (MA, p. 3). Estas *outras coisas* que nos esmagam e limitam não são apenas o mundo material que nos rodeia, mas também outros seres humanos, *outros sujeitos*: “Este privilégio que só ele detém – de ser um 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” (MA, p. 4).

Beauvoir ressalta que passar conscientemente pelo paradoxo de ser ao mesmo tempo sujeito e objeto é uma experiência perturbadora, angustiante, e que aumenta de intensidade com o crescente controle humano sobre a natureza: quanto mais “cresce seu poder sobre o mundo, mais se acham esmagados por forças incontroláveis” (MA, p. 5). Por esta razão, diz a autora, houve várias tentativas ao longo da história de eliminar essa ambiguidade – ou, ao menos, de ocultá-la. Os filósofos, por exemplo, frequentemente procuraram mascarar-la reduzindo um polo ao outro ou borrando a distinção entre eles, “esforçando-se por reduzir o espírito à matéria, ou por integrar a matéria no espírito, ou por confundi-los no seio de uma substância única” (MA, p. 4), “tornando-a pura interioridade ou pura exterioridade, evadindo-se do mundo sensível ou mergulhando nele, elevando-se à eternidade ou fechando-se no instante puro” (MA, p. 4).

Para Beauvoir, no entanto, todas tentativas de escapar da ambiguidade estão condenadas ao fracasso: “Apesar de tantas mentiras obstinadas, a cada instante, em toda ocasião, a verdade se manifesta: a verdade da vida e da morte, da minha solidão e da minha ligação com o mundo, da minha liberdade e da minha servidão” (MA, p. 5). Em vez de tentar dissipar o paradoxo, Beauvoir propõe que tentemos assumir nossa fundamental ambiguidade (MA, p. 5), aceitando a tarefa de realizá-la (MA, p. 9).²³

Assumir ou realizar a ambiguidade envolve, para Beauvoir, um *movimento de ir além e voltar para si mesmo*, sem com isso dissolver o paradoxo. “Para que o retorno ao positivo seja autêntico,” diz a autora, “é preciso que envolva a negatividade, que não dissimule as antinomias entre meio e fim, presente e futuro, mas que elas sejam vividas em uma tensão permanente” (MA, p. 113). Como Beauvoir o retrata, este movimento é um tipo produtivo de *alienação* ou exteriorização, que pertence à condição existencial do ser humano. Como sugerido pelo termo alemão *Entäußerung*, amplamente utilizado nas tradições filosóficas hegeliana e marxista, “Ele não se alcança senão na medida em que aceita permanecer à distância de si mesmo” (MA, p. 9).²⁴

Essa proposta parece, contudo, se chocar com o cerne do *Segundo sexo*, cuja maior parte é dedicada à crítica da imanência como passividade mórbida e ao elogio da transcendência como atividade vital. Ora, se a tensa ambiguidade entre facticidade e liberdade deve ser mantida e assumida, em vez de eliminada, como se pode entender a importância que Beauvoir dá à liberdade – isto é, à transcendência – no livro de 1949?

2.2. Dilaceração

Esta dissonância, por assim dizer, não significa contudo que Beauvoir tenha mudado de ideia sobre a ambiguidade da condição humana nos dois anos que separam um livro do outro.

²³ Para evitar a acusação de relativismo moral e quietismo político, Beauvoir insiste que *ambiguidade* não é o mesmo que *absurdo*: “Declarar a existência absurda é negar que a ela se possa dar um sentido. Dizer que ela é ambígua é afirmar que o seu sentido não é jamais fixado, que deve ser conquistado sem cessar. [...] Assim, dizer que a ação deve ser vivida em sua verdade, ou seja, na consciência das antinomias que comporta, não significa que se deva renunciar” (MA, p. 109-10).

²⁴ Reconhecer a ambiguidade humana, o fato de que nunca se coincide imediatamente consigo mesmo, que nunca se é completo, soa certamente como uma visão bastante pessimista: “É a afirmação de nossa finitude que, sem dúvida, dá à doutrina que acabamos de evocar sua austeridade e, aos olhos de alguns, sua tristeza” (MA, p. 135). Mas a finitude da vida está aberta para o infinito (MA, p. 136) precisamente neste movimento para fora e para dentro. Não é apenas *apesar dos limites*, mas também *por meio deles* que cada um pode “realizar sua existência como um absoluto” “em face do universo que o esmaga” (MA, p. 136).

Assim como na *Moral da ambiguidade*, também no *Segundo sexo* a tensão entre imanência e transcendência é compartilhada por todos, homens e mulheres: ambos são sujeito e objeto simultaneamente. Essa ambiguidade, no entanto, é experienciada concretamente de maneira muito distinta por cada sexo, tendo em vista que o âmbito da transcendência é historicamente negado a um deles. O homem tem o privilégio, “que se faz sentir desde sua infância”, de que “sua vocação de ser humano não contraria seu destino de homem” (SS II, p. 452); espera-se que ele, tanto como ser humano quanto como homem, supere a si mesmo em um movimento externo; ele não está dividido por impulsos contraditórios. Por outro lado, “à mulher, para que realize sua feminilidade, pede-se que se faça objeto e presa, isto é, que renuncie a suas reivindicações de sujeito soberano” (SS II, p. 452).

Esta diferença em *como a ambiguidade é vivida* é o que constitui o cerne das preocupações teóricas de Beauvoir no *Segundo sexo*. Isso não significa que a ambiguidade tenha sido eliminada, que mulher tenha sido de fato reduzida à pura imanência.²⁵ Beauvoir defende que “nem sempre se detém com firmeza o impulso de um corpo que tende para o mundo, a fim de metamorfoseá-lo em uma estátua animada por surdas vibrações” (SS II, p. 454), pois “nenhum existente jamais renuncia a sua transcendência ainda que se obstine em renegá-la” (SS II, p. 194). A mulher, como todo existente, “é habitada pela transcendência e seu projeto não está na repetição e sim na sua superação em vista de um futuro diferente” (SS I, p. 85). Sua situação é portanto bastante inquietante: ela é sujeito ativo obrigado a se dissolver em um mundo que o destinou à passividade (SS II, p. 453). A mulher vive seu confinamento à imanência como uma *dilaceração*, uma alienação em sentido negativo – como na *Entfremdung* alemã.²⁶

A situação é particularmente dramática para a mulher que *sabe que é um sujeito*: a mulher independente, ativa, que cria e trabalha. Para ela, a dilaceração aparece mais diretamente *como dilaceração*, já que ela sabe que “o fato de ser uma atividade autônoma contradiz sua feminilidade” (SS II, p. 454) e, simultaneamente, que “Renunciar a sua feminilidade é renunciar a uma parte de sua humanidade” – em ambos os casos, ela é mutilada (SS II, p. 452). Como consequência do fato de que quer “viver como um homem e como uma mulher ao mesmo tempo” (SS II, p. 454), ela hesita entre o desejo de se afirmar e o de se apagar, e assim “fica

²⁵ Tampouco isso implica que o homem tenha se tornado pura transcendência. Esse é um ponto bastante interessante, mas geralmente negligenciado, do *Segundo sexo*.

²⁶ O conceito de dilaceração (*Zerrissenheit*) em sua formulação lukácsiana é explorado e colocado em diálogo com a epistemologia da perspectiva feminista em Teixeira (2020a).

dividida, esvaçada” (SS II, p. 464). Vivida de forma consciente pela mulher independente, a dilaceração é porém comum a todas as mulheres nas sociedades patriarcais, que são forçosamente confinadas ao âmbito da passividade.

No *Segundo* sexo, portanto, Beauvoir de fato insiste que a mulher liberte-se dos limites da pura imanência e projete-se praticamente em direção à transcendência. Mas isto não implica negar a imanência, elevar-se acima dela, ou deixá-la para trás; não requer que a mulher dissolva a ambiguidade dinâmica que reside em todo ser vivo que é ao mesmo tempo sujeito e objeto. O que é necessário, ao contrário, é que ela supere a dilaceração estática causada por seu confinamento a um dos polos da tensão entre imanência e transcendência.

3. Beauvoir, leitora de Hegel e Kojève: para além do dualismo entre sujeito e objeto

A questão de *como* é possível superar a dilaceração em direção à ambiguidade não é algo que é explorado no *Segundo* sexo: Beauvoir não pretende oferecer um guia para a mulher libertar-se de seu confinamento à imanência e realizar a sua ambiguidade de forma plena. Ainda assim, uma das interpretações mais comuns consiste em tomar *O segundo* sexo simplesmente como um chamado para que as mulheres exerçam cada vez mais atividades criativas, transformadoras, aumentando assim o controle sobre seus corpos e sobre o mundo ao seu redor. O objetivo seria alcançar o mesmo escopo de liberdade desfrutado pelos homens como sujeitos-senhores diante de um mundo de objetos. Se for limitada a isso, porém, a perspectiva de Beauvoir não apenas estaria sujeita à crítica ecofeminista ao ideal masculinista de emancipação humana como dominação da natureza, mas também falharia ao recair nas tentativas de dissipar a ambiguidade dinâmica da vida que Beauvoir denuncia na *Moral da ambiguidade* como uma fuga inautêntica.

Nossa chave de leitura, por sua vez, aponta para outra direção interpretativa ao identificar em Beauvoir uma concepção do eu que é intersubjetiva e não se baseia num dualismo entre sujeito e objeto.²⁷ Essa concepção salta aos olhos, a nosso ver, quando se contrasta a apropriação beauvoiriana da filosofia hegeliana²⁸ com a influente interpretação proposta por Alexandre Kojève. Apesar de terem pontos em comum, inclusive porque a versão kojéviana da

²⁷ Marcia Morgan (2017) desenvolve uma interessante defesa da filosofia beauvoiriana com relação à crítica ecofeminista do ideal masculinista de emancipação humana como dominação da natureza (trilhando, contudo, um caminho distinto ao recorrer a uma interlocução com Kierkegaard).

²⁸ Sobre os diferentes momentos em que Beauvoir tomou contato com a filosofia hegeliana, cf. ALTMAN 2007.

Fenomenologia do espírito e da “dialética do senhor e do escravo” foi uma importante referência para o meio intelectual francês da época, as leituras que Beauvoir e Kojève fazem de Hegel se distanciam de forma decisiva precisamente naqueles pontos que permitem a Beauvoir uma concepção intersubjetiva e não dualista de emancipação.

Beauvoir alude à relação de senhorio e servidão retratada por Hegel na *Fenomenologia do espírito*²⁹ para caracterizar o que ela chama de “imperialismo da consciência humana”: a coexistência na consciência da categoria original do Outro e de uma pretensão original de domínio sobre o Outro (SS I, p. 78). Os traços fundamentais desta figura hegeliana são bem conhecidos: uma autoconsciência procura afirmar sua certeza de si – se apresentar como independente, não vinculada a nenhum ser-aí determinado (PhG, §187) – por meio da exclusão de si mesma de tudo o que é outro. Quando confrontada com outra autoconsciência que tem uma reivindicação recíproca, cada uma procura negar a independência da outra; elas existem, uma para a outra, como um objeto não essencial. Cada autoconsciência busca assim a morte da outra e, para isso, é obrigada a colocar sua própria vida em jogo em uma luta de vida ou morte (PhG, §187). À medida que, temendo a morte iminente, uma autoconsciência se rende, ela se torna serva da outra – e esta, por sua vez, ao não mostrar medo da morte e, portanto, não se degradar ao nível da mera existência física, se torna o senhor (PhG, §189). Nesta nova situação após a luta de vida ou morte, o servo trabalha para a satisfação do senhor e o senhor consome ou goza do produto do servo, que é obrigado a adiar indefinidamente suas próprias gratificações (PhG, §190).

Mas o senhor depende, assim, do servo – e não apenas para a satisfação de suas necessidades, mas também para seu reconhecimento como um ser independente (PhG, §191-192). Como consequência, a certeza do senhor como uma autoconsciência independente é colocada em xeque: “a verdade da consciência independente é por conseguinte a *consciência servil*” (PhG, §193). O servo, por outro lado, experimenta o trabalho como a superação de seu apego à existência natural. Por meio de seu trabalho transformador no mundo natural e material para criar os produtos que irão satisfazer as exigências do senhor, o servo desenvolve sua própria capacidade de criar e dar forma a um objeto independente, passando assim a se ver na sua atividade formativa e nos produtos que cria (PhG, §195). Neste cultivo de si mesmo e do

²⁹ Hegel (2014 [1807]). Doravante abreviado como PhG, seguido do parágrafo correspondente. A tradução foi cotejada com o original em alemão (HEGEL 1952 [1807]) e adaptada quando necessário.

mundo natural, motivado inicialmente pelo medo da morte, o servo “chega à consciência de ser ele mesmo em si e para si” (PhG, §196).

Beauvoir faz referências explícitas e implícitas a essa seção da *Fenomenologia* em diversas passagens do *Segundo sexo*. O Hegel mobilizado por Beauvoir é lido, porém, pela da lente interpretativa pouco ortodoxa de Kojève. Figura-chave no renascimento do interesse por Hegel na França no pós-Segunda Guerra, seus cursos sobre a *Fenomenologia* ministrados entre 1933 e 1939 na École Pratique des Hautes Études, na Sorbonne, e posteriormente publicados como livro (Kojève 2002 [1947]) tiveram um impacto profundo em toda uma geração de intelectuais, na França e alhures. Ecoando Heidegger e Marx, Kojève combinou de forma idiossincrática os temas da mortalidade do *Dasein* e da luta de classes como força motriz da história, aplicando uma coloração tanto revolucionária quanto existencial à sua leitura de Hegel. Ele também coloca a relação de senhorio e servidão – ou, nos termos de Kojève, a “dialética do senhor e do escravo”³⁰ – como a chave para entender não apenas a *Fenomenologia*, mas a obra de Hegel como um todo.

Assim, ao passo que no texto de Hegel a relação senhorio-servidão conduz o leitor às figuras do estoicismo, do ceticismo e da consciência infeliz (IV-B) e posteriormente aos domínios da razão (V), do espírito (VI), da religião (VII) e, por fim, do saber absoluto (VIII), Kojève oferece uma narrativa alternativa, imaginando como se desdobra a consciência do escravo acerca de sua própria autonomia. Para que o escravo possa se afirmar como *para si*, como autoconsciência independente em relação ao senhor, Kojève defende que é necessária uma *nova luta por reconhecimento*:

De fato, apenas esse trabalho não o liberta. Mas, ao transformar o mundo por esse trabalho, o escravo transforma a si e cria, assim, as novas condições objetivas que lhe permitem retomar a luta libertadora pelo reconhecimento que, anteriormente, ele recusou por medo da morte (Kojève 2002 [1947], p. 31).

Isso porque, para Kojève, a prova da humanidade livre e autônoma reside em elevar-se acima da vida natural, animal, por meio da disposição a arriscar a própria existência biológica “em vista de um objetivo essencialmente não-vital” (Kojève 2002 [1947], p. 14). O trabalho do escravo, motivado pelo medo da morte, o impele a se engajar novamente em uma luta de vida

³⁰ A tradução de *Knecht e Knechtschaft* por “escravo” e “escravidão”, embora não seja incomum, é contestada por uma parte dos estudiosos de Hegel que prefere utilizar os termos “servo” e “servidão”, mais adequados ao horizonte feudal que informaria o filósofo nessas passagens. O vocabulário em torno do termo “escravo” é mantido aqui, porém, nas ocasiões em que se retoma não diretamente o texto de Hegel, mas sim a sua apropriação por Kojève e Beauvoir, que empregaram amplamente o termo francês *esclave* nesse contexto.

ou morte com o senhor pelo reconhecimento de sua autonomia alcançada pela dominação da natureza – e nesta “luta final pelo reconhecimento” (Kojève 2002 [1947], p. 471) estaria a possibilidade de libertação da dominação social.

Esta é, evidentemente, uma leitura muito particular da *Fenomenologia*, e o próprio Kojève admite em uma carta que “importava relativamente pouco” para ele “saber o que o próprio Hegel quis dizer em seu livro”, e acrescenta: “fiz um curso sobre antropologia fenomenológica servindo-me de textos hegelianos, mas não dizendo senão o que eu considerava ser a verdade, e deixando de lado o que me parecia ser, em Hegel, um erro”.³¹ Um desses erros seria o “monismo Hegeliano” presente na *Fenomenologia*, razão pela qual Kojève insiste, em seus seminários, comentários e traduções do livro de Hegel, em um *dualismo ontológico entre natureza e espírito*. Para Kojève, o homem só pode se tornar o “o homem único sintético ou total” uma vez que “age combatendo pelo prestígio” (Kojève 2002 [1947], p. 471), não mostrando assim nenhum apego à sua vida natural, animal, ao seu corpo fisiológico. O escravo liberta-se impondo ao senhor o reconhecimento que ele também está acima da imanência, que ele também é transcendência e projeto.

Já na introdução do *Segundo sexo*, nota-se que a concepção de Beauvoir da formação da subjetividade está profundamente ligada à noção de alteridade: “A categoria do *Outro* é tão original quanto a própria consciência”, escreve a autora, acrescentando que “nenhuma coletividade se define nunca como Uma sem colocar imediatamente a Outra diante de si”. Assim, “os judeus são ‘outros’ para o antissemita, os negros para os racistas norte-americanos, os indígenas para os colonos, os proletários para as classes dos proprietários” (SS I, p. 11). Como os exemplos elencados por Beauvoir sugerem, este processo não é pacífico ou diretamente construtivo, tendo antes uma dimensão fundamentalmente conflituosa ou agonística – uma ideia, aliás, que ela atribui a Hegel. Diz Beauvoir:

Tais fenômenos não se compreenderiam se a realidade humana fosse exclusivamente um *mitsein* baseado na solidariedade e na amizade. Esclarece-se, ao contrário, se, segundo Hegel, descobre-se na própria consciência uma hostilidade fundamental em relação a qualquer outra consciência; o sujeito só se põe em se opondo: ele pretende afirmar-se como essencial e fazer do outro o inessencial, o objeto (SS I, p. 11-2).

³¹ Carta de Alexandre Kojève a Tran-Duc-Thao, 7 de outubro de 1948 (JARCZYK & LABARRIÈRE, 1996, p. 64, tradução nossa). A leitura peculiar de Kojève revela que ele privilegia de forma unilateral a perspectiva da consciência natural (*für es*) em detrimento do ponto de vista da consciência filosófica (*für uns*) no livro de Hegel (sobre isso, cf. TEIXEIRA 2020b e 2021).

Assim, em acordo o Hegel de Kojève, Beauvoir também considera que uma consciência sempre se coloca inicialmente como o essencial e a outra como o inessencial. Ela observa que, como a outra consciência tem uma reivindicação recíproca oposta, ao longo da história uma série de eventos – guerras, acordos, tratados, lutas – geralmente removem “o sentido absoluto da ideia do Outro e descobrem-lhe a relatividade; por bem ou por mal os indivíduos e os grupos são obrigados a reconhecer a reciprocidade de suas relações” (SS I, p. 12).

Até aqui, as considerações de Beauvoir estão de acordo com o modelo filosófico de formação agonística da subjetividade proposto por Kojève a partir da sua leitura da *Fenomenologia do espírito*. Assim como Kojève equipara o capitalista ao senhor e o trabalhador ao escravo, no *Segundo sexo* o homem aparece como o Sujeito, o Absoluto, o essencial, e a mulher como um objeto, o Outro, o inessencial (SS I, p. 10). Embora não se possa negar a relevância da interpretação kojéviana de Hegel para o quadro teórico de Beauvoir, seria contudo precipitado concluir que ela adota sem reservas todas as premissas dessa chave de leitura, fazendo apenas uma remodelação no registro das relações de gênero.³² Diferentemente da relação entre senhor e escravo proposta por Kojève, Beauvoir argumenta que a relação entre o homem e a mulher não é mútua *nem mesmo num sentido agonístico, conflituoso*, uma vez que a mulher tornou-se subordinada antes de qualquer possibilidade de luta. Quando o homem afirma a si mesmo como um sujeito e nega a mulher como seu outro, ele não é confrontado com uma reivindicação recíproca e, portanto, com o desafio de uma luta de vida ou morte. O escravo kojéviano decerto renuncia à sua liberdade para proteger sua vida diante da ameaça da morte, mas ele ao menos considerou arriscar sua vida; e este medo, ligado ao seu trabalho de cultivo, o leva a alcançar uma forma de autoconsciência. Ao não arriscar sua vida, a mulher não consegue provar ao homem, bem como a si mesma, que ela também tem projetos que vão além das amarras da imanência e da sobrevivência biológica.

Além disso, a mulher em sua servidão não produz objetos em uma relação criativa com o mundo natural, isto é, a mulher não se cultiva mediante o trabalho produtivo. Ela não pode, portanto, tornar-se uma companheira do trabalhador (SS I, p. 98), o qual pode começar a atingir o status de sujeito em seu trabalho que transforma o mundo material. A mulher, ao contrário, é identificada com a própria natureza. Ela não é um *outro relativo* como o escravo kojéviano: ela

³² Neste mesmo sentido cabe ressaltar que, contra a tendência historicamente dominante na filosofia de considerar Beauvoir como uma discípula de Sartre, a literatura especializada na autora vem demonstrando de forma convincente que o pensamento de Beauvoir tem um estatuto filosófico próprio e original, inclusive no que diz respeito à sua interpretação de Hegel (ALTMAN 2007, BAUER 2001, LUNDGREN-GOTHLIN 1996, SIMONS 1999).

é o *Outro absoluto*, uma alteridade sem reciprocidade. Ao passo que o escravo é *inferior* ao senhor, a mulher é antes de tudo *diferente* do homem. “A relação dos dois sexos não é a das duas eletricidades, de dois polos”, diz Beauvoir, pois enquanto a mulher é o negativo, o homem é ao mesmo tempo o positivo e o neutro, ou seja: o universal (SS I, p. 9).

Essas diferenças mostram que Beauvoir não se limita a aplicar a dialética do senhor e do escravo de Kojève à relação entre homem e mulher: ao contrário, ela a utiliza como um negativo para evidenciar o contraste entre essas relações.³³ Se esse contraste se limitasse ao diagnóstico a respeito da possibilidade do trabalhador-escravo e da mulher-escravo tornarem-se sujeitos por meio do trabalho produtivo e da luta de vida ou morte por reconhecimento, no entanto, Beauvoir seria obrigada a reconhecer que a causa da libertação feminina exige que a mulher possa assumir a posição do herói que domina a natureza e se impõe sobre o outro em uma luta final de vida ou morte por reconhecimento – ou está condenada ao fracasso. Mas a divergência de Beauvoir com relação a Kojève vai além do diagnóstico e diz respeito às premissas que estão na base do edifício filosófico de cada um.

Para Kojève, conforme vimos, como o escravo passa por um processo formativo ao trabalhar em objetos materiais, tudo o que ele precisa para libertar-se de sua condição subordinada é afirmar seu ser para si, “anulando” o senhor:

Essa anulação se manifesta na e pela luta final pelo reconhecimento, o que implica necessariamente o risco de vida por parte do escravo libertado. É esse risco, aliás, que completa sua libertação iniciada pelo trabalho, nele introduzindo o elemento constitutivo (*Moment*) da dominação que lhe faltava (Kojève, 2002 [1947], p. 471).

Para Beauvoir, por outro lado, a emancipação não pode vir desta heroica luta final por reconhecimento. Primeiramente porque ela não se apoia, como Kojève, em um dualismo ontológico entre natureza e espírito: para Beauvoir, a transcendência só pode ser alcançada *mediante*, e não *contra*, a imanência. O caráter não dualista da ontologia que perpassa os escritos de Beauvoir se manifesta de forma clara em seu tratamento do corpo humano não como uma *coisa*, mas como uma *situação*. A vida biológica não é vista como uma mera matéria passiva a ser superada:

O que se chama vitalidade, sensibilidade, inteligência não são qualidades realizadas, mas uma maneira de lançar-se no mundo e de revelar o ser. Sem dúvida, é a partir de

³³ Cf. LUNDGRAN-GOTHLIN (1996) e especialmente BAUER (2001).

suas possibilidades fisiológicas que cada um se lança, mas o próprio corpo não é um fato bruto; ele expressa nossa relação com o mundo (MA, p. 35).

Na medida em que o corpo é como “nossa tomada de posse do mundo e o esboço de nossos projetos” (SS I, p. 54), superar a si mesmo por meio da projeção para o futuro não pode se dar às custas da própria existência corporal. Para Beauvoir, não existe um reino de imanência bruta que precisa ser negada para que a transcendência surja. A humanidade é um devir histórico definido não pela forma como *nega*, mas “pela maneira pela qual *assume* a facticidade natural” (SS II, p. 485, ênfase nossa), é um devir histórico marcado por essa ambiguidade fundamental.

Se a nossa dependência do corpo e da vida natural (e a promessa de decadência e morte que necessariamente a acompanha) não é o inimigo a ser combatido, a emancipação da mulher é algo bem diferente de alcançar os meios de provar ao homem que ela também está acima e além da mera imanência. Nesse contexto, uma luta final de vida ou morte pelo reconhecimento, como proposta por Kojève, não seria suficiente para acabar com a subordinação da mulher. Ao afirmar resolutamente sua transcendência sobre sua facticidade, a mulher poderia no máximo alcançar uma posição semelhante à do homem. Mas, fixado no polo da transcendência, o homem tampouco é livre. Assim, para Beauvoir, a mulher não precisa “se tornar um sujeito como o homem”: tanto o homem quanto a mulher precisam viver como sujeitos e objetos, experimentando sua ambiguidade em uma tensão permanente, sem a dilaceração em que foram historicamente fixados.

Neste sentido, ao discutir a situação da mulher independente, Beauvoir salienta que “o que falta essencialmente à mulher de hoje, para fazer grandes coisas, é o esquecimento de si” (SS II, p. 471); ela tem que “fazer, na angústia e no orgulho, o aprendizado de seu desamparo” antes de reaprender novamente o mundo (SS II, p. 480). Enfatizar a transcendência é, portanto, apenas um momento – ainda que crucial – no processo de libertação da mulher. Um momento subsequente envolver entregar-se à contemplação do mundo e, então, criá-lo novamente (SS II, p. 475).³⁴ “A humanidade de amanhã”, escreve Beauvoir, “irá vivê-lo em sua carne e em sua liberdade” (SS II, p. 499).

Uma segunda razão pela qual o quadro filosófico desenvolvido por Beauvoir se distancia da proposta kojéviana diz respeito ao seu caráter intersubjetivo³⁵ em um sentido forte, e não

³⁴ Sem dúvida, esse abandono de si mesmo exige que se “esteja solidamente certo, desde logo, de que se encontrou”. Beauvoir continua: “Recém-chegada ao mundo dos homens, e mal sustentada por eles, a mulher está ainda ocupada com se achar” (SS II, p. 471). Portanto, no caso da mulher, Enquanto ainda lhe cumpre lutar para se tornar um ser humano, não lhe é possível ser uma criadora” (SS II, p. 482).

³⁵ Este ponto é enfatizado por Kimberly Hutchings (2017, p. 194).

apenas agonístico. A liberdade, escreve Beauvoir na conclusão de *Moral da ambiguidade*, “só pode consumir-se através da liberdade do outro” (MA, p. 133); e esse “outro” não é simplesmente a natureza, a matéria, ou o corpo: é outro existente, ele próprio formado *tanto pela imanência como pela transcendência*. Como uma experiência dinâmica e produtiva, a ambiguidade não é concebida de forma solipsista, mas antes como algo vivido pelo existente *em meio e em direção* a outros existentes que são igualmente caracterizados por essa ambiguidade. E isso vale também para o caso específico da relação entre homens e mulheres. A experiência erótica, por exemplo, aparece no *Segundo sexo* como “uma das que revelam aos seres humanos, da maneira mais pungente, a ambiguidade de sua condição; nela eles se sentem como carne e como espírito, como o outro e como sujeito” (SS II, p. 142).³⁶ Mas essa complementaridade vai além da sexualidade:

Em ambos os sexos representa-se o mesmo drama da carne e do espírito, da finalidade e da transcendência; ambos são corroídos pelo tempo, vigiados pela morte, têm uma mesma necessidade essencial do outro; podem tirar de sua liberdade a mesma glória; se soubessem apreciá-la não seriam mais tentados a disputar-se privilégios falazes; e a fraternidade poderia então nascer entre ambos (SS II, p. 497).

Concorre para essa concepção de que a liberdade só pode ser alcançada se o existente superar-se constantemente a si mesmo em vista de outras liberdades (SS I, p. 22-3) a insistência de Beauvoir, especialmente na conclusão do livro, de que também o homem será libertado com a libertação da mulher (por exemplo: SS II, p. 488-9).

O existencialismo de Beauvoir tem, assim, um caráter distintamente intersubjetivo. Liberdade não é mero sinônimo de transcendência com relação ao dado. Não se trata de um *sujeito* que encontra seu outro em um *objeto*. Para Beauvoir, um *sujeito-objeto* encontra seu outro – aquele que lhe permite ir além de e depois juntar-se a si mesmo – em um *outro sujeito-objeto*:

reconhecendo-se mutuamente como sujeito, cada um permanecerá entretanto um *outro* para o outro; a reciprocidade de suas relações não suprimirá os milagres que engendra a divisão dos seres humanos em duas categorias separadas: o desejo, a posse, o amor, o sonho, a aventura (SS II, p. 500).

³⁶ Na conclusão do livro, Beauvoir retoma essa ideia: “É absurdo pretender que [...] as contradições que opõem a carne ao espírito, o instante ao tempo, a vertigem da imanência ao apelo da transcendência, o absoluto do prazer ao nada do esquecimento serão algum dia suprimidos; na sexualidade, materializar-se-ão sempre a tensão, o tormento, a alegria, o malogro e o triunfo da existência” (SS II, p. 499-500).

Ao contrário, a resolução heroica da luta por reconhecimento proposta por Kojève é, em última instância, monológica, já que se baseia no trabalho individual do escravo sobre objetos materiais, por um lado, e na aniquilação do senhor, por outro. É digno de nota que, ao tomar distância de Kojève, Beauvoir parece se aproximar de Hegel:³⁷ é como se ela corrigisse a interpretação de Kojève a respeito da dialética do senhor e do escravo, ao menos no que diz respeito ao dualismo entre natureza e espírito e à resolução heroica da luta por reconhecimento. Estas são características centrais da dialética do senhor e do escravo para Kojève, mas não para Beauvoir – e tampouco para Hegel.

*

A partir do exposto acima, cabe afirmar que Beauvoir não equaciona a emancipação da mulher com o simples aumento de controle sobre seu corpo e sobre o mundo natural que a cerca. À medida que as mulheres se tornam livres para perseguir seus projetos escolhidos autonomamente, o reino da facticidade não é suprimido, mas sim assumido e integrado de forma criativa, já que a imanência não é simplesmente um limite à transcendência, mas também sua própria condição de possibilidade. A perspectiva de Beauvoir permite, quando se tomam em combinação as reflexões da *Moral da ambiguidade* e do *Segundo sexo*, uma crítica ao confinamento da mulher à passividade sem abrir mão de uma concepção mais mediada da ambiguidade da condição humana como simultaneamente sujeito e objeto. Em vez de uma prisão, o corpo é – ou pode vir a ser – “a irradiação de uma subjetividade” (SS I, p. 200), desde que se experimente sua ambiguidade entre e para outros existentes, igualmente ambíguos, sem o dilacerante confinamento seja ao polo imanente do objeto, seja ao polo transcendente do sujeito.

Mariana Teixeira

Freie Universität Berlin

m.teixeira@fu-berlin.de ou mariana.on.teixeira@gmail.com

³⁷ Hutchings (2017, p. 192) defende um argumento análogo com relação à leitura sartriana de Hegel: “This relational understanding of the individual suggests that the Beauvoir of *The Ethics of Ambiguity*, in spite of her explicit identification with existentialism, is closer to a Hegelian understanding of the meaning of self-conscious being than Sartre’s more pessimistic and conflictual reading of the struggle for recognition would allow”.

BIBLIOGRAFIA

- ALTMAN, Meryl. Beauvoir, Hegel, War. **Hypatia**, vol. 22, n. 3, ago. 2007, p. 66-91. Disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1111/j.1527-2001.2007.tb01091.x>. Acesso em: 20 jun. 2022.
- ANTONOPOULOS, A. Alexander. Who Is the Subject of *The Second Sex*? Life, Science, and Transmasculine Embodiment in Beauvoir's Chapter on Biology. In: HENGEGHOLD, Laura; BAUER, Nancy (orgs.). **A Companion to Simone de Beauvoir**. Hoboken: Wiley, 2007, p. 463-477.
- BAUER, Nancy. **Simone de Beauvoir: Philosophy and Feminism**. Nova York: Columbia University Press, 2001.
- BEAUVOIR, Simone. **O segundo sexo II: a experiência vivida**. 2ª ed. Tradução de Sérgio Milliet. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1967.
- _____. **O segundo sexo I: fatos e mitos**. 4ª ed. Tradução de Sérgio Milliet. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1970a.
- _____. **Moral da ambiguidade**. Tradução de Anamaria de Vasconcellos. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1970b.
- _____. **Le deuxième sexe I: les faits et le mythes**. Paris: Gallimard, 1976a.
- _____. **Le deuxième sexe II: l'expérience vécue**. Paris: Gallimard, 1976b.
- _____. **Pour une morale de l'ambiguïté: Suivi de Pyrrhus et Cinéas**. Paris: Gallimard, 2017.
- BUTLER, Judith. Sex and Gender in Simone de Beauvoir's *Second Sex*. **Yale French Studies**, n. 72, 1986, p. 35-49.
- _____. Variations on Sex and Gender: Beauvoir, Wittig, and Foucault. In: BENHABIB, Seyla; CORNELL, Drucilla (orgs.). **Feminism as Critique: On the Politics of Gender**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987, p. 128-142.
- FIRESTONE, Shulamith. **The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution**. Nova York: Bantam Books, 1970.
- HARAWAY, Donna. **Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature**. Nova York: Routledge, 1991.
- HEGEL, G.W.F. **Phänomenologie des Geistes**. Leipzig: Felix Meiner, 1952.

- _____. **Fenomenologia do espírito**. 9ª ed. Tradução de Paulo Meneses, Karl-Heinz Efen e José Nogueira Machado. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014.
- HUTCHINGS, Kimberly. Beauvoir and Hegel. In: HENGELHOLD, Laura; BAUER, Nancy (orgs.). **A Companion to Simone de Beauvoir**. Hoboken: Wiley, 2017, p. 187-197.
- JARCZYK, Gwendoline; LABARRIÈRE, Pierre-Jean. **De Kojève à Hegel: 150 ans de pensée hégélienne en France**. Paris: Albin Michel, 1996.
- KOJÈVE, Alexandre. **Introduction à la lecture de Hegel: Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études réunies et publiées par Raymond Queneau**. Paris: Gallimard, 1947.
- _____. **Introdução à leitura de Hegel: Aulas sobre a Fenomenologia do espírito ministradas de 1933 a 1939 na École des Hautes Études reunidas e publicadas por Raymond Queneau**. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto; Editora da Universidade Estadual do Rio de Janeiro, 2002.
- LUNDGREN-GOTHLIN, Eva. **Sex and Existence: Simone de Beauvoir's The Second Sex**. Tradução de Linda Schenk. Londres: Athlone, 1996.
- MANN, Bonnie; FERRARI, Martina (orgs.). **On ne naît pas femme: on le devient: The Life of a Sentence**. Nova York: Oxford University Press, 2017.
- MORGAN, Marcia. An Existential Ecofeminism and a Renewed Critical Theory of Nature: An Imagined Dialogue between Simone de Beauvoir and Jürgen Habermas. **Revista Idéias: Diálogos na Teoria Crítica (Parte II)**, vol. 8, n. 1, jan./jun. 2017, p. 179-202.
- MIES, Maria. Self-Determination: The End of a Utopia?. In: SHIVA, Vandana; MIES, Maria. **Ecofeminism**. Londres; Nova York: Zed Books, 2014, p. 218-230.
- MURPHY, Ann V. Ambiguity and Precarious Life: Tracing Beauvoir's Legacy in the Work of Judith Butler. In: MUSSETT, Shannon M.; WILKERSON, William S. (orgs.). **Beauvoir and Western Thought from Plato to Butler**. Nova York: SUNY Press, 2012, p. 211-226.
- PLUMWOOD, Val. **Feminism and the Mastery of Nature**. Londres; Nova York: Routledge, 1993.
- RUBIN, Gayle. The Traffic in Women: Notes on the "Political Economy" of Sex. In: REITER, Rayna R. (org.). **Toward an Anthropology of Women**. Londres; Nova York: Monthly Review Press, 1973, p. 157-210.

- SHIVA, Vandana. **Staying Alive: Women, Ecology and Survival in India**. Londres; Nova Delhi: Kali for Women & Zed Books, 1988.
- SIMONS, Margaret A. **Beauvoir and The Second Sex: Feminism, Race and the Origins of Existentialism**. Lanham: Rowman & Littlefield, 1999.
- TEIXEIRA, Mariana. The Revolutionary Subject in Lukács and Feminist Standpoint Theory: Dilaceration and Emancipatory Interest. In: SMULEWICZ-ZUCKER, Gregory (org.). **Confronting Reification: Revitalizing Georg Lukács's Thought in Late Capitalism**. Leiden: Brill, 2020a, p. 227-251.
- _____. Kojève's "Dialectique du Maître et de l'Esclave": On the *Wirkungsgeschichte* of a traitorous translation. **Verifiche: Rivista di scienze umane**, (edição especial, Hegel And/In/On Translation, org. S. Hrnjez, E. Nardelli), vol. XLIX, n. 1-2, 2020b, p. 159-175.
- _____. Masters, Slaves, and Us: The Ongoing Allure of the Struggle for Recognition. In: BOLDYREV, Ivan; STEIN, Sebastian (orgs.). **Hegel's Phenomenology of Spirit: Exposition and Critique of Contemporary Readings**. London: Routledge, 2021, p. 74-95.
- _____. Sex, Gender, and Ambiguity: Beauvoir on the Dilaceration of Lived Experience. In: HARTMANN, Martin; SÄRKELÄ, Arvi (orgs.). **Naturalism and Social Philosophy**. Lanham: Rowman and Littlefield, 2022 (no prelo).