

COLÉGIO PEDRO II
LICENCIATURA INTEGRADA EM FILOSOFIA

Carla Moreira de Araujo

A transcendência sob a ótica da corporalidade feminina

Rio de Janeiro
2025

Carla Moreira de Araujo

A transcendência sob a ótica da corporalidade feminina

Monografia apresentada ao Curso de Filosofia da graduação do Colégio Pedro II - CP II, como requisito parcial para a obtenção do título de Licenciada em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Germano Nogueira Prado

Rio de Janeiro
2025

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Ficha catalográfica elaborada por Suria Braga Alves (CRB7 nº6490),
bibliotecária do Colégio Pedro II, Campus Realengo II.

A663t

Araujo, Carla Moreira de

A transcendência sob a ótica da corporalidade feminina / Carla
Moreira de Araujo. – Rio de Janeiro: [s.n.], 2025.
53 p.

Orientador: Prof. Dr. Germano Nogueira Prado.

Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) - Colégio Pedro II,
Curso de Licenciatura em Filosofia.

1. Existencialismo. 2. Beauvoir, Simone de, 1908-1986. 3.
Imagem corporal em mulheres. 4. Corporalidade. I. Prado,
Germano Nogueira (Orientador). II. Colégio Pedro II. III Licenciatura
em Filosofia. IV. Título

CDD 305.42

Carla Moreira de Araujo

A transcendência sob a ótica da corporalidade feminina

Monografia apresentada ao Curso de Filosofia da graduação do Colégio Pedro II - CP II, como requisito parcial para a obtenção do título de Licenciada em Filosofia.

Aprovado em ____ de _____ de 2025.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Germano Nogueira Prado - Colégio Pedro II
(Orientador)

Profa. Dra. Joana Tolentino Batista - Colégio Pedro II

Profa. Dra. Rebeca Furtado de Melo - Colégio Pedro II

Rio de Janeiro
2025

DEDICATÓRIA

A minha mãe, pelo incentivo, força e companheirismo que me trouxeram até aqui. Esse trabalho não existiria sem o seu apoio inesgotável e a sua confiança em mim.

AGRADECIMENTOS

As minhas avós Ivonete e Lurdes, por todo cuidado, afeto e ensinamentos compartilhados comigo.

Lizandra e Priscilla, por caminharem junto a mim até aqui e pelo apoio irrevogável que fez este trabalho ser possível.

André, por todo incentivo, força e dedicação que me permitiram chegar até aqui.

Nina, por me fazer acreditar e lutar por um mundo melhor onde você possa viver.

Ao meu avô Carlos, pelas primeiras conversas filosóficas e pelo tempo compartilhado comigo.

Germano, pelo imenso apoio, cuidado e respeito com este texto, por ser uma grande inspiração e por ter contribuído profundamente para a minha formação.

Joana e Rebeca por terem aceitado partilhar esse momento e por todos os ensinamentos valiosos compartilhados comigo ao longo desses anos.

RESUMO

O trabalho que segue tem por objetivo propor a reconstrução da noção de transcendência a partir do pensamento existencialista da filósofa francesa Simone de Beauvoir, mais especificamente, no interior de duas de suas obras: *Por uma Moral da Ambiguidade* (1947) e *O Segundo Sexo* (1949). Na primeira parte do trabalho, serão relacionados os conceitos de *transcendência*, *imanência*, *liberdade* e *opressão* buscando compreender a construção de uma ontologia existencialista no pensamento de Beauvoir. Na segunda parte do trabalho, a noção de transcendência será abordada ressaltando a especificidade da corporalidade feminina e a sua condição existencial enquanto o “Outro”, tendo o conceito de *corpo situado* como fio condutor. Buscaremos refletir, portanto, como se construiu socioculturalmente a situação de opressão da mulher e como a mulher, enquanto *corpo situado*, é forçada à imanência ontológica por um projeto de domínio e controle masculino que concede as possibilidades de transcendência unicamente aos indivíduos que historicamente se consolidaram enquanto sujeitos completos e universais: os homens.

Palavras-chave: existencialismo; liberdade; mulheres; corporalidade.

ABSTRACT

The following work aims to propose the reconstruction of the notion of *transcendence* based on the existentialist thought of the French philosopher Simone de Beauvoir, more specifically, within two of her works: *The Ethics of Ambiguity* (1947) and *The Second Sex* (1949). The first part of the work will relate the concepts of *immanence*, *freedom* and *oppression*, seeking to understand the construction of an existentialist ontology in Beauvoir's thought. In the second part, the notion of *transcendence* will be addressed, highlighting the specificity of female corporeality and its existential condition as the "Other," using the concept of the *situated body* as a guiding thread. We will therefore seek to reflect on how the situation of women's oppression was socioculturally constructed and how women, as situated bodies, are forced into ontological immanence by a project of male domination and control that grants the possibilities of transcendence only to individuals who have historically consolidated themselves as complete and universal subjects: men.

Keywords: existentialism; freedom; women; corporeality.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
1. AFIRMAÇÃO DA EXISTÊNCIA ENQUANTO FAZER-SE FALTA DE SER: A ONTOLOGIA EXISTENCIALISTA EM POR UMA MORAL DA AMBIGUIDADE.....	11
1.1. - A TRANSCENDÊNCIA ENQUANTO AÇÃO CONTÍNUA DA EXISTÊNCIA.....	14
1.2. - A POSSIBILIDADE DE UMA MORAL EXISTENCIALISTA.....	17
1.3. – A NOÇÃO DE LIBERDADE A PARTIR DE CONTEXTOS DE OPRESSÃO.....	20
2. O SEGUNDO SEXO E A COMPREENSÃO DA “SITUAÇÃO TOTAL” DA MULHER	25
2.1. - A OUTRIDADE ABSOLUTA DA MULHER.....	28
2.2. - DESAFIANDO A IDEIA DE UM DESTINO BIOLÓGICO, PSICOLÓGICO OU ECONÔMICO	35
2.3. - O CORPO SITUADO COMO MARCA DA SITUAÇÃO VIVIDA PELAS MULHERES	40
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	45
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	47

INTRODUÇÃO

Tanto devido à amplitude da produção literária em que Simone de Beauvoir se engajou ao longo de sua vida, composta por uma variedade de ensaios, contos, romances, peças teatrais, novelas etc. quanto em razão do contexto sociocultural pouco favorável ao envolvimento de mulheres nos debates filosóficos significativos para o cenário intelectual da França, na metade do século XX, Beauvoir, durante muito tempo, não foi tida como um nome relevante para a filosofia e suas contribuições ficaram restritas às áreas da ciência social e dos estudos feministas. Segundo Johansson (2018, pág. 240) “seu reconhecimento (como filósofa) chega um pouco mais tarde. Mais precisamente, a partir da segunda metade dos anos 80, e mais intensamente ao longo dos 90, quando estudos mais vigorosos sobre sua obra são empreendidos e passam, então, a dar ênfase à sua face mais precisamente filosófica”. Sua obra mais ilustre, *O segundo sexo*, publicada em 1949, foi fundamental para a consolidação do movimento feminista da “Segunda Onda”¹ e para o embasamento das discussões acerca das origens da opressão patriarcal. Ainda hoje, com os avanços dos estudos feministas e de

¹ As chamadas ondas do feminismo podem ser compreendidas enquanto marcos históricos na trajetória da luta das mulheres pela reivindicação e defesa dos seus direitos sociais, políticos, econômicos etc. Podemos entender cada onda do feminismo como sendo marcada por determinadas reivindicações e debates que seriam os mais urgentes ao período histórico e à conjuntura sociocultural nas quais foram datadas, entretanto “nenhuma onda formou-se por conta de uma única perspectiva ou por meio da ação de um único grupo, ainda que, em algum dado momento, vários grupos de mulheres tenham decidido lutar em conjunto para potencializar algum ponto presente em suas pautas.” A primeira onda do feminismo ocorreu nas últimas décadas do século XIX, na Inglaterra, e ficou conhecida, principalmente, a partir das manifestações de mulheres pelo direito ao voto e à igualdade jurídica entre os sexos. “As sufragistas, como ficaram conhecidas, promoveram grandes manifestações em Londres, foram presas várias vezes, fizeram greves de fome” (Pinto, 2010, pág.18). A segunda onda do feminismo tem o nome de Simone de Beauvoir e a sua conceituada obra *O segundo sexo* como os principais representantes das pautas e reivindicações levantadas. Ao longo da década de 1960 até o início da década de 1990, a segunda onda do feminismo pôs em questionamento o essencialismo biológico que regrava os papéis de gênero na época, e ainda hoje, reivindicando a libertação feminina das amarras patriarcais, desafiando as normas socioculturais que relegavam as mulheres a um papel de subalternidade, partindo do entendimento de que a opressão feminina é um problema estrutural e político que tem no sexo biológico a sua raiz histórica. A terceira onda do feminismo teve início ainda nos anos 1990 e se estendeu até a década de 2010. A noção de interseccionalidade é trazida pelo debate feminista como ferramenta de estudo dos diferentes mecanismos de opressão (com base na classe, raça, sexualidade etc.) e como eles interferem diretamente na vivência das mulheres, fazendo com que experienciem diferentes realidades nos âmbitos sociocultural, político e econômico. As feministas da terceira onda buscaram “[...] evitar universalizar o conceito de mulher e reconhecer as diferentes variedades de identidades e experiências de mulheres.” (Franchini, 2017). O surgimento de uma quarta onda do feminismo pode ser compreendida como tendo seu início por volta do ano de 2012 e estende-se até os dias atuais, é caracterizada pelas discussões feministas principalmente no meio digital, com a intensificação do uso das redes sociais como ferramentelas de militância e de expansão dos círculos de debate, e “apesar de não haver uma coesão teórica, são apontadas como pautas frequentes a cultura do estupro, a representação da mulher na mídia, os abusos vivenciados no ambiente de trabalho e nas universidades, e a postura de denúncia e de recusa ao silenciamento.” (Franchini, 2017).

gênero, a obra é considerada como um dos estudos mais importantes sobre a construção histórica da mulher e a sua condição de subalternidade no meio social.

Com a publicação da obra *Por uma moral da ambiguidade*, em 1947, conceituada como um marco para a filosofia existencialista do século XX, houve uma notável mudança na forma como a filosofia moral e a fenomenologia eram concebidas e teorizadas até então. Beauvoir proporcionou, assim, que conceitos como *ambiguidade*, *liberdade* e *opressão* pudessem ser pensados a partir de uma ótica alternativa, menos abstrata e mais engajada do que a que vinha sendo configurada por outros importantes nomes da filosofia da existência desde o século XIX como, por exemplo, na analítica existencial heideggeriana e no interior das especulações da ontologia fenomenológica do filósofo francês Jean Paul Sartre.

Por uma moral da ambiguidade tenta mostrar que a discussão do existencialismo sobre a liberdade tem um conteúdo concreto. Em outras palavras, Beauvoir quer mostrar que o existencialismo não trata meramente de dizer que somos tão livres na jaula como se não estivéssemos em uma jaula. Essa caracterização pode ser parcialmente verdadeira acerca da ontologia de Sartre, mas a filosofia de Simone de Beauvoir sempre esteve mais interessada do que a de Sartre em política, mesmo que ambos fossem fortemente envolvidos em práticas políticas. (Reynolds, 2013, pág. 180)

No trabalho que segue, buscaremos reconstruir a noção de transcendência a partir da obra *Por uma moral da ambiguidade*, ressaltando os movimentos ontológicos próprios do indivíduo, enquanto existência, na busca pela confirmação da sua transcendência, do desvelamento do seu ser e da sua afirmação enquanto sujeito no mundo. Partindo, posteriormente, da obra *O segundo sexo*, buscaremos entender como a noção de transcendência se relaciona com a construção da mulher que, enquanto *corpo situado*, é forçada, pelo projeto patriarcal, a um estado perpétuo de imanência ontológica.

1. AFIRMAÇÃO DA EXISTÊNCIA ENQUANTO FAZER-SE FALTA DE SER: A ONTOLOGIA EXISTENCIALISTA EM *POR UMA MORAL DA AMBIGUIDADE*

Ao situar o problema da existência humana no cerne das suas investigações filosóficas, a corrente existencialista propõe que o destrinchamento de questões tidas como fundamentais para o entendimento da realidade que nos cerca e das disposições que nos afetam, como o

problema da liberdade, da finitude, da responsabilidade etc., seja concebido a partir da existência concreta e singular de cada indivíduo. Recusando apelar para edifícios metafísicos ou essencialistas que possam propiciar significações e valores morais anteriores ou extrínsecos à própria existência humana, a filosofia existencialista enxerga o indivíduo enquanto ser dotado de uma liberdade original e espontânea que requer o engajamento, mediante a ação prática², para se perpetuar ao longo do tempo. Assim, tendo a liberdade como sua substância, o indivíduo também é o único responsável pela construção dos valores e dos preceitos básicos que regem o mundo a ser desvelado em todas as suas particularidades e a sua própria conduta moral.

É partindo da compreensão da condição original de liberdade que o sujeito, lançado num mundo, está fadado a enfrentar, que a ontologia existencialista pensada por Simone de Beauvoir em *Por uma moral da ambiguidade* destaca a especificidade ontológica do único ente que, dotado dessa liberdade, é capaz de estabelecer um certo distanciamento da sua própria facticidade e colocar a sua existência em questionamento. A constituição do sujeito livre se dá, portanto, a partir do engajamento no processo de desvelamento do dado do mundo e de si mesmo.

Beauvoir ressalta, entretanto, que a análise existencialista não pode deixar de considerar a noção de ambiguidade como fator fundamental para o seu desdobramento, já que, mesmo esse conceito não tendo a devida proeminência no interior de algumas especulações filosóficas, sempre se fez imprescindível para o entendimento adequado acerca das nuances e das alteridades que marcam a condição humana no mundo. Desde o existencialismo religioso de Kierkegaard, traçado ainda no século XIX, até o estudo sobre a subjetividade humana construída em *O ser e o nada*, de Sartre, a ambiguidade mostra o seu caráter irreduzível ao caracterizar o ente cujo principal característica consiste em não ser.

Para Beauvoir, a existência humana é inegavelmente ambígua e apesar de certas argumentações metafísicas e construtos éticos tentarem mascarar tal constatação, ainda assim, “a verdade vem à luz: a verdade da vida e da morte, de minha solidão e de minha ligação com

² A noção de “ação prática”, ainda que pareça redundante, é fundamental para entendermos o quão politicamente engajada a análise beauvoiriana acerca da liberdade visa ser. Para além do seu lançamento espontâneo no mundo e de usufruir sua liberdade original, é preciso que o sujeito aja e busque ativa e constantemente confirmar e atribuir conteúdo concreto a sua liberdade, através de escolhas, de práticas políticas e do empenho na construção de preceitos éticos justos, para que assim o seu “querer ser livre” alcance uma liberdade que é moral, uma liberdade que reconhece as liberdades alheias como essencial para a confirmação da sua própria transcendência.

o mundo, de minha liberdade e de minha servidão, da insignificância e da soberana importância de cada homem e de todos os homens”. (Beauvoir, 1947 [2005], pág. 15). O fracasso, comumente rejeitado por filosofias que buscam ocultar a ambiguidade da condição humana, também ocupa um espaço substancial na análise existencialista beauvoriana. Não é possível pensarmos na situação existencial de um ente que tem a liberdade como condição primordial se recusarmos a ideia de fracasso, afinal, o ser humano não é uma completude perfeita, mas sim uma liberdade continua em busca da realização dos seus projetos e aberto a possibilidades existenciais diversas. Desvelar o dado do mundo e perceber-se como algo diferente daquilo que foi desvelado, ou seja, como existência, faz com que a responsabilidade da “escolha ontológica de afirmar-se ou alienar-se no dado” (Viana, 2010, pág.124) recaia no próprio sujeito.

Logo, é propício que o sujeito saiba lidar com o fardo oriundo da possível frustração de suas investidas e com o risco do fracasso ao lançar-se no mundo. A própria condição de possibilidade de pensarmos a moral se dá a partir da noção de fracasso, considerando que a lei moral é constituída a partir da distinção daquilo que é tido como natureza, ou seja, o dado, e aquilo que é constituído pelo próprio ser humano para reger a sua conduta em sociedade. Logo, “isso significa dizer que só poderia haver um dever ser para um ser que, segundo a definição existencialista, se pusesse em questão o seu ser, um ser que está à distância de si mesmo e que tem que ser seu ser.” (Beauvoir, 1947 [2005], pág. 16).

Nesse sentido, o fracasso também é pensado sob uma perspectiva ambígua na qual o próprio sujeito, ao engajar-se na construção dos seus projetos ao longo do tempo, compreende a impossibilidade de encontrar justificativas e razões externas que possam motivá-los. Entende-se, assim, como sendo o único responsável por atribuir significação e importância a eles. Para Viana (2010, pág. 124) “a própria percepção da impossibilidade de ser o que não é afirma o ser como soberano em si mesmo, convertendo o fracasso de não ser o dado desvelado em sucesso pela confirmação de perceber-se um ser desvelado.” Portanto, é o fracasso e o desamparo causado pela ausência de justificações externas a si mesmo, assim como o engajamento na busca pelos fins almejados, que possibilitam ao sujeito a oportunidade de se empenhar no processo de criar as suas próprias significações na busca pelo desvelamento do ser e do mundo dado. A noção de fracasso, portanto, não pode ser compreendida como negatividade pura, pois é a partir da falta de ser, dessa justificação que

precisa ser continuamente construída, que o sujeito se realiza enquanto liberdade engajada e criadora.

[...] em sua vã tentativa de ser Deus, o homem³ se faz existir como homem, e se satisfaz com essa existência, ele coincide exatamente consigo. Não lhe é permitido existir sem tender para este ser que ele jamais será; mas é possível que ele queira essa própria tensão com o fracasso que ela comporta. Seu ser é falta de ser, mas há uma maneira de ser dessa falta que é precisamente existência. (Beauvoir, 1947 [2005], pág. 17/18).

Entendendo a existência enquanto falta de ser, assumindo o caráter não delimitado da condição humana e caracterizando tanto a ambiguidade quanto o fracasso como fatores fundamentais para a afirmação de uma existência autêntica, Beauvoir conclui que a condição ontológica da existência humana é regida pela negatividade. Portanto, seria essa negatividade, a falta de um conjunto de predicados que possam delimitar o sujeito, que nos impulsiona na busca pelo desvelamento do ser e pela confirmação da nossa liberdade, sendo também aquilo que nos oferece as possibilidades reais de transcendência do dado do mundo.

1.1. - A TRANSCENDÊNCIA ENQUANTO AÇÃO CONTÍNUA DA EXISTÊNCIA

Mesmo que a vontade original de *querer ser*; ou seja, de se realizar enquanto existente livre a partir das possibilidades do mundo dado, seja o princípio básico de fundamentação da existência humana, ainda é preciso que o sujeito se comprometa, ao longo do tempo, com a afirmação contínua da sua condição original de liberdade. Beauvoir entende que inicialmente a existência humana aparece para nós como pura contingência, já que não é apresentada ao sujeito qualquer possibilidade de decisão sobre poder existir ou não. Lançado espontaneamente no mundo, é por meio da ação que o sujeito se empenha em atribuir

³ O uso do termo “homem” como sinônimo de humanidade também é problematizado a partir das críticas feministas que apontam como a constituição da nossa linguagem não só reflete, como também reproduz os preconceitos e as estruturas de poder do tecido social no qual é concebida, já que “não existe linguagem livre dos dualismos de poder para os dominantes”. (Harrison, 1885, apud Adams, 2012, pág. 62) Segundo a própria Beauvoir, em *O segundo sexo* (1949 [1979], pág. 9), “a relação dos dois sexos não é a das duas eletricidades, de dois pólos. O homem representa a um tempo o positivo e o neutro, a ponto de dizermos “os homens” para designar os seres humanos, tendo-se assimilado ao sentido singular do vocábulo *vir* o sentido geral da palavra *homo*. A mulher aparece como o negativo, de modo que toda determinação lhe é imputada como limitação, sem reciprocidade.”

conteúdo a essa liberdade para que a sua existência não seja infundada e para que possa transcender esse estado inicial. “Sendo o existencialismo de Beauvoir, portanto, uma filosofia da ação, a liberdade concreta se constitui como engajamento, isto é, é na ação espontânea que o ser humano se constroi.” (Lima, 2020, pág. 9).

O movimento de transcendência é a busca contínua do sujeito pela legitimação de uma liberdade que seja criativa, que vá para além da sua espontaneidade original, e pela confirmação da autenticidade da sua existência. Ao se posicionar no mundo enquanto presença comprometida na busca pelo desvelamento de si e na construção de novos sentidos existenciais, o sujeito define quais os projetos que vão dar significado a sua jornada e que vão lhe impulsionar na superação daquilo que é dado, que é sempre o mesmo. Afirmar a sua condição de liberdade instiga o sujeito a estar continuamente se engajando em novos projetos para que a partir deles possa alcançar a realização ontológica e se projetar para um futuro aberto e abundante de possibilidades existenciais.

Assim, a espontaneidade humana se projeta sempre na direção de algo; até mesmo nos atos falhos e nas crises de nervos o psicanalista descobre um sentido; mas para que esse sentido justifique a transcendência que o desvela, é preciso que ele próprio esteja fundado: ele não o será se eu mesmo não escolher fundá-lo. (Beauvoir, 1947 [2005], pág. 27).

É o comprometimento com a assunção dos seus projetos e com a atribuição de conteúdo aos fins almejados que proporciona ao ser humano a oportunidade mais concreta de poder conferir certa singularidade e propósito à sua espontaneidade original e, assim, se colocar diante do objeto enquanto presença criadora, refazendo o movimento incessante da existência, já que o “meu projeto jamais é fundado, ele se funda” (Beauvoir, 1947 [2005], pág. 27). É, portanto, ao longo do tempo que o sujeito deve fundamentar a unidade do seu projeto e buscar justificá-lo, pois é a proporção do seu empenho ao se engajar em um determinado projeto que lhe confere valor e cria possibilidades reais de transcendência, e não o contrário. Beauvoir pontua, entretanto, que toda a tensão proveniente do processo de tomada de consciência da própria condição — de estar condenado a se engajar incessantemente na construção de novas justificações para os projetos que constituem a existência humana — pode fazer com que o sujeito encontre no objeto um refúgio capaz de o alienar dessa angústia

e, assim, passar a enxergar o valor como algo que seria intrínseco à coisa, e não como algo que precisa ser construído por meio do seu empenho.

Insistindo em permanecer preso a um mesmo fim sem considerar o movimento contínuo da existência, o sujeito ignora que o que confere legitimidade a sua existência é, na verdade, a capacidade de superação do passado e de projeção para um futuro aberto, recusando entender que é, sim, a partir dos aprendizados extraídos de projetos concebidos no passado que deve buscar a confirmação e a legitimidade de seu engajamento em projetos no presente sem, entretanto, estagnar-se na segurança de criações anteriores. Segundo Beauvoir, a atitude mais honesta diante a instabilidade da existência é a do sujeito que “a cada instante, desvela o ser visando um desvelamento ulterior, a cada instante, sua liberdade se confirma através da criação inteira.” (Beauvoir, 1947 [2005], pág. 29). Em linhas gerais, a transcendência é caracterizada como “o movimento de superação de um estado inicial. Esta superação é observada quando o ser assume seu estado original de liberdade e, então, realiza o ultrapassamento desse estado”. (Viana, 2020, pág. 121).

Ainda como resultado da ambiguidade que é própria da condição humana e partindo do entendimento de que as possibilidades de transcendência e de uma liberdade moral são construídas continuamente por meio da ação prática e do engajamento em projetos existenciais, Beauvoir segue caracterizando um outro movimento ontológico que retrataria uma determinada atitude do sujeito diante a responsabilidade de ter que afirmar incessantemente a sua liberdade. A imanência seria apontada como uma escolha inteiramente negativa do sujeito ao recusar admitir a sua própria condição de liberdade e, portanto, renunciar a si mesmo enquanto existência. Entretanto, “a imanência pode ser resultado da opressão ou pode ser realizada como escolha, e acontece quando o ser demite-se de sua condição de sujeito soberano”. (Viana, 2020, pág. 121),

Mesmo que a busca pelo desvelamento do ser seja o predicado que fundamenta toda a condição existencial, o sujeito que recusa superar o estado inicial no qual foi lançado no mundo, ou seja, o de uma liberdade espontânea e sem conteúdo, permanece inerte e preso no dado do mundo, receoso de lançar-se para o novo e de superar aquilo que é sempre o mesmo, segundo Beauvoir: “o jogo da má-fé permite parar a qualquer momento: podemos hesitar em nos fazermos falta de ser, recuar diante da existência; ou então podemos nos afirmar mentirosamente como ser [...]” (1947 [2005], pág. 34). O ente que insiste em permanecer num

estado contínuo de imanência age de má-fé⁴ e se recusa a enxergar que o engajamento nos fins almejados e a possibilidade de um futuro aberto é o que atribui conteúdo e sentido a sua jornada.

Amedrontado com a possibilidade de ser dominado pela angústia do fracasso, o sujeito se contrai dentro de uma redoma de segurança e previsibilidade na qual os fatos e as ações do passado são, majoritariamente, os elementos que constituem o seu presente, restringindo, assim, o movimento indefinido da liberdade na busca pela superação do dado. Receoso de entender a vida humana como uma tarefa que precisa ser realizada constantemente e tomado pela aflição se entender como uma existência que é falta de ser, que é negatividade, o sujeito se abstém de assumir a responsabilidade enquanto o “único e soberano senhor do seu destino” (Beauvoir, 1947 [2005], pág. 29). Considerando que o estado de imanência impossibilita o ser de elevar a sua liberdade original a um estágio no qual a liberdade é intencionalmente engajada, até mesmo a discussão acerca dos princípios de uma lei moral torna-se infundada, já que é apenas por meio da ação prática, ou seja, da revolução, da luta política, das revoltas etc. por exemplo, que podemos verdadeiramente alcançar a transcendência.

Logo, ao tomar consciência da sua própria condição enquanto existente dotado de liberdade, responsável por fundar os seus projetos e atribuir importância às suas ações, o sujeito, lançado num mundo repleto de possibilidades existenciais, percebe-se diante de duas atitudes distintas em relação a sua condição enquanto existente: buscar no mundo as possibilidades de transcendência, ou seja, de afirmar a sua condição enquanto sujeito livre, buscando incessantemente superar a si mesmo e desprender-se da facticidade do mundo, projetando-se para um futuro aberto, ou agir de má-fé, negando-se a reconhecer a sua liberdade e o seu papel como o responsável por aquilo que é e pelas suas ações no mundo, permanecendo inerte, estagnado em um estado de imanência, o sujeito confunde-se com aquilo que é dado, que está determinado e procura justificativas e validações para as suas ações em construtos metafísicos.

⁴ O uso do conceito *má-fé*, em *Por uma moral da ambiguidade*, remete à analítica existencialista sartreana. O conceito é empregado para caracterizar a atitude de fuga do indivíduo da sua própria liberdade e responsabilidade para com a construção dos seus próprios projetos existenciais, assim como para com a construção dos valores éticos que regem o meio social no qual está inserido, atribuindo a um Deus criador ou a qualquer aparato metafísico a responsabilidade de determinar os preceitos que regem a conduta humana e os valores pelos quais nos guiamos. Assim, o sujeito emerge completamente no dado, na facticidade do mundo, e assume a posição de “coisa”, de um objeto determinado. Para Sartre (1970, pág.40) “[...] todo homem que se refugia por trás da desculpa de suas paixões, todo homem que inventa um determinismo, é um homem de má fé.”

1.2. - A POSSIBILIDADE DE UMA MORAL EXISTENCIALISTA

Opondo-se às críticas dirigidas ao existencialismo, especialmente àquelas que apontavam a inutilidade da corrente filosófica ao refletir sobre uma liberdade ontológica que, na realidade, não apresentaria quaisquer possibilidades concretas de ação no mundo e de fundamentação de um construto ético, Beauvoir afirma que o existencialismo seria, na verdade, a única filosofia realmente capaz de discutir e de propor uma moral, já que somente o existencialismo assumiria o fracasso como um fator essencial para o seu desdobramento.

Para Beauvoir, na tentativa vã de ser aquilo que não é e que jamais será, o sujeito se depara com a carência de ser que é constitutiva de toda a sua existência. Assim, na busca infundada pelo absoluto, ele se entende como um ser que é, necessariamente, falta de ser, que é incompletude, já que só poderia empenhar-se na busca daquilo que lhe faz falta. É partindo dessa realização que o sujeito assume o fracasso das suas tentativas e se afirma como um existente que é livre para lançar-se no mundo, para sustentar as suas próprias decisões e construir os seus próprios valores e crenças, logo, um sujeito moral que é responsável por atribuir sentido e importância às coisas do mundo. O mundo moral não é um construto externo ao próprio sujeito, mas sim uma realidade da qual ele não só faz parte, como também contribui ativamente para a sua manutenção e construção a partir da expressão das suas próprias vontades e dos sentidos que lhe são atribuídos.

A moral humanista do existencialismo, na medida em que se constitui em meio à existência e não, como já se disse, em função de princípios metafísicos, só pode se erguer a partir de um eu que não pode ser abstrato - e, neste sentido estrito, não pode ser um sujeito -, mas que, ao invés disso, é e precisa ser indivíduo concreto que pensa e que deseja a partir das experiências vividas no mundo e constituídas juntamente, num mesmo movimento, com o mundo. Melhor dizendo, de uma pluralidade de eus, uma pluralidade de indivíduos concretos, singulares. (Johanson, 2018, pág. 244).

Desse modo, sendo a liberdade o princípio que fundamenta todos os valores morais e que oferece justificação para todas as nuances da existência humana, confundindo-se, inclusive, com o próprio movimento da existência, faz-se inevitável que ocorra uma passagem da liberdade original e espontânea para um estado de liberdade moral. O sujeito,

arrancando-se do dado do mundo e lançando-se na busca pelo desvelamento do ser e pela realização dos seus projetos concretos, afirma a sua própria condição enquanto sujeito livre, compreendendo que a liberdade é a causa de si mesma, pois, mesmo que o sujeito recue no movimento natural de lançar-se no mundo, ainda assim estaria exercendo a sua liberdade ao escolher permanecer no dado e se abster de tomar decisões, confirmando a sua condição enquanto existência livre. Portanto, é preciso admitir que “querer ser moral e querer ser livre é uma única e mesma decisão” (Beauvoir, 1947 [2005], pág. 26).

Todo o processo de tomada de consciência da própria liberdade, portanto, de se entender como um sujeito que é capaz e que tem o dever de contribuir ativamente para a construção do mundo moral, é penoso e árduo. Beauvoir nos traz o exemplo da criança que, lançada em um mundo já pronto, com valores morais, regras e padrões já moldados e estabelecidos, não sente o peso da angústia e da responsabilidade de se entender como um ser que tem a liberdade como substância. No mundo da criança, os fatos já estão dados e o campo da subjetividade humana ainda não lhe é problema a ser questionado, “o mundo verdadeiro é o dos adultos, e nele só lhe é permitido respeitar e obedecer” (Beauvoir, 1947 [2005], pág. 36). A criança se esbanja com a felicidade de poder existir sem ter que lidar inteiramente com a preocupação de ser responsável pelos seus caprichos, pelas suas escolhas e pelas suas ações no mundo. “A infelicidade que vem ao homem por ele ter sido uma criança reside, pois, no fato de que sua liberdade lhe foi primeiramente mascarada e de que por toda a sua vida ele conservará a nostalgia do tempo em que ignorava as exigências dela.” (Beauvoir, 1947 [2005], pág. 39).

Beauvoir compara a condição dos escravizados e, na maior parte dos contextos socioculturais, a das mulheres à condição existencial da criança. Quando alheios ao próprio estado de subserviência e subjugados a existir eternamente em mundo infantil, no qual a obediência cega e a servidão são os princípios que fundamentam as suas condutas, tanto as mulheres quanto os escravizados são obrigados a ter uma existência destituída da mera possibilidade de participar ativamente da construção dos costumes e dos valores morais do mundo ao qual fazem parte. Em um contexto de opressão sistemática, são despojados de sua liberdade e tidos como moralmente inferiores, permanecendo ignorantes acerca da jaula ao qual estão presos.

Tratando-se da condição existencial da criança, ainda no momento de transição para a adolescência, o sujeito começa a refletir sobre o campo da sua própria subjetividade e das subjetividades dos outros ao seu redor, ao mesmo tempo em que começa a ter plena consciência da sua própria liberdade ontológica e da responsabilidade que ela lhe traz, desmistificando e desafiando as figuras que antes lhe infligiram certo controle e autoridade, questionando os valores e as condutas morais que foram impostas ao longo de sua vida, agora que a incerteza e as falhas humanas já não lhe são estranhas. A angústia que surge dessa descoberta é a mesma de se entender enquanto um sujeito moral, já que é “a adolescência que aparece como o momento da escolha moral: então sua liberdade se revela e é preciso decidir sobre a sua atitude em relação a ela.” (Beauvoir, 1947 [2005], pág. 39).

Já os denominados sub-homens⁵ seriam aqueles que, segundo Beauvoir, estariam na escala mais baixa numa hierarquia entre os homens. Amedrontados com o movimento natural da existência, de lançar-se no mundo na busca pelo novo, os sub-homens permanecem apáticos, sem desejos, vontades e ambições, estagnados no mesmo. A afirmação da sua própria liberdade não é tida como algo necessário pois tudo ao seu redor é insignificante e não lhe desperta nada além da indiferença, portanto, nada é digno do seu esforço e engajamento. Condenado à existência, o sub-homem teme a possibilidade de um futuro aberto e refugia-se nas normas e nos valores que já estão dados no mundo. Para o sub-homem, não se faz necessário legitimar a sua própria existência, pois ele é incapaz de atribuir significações aos seus projetos, dado que a relevância de um determinado fim é construída a partir da vivência do sujeito e do seu engajamento ao longo do tempo e o sub-homem recusa esse movimento da existência.

A moral é o triunfo da liberdade sobre a facticidade; e o sub-homem realiza apenas a facticidade de sua existência; em vez de ampliar o reino humano, ele opõe aos projetos dos outros homens sua resistência interna. No mundo que uma tal existência desvela, nenhum projeto tem sentido, o homem é definido como uma fuga desvairada; o mundo a seu redor é incoerente e nu; nada jamais acontece, nada merece um desejo ou um esforço. (Beauvoir, 1947 [2005], pág. 42).

⁵ Beauvoir dedica, em *Por uma moral da ambiguidade*, um capítulo para descrever e hierarquizar alguns tipos de condutas que, por negarem a assumir a responsabilidade pela própria liberdade e se recusarem a se atribuir conteúdo para os seus projetos, são tidas, pela filósofa, como atitudes de má fé e, ainda que de diferentes formas, caracterizam a fuga do indivíduo de sua própria transcendência. Seguindo a ordem, Beauvoir denomina tais condutas a partir de diferentes subjetividades, sendo elas: a dos sub-homens; a do homem sério; do niilista; do aventureiro e do homem apaixonado.

1.3. – A NOÇÃO DE LIBERDADE A PARTIR DE CONTEXTOS DE OPRESSÃO

Apresentados os preceitos básicos que nos permitem pensar a respeito de uma moral originada a partir de atributos intrínsecos à condição humana, a saber, o fracasso e a ambiguidade existencial que nos impelem a tomar consciência da nossa própria responsabilidade na construção de valores e princípios éticos, Beauvoir também direciona a sua pesquisa para tratar de aspectos sociopolíticos, históricos e culturais que inegavelmente constituem e interferem no principal objeto de sua análise, a liberdade ontológica, evitando, assim, que o debate seja caracterizado a partir de um viés abstrato e distanciado, tal como, muitas das vezes, foi conduzido na ontologia sartreana. Frequentando os meios acadêmicos e os debates filosóficos da época, e enquanto mulher dentro de um contexto social opressor e limitante, ainda que desfrutando do privilégio de raça e classe, Beauvoir enxerga a necessidade latente de tratar de problemáticas reais que impactam diretamente a vida de pessoas sujeitas a diferentes tipos de opressões e que, portanto, não podem ser ignoradas em qualquer tentativa de lidar com questões éticas acerca da liberdade de forma que esteja comprometida com a realidade dos sujeitos que majoritariamente são afetados por elas.

Engajando-se no mundo e na construção dos projetos que vão atribuir sentido a sua existência, o sujeito compreende o próprio movimento de desvelamento do ser e de confirmação da sua condição enquanto existente livre como sendo a única oportunidade legítima de expandir das suas possibilidades existenciais e de construir a sua subjetividade, descobrindo, portanto, que é o movimento de superação da existência sobre o ser aquilo que o motiva no processo de concretização plena da sua liberdade. Entretanto, ainda que o próprio movimento de desdobramento da sua liberdade seja aquilo que atribui sentido à sua existência, nem sempre o sujeito encontrará possibilidades concretas de realização dos seus desejos e dos seus projetos no mundo. Isso porque a liberdade, ainda que seja a condição existencial de toda a humanidade, não pode ser usufruída de forma irrestrita por todos os sujeitos, considerando que o mundo e as outras subjetividades oferecem múltiplas resistências às nossas ações.

[...] Assim, as atividades construtivas do homem só adquirem um sentido válido quando são assumidas como movimento rumo à liberdade; e reciprocamente se vê que um tal movimento é concreto: descobertas, invenções, indústrias, cultura, quadros,

livros povoam concretamente o mundo e abrem para os homens possibilidades concretas. Talvez seja permitido sonhar com um futuro em que os homens não conhecerão outro uso de sua liberdade que não este livre desdobramento dela mesma. (Beauvoir, 1947 [2005], pág. 68).

A resistência que as coisas do mundo oferecem à ação de cada sujeito faz com que a construção da sua própria subjetividade desenvolva-se sempre considerando tanto o risco do fracasso de uma empreitada quanto às relações com os outros sujeitos que estão ao seu redor, tendo em conta as possibilidades existenciais de cada um e entendendo que a sua existência depende e é afetada por outras individualidades. Isso faz com que nós, enquanto comunidade, vivamos em uma relação de interdependência, construindo um mundo que, mesmo com as resistências que nos impõe, seja possível para todos. Dessa forma, Beauvoir traz a ideia de *situação* para entendermos como é, de fato, a situação de cada sujeito, ou seja, as possibilidades concretas de realizar seus projetos em um determinado momento e num contexto específico, de atribuir sentido ao mundo dado, de se relacionar com as outras subjetividades e de interferir no movimento de transformação da sua própria realidade, aquilo que constitui propriamente a sua existência em sociedade.

Uma situação de opressão pode ser definida como aquela em que o sujeito só consegue justificar a sua existência por meio de ações que, segundo Beauvoir, são intrinsecamente negativas e não naturais.⁶ Tendo sido-lhe negado o reconhecimento da sua própria liberdade e sendo impedido de atribuir importância às ações que dão sentido a sua vida, o sujeito submetido a uma situação de opressão é obrigado a condenar continuamente o movimento de sua transcendência, mesmo este sendo próprio da sua condição enquanto ser humano, fazendo

⁶ O uso do termo natural, em *Por Uma Moral da Ambiguidade*, designa uma característica que seria própria da condição humana enquanto existência e da sua relação com os objetos, com as coisas do mundo, tal como a liberdade e a ambiguidade. Ao dizer que a situação de opressão não seria algo natural, Beauvoir frisa que os sujeitos nunca são oprimidos pelas coisas do mundo, pois os objetos são apenas capazes de oferecer certa resistência, como um obstáculo que pode ser superado e que impulsiona a ação humana no mundo. Os objetos não têm, portanto, a capacidade de esvaziar o sentido dos nossos atos. “A resistência das coisas sustenta a ação do homem como o ar o voo da pomba; e ao se projetar através dela, o homem aceita constituir-la como obstáculo, ele assume o risco de um fracasso no qual não vê um desmentido de sua liberdade.” (Beauvoir, 1947 [2005], pág. 70). Assim, uma situação de opressão só poderia ser configurada a partir de uma relação entre sujeitos, ferindo e detendo a pretensão humana de buscar superar a si mesmo e o dado, pois “somente o homem pode ser um inimigo para o homem, somente ele pode lhe furtar o sentido de seus atos, de sua vida, porque cabe também somente a ele confirmá-lo em sua existência, reconhecê-lo efetivamente como liberdade.” (Beauvoir, 1947 [2005], pág. 70)

com que ela recaia inutilmente sobre si mesma, já que nunca poderá encontrar quaisquer possibilidades concretas de realização no mundo dado. A opressão, portanto, é uma situação que só pode ser estabelecida entre seres humanos, já que os objetos, mesmo que oferecendo resistência às nossas ações, não cerceiam a nossa liberdade, ao contrário, nos instigam, mesmo com o risco fracasso, a assumir nossos erros e a superar os obstáculos na busca pela realização das nossas metas.

Sendo a relação de interdependência entre os seres humanos aquilo que faz ser possível pensarmos efetivamente na realização dos nossos projetos futuros — entendendo que são as outras subjetividades que abrem os caminhos e oferecem possibilidades para que o sujeito possa concretizar seus objetivos — a situação de opressão faria com que essa relação de confiança tácita entre os indivíduos fosse rompida e uma nova forma de nos relacionarmos uns com os outros — odiosa e insípida — fosse estabelecida, já que o reconhecimento das liberdades alheias já não seria um preceito básico ao nos relacionarmos uns com os outros. Assim, um sujeito oprimido é impedido de participar ativamente do movimento de construir significados para a sua própria vida e justificações para as suas ações no mundo, submetido a obedecer e a seguir cegamente os comandos que lhe foram atribuídos. Com o movimento de sua transcendência infundado, o oprimido é apartado de sua própria subjetividade, coisificado, mantido em um eterno estado de imanência, no qual manter-se vivo é a sua única e principal tarefa. Dessa forma, segundo Beauvoir, o mundo é dividido em duas categorias: a dos opressores, que participam ativamente na construção do mundo, dos valores e das normas que o regem, e a dos oprimidos, aqueles que precisam abdicar da sua subjetividade em nome de uma coletividade à qual não pertencem verdadeiramente e que, além do mais, trabalha para a manutenção das estruturas que perpetuam a sua condição enquanto oprimido, “a vida destes é pura repetição de gestos mecânicos, seu lazer basta simplesmente para a recuperação de suas forças; o opressor se alimenta de sua transcendência e se recusa a prolongá-la por um livre reconhecimento.” (Beauvoir, 1947 [2005], pág. 71).

Diante uma situação de opressão, a única solução possível seria que o oprimido se revoltasse contra essa estrutura que objetiva mantê-lo eternamente na condição de sujeito subalterno, marginalizado e objetificado. Ao revoltar-se, o oprimido reafirma a sua existência enquanto um sujeito livre e se nega a enxergar a sua situação como algo que seria normal, como se as situações de opressão fossem inevitáveis ao vivermos em sociedade, já que tal discurso de normatização da opressão é uma ferramenta utilizada pelo opressor com o intuito

de perpetuar o funcionamento desse sistema. Partindo de uma análise que considera ações práticas que possam provocar mudanças concretas e efetivas na realidade, Beauvoir ressalta a importância de que a revolta do oprimido vá além de uma guerra ideológica no âmbito das palavras ou de construtos teóricos. A revolta precisa ser efetivada por meio de um processo verdadeiramente revolucionário no qual o sujeito, estando ciente das amarras que limitam seus projetos existenciais, possa restabelecer no mundo dado as possibilidades de transcendência para um futuro aberto e romper efetivamente com a continuidade dos sistemas de opressão.

É comum que a situação de opressão se apresente como algo normal ao oprimido, seja por ter sido manipulado a acreditar que a hierarquia entre opressor e oprimido sempre existiu, sendo algo inevitável a condição humana, ou criado pela própria natureza ou por divindades superiores, e não que foi um sistema historicamente instaurado por outros seres humanos, seja por estar submetido às barbaridades deste sistema há tanto tempo que já não é mais capaz de enxergar quaisquer possibilidades existenciais que fujam dessa lógica. Acredita, assim, não fazer sentido revoltar-se contra tal sistema.

Nesse sentido, podemos entender como a tomada de consciência sobre a própria opressão é um momento fundamental para o processo de libertação do oprimido. Compreendendo a importância que o reconhecimento das liberdades alheias tem para que a transcendência seja uma possibilidade verdadeiramente alcançável para todos, é indispensável que os sujeitos de uma comunidade estejam comprometidos com a construção de meios concretos que possam impulsionar o oprimido a transcender a sua própria situação, oferecendo, assim, ferramentas que possam dissipar a ignorância que o impede de enxergar o quanto revoltante é a situação sob a qual está submetido. Segundo Beauvoir (1947 [2005], pág.73):

Uma liberdade que só se aplica a negar a liberdade deve ser negada. E não é verdade que o reconhecimento da liberdade de outrem limite minha própria liberdade: ser livre não é ter o poder de fazer qualquer coisa; é poder superar o dado rumo a um futuro aberto; a existência de outrem enquanto liberdade define minha situação e ela é até a condição de minha própria liberdade. Oprimem-me se me jogam na prisão: não se me impedem de jogar meu vizinho.

O movimento de libertação se dá, portanto, a partir da atitude do oprimido de revoltar-se contra as correntes que o limitam enquanto existente livre e cerceiam o seu agir no mundo. A revolta, segundo Beauvoir, deve ser impulsionada principalmente nos âmbitos da luta política e social pela reivindicação daquilo que majoritariamente o constitui enquanto ser humano: a sua liberdade. É importante ressaltar, porém, que em contextos de opressão alguns sujeitos permitem-se cair na tentação de renunciar a sua própria liberdade e agir de má-fé, seja porque estar, em alguns contextos, numa situação de submissão possa trazer certo conforto e seguridade, visto que nesse caso, “ausente” a liberdade, parece não ser necessário assumir a responsabilidade por sua própria existência, já que o confronto com o opressor é sempre desafiador; seja por estar submetido a opressão por demasiado tempo que as possibilidades de libertação já não lhe pareçam verdadeiras ou minimamente viáveis, logo, permanecer enquanto subalterno parece-lhe a única alternativa possível. De modo geral, pode-se dizer que Beauvoir aborda o conceito de má-fé de uma forma mais consciente e complexa do que Sartre, que desconsiderava, em seus escritos acerca da liberdade, alguns dos aspectos mais fundamentais da vivência de sujeitos oprimidos.

Compreendendo algumas das principais noções pensadas por Beauvoir, em *Por uma moral da ambiguidade*, acerca da existência humana e do seu caráter inerentemente ambíguo; entendendo como é típica a atitude do sujeito de se lançar no mundo a partir do engajamento em projetos e na busca pelo desvelamento do dado do mundo e de si mesmo; considerando a negatividade como um atributo que é intrínseco à condição humana e a liberdade enquanto condição necessária para pensarmos e nos engajarmos na construção de valores e preceitos morais; reconhecendo a opressão como o cerceamento da liberdade humana e das possibilidades concretas de transcendência, partiremos, então, para uma análise acerca da especificidade da condição feminina a partir de diversos contextos de opressão, no primeiro volume da obra *O segundo sexo - Fatos e Mitos*. A partir de *O segundo sexo* continuaremos relacionando as noções de *liberdade*, *opressão*, *transcendência* e *imanência*, pensando, agora, como a outridade da mulher em relação ao homem é fruto de um sistema de dominação masculina que tem a pretensão de restringir as possibilidades das mulheres de poderem agir ativamente no mundo, de construir projetos e de transcender em suas liberdades, permanecendo, portanto, rotuladas e tratadas enquanto um segundo sexo, sujeitos de “segunda classe”, subalternizadas e majoritariamente tidas como irrelevantes nos cenários históricos-sociais dos últimos séculos.

2. O SEGUNDO SEXO E A COMPREENSÃO DA “SITUAÇÃO TOTAL” DA MULHER

Não restam dúvidas quanto à relevância que a célebre obra de Beauvoir teve para o fomento das pautas feministas do século XIX. *O segundo sexo* contribuiu ativamente para o fortalecimento da luta de mulheres em defesa dos seus direitos sociais, políticos, economicos. sexuais, reprodutivos etc. e, principalmente, contra o determinismo biológico⁷ largamente difundido na época. O cenário sociopolítico no qual a obra foi concebida era definitivamente hostil em relação às reivindicações de mulheres feministas⁸ e às mobilizações que desafiavam o controle e o poder masculino tanto no âmbito familiar quanto no âmbito político, mobilizações que reivindicavam, principalmente, melhores condições de vida para as mulheres.

Grupos de conscientização e atividades coletivas foram organizados em praticamente todos os continentes a fim de apoiar mulheres e motivá-las a lutar por melhorias de suas condições de vida. As pautas dos grupos foram ricas e diversas: anticolonialismo, luta anti-racista, valorização do trabalho doméstico, segurança no trabalho, educação, creches, licença-maternidade, lesbianismo, direitos reprodutivos (acesso a métodos contraceptivos, direito a aborto seguro, lutas contra programas de esterilização compulsória de mulheres negras e pobres), violência doméstica, assédio, estupro, etc. (Zirbel, 2021, pág.18)

⁷ Partindo especificamente do debate sobre as questões de gênero, o determinismo biológico atua fomentando a ideia de que características tipicamente pertencentes ao sexo biológico feminino e masculino, como a produção de determinados hormônios, características sexuais secundárias, diferenças morfológicas e fisiológicas seriam capazes de determinar o comportamento e o papel social que pessoas de ambos os sexos devem exercer em sociedade. A crítica feminista expõe que essa posição busca legitimar um sexismo biológico que atribuiu às pessoas do sexo feminino uma posição inferior as pessoas do sexo masculino, já que, por conta da sua biologia, as pessoas do sexo feminino estariam mais aptas a exercer papéis de subserviência e suas possibilidades existenciais estariam limitadas a sua “essência feminina”. “A mulher tem útero, ovários, o homem não tem. O problema reside na afirmação de que por ter úteros e ovários a mulher seria inferior – em sentido político, moral ou mesmo intelectual – em relação ao homem. Essas significações hierarquizadas diante das diferenças sexuais colocam a mulher numa situação de desvalorização permanente perante o homem. Nesse viés biológico, por exemplo, o termo fêmea prende a mulher ao seu sexo e a consequência disso é nunca se libertar de uma situação.” (Ribeiro, 2013, pág. 507).

⁸ É importante ressaltar a diversidade de lutas, de pautas e, principalmente o recorte de raça, classe e sexualidade que o movimento feminista engloba — ou que deveria englobar — considerando a multiplicidade dos contextos e dos mecanismos de opressão que mulheres de classe sociais mais baixas, mulheres racializadas, mulheres pertencentes a povos e comunidades tradicionais etc. estão submetidas, ainda que sempre haja pontos de interseção entre essas lutas. “Em muitos países da África, do Caribe e do sudoeste asiático, lutas por emancipação do jugo colonialista intensificaram-se, resultando na independência de muitos deles. Na década de 1960, os líderes políticos dos Estados Unidos e as parcelas mais racistas e sexistas da população estadunidense foram sacudidas pela luta pelos direitos civis, protagonizada por uma grande parte da sua população (mulheres e negros). Na América Latina, por sua vez, golpes de Estado deram origem a governos militares e ditatoriais.” (Zirbel, 2021, pág. 16).

Ainda que Simone de Beauvoir não tenha sido submetida, ao longo de sua vida pessoal e acadêmica, aos mesmos mecanismos de opressão, na mesma intensidade, aos quais mulheres, principalmente das classes sociais mais baixas e mulheres racializadas, eram submetidas, a filósofa entendia como urgente a necessidade de discutir os pormenores por trás da construção sociocultural daquilo que é entendido enquanto mulher — que, partindo especificamente da concepção de Beauvoir, no *O Segundo Sexo*, seria o ser humano do sexo feminino cisgênero. Ainda hoje, com os avanços dos movimentos feministas e outras leituras mais plurais tratando da concepção de gênero, e com as críticas construídas acerca da herança iluminista de Beauvoir e do pensamento existencialista como um todo, principalmente por fomentar a ideia de “domínio do homem sobre a natureza”⁹, consideramos de extrema importância e atual uma análise feminista acerca das contribuições de Beauvoir para a compreensão da condição feminina e da situação de opressão, de controle e exploração dos corpos das mulheres e de suas capacidades reprodutivas, problemáticas que persistem no século XXI.

Partindo do pensamento existencialista que afirma não existir qualquer essência que preceda ou que determine a nossa existência enquanto seres humanos, o que poderíamos entender como sendo, então, aquilo que denominamos de mulher no meio social? Considerando, ainda, que nem todos os seres humanos do sexo feminino seriam considerados “mulheres de verdade” caso não reproduzam certas características tidas como típicas da feminilidade, logo, “se a função da fêmea não basta para definir a mulher, se nos recusamos também explicá-la pelo “eterno feminino” e se, no entanto, admitimos, ainda que provisoriamente, que há mulheres na terra, teremos que formular a pergunta: que é uma mulher?” (Beauvoir, 1949 [1979], pág. 9). Ao contestar não haver, também, qualquer tipo de essência ou de destino biológico, psicológico ou econômico que pudesse definir o que é ser uma mulher em sociedade, Beauvoir afirma que todos os atributos, deveres e limitações entendidos como sendo parte de uma “essência feminina” — partes fundamentais do que é ser

⁹ Não podemos deixar de considerar a relevância das mudanças de perspectivas acerca das relações e das noções de ser humano e de natureza. Perspectivas que não recorrem a noções antropocêntricas de domínio e exploração da natureza como as únicas relações legítimas para os seres humanos. Ressaltamos aqui as críticas de filosofias ecofeministas, como a da ativista indiana Vandana Shiva, que pensa as interconexões da opressão das mulheres e da natureza dentro de um sistema capitalista e patriarcal, apontando, também, o viés antropocêntrico e a herança iluminista que influencia a noção de “transcendência” defendida por Beauvoir. *ver também*: Mies, Maria; Shiva, Vandana. A herança iluminista de Simone de Beauvoir, In *Ecofeminismo*, 1993.

uma mulher —, seriam, na verdade, aspectos socioculturalmente construídos e produtos de séculos de socialização feminina.

Ao longo das trezentas e trinta e nove páginas que compõem a primeira parte da obra, denominada *Fatos e Mitos*, Beauvoir constrói uma densa análise acerca das múltiplas situações de opressão às quais mulheres foram e ainda são submetidas, fazendo uso de campos de conhecimento diversos, como a biologia, a psicanálise e o materialismo histórico, buscando desmistificar, compreender e destrinchar, a partir das ferramentas que cada área dispõe, o porquê de as mulheres — existentes que, assim como os homens, são originalmente livres — ocuparem um local de outridade absoluta, não recíproca, em relação ao Um que é o essencial e que pode, portanto, desfrutar plenamente de sua liberdade e das possibilidades de transcendência: os homens, em um mundo que, para Beauvoir, sempre pertenceu a eles.

Ainda que essas áreas do conhecimento contribuam de forma relevante para entendermos os contextos socioculturais e os mecanismos de controle utilizados para manter a mulher em posição de subalternidade ao longo da história, estes campos, sozinhos, mostram-se insuficientes e não nos apresentam justificativas plausíveis para que consigamos destrinchar todos os preceitos que constituem o ser mulher na sociedade e o porquê de a mulher não ter a sua condição enquanto sujeito livre e autônomo reconhecida e respeitada. Beauvoir ressalta ser importante que possamos reconhecer a forma como o nosso corpo se relaciona e se situa no mundo, a forma como ele é culturalmente interpretado e experiencia a realidade como fatores fundamentais para que seja possível um estudo contundente acerca da condição feminina. A construção da mulher e a realidade concreta da sua condição, segundo Beauvoir, é historicamente ligada à realidade do seu próprio corpo. Assim, as interpretações que cada cultura ou tempo histórico atribui a essa corporalidade influenciaram diretamente no processo de legitimação da sua condição de subalternidade.

[...] Há um tipo humano absoluto que é o masculino. A mulher tem ovários, um útero; eis as condições singulares que a encerram na sua subjetividade; diz-se de bom grado que ela pensa com suas glândulas. O homem esquece soberbamente que sua anatomia também comporta hormônios e testículos. Encara o corpo como uma relação direta e normal com o mundo que acredita apreender na sua objetividade, ao passo que considera o corpo da mulher sobrecarregado por tudo o que o especifica: um obstáculo, uma prisão. (Beauvoir, 1949 [1979], pág.10).

Portanto, buscaremos refletir nos capítulos que seguem, partindo de uma abordagem existencialista-fenomenológica e de um entendimento da realidade concreta da condição feminina, como se constituiu o processo de opressão da mulher, compreendendo as formas como a corporalidade feminina se relaciona com os outros corpos e com as coisas do mundo; como esse corpo experiencia o mundo de forma ativa e o modo como esse corpo é *situado*, pois, segundo Beauvoir “sendo o corpo o instrumento de nosso domínio do mundo, este se apresenta de modo inteiramente diferente segundo seja apreendido de uma maneira ou de outra” (Beauvoir, 1949 [1979], pág.10). Procuraremos entender como a mulher, um sujeito que, assim como o homem, é ontologicamente livre, foi submetido a uma situação de opressão que apartou as possibilidades de uma existência verdadeiramente engajada na construção de projetos que atribuam sentidos e significados a sua existência e ao mundo ao qual faz parte.

Partiremos de uma abordagem fenomenológica para compreender a realidade da condição feminina ao longo dos séculos, a construção da feminilidade e da sua situação de subalternidade no mundo, rejeitando suposições teóricas que buscam analisar a mulher a partir de pressuposições engessadas e/ou essencialistas que desconsideram de suas especulações as experiências vividas e corporificadas desses sujeitos. O método fenomenológico nos permite compreender, portanto, os modos como nos envolvemos e participamos do mundo sem pressupor juízos prévios e metafísicos acerca da realidade. Segundo a própria Beauvoir, em anotações presentes em seus estudos sobre a fenomenologia de Merleau-Ponty, podemos afirmar que “um dos grandes méritos da fenomenologia—está em abolir a oposição entre o sujeito e o objeto. É impossível definir um objeto separado do sujeito do qual e para o qual ele é o objeto; e o sujeito se revela apenas em relação aos objetos com os quais ele se engaja” (Beauvoir, 1945, pág. 363 apud Heinämaa, 1999).

Começaremos, primeiro, investigando a noção de outridade na relação entre os sexos e como se configurou a condição de outridade absoluta e não recíproca das mulheres em relação ao sexo oposto. Outridade essa que impede as mulheres de serem reconhecidas como sujeitos livres e autônomos, relegando-as à categoria de objeto.

2.1 A OUTRIDADE ABSOLUTA DA MULHER

Ainda que pareça haver, difundido no senso comum, um certo consenso sobre o que é uma mulher, não é raro que ainda hoje surjam questionamentos a respeito do que poderia ser considerado uma “mulher de verdade”, ou seja, um ser humano do sexo feminino que encarnaria com perfeição todas as características, deveres e comportamentos que são esperados de uma mulher. Ora, Beauvoir compreende que, partindo desse questionamento, fica claro que a definição biológica de “fêmea humana” não é suficiente para entendermos a realidade da condição feminina nem os modos como a mulher é lida e interpretada nos meios sociais, pois, antes, caberia a ela participar de uma realidade composta por uma gama de deveres, trejeitos, aspectos físicos e comportamentais que abarcariam o que Beauvoir entende enquanto feminilidade. A mais ilustre e polêmica frase de Beauvoir, “não se nasce mulher, torna-se mulher”, elucida o processo de construção do ser mulher, que não se limita à realidade do seu sexo. Os aspectos que compõem a feminilidade passam, por meio da socialização, por um processo de normatização, entendidos como parte de uma “essência feminina” determinada pelo sexo biológico antes mesmo do nascimento e da qual não há como escapar.

E, em verdade, basta passear de olhos abertos para comprovar que a humanidade se reparte em duas categorias de indivíduos, cujas roupas, rostos, corpos, sorrisos, atitudes, interesses, ocupações são manifestamente diferentes: talvez essas diferenças sejam superficiais, talvez se destinem a desaparecer. O certo é que por enquanto elas existem com uma evidência total. (Beauvoir, 1949 [1979], pág. 9).

A socialização feminina¹⁰ seria parte, portanto, de um sistema social hierárquico de gênero¹¹, no qual a feminilidade e a masculinidade atuam como extremos complementares uns

¹⁰ O processo de adaptação e internalização de comportamentos e normas sociais configura a socialização. Com o intuito de manter e difundir as hierarquias dos papéis de gênero que relegam às mulheres um papel de inferioridade, “os modelos sociais fomentam a naturalização de características que são construídas e mantidas através das crenças e práticas sociais. Tais práticas são traduzidas em práticas pessoais e, por sua vez, regulam as relações entre os indivíduos e determinam, no caso da mulher, que seu principal papel na sociedade é o de esposa e mãe.” (Rodrigues, Simões, 2023, pág. 153).

¹¹ Partimos da compreensão de gênero enquanto uma construção sociocultural configurada a partir de papéis sociais que devem ser atribuídos e impostos — através da socialização — aos sexos feminino e masculino a fim de moldar seus comportamentos de acordo com o que é esperado do seu sexo biológico. “As relações de gênero configuram-se como uma forma de dar significado às relações de poder. Relações estas que alimentam um

aos outros, entendendo que a dominação masculina só é possível de ser exercida a partir da submissão irrevogável das mulheres. Nesse sistema hierárquico de gênero, a masculinidade é compreendida a partir de fatores positivos e não marcados por aspectos subjetivos, singulares; logo, a masculinidade é reproduzida pelos únicos indivíduos que são considerados seres humanos completos, imparciais e não subjetivamente marcados, ou seja, sujeitos universais: os homens. Já a feminilidade, ocupando o extremo oposto, é definida, desde o seu princípio, como fator negativo, incompleto e, principalmente, a partir do anseio masculino e unicamente em relação aos homens. Marcada pela materialidade do corpo, do seu sexo, a feminilidade não tem significação se apartada da masculinidade. A construção da mulher é, desde o seu princípio, pensada para agradar e servir aos caprichos dos homens, e qualquer tentativa da mulher de emitir juízos sobre a realidade é imediatamente marcada pela materialidade do seu sexo e, por isso, é tida como “parcial” e “tendenciosa”.

Ela não é senão o que o homem decide que seja; daí dizer-se o "sexo" para dizer que ela se apresenta diante do macho como um ser sexuado: para ele, a fêmea é sexo, logo ela o é absolutamente. A mulher determina-se e diferencia-se em relação ao homem e não este em relação a ela; a fêmea é o inessencial perante o essencial. O homem é o Sujeito, o Absoluto; ela é o Outro. (Beauvoir, 1949 [1979], pág. 10).

A categoria do Outro, no interior do existencialismo beauvoiriano, é encarada como algo inevitável e próprio da consciência humana, que atua a partir de um sistema de dualidade e alternância. Bebendo do hegelianismo, sobretudo da dialética do senhor e do escravo, Beauvoir defende que, ao nos depararmos com uma subjetividade que é exterior a nós mesmos, tendemos a nos colocar enquanto Um, como o essencial e, por conseguinte, a considerá-la enquanto o Outro, um objeto. A outridade¹²— categoria tão original quanto a própria consciência humana — faz com que o indivíduo, ou um grupo de indivíduos, negue

sistema de desigualdade, assimetria e hierarquia, que com base na diferença promove modos hegemônicos de subjetivação do masculino e feminino.” (Rodrigues, Simões, 2023, pág. 152).

¹² Apesar de parecer um processo que afirma o caráter individualista e autônomo da consciência humana, Hegel, na dialética do reconhecimento, afirma que ainda que o desenvolvimento da consciência de si se dê através da dialética que tende negar a outra consciência, é necessário que haja um processo de reconhecimento mútuo entre as consciências, no qual “cada um é arrancado da “impessoalidade” e deixa de ser para o outro, a multidão inumerável que o envolve e o invade sem, no entanto, ser-com na partilha do instante. (...) Na dialética da alteridade, um eu só afirma a si mesmo na diferença constitutiva do outro. (...) Na maioria das vezes, é a diferença que o outro afirma, e que o constitui o que atrai e encanta.” (Moraes, 2001, apud Leitão, 2015, pág. 10).

e se distinga de outras coletividades para se afirmar em sua unicidade, e quando ambas as consciências estão em “estado de sustentar a reivindicação, cria-se entre elas, seja na hostilidade, seja na amizade, sempre na tensão, uma relação de reciprocidade.” (Beauvoir, 1949 [1979], pág. 81). Entretanto, a noção de outridade em relação a consciências externas não possui qualquer evidência de ser pautada necessariamente a partir da relação entre sexos opostos, fazendo com que um sistema opressor de gênero, no qual os homens oprimem de forma irrestrita as mulheres, não tenha respaldo na categoria da outridade. Mesmo que atuando a partir de um sistema de dualidade, a consciência humana precisa reconhecer a existência de uma certa relação de reciprocidade entre indivíduos ou coletividades, já que, assim como o sujeito que se entende como Um tende a enxergar qualquer exterioridade enquanto o Outro, também precisa reconhecer que:

A outra consciência lhe opõe uma pretensão recíproca: em viagem, o nativo percebe com espanto que há, nos países vizinhos, nativos que o encaram, eles também, como estrangeiro; entre aldeias, clãs, nações, classes, há guerras, *potlachs*, tratados, lutas que tiram 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. (Beauvoir, 1949 [1979], pág. 12).

Dessa forma, mesmo que o sujeito busque afirmar-se enquanto o essencial colocando o Outro numa condição de objeto, ainda precisa reconhecer que essa outridade não é absoluta, pois ambos os sujeitos atuam numa relação de interdependência, de aceitação da alteridade e necessitam que haja o reconhecimento da sua condição enquanto sujeito livre para poderem afirmar-se enquanto Um, enquanto existência. Logo, uma outra consciência que seja externa a minha, precisa ser reconhecida como uma alteridade que é positiva. Nesse sentido, partindo de uma abordagem existencialista-fenomenológica e tendo em consideração a discussão acerca da noção de liberdade em contextos de opressão, construída no capítulo anterior, podemos compreender que uma relação de outridade absoluta entre os sexos, de não reconhecimento e respeito da alteridade alheia, isto é: uma situação de opressão que seja ética e politicamente desigual, ainda que seja existencialmente possível de acontecer, seria existencialmente condenável, pois fere a dimensão ontológica que fundamenta todas as nuances da existência humana e da relação entre os sujeitos: a liberdade. Não tendo o seu reconhecimento enquanto alteridade positiva, o sujeito oprimido é coisificado, outrificado,

impedido de gozar plenamente das suas possibilidades existenciais e de atribuir significados e justificar a sua própria existência.

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. Todo indivíduo que se preocupa em justificar sua existência, sente-a como uma necessidade indefinida de se transcender. (Beauvoir, 1949 [1979], pág. 23)

Entendendo o mecanismo de alteridade e reciprocidade pelo qual a consciência humana atua, a pergunta que deve ser feita é: por que a relação entre os sexos se constituiu e parecer atuar, desde o princípio, a partir de uma configuração de outridade absoluta, de negação total, sem qualquer indício de reciprocidade dos homens para com as mulheres? Precisamos entender, a partir um estudo existencialista e da crítica feminista, por que as mulheres, enquanto classe, ao serem relegadas como objeto inessencial e cristalizadas na condição de Outro, terem, por vezes, ainda que revoltosas, se conformado com as respostas pouco plausíveis dadas para justificar a sua própria dominação pelos homens. Compreender quais os mecanismos de controle utilizados para dificultar que houvesse, entre as mulheres, um entendimento comum da sua situação de opressão e para que pudessem reivindicar o seu reconhecimento enquanto uma alteridade positiva.

Como se entende, então, que entre os sexos essa reciprocidade não tenha sido colocada, que um dos termos se tenha imposto como o único essencial, negando toda relatividade em relação a seu correlativo, definindo este como a alteridade pura? Por que as mulheres não contestam a soberania do macho? Nenhum sujeito se coloca imediata e espontaneamente como inessencial; não é o Outro que definindo-se como Outro define o Um; ele é posto como Outro pelo Um definindo-se como Um. Mas para que o Outro não se transforme no Um é preciso que se sujeite a esse ponto de vista alheio. De onde vem essa submissão na mulher? (Beauvoir, 1949 [1979], pág. 12)

O sistema de dominação masculina sobre as mulheres não surge de um acontecimento ou de um marco histórico determinante, como certas opressões raciais, de classe ou religiosas,

grupos que em um determinado período histórico passaram e/ou continuam a ser perseguidos, oprimidos e submetidos a condições sociais de extrema vulnerabilidade e que, por isso “nesses casos, para os oprimidos, houve um passo à frente: têm em comum um passado, uma tradição, por vezes uma religião, uma cultura.” (Beauvoir, 1949 [1979], pág. 12). É fato que as mulheres sempre existiram e, segundo Beauvoir, é a própria estrutura fisiológica da “fêmea humana” e as interpretações e símbolos atribuídos a esses dados biológicos os fatores que determinam, desde os princípios da história, a sua condição enquanto categoria oprimida pelos homens, não havendo um acontecimento relevante que indicasse o início desse sistema de opressão.

Como consequência do fato de a opressão feminina não ter se dado a partir de um acontecimento histórico determinante, mas sim a partir da realidade de um dado biológico, da materialidade dos corpos femininos e das imposições socioculturais, mitos e tabus atribuídos a eles, constrói-se um entendimento enviesadamente androcêntrico de que já que as mulheres nasceram com as particularidades do seu sexo e não haveria como ser diferente (suas capacidades reprodutivas, estruturas corporais e características sexuais secundárias etc.), sua opressão seria justificada por uma “verdade biológica” que determinaria todo o rumo de sua história. Outra consequência seria, também, uma maior dificuldade de as mulheres se entenderem enquanto uma classe oprimida que compartilha mecanismos semelhantes de opressão e que podem, portanto, lutar para desmanchar os laços que as aprisionam à classe masculina e que restringem suas liberdades e cerceiam os seus direitos, pois as mulheres “não têm passado, não têm história, nem religião própria; não têm, como os proletários, uma solidariedade de trabalho e interesses; não há sequer entre elas essa promiscuidade espacial [...]” (Beauvoir, 1949 [1979], pág. 13)

O laço que a une a seus opressores não é comparável a nenhum outro. A divisão dos sexos é, com efeito, um dado biológico¹³ e não um momento da história humana. É

¹³Com o avanço dos estudos de gênero e dos estudos feministas, surgiram novas perspectivas e análises antropológicas relevantes acerca da noção de gênero e das relações entre os sexos em diferentes meios sociais, comunidades, culturas e tradições, principalmente a respeito de como os aspectos de raça e classe influenciam nos estudos de gênero e como se dá essa relação em contextos que não se encaixam nas conjunturas socioculturais do Ocidente. Um dos principais exemplos é a noção de gênero enquanto performatividade discursiva e os estudos acerca da identidade, do binarismo de gênero e o questionamento do sexo biológico enquanto realidade indubitável, trazidos pela filósofa estadunidense Judith Butler, *ver também*: Butler, Judith P. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*, 2018. Uma concepção das relações de gênero fora dos eixos ocidentais é questionada, também, a partir dos estudos de gênero na África, na obra *A invenção das mulheres (2021)*, da pesquisadora e professora nigeriana Oyèrónkè Oyèwùmí, que a partir de um estudo histórico e epistemológico cuidadoso busca compreender a constituição das relações de gênero e a organização social

no seio de um *mitsein* original que sua oposição se formou e ela não a destruiu. O casal é uma unidade fundamental cujas metades se acham presas indissolivelmente uma à outra: nenhum corte é possível na sociedade por sexos. Isso é que caracteriza fundamentalmente a mulher: ela é o Outro dentro de uma totalidade cujos dois termos são necessários um ao outro. (Beauvoir, 1949 [1979], pág. 13)

É importante frisar a existência de ressalvas, fortemente embasadas, ao argumento de Beauvoir de que o movimento das mulheres de reconhecimento da sua condição enquanto classe oprimida e de revolta contra as ferramentas de opressão tenha se constituído de forma notavelmente diferente, tardia e menos incisiva do que outros grupos historicamente oprimidos. Mesmo partindo de uma perspectiva histórica estritamente ocidental, é preciso considerar o movimento de luta das mulheres pelo reconhecimento dos seus direitos e da sua condição de subalternidade que teve início antes mesmo da articulação de movimentos feministas nos séculos XIX e XX. Mulheres em diferentes contextos de opressão reivindicavam o reconhecimento da igualdade entre os sexos, dos seus direitos sociopolíticos; a preservação dos seus saberes, práticas e culturas; o respeito pela autonomia sobre seus corpos e subjetividades e lutavam contra os mecanismos que as mantinham em papéis de submissão e subserviência, compreendendo as diferenças, as relações e as similaridades da sua condição enquanto mulheres e enquanto classe oprimida.

Para recuperar a história da luta das mulheres é importante afirmar que em todas as experiências de lutas e resistência dos povos oprimidos elas estiveram presentes. Embora essa presença ainda seja muito ocultada e as representações predominantes sobre as mulheres são que na maior parte da história estiveram dentro de casa e sem nenhuma participação pública. No caso da América Latina, aqui e acolá aparecem algumas mulheres excepcionais. Na verdade, esses relatos ocultam que desde as lutas anti-coloniais e anti-escravidão as mulheres indígenas e negras de nossa região lutaram ombro a ombro com os homens. (Faria, 2015, pág.1)

Partindo da compreensão de que a diferença biológica entre os sexos e as compreensões dessa diferença em diversos contextos socioculturais seria, portanto, o fator

cultura Iorubá, que foge da lógica de hierarquização entre os sexos. *ver também*: Oyèwùmí, Oyèrónkè. 2021. *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*.

fundante e que desencadeou, ao longo da história, a situação de opressão da mulher no meio social (tal noção será abordada mais profundamente no capítulo que segue), Beauvoir volta a remeter a dialética do senhor e escravo hegeliana buscando exemplificar o porquê de os homens, ainda que dependentes de manter relações com as mulheres (seja pelo desejo sexual, pelo matrimônio, pela ânsia de garantir a posterioridade com filhos etc.) não terem, no processo de reconhecimento do Outro, lhe enxergado como uma igual, uma alteridade positiva, mas sim como um sujeito com status de coisa. Na dialética do senhor e escravo, ainda que ambos atuem em uma relação de dependência mútua, existe uma hierarquia, um desequilíbrio no qual o senhor é o único detentor de todo o poder e não enxerga o outro sujeito, exterior a sua própria consciência, como merecedor de reconhecimento, de reciprocidade, não o reconhece como alguém que também é comum a si mesmo. Na relação hierárquica entre os sexos, a mulher, assim como o escravo, “na dependência, esperança ou medo, interioriza a necessidade que tem do senhor; a urgência da necessidade, ainda que igual em ambos, sempre favorece o opressor contra o oprimido”. (Beauvoir, 1949 [1979], pág. 14).

Ora, a mulher sempre foi, senão a escrava do homem ao menos sua vassala; os dois sexos nunca partilharam o mundo em igualdade de condições; e ainda hoje, embora sua condição esteja evoluindo, a mulher arca com um pesado handicap. Em quase nenhum país, seu estatuto legal é idêntico ao do homem e muitas vezes este último a prejudica consideravelmente. Mesmo quando os direitos lhe são abstratamente reconhecidos, um longo hábito impede que encontrem nos costumes sua expressão concreta. (Beauvoir, 1949 [1979], pág. 14).

O mundo sempre pertenceu ao homens e os privilégios econômicos, sociais, políticos a eles concedidos lhes permitem ocupar um local vantajoso de absoluto poder e controle de todas as esferas que compõem o tecido social, já que “além dos poderes concretos que possuem, revestem-se de um prestígio cuja tradição a educação da criança mantém: o presente envolve o passado e no passado toda a história foi feita pelos homens” (Beauvoir, 1949 [1979], pág. 14). A mulher, no status de coisa, encontra-se numa situação delicada ao tentar desafiar e recusar a sua posição enquanto o Outro. Vulnerabilizada por séculos de opressão e de exploração do seu corpo e das suas capacidades reprodutivas, incapaz de ter acesso aos meios concretos que a possibilitam recusar esse status, as mulheres são tomadas pela insegurança e pelo medo de um futuro incerto, planejado por e para homens e, por vezes,

acabam por se contentar com a segurança que a relação com a classe dominante pode lhe trazer, abrindo mão da possibilidade de construir projetos que confirmem a sua liberdade autônoma e criativa enquanto existência.

O homem suserano protegerá materialmente a mulher vassala e se encarregará de lhe justificar a existência: com o risco econômico, ela esquivava o risco metafísico de uma liberdade que deve inventar seus fins sem auxílios. Efetivamente, ao lado da pretensão de todo indivíduo de se afirmar como sujeito, que é uma pretensão ética, há também a tentação de fugir de sua liberdade e de constituir-se em coisa. (Beauvoir, 1949 [1979], pág. 15).

Para que possamos construir uma análise precisa acerca da realidade feminina, é necessário que consideremos uma concepção de liberdade que parte necessariamente da moral existencialista, pois, dessa forma, só podemos considerar um indivíduo verdadeiramente livre quando capaz de gozar da sua liberdade para a construção de projetos que permitam a sua projeção para um futuro irrevogavelmente aberto e repleto de possibilidades. Assim, não podemos confundir certas noções de felicidade que poderiam caracterizar a condição de algumas mulheres, ainda que num status de submissão, com a liberdade autônoma que é a possibilidade de transcendência — de poder constantemente superar a si mesma e confirmar a sua liberdade — pois, por não haver um modo objetivo de mensurar a felicidade, algumas mulheres, ainda que submetidas a situações de opressão poderiam se entender enquanto sujeitos felizes estando confortáveis na imanência ontológica que lhes foi imposta ao longo de sua existência, e portanto, podem entender-se como sujeitos livres.

Ora, o que define de maneira singular a situação da mulher é que, 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. Pretende-se torná-la objeto, votá-la à imanência, porquanto sua transcendência será perpetuamente transcendida por outra consciência essencial e soberana. O drama da mulher é esse conflito entre a reivindicação fundamental de todo sujeito que se põe sempre como o essencial e as exigências de uma situação que a constitui como inessencial. (Beauvoir, 1949 [1979], pág. 23).

Partindo desse entendimento, Beauvoir busca empreender uma jornada pelos vieses da biologia, da psicanálise e do materialismo histórico em uma tentativa de compreender o como e o porquê de a condição de submissão das mulheres ter se perpetuado com tanto êxito ao longo da história, desmistificando algumas das narrativas que, até então, eram sustentadas para endossar a legitimidade da dominação masculina e estabelecer, além de uma explicação, um destino ou uma essência do que é ser mulher.

Mas uma questão imediatamente se apresenta: como tudo isso começou? Compreende-se que a dualidade dos sexos, como toda dualidade, tenha sido traduzida por um conflito. Compreende-se que, se um dos dois conseguisse impor sua superioridade, esta deveria estabelecer-se como absoluta. Resta explicar por que o homem venceu desde o início. Parece que as mulheres deveriam ter sido vitoriosas. Ou a luta poderia nunca ter tido solução. Por que este mundo sempre pertenceu aos homens e só hoje as coisas começam a mudar? (Beauvoir, 1949 [1979], pág. 15).

2.2 DESAFIANDO A IDEIA DE UM DESTINO BIOLÓGICO, PSICOLÓGICO OU ECONÔMICO

As tentativas de pensarmos a condição da mulher a partir de análises e de explicações estritamente biológicas mostram-se infundadas e não só endossam a ideia de uma “essência feminina” que servira como justificativa para o desprezo e a aversão que os homens sentem pelo sexo oposto, como também fomentaria a ideia da mulher como presa do seu próprio sexo e assim, até mesmo a definição biológica da mulher enquanto “fêmea humana” torna-se um insulto dentro dessa perspectiva, “não porque enraíze a mulher na Natureza, mas porque a confina no seu sexo.” (Beauvoir, 1949 [1979], pág. 25). Ainda que para Beauvoir a condição biológica da mulher, da “fêmea humana adulta”, torne-a mais suscetível aos processos singulares e variáveis do organismo feminino e ainda que ela sinta mais em seu corpo as exigências do seu sexo e da espécie humana (variações hormonais, crises da puberdade e da menopausa, o ciclo menstrual, a gravidez etc.), não podemos deixar de considerar que o corpo não é um objeto inerte no mundo, mas sim, é um *corpo que é situado*, que é *sujeito de experiência*. Beauvoir parte da noção de *corpo situado*, do filósofo francês Merleau-Ponty para analisar como o corpo é sempre uma situação, ou seja, está sempre em relação com o mundo, agindo no mundo, se expressando, atribuindo significados, “eu sou, portanto, meu

corpo, pelo menos na medida em que tenho dele conhecimento e reciprocamente meu corpo é como um sujeito natural, como um esboço provisório de meu ser total”. (Merleau Ponty, 1945 apud Beauvoir, 1949 [1979], pág. 49). O corpo é entendido, portanto, como um sujeito vivo que está imerso em uma cultura, em conjunturas históricas e em processos políticos, é um corpo que vive.

Eu *sou* meu corpo e nós somos no mundo por meio do nosso corpo, já que não conhecemos outro mundo que não este mundo aqui e em outro corpo que não nesse corpo aqui. Não é o ser que possui o corpo, mas o ser é o próprio *corpo-no-mundo*, ou corpo *situado*. Não há distinção entre “corpo” e “mente”, pois o corpo abarca toda relação que construímos e efetuamos no mundo, podendo então ser entendido como um corpo fenomenológico ou *corpo fenomenal*; em que consciência e “corpo objetivo” (no sentido anatômico) se tornam indistinguíveis, “formando”, por assim dizer, um só *comportamento*, um só *fenômeno*. Assim, somos sujeitos encarnados, ou seja, *situados* no mundo através do corpo. (Moura, 2020, pág. 16)

Nesse sentido, não podemos concordar com a ideia de que a fisiologia da mulher lhe confere um destino biológico imutável, pois o corpo não é um dado. O ser humano constrói a si mesmo no mundo, portanto, a realidade concreta da condição feminina não pode ser determinada pela sua biologia, a mulher, assim como o homem, é um vir-a-ser constante, é possibilidade de transcendência, de superar a si mesmo, é projeto em construção e ainda que hajam diferenças relevantes entre ambos os sexos que não devem ser ignoradas (diferenças fisiológicas e anatômicas como força física, massa muscular, metabolismo etc.) “não é enquanto corpo, é enquanto corpos submetidos a tabus, a leis, que o sujeito toma consciência de si mesmo e se realiza: é em nome de certos valores que ele se valoriza.” (Beauvoir, 1949 [1979], pág. 57). É inserido numa conjuntura sociocultural específica, com seus valores, tabus, normas, estereótipos, papéis sociais e estruturas econômicas que o corpo feminino é preenchido de significados e passível de diferentes interpretações. Os dados da biologia feminina e a sua condição de alteridade absoluta só podem ser interpretados a partir das esferas socioculturais e dos campos de estudo que busquem entender a realidade concreta tal como é vivida pelos seres humanos; é preciso saber “o que a humanidade fez da fêmea humana.” (Beauvoir, 1949 [1979], pág. 57)

Seguindo a mesma tendência de tentar impor um certo destino à realidade da mulher que ofereça justificativas plausíveis para a absoluta outridade feminina, tanto a análise psicanalítica quanto o estudo partindo do materialismo histórico mostraram-se infrutíferos para a análise da situação de opressão da mulher. Além de endossar a ideia essencialista, ambos parecem não considerar a mulher como um ser autônomo capaz de deliberar sobre sua própria conduta. Vejamos como.

Tanto o estudo psicanalítico desenvolvido por Sigmund Freud quanto o estudo de Alfred Adler, nomes de extrema importância para a psicanálise, não dispõem muitos esforços ao tratar da questão feminina e limitaram-se a definir a mulher como uma tentativa fracassada e defeituosa de um homem. Para Freud, a mulher seria uma espécie de “homem mutilado”, pela falta do pênis, e só poderia ser pensada em comparação a figura masculina, esta que é supervalorizada dentro desse estudo. O falo e o privilégio a ele concebido são objetos contínuos dos anseios femininos, porém, sem considerar que “é só no seio da situação apreendida em sua totalidade que o privilégio anatômico cria um verdadeiro privilégio humano. A psicanálise só conseguiria encontrar sua verdade no contexto histórico.” (Beauvoir, 1949 [1979], pág. 67) A supervalorização da figura masculina, do falo, e a concepção da autoridade do homem são tidos, para Freud, como um dado, fatores que sempre existiram e que não haveriam de ser diferentes, e não como um processo de construção sociocultural de símbolos e significações dentro de uma estrutura de poder. “Não se deve encarar a sexualidade como um dado irreduzível; há, no existente, uma "procura do ser" mais original; a sexualidade é apenas um de seus aspectos”. (Beauvoir, 1949 [1979], pág. 66) Da mesma forma, para Adler, a condição da mulher só poderia ser explicada a partir da confecção de um complexo de inferioridade em relação à figura masculina que, inevitavelmente, culminaria ou em um estado de neurose absoluta ou na submissão irrevogável aos homens. Na psicanálise, “a história humana explica-se, segundo eles, por um jogo de elementos determinados. Todos atribuem à mulher o mesmo destino. O drama desta reduz-se ao conflito entre suas tendências "virilóides" e "femininas". (Beauvoir, 1949 [1979], pág. 60).

Para Beauvoir, “o simbolismo não caiu do céu nem jorrou das profundezas subterrâneas: foi elaborado, como uma linguagem, pela realidade humana que é *mitsein* ao mesmo tempo que separação, e isso explica que a invenção singular nele tenha seu lugar.” (Beauvoir, 1949 [1979], pág. 63). Assim, para que consigamos analisar a condição feminina de forma comprometida com a realidade concreta na qual a mulher está inserida, é preciso que

consideremos as construções de valores, normas, estruturas socioeconômicas e culturais etc. Só assim conseguiremos compreender a condição feminina em sua *situação total*.

Do ponto de vista do materialismo histórico, a situação da mulher é pensada para além de um determinismo biológico ou psíquico. As estruturas econômicas das sociedades nas quais está inserida são consideradas fatores de extrema relevância para a análise e a “grande derrota do sexo feminino” se dá com a divisão sexual do trabalho e o surgimento da propriedade privada e da família monogâmica, pois quando “a propriedade privada aparece: senhor dos escravos e da terra, o homem torna-se também proprietário da mulher” (Beauvoir, 1949 [1979], pág. 63). Numa divisão primitiva do trabalho, o homem, em seu projeto de expansão pelo mundo, de conquista da natureza — partindo da hierarquia natureza\cultura fomentada pelo existencialismo —, e de manuseio de novas ferramentas, acabaria por relegar a mulher às atividades consideradas de menor relevância para o seu projeto expansionista — como o cultivo de jardins e o trabalho doméstico — já que a mulher seria tida como o sujeito mais fraco e mais “presa da sua espécie”, ou seja, mais passível aos processos fisiológicos do seu sexo, como a gravidez.

O trabalho doméstico da mulher desaparecia, então, ao lado do trabalho produtivo do homem; o segundo era tudo, o primeiro um anexo insignificante. O direito paterno substituiu-se então ao direito materno; a transmissão da propriedade faz-se de pai a filho e não mais da mulher a seu clã. É o aparecimento da família patriarcal baseada na propriedade privada. (Beauvoir, 1949 [1979], pág. 75)

O processo de libertação da classe feminina da situação de opressão, do domínio masculino, só poderia ser desencadeado, portanto, concomitantemente com o fim da propriedade privada e somente quando as mulheres se desvinculassem totalmente do núcleo familiar e do trabalho doméstico — tido como trabalho não produtivo dentro de uma economia de mercado —, deixando de atuar exclusivamente no âmbito familiar e ocupando espaços de poder dentro da esfera pública. “E quando a sociedade socialista tiver dominado o mundo inteiro, não haverá mais homens e mulheres, mas tão-somente trabalhadores iguais entre si” (Beauvoir, 1949 [1979], pág. 75). Beauvoir pontua, entretanto, que apesar de nos trazer análises relevantes acerca das correlações entre estrutura socioeconômica, as relações materiais nas sociedades e o projeto de dominação masculina sobre as mulheres, o

materialismo histórico falha ao desconsiderar um fator indispensável para um estudo contundente sobre a situação de opressão feminina e que, segundo Beauvoir, atua incessantemente por trás da intenção do sujeito de conquista da propriedade privada: “a pretensão original do sujeito de se afirmar na sua singularidade radical, uma afirmação da sua existência autônoma e separada em relação às outras. (Beauvoir, 1949 [1979], pág. 76). Existiria no sujeito, na forma como a consciência humana se constitui e se relaciona com os outros, uma tendência a se afirmar enquanto um, o essencial, e atribuir a coisa externa a si o local de Outro.

Se a relação original do homem com seus semelhantes fosse exclusivamente uma relação de amizade, não se explicaria nenhum tipo de escravização: esse fenômeno é consequência do imperialismo da consciência humana que procura realizar objetivamente sua soberania. Se não houvesse nela a categoria original do Outro, e uma pretensão original ao domínio sobre o Outro, a descoberta da ferramenta de bronze não poderia ter acarretado a opressão da mulher. Engels não explica tampouco o caráter singular dessa opressão. Tentou reduzir a oposição dos sexos a um conflito de classes. (Beauvoir, 1949 [1979], pág. 77)

Não seria possível, portanto, reduzir a situação de opressão da mulher à conquista da propriedade privada ou limitar a situação de opressão entre os sexos a um conflito de classes, sem considerar todas as variantes que constituem a condição feminina e a especificidade do ser mulher no mundo. A mulher não pode ser considerada apenas enquanto trabalhadora num sistema econômico específico, considerando que a sua capacidade reprodutora é de extrema importância tanto para a manutenção da esfera social como da esfera econômica “há épocas em que ela (a mulher) é mais útil fazendo filhos do que empurrando a charrua” (Beauvoir, 1949 [1979], pág. 79). Não podemos ignorar que diferente de outras situações de opressão, a relação entre homens e mulheres se constrói a partir de uma alteridade absoluta e não recíproca, na qual, os homens relegam a mulher o local do Outro, levando-as a enxergarem a si mesmas enquanto o Outro e sem buscar retribuir essa alteridade hostil na forma como enxergam o sexo masculino.

No trabalho, o escravo toma consciência de si próprio contra o senhor, o proletariado sempre sentiu sua condição na revolta, voltando dessa maneira ao essencial,

constituindo uma ameaça para seus exploradores; e o que ele visa é o desaparecimento como classe. Dissemos, na introdução, quanto a situação da mulher é diferente, em particular por causa da comunidade de vida e interesses que a torna solidária do homem, e por causa da cumplicidade que ele encontra nela. Nenhum desejo de devolução a habita, nem ela poderia suprimir-se enquanto sexo: ela pede somente que certas conseqüências da especificação sexual sejam abolidas. O que é mais grave ainda é que não se poderia sem má-fé considerar a mulher unicamente uma trabalhadora; tanto quanto sua capacidade produtora, sua função de reprodutora é importante na economia social como na vida individual. (Beauvoir, 1949 [1979], pág. 79).

Recusando guiar a análise acerca da situação e da “descoberta da mulher” a partir de princípios que parecem atribuir-lhe uma sina, uma essência biológica ou psíquica do que é “ser mulher”, e não tomando como verdadeiras justificações que ignoram a materialidade do seu sexo e a especificidade da opressão feminina, Beauvoir compreende ser necessário admitir as contribuições que os campos de conhecimento supracitados possuem para o estudo da mulher. Porém, devemos ir além e entender como “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” (Beauvoir, 1949 [1979], pág. 80). Ou seja, só podemos compreender a constituição da mulher a partir da forma como sua existência é situada a partir do seu corpo e das interpretações dadas a esse corpo ao longo da história e em diferentes contextos socioculturais.

2.3 O CORPO SITUADO COMO MARCA DA EXPERIÊNCIA VIVIDA PELAS MULHERES

Para tentarmos compreender em sua totalidade a experiência vivida pelas mulheres, é preciso considerar que a forma como o corpo feminino se relaciona com a realidade e, conseqüentemente, como é lido em sociedade se diferencia da forma como o corpo masculino experiencia o mundo. Entretanto, para além dos dados da biologia ou da tentativa de atribuir uma essência feminina, um destino biológico a situação da mulher, Beauvoir afirma que a construção da mulher e a sua situação de opressão só podem ser entendidas a partir da compreensão de como certos aspectos socioculturais, constituídos dentro de conjunturas históricas e socioeconômicas específicas, com configurações hierárquicas de poder,

interpretam esses dados biológicos com vista a manter determinadas estruturas de autoridade, domínio e exploração que, segundo Beauvoir, beneficiaram a classe masculina e atuariam para a manutenção de um projeto que visa perpetuar a mulher em um estado de imanência ontológica e de negação da sua liberdade

Considerando o corpo como um instrumento de domínio no mundo e a tendência própria do ser humano de buscar transcender a si mesmo e o dado do mundo a partir da constituição de projetos existenciais e de conquista da natureza, considerando ainda as formas “primitivas” de sociedade humana, é possível afirmar, partindo de um estudo etnográfico, que a constituição fisiológica da mulher teve um papel importante para o estabelecimento da hierarquia entre os sexos, ainda nos princípios da história humana. As mulheres, dada a sua constituição fisiológica e as funções específicas do corpo feminino (gravidez, ciclo menstrual, variações hormonais etc.), estão sujeitas às demandas da sua espécie e do seu sistema reprodutivo de forma mais íntima do que os homens e, segundo Beauvoir, eram essas demandas que as impediam de participar de forma mais ativa do processo de domínio da natureza e de expansão dos recursos necessários para a sobrevivência humana e para a perpetuação da espécie. A capacidade de gerar vidas e de conceber posterioridade à espécie humana não lhe confere nenhum privilégio nas hordas primitivas porque, segundo a perspectiva existencialista de Beauvoir “a humanidade não é uma simples espécie natural: ela não procura manter-se enquanto espécie; seu projeto não é a estagnação: ela tende a superar-se.” (Beauvoir, 1949 [1979], pág. 83).

A mulher que engendra não conhece, pois, o orgulho da criação; sente-se o joguete passivo de forças obscuras e o parto doloroso é um acidente inútil e até importuno. Mais tarde, deu-se maior importância ao filho. Contudo, engendrar, aleitar não são atividades, são funções naturais; nenhum projeto nelas se empenha. Eis por que nelas a mulher não encontra motivo para uma afirmação ativa de sua existência: ela suporta passivamente seu destino biológico. Os trabalhos domésticos a que está votada, porque só eles são conciliáveis com os encargos da maternidade, encerram-na na repetição e na imanência; reproduzem-se dia após dia sob uma forma idêntica que se perpetua quase sem modificação através dos séculos: não produzem nada de novo. (Beauvoir, 1949 [1979], pág. 83).

Seria, portanto, na atividade de conquista de recursos que permitiam a sobrevivência, de descoberta de novas ferramentas e de domínio sobre o mundo, que o ser humano conquistaria a capacidade de transcender, de construir projetos, expandir fronteiras e se lançar para um futuro aberto de possibilidades existenciais que vão para além do dado. A grande maldição da mulher, segundo Beauvoir, seria ter sido excluída das expedições guerreiras que buscavam o domínio da natureza e, portanto, elevavam a espécie humana a uma categoria superior, capaz de atribuir significados e abrir as fronteiras para um futuro aberto.

A fêmea, mais do que o macho, é presa da espécie; a humanidade sempre procurou evadir-se de seu destino específico; pela invenção da ferramenta, a manutenção da vida tornou-se para o homem atividade e projeto, ao passo que na maternidade a mulher continua amarrada a seu corpo, como o animal. É porque a humanidade se põe em questão em seu ser, isto é, prefere razões de viver à vida, que perante a mulher o homem se pôs como senhor; o projeto do homem não é repetir-se no tempo, é reinar sobre o instante e construir o futuro. (Beauvoir, 1949 [1979], pág. 85).

Ainda que as especificidades biológicas da mulher tenham contribuído para que houvesse a sua exclusão do projeto de expansão e controle do ser humano da natureza, portanto, de afirmação da sua liberdade, e mesmo que a mulher não tenha encontrado possibilidades de afirmação da sua existência nas funções que a ela eram relegadas — de reprodução da vida e de cuidado dos encargos da maternidade —, já que essas funções “encerram-na na repetição e na imanência; reproduzem-se dia após dia sob uma forma idêntica que se perpetua quase sem modificação através dos séculos: não produzem nada de novo” (Beauvoir, 1949 [1979], pág. 84), não podemos afirmar, partindo da perspectiva existencialista fenomenológica adotada por Beauvoir, que esses dados biológicos e a compreensão desses dados num determinado período histórico da humanidade possam ter atribuído um destino que determinasse a condição existencial da mulher ao longo dos séculos ou que concedesse uma justificativa para sua condição de sujeito oprimido.

O corpo da mulher está sempre situado, está inserido em diferentes conjunturas e movimentos históricos e culturais e ainda que os dados biológicos sejam relevantes para compreender a possível gênese da opressão feminina, não é suficiente para determinar toda a sua história. Todo sujeito possui a liberdade como condição original, portanto, possui as mesmas possibilidades existenciais de se engajar em projetos e de alcançar a realização

ontológica, projetando-se para um futuro aberto e abundante de possibilidades, logo, com a construção de novas ferramentas, com o avanço de tecnologias e com as mudanças de paradigmas socioculturais, não haveria qualquer justificativa para que a mulher, assim como o homem, não participasse ativamente na construção do mundo, na atribuição de significados e valores morais, na busca pela confirmação da sua liberdade e transcendência. Não haveriam justificativas plausíveis para que a mulher não seja reconhecida como uma alteridade positiva pelo sexo oposto.

O problema não é o corpo biológico, mas é enquanto corpos submetidos a tabus, a leis, que o sujeito toma consciência de si mesmo e se realiza: é em nome de certos valores que ele se valoriza. A diferença biológica, na obra de Beauvoir, é fenomenológica: é uma experiência vivida, pois o corpo é, primeiramente, a irradiação de uma subjetividade, o instrumento que efetua a compreensão do mundo: é através dos olhos, das mãos, e não das partes sexuais que apreendem o Universo. A experiência de possuir um corpo biológico de mulher, que vivencia todas as opressões impostas pela sociedade, juntamente com a apropriação que a própria espécie realiza, torna-se única. (Heuser, Salles, 2020, pág. 100/101)

É partindo do entendimento de como a hierarquia entre os sexos se estabeleceu, ainda no período conhecido como “pré-histórico”, que Beauvoir constrói uma análise acerca da situação de opressão da mulher, dos mecanismos e ferramentas utilizados para mantê-la num local de subserviência e imanência ontológica, e das estruturas patriarcais criadas para possibilitar a manutenção do poder e domínio masculino sobre as mulheres, que se fortaleceram ao longo dos séculos. O poder sempre pertenceu aos homens, e embriagados pelo domínio que são capazes de exercer sobre a realidade feminina, o movimento de reciprocidade e reconhecimento mútuo na relação entre os sujeitos nunca foi desencadeado, e à mulher nunca foi permitido o gozo pleno de sua liberdade. mesmo que sempre houvesse a resistência e a luta pela conquista de direitos, de espaços e pelo reconhecimento da sua opressão enquanto classe. À mulher e a sua corporalidade são atribuídos símbolos, tabus e mitos, expectativas e normas que visam mantê-la em seu local de submissão, mantê-la, enquanto um existente ontologicamente livre, em estado contínuo de imanência, sem perspectivas de um futuro que possa ser diferente. Cristalizada em sua outridade absoluta, a mulher nunca é vista como um semelhante pelos homens, estes, que segundo Beauvoir, sempre foram os detentores do todo o poder político e social, em qualquer conjuntura

histórica, pois, até mesmo quando as mulheres eram tidas como figuras de poder — seja por suas capacidades reprodutivas que poderiam lhe conceder um vínculo maior com a natureza, seja como figuras míticas etc. — era porque os homens a elas conferiram esse poder, os homens construíram as narrativas que concederam às mulheres certo prestígio social em determinados momentos históricos.

Assim, o triunfo do patriarcado não foi nem um acaso nem o resultado de uma revolução violenta. Desde a origem da humanidade, o privilégio biológico permitiu aos homens afirmarem-se sozinhos como sujeitos soberanos. Eles nunca abdicaram do privilégio; alienaram parcialmente sua existência na Natureza e na Mulher, mas reconquistaram-na a seguir. Condenada a desempenhar o papel do Outro, a mulher estava também condenada a possuir apenas uma força precária: escrava ou ídolo, nunca é ela que escolhe seu destino. "Os homens fazem os deuses; as mulheres adoram-nos", diz Frazer. São eles que decidem se as divindades supremas devem ser femininas ou masculinas. O lugar da mulher na sociedade é sempre eles que estabelecem. Em nenhuma época ela impôs sua própria lei. (Beauvoir, 1949 [1979], pág. 97).

Existem ressalvas importantes que apontam uma certa superestimação do aspecto biológico que pode contrastar com a perspectiva existencialista fenomenológica adotada por Beauvoir na análise da gênese da opressão feminina. Por vezes, ainda que defenda a igualdade na condição ontológica de cada sujeito no mundo, parece que a mulher, por ser mais “presa da espécie”, ou seja, estar mais suscetível aos ciclos e processos biológicos da espécie humana, também está fadada, desde o início, a permanecer — mesmo que por um determinado período histórico — em estado de imanência, já que, dentro da perspectiva defendida, as possibilidades de transcendência só poderiam ser alcançadas, no período pré-histórico, a partir da conquista do domínio do ser humano sobre a natureza e da expansão pelo mundo, o que impediria a mulher de estar junto ao homem nessa conquista, e não haveria como ser diferente por conta das particularidade do seu sexo.

Não há dúvidas que a condição da mulher ao longo da história, das diferentes conjunturas socioculturais e econômicas de cada tempo, das revoluções e lutas trabalhistas, ainda que apresentasse grande avanço em relação a conquistas de direitos por meio da luta

feminista — e ainda que atravessada por privilégios de classe e de raça que concederam a algumas mulheres melhores condições sociais —, é majoritariamente marcada por um processo de subjugação, escravização e exploração dos seus corpos, das suas capacidades reprodutivas e da sua força de trabalho. Os valores, as crenças, os costumes construídos por uma sociedade patriarcal e pensados por e para homens, atuam em todas as esferas para limitar e destruir as possibilidades concretas de transcendência para as mulheres e fomentar a manutenção da sua situação de opressão.

Elas (as mulheres) querem que em si próprias, como no resto da humanidade, a transcendência supere a imanência; elas querem que lhes sejam concedidos, enfim, os direitos abstratos e as possibilidades concretas, sem a conjugação dos quais a liberdade não passa de mistificação. Essa vontade se está realizando. Mas o período que atravessamos é um período de transição; este mundo que sempre pertenceu aos homens ainda continua nas mãos deles; as instituições e os valores da civilização patriarcal sobrevivem a si mesmos em grande parte. Os direitos abstratos ainda estão longe de ser integralmente reconhecidos em toda parte às mulheres. (Beauvoir, 1949 [1979], pág.172).

Não é neutra a forma como a corporeidade feminina e os dados biológicos são lidos e interpretados pelo projeto patriarcal e pelas configurações socioculturais de cada momento histórico, configurações estas que visam dificultar e impedir os projetos de transcendência da mulher. Partindo da noção de *corpo situado*, podemos afirmar que a forma como o corpo masculino e o corpo feminino experienciam a realidade não é a mesma, e esse fato se dá não apenas em decorrência das particularidades fisiológicas e morfológicas de cada sexo, mas sim, majoritariamente, por conta das diferentes interpretações que essas particularidades ganham no seio de sociedades permeadas por valores, crenças e normas que favorecem a uma classe específica: a do sexo masculino. Por isso, qualquer análise que pretenda entender de quais formas o projeto patriarcal intervém sob a corporalidade feminina com vista a privá-la da transcendência, precisa investigar as “possíveis relações entre corpo “feminino” e mundo, relações que não ocorreriam entre corpo “masculino” e mundo, de modo a estabelecer de que forma a opressão sofrida pela mulher – como um corpo situado – permeia até mesmo sua maneira de relacionar-se no e com o mundo.” (Moura, 2020, pág. 18).

A mulher, desde a infância, é socializada num contexto sociocultural onde a objetificação e a exploração do seu corpo são tidas como norma. Rodeada por padrões de

beleza cruéis que mutilam seus corpos, por mecanismo patriarcais e capitalistas que exploram suas capacidades reprodutivas e sua força de trabalho, a mulher é submetida a uma série de processos abusivos que controlam e violam a autonomia de seus corpos, como o assédio sexual, o controle da sua sexualidade dentro de contextos heteroformativos, a cultura do estupro, a maternidade compulsória etc. A mulher passa a enxergar o seu corpo como uma prisão, e não como instrumento de transcendência no mundo, e “descobre que tornar-se mulher, mesmo no sentido biológico, não consiste em tornar-se um ser humano autônomo, mas em tornar-se objeto.” (Oliva, 2013, pág. 64). A situação de opressão da mulher foi historicamente consolidada pelo projeto patriarcal e faz com que qualquer movimento de transcendência da mulher seja infundado e que as possibilidades de libertação da classe feminina pareçam muito distantes.

Aos olhos dos homens — e da legião de mulheres que vêm por esses olhos — não basta ter um corpo de mulher, nem assumir como amante, como mãe, a função de fêmea para ser “uma mulher de verdade”; através da sexualidade e da maternidade, o sujeito pode reivindicar sua autonomia; “a verdadeira mulher” é a que se aceita como Outro. Há na atitude dos homens de hoje uma duplicidade que cria na mulher um dilaceramento doloroso; eles aceitam em grande medida que a mulher seja um semelhante, uma igual; e, no entanto, continuam a exigir que ela permaneça o inessencial. (Beauvoir, 1949 [1979], pág.307).

Ainda que, por vezes, pareça ser mais confortável permanecer na inércia trazida pela imanência ontológica, não podemos recusar-nos a trabalhar e lutar em defesa da nossa liberdade e pela liberdade dos outros que compartilham a existência conosco. Beauvoir ressalta a importância da tomada de consciência da própria opressão e das ferramentas de domínio e coerção que visam a manutenção da condição de subalternidade feminina e as impedem de participar ativamente do processo de construção do mundo e de reivindicar o reconhecimento enquanto liberdade e possibilidade de transcendência. Também é preciso que os homens assumam a responsabilidade pela situação que vêm criando ao longo dos séculos e juntem-se às mulheres na luta revolucionária para destruir as amarras patriarcais que, ainda hoje, oprimem as mulheres.

Somente então a mulher poderá viver sem tragédia. Então poderá ver-se realizado o voto de Laforgue: “Ó moças, quando sereis nossos irmãos, nossos irmãos íntimos

sem segunda intenção de exploração? Quando nos daremos o verdadeiro aperto de mãos?” Então “Mélusine não mais sob o peso da fatalidade desencadeada sobre ela pelo homem só, Mélusine libertada...” reencontrará seu “equilíbrio humano”. Então ela será plenamente um ser humano “quando se quebrar a escravidão infinita da mulher, quando ela viver por ela e para ela, o homem — até hoje abominável — tendo-lhe dado a alforria”.(Beauvoir, 1949 [1979], pág. 309

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como pudemos observar, a noção de transcendência é construída, dentro do projeto filosófico de Beauvoir, enquanto parte da condição de liberdade original do indivíduo que, lançado no mundo, busca afirmar-se enquanto existência e superar o dado, a facticidade. A transcendência e a imanência são movimentos ontológicos próprios do indivíduo na busca pela confirmação — ou não — da sua liberdade original enquanto uma liberdade que é criativa e autônoma. É por meio da ação prática, dos projetos existenciais e da assunção da responsabilidade para com a construção do mundo que faz parte que o sujeito poderá alcançar a transcendência e desvelar a si mesmo e o dado do mundo. Caso contrário, se escolher agir de má-fé, negando comprometer-se com o processo contínuo de afirmação da sua condição enquanto sujeito livre, permanece na imanência, confundindo-se com o dado, com as coisas do mundo. Vimos, também, como a possibilidade de uma moral que parta do pensamento existencialista só pode ser pensada se considerarmos a relação de interdependência entre os indivíduos e a importância do reconhecimento e do respeito da liberdade alheias para que a transcendência seja uma possibilidade verdadeiramente alcançável para todos.

Analisamos como Beauvoir, bebendo do pensamento existencialista de Merleau-Ponty, pensa o corpo não enquanto um objeto passivo no mundo, uma espécie de máquina desvinculada da mente, mas sim, enquanto um corpo que está sempre em uma situação, que é sujeito de experiência e que se relaciona diretamente com o modo o qual nos construímos no mundo, podendo ser compreendido, portanto, como um *corpo situado*. Vimos como, para Beauvoir, a construção da mulher é historicamente ligada ao funcionamento do seu corpo e como as interpretações que cada conjuntura sociocultural atribui a essa corporalidade influenciam diretamente na sua condição de subalternidade e estabelecem seu local enquanto o segundo sexo, sujeito de “segunda classe”. Concluímos que a mulher, enquanto uma classe

em situação de opressão, é forçada à imanência ontológica através de um projeto de domínio e controle masculino que concede as possibilidades de transferência unicamente aos indivíduos que historicamente se estabeleceram enquanto sujeitos completos: os homens.

É notável o grande avanço e fortalecimento dos estudos feministas desde o século XX e da publicação das obras de Beauvoir, principalmente na construção de análises mais abrangentes sobre as disparidades e as intersecções das realidades de mulheres em diferentes contextos socioculturais, estando submetidas a diferentes mecanismos de opressão, tal como o racismo, a lgbtfofia, o classismo, a intolerância religiosa etc. Da mesma forma, é de extrema importância a pluralidade de estudos e de perspectivas que vêm abordando a nossa relação com a natureza e com os outros de forma que não envolva o domínio e o controle, ou a hostilidade em relação a alteridade, tal como pensado por Beauvoir e pelo pensamento existencialista como um todo. Ainda assim, não podemos deixar de considerar a relevância de Beauvoir para uma análise filosófica da condição feminina ainda nos dias atuais, visto que as problemáticas abordadas pela filósofa ainda se mostram inegavelmente persistentes quando nos debruçamos sobre as situações de opressão vivenciadas pelas mulheres em diferentes contextos socioculturais. Não restam dúvidas quanto aos progressos decorrentes das lutas feministas das mulheres pela emancipação da sua classe e pela destruição das estruturas patriarcais responsáveis por relegá-las a um local de subalternidade, de exploração dos seus corpos, das suas capacidades reprodutivas e da sua força de trabalho. As mulheres avançaram coletivamente na luta pelo reconhecimento dos seus direitos, pelo acesso aos espaços que antes lhes eram negados, nas discussões dos aspectos nocivos das suas socializações e nas questões referentes à raça, classe e a construção de gênero. Porém, mesmo com os inúmeros avanços que aqui podem ser apontados, o local que a mulher ocupa dentro da sociedade está longe de ser satisfatório. Ainda sendo as principais vítimas da violência masculina, tendo os seus corpos violentados, objetificados e explorados; socializadas para acatar um papel de subordinação e tendo a exploração do seu trabalho reprodutivo sustentado por diversas instituições, as mulheres persistem na luta contra a misoginia e outras formas de injustiças que afetam, principalmente, as mulheres que, além da opressão de gênero, também são submetidas às opressões provenientes da raça e da classe social.

Logo, pensar e discutir filosoficamente as noções de liberdade, corporalidade e transcendência, trazidas por Beauvoir — mesmo que partindo de uma concepção limitada da condição feminina —, nos possibilita, através da filosofia existencialista, compreender como

se desenvolveu e como se perpetuam os projetos que buscam cercear as liberdades e as potencialidades das mulheres e seus projetos de se estabelecerem, em coletividade, enquanto sujeitos livres.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BEAUVOIR, Simone. **O Segundo sexo – fatos e mitos**; tradução de Sérgio Milliet. 4 ed. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1979.

BEAUVOIR: Simone. **Por uma moral da ambigüidade**; tradução de M.J. de Moraes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

FARIA, Nalu. **Feminismo e Luta das Mulheres: uma longa jornada pela igualdade**. em: Sempreviva Organização Feminista. Disponível em: <https://www.sof.org.br/wp-content/uploads/2015/07/Feminismo-e-Luta-das-Mulheres-uma-longa-jornada-pela-igualdade-Nalu.pdf>. Acesso em: 27 de abr. de 2025.

FRANCHINI, B S. **O que são as ondas do feminismo?** em: Revista QG Feminista. 2017. Disponível em: <https://medium.com/qg-feminista/o-que-são-as-ondas-do-feminismo>. Acesso em: 29 de abr. de 2025.

HEINÄMAA, Sara. **Simone de Beauvoir's phenomology of sexual difference**. Hypatia, v. 14, n. 4, p. 192-205, 1999.

HEUSER, Ester Maria Dreher; SALLES, Rafaela Ortiz. **Mulher, o outro: seu corpo e seus constituintes biológicos, segundo Simone de Beauvoir**. AUFKLÄRUNG, João Pessoa, v.7, n.2., Mai.Ago., 2020, p.93106. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/ojs2/index.php/arf/article/view/52539>. Acesso em: 12 ago. 2025.

JOHANSON, Izilda. **Moral da ambigüidade, liberdade e libertação: filosofia e feminismo em Simone de Beauvoir**. Revista internacional de Filosofia da Moral. São Paulo, v. 17 n. 2 .31 de dez. 2018 Disponível em: <https://doi.org/10.5007/1677-2954.2018v17n2p239>. Acesso em: 10 de out. de 2025.

LIMA, Danielli Isadora Pereira. **Existência feminina como imanência: a relação entre liberdade, alteridade e opressão em Simone de Beauvoir**. Primordium, Uberlândia, v. 5, p.

1-25, 7 jan. 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.14393/REPRIM-v5n10a2020-57350>. Acesso em: 29 dez. 2024.

MOURA, Cristiane. **Corpo feminino e liberdade em Beauvoir: uma análise feminista fenomenológica**. Em curso, São Paulo, v. 7, p. 14-23, 19 jul. 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.37038/ec.v7i1.291>. Acesso em: 20 jul. 2024.

OLIVA, Juliana. **O outro a partir da corporeidade: a importância do corpo na situação da mulher em o segundo sexo de simone de beauvoir**. Sapere Aude, Belo Horizonte, v. 5, n. 9, p. 267-286, 1 jan. 2014. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/SapereAude/article/view/7559>. Acesso em: 13 dez. 2024.

PINTO, C. R. J. (2010). **Feminismo, história e poder**. *Revista De Sociologia E Política*, 18(36), 2010. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-44782010000200003>. Acesso em: 10 maio. 2025.

REYNOLDS, Jack. **Existencialismo** / Jack Reynolds; tradução de Caesar Souza. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. (Série Pensamento Moderno).

RIBEIRO, Djamila. **Para além da biologia: Beauvoir e a refutação do sexismo biológico**. Sapere Aude, Belo Horizonte, v.4 - n.7, p.506-509. – 1º sem. 2013. Disponível em: <https://periodicos.pucminas.br/SapereAude/article/view/5565>. Acesso em: 02 maio. 2025.

RODRIGUES, Ilana Helen Ferreira de Sousa; SIMÕES, Simone Cristina. **Socialização feminina e seus efeitos na saúde mental das mulheres**. JNT - Facit Business and Technology Journal. QUALIS B1. 2023. FLUXO CONTÍNUO – MÊS DE NOVEMBRO. Ed. 47. VOL. 02. Págs. 151-170. ISSN: 2526-4281 <http://revistas.faculdefacit.edu.br>. E

SARTRE, J-P. **O existencialismo é um Humanismo**; A imaginação; Questão de método. São Paulo: Nova Cultural, Coleção Os Pensadores, 1987.

VIANA, Márcia Regina. **Liberdade e existência: os movimentos do existir em Simone de Beauvoir**. Estudos Filosóficos, São João del-Rei-MG, n. 5, p. 118-129, 15 set. 2010. Disponível em:

<https://www.ufsj.edu.br/portal2-repositorio/File/revistaestudosfilosoficos/art9-rev5.pdf>.

Acesso em: 22 fev. 2025.

ZIRBEL, Ilze. **Ondas do Feminismo**. Enciclopédia Mulheres na Filosofia.

Edição eletrônica

URL <https://www.blogs.unicamp.br/mulheresnafilosofia/ondas-do-feminismo/> ISSN:

2526-6187. Blogs de Ciência da Universidade Estadual de Campinas: Mulheres na Filosofia,

V. 7, N. 2, 2021, p. 10-31. Acesso em: 25 mai. 2025.