



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA FRONTEIRA SUL
CAMPUS DE CHAPECÓ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

Bruna Thomé

POR UMA ÉTICA FEMININA

**CONSIDERAÇÕES ACERCA DE UMA ÉTICA DA LIBERDADE EM SIMONE DE
BEAUVOIR**

**CHAPECÓ
2021**

Bruna Thomé

POR UMA ÉTICA FEMININA

**CONSIDERAÇÕES ACERCA DE UMA ÉTICA DA LIBERDADE EM SIMONE DE
BEAUVOIR**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal da Fronteira Sul como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Paulo Hahn
Coorientadora: Profa. Dra. Janyne Sattler

**CHAPECÓ
2021**

Bibliotecas da Universidade Federal da Fronteira Sul - UFFS

Thomé, Bruna

Por uma ética feminina: considerações acerca de uma
ética da liberdade em Simone de Beauvoir / Bruna Thomé.

-- 2021.

116 f.

Orientador: Dr. Paulo Hahn

Co-orientadora: Dra. Janyne Sattler

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal da
Fronteira Sul, Programa de Pós-Graduação em Filosofia,
Chapecó, SC, 2021.

1. Feminismo. 2. Liberdade. 3. Igualdade. 4.
Moralidade. 5. Existência. I. Hahn, Paulo, orient. II.
Sattler, Janyne, co-orient. III. Universidade Federal da
Fronteira Sul. IV. Título.

Bruna Thomé

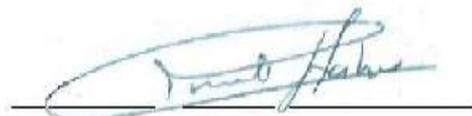
POR UMA ÉTICA FEMININA
CONSIDERAÇÕES ACERCA DE UMA ÉTICA DA LIBERDADE EM SIMONE DE
BEAUVOIR

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal da Fronteira Sul como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Paulo Hahn
Coorientadora: Profa. Dra. Janyne Sattler

Este trabalho de conclusão de curso foi defendido e aprovado em: _13 / 12/ 2021

BANCA EXAMINADORA



Dr. Paulo Hahn (UFFS)
Orientador



Dr. Clóvis Brondani
Avaliador (a)

Ilze Zirbel

Dr. Ilze Zirbel

Avaliador (a)

Ata de Defesa de Dissertação 03/PPGFIL/UFRS/2021

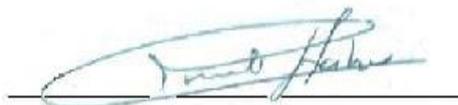
Defesa de Dissertação da mestranda Bruna Thomé, do Programa de Pós-Graduação em Filosofia - PPGFIL.

Aos treze dias do mês de dezembro do ano de dois mil e vinte e um, às nove horas, de modo remoto, via webex, reuniu-se a banca examinadora para defesa da dissertação apresentada por Bruna Thomé, intitulada: **Por uma ética feminina: considerações acerca de uma ética da liberdade em Simone de Beauvoir**. A Banca Examinadora composta pelos(as) professores(as): Prof. Dr. Paulo Hahn (orientador/presidente), a Prof^a. Dr^a. Janyne Sattler (co-orientadora – UFSC), a Prof^a. Dr^a. Ilze Zirbel (membro exteno - CESUSC) e Prof. Dr Clóvis Brondani (Membro interno - UFRS) como titulares. O Prof. Dr. Paulo Hahn deu por aberta a sessão e logo a seguir passou a palavra à mestranda, para que em até trinta minutos expusesse seu trabalho. Terminada a exposição, passou-se à arguição da Banca Examinadora. Os membros examinadores decidiram por (X) aprovar () reprovando o trabalho.

Observações:

A banca examinadora decide pela aprovação da candidata Bruna Thomé. E Recomenda que sejam feitas as alterações sugeridas pela banca antes da entrega.

Nestes termos, esta ata segue assinada digitalmente pelo presidente/orientador da Banca Examinadora e demais membros, exceto o mestrando.



Paulo Hahn

(Orientador)

A Orlando – Virginia Woolf

AGRADECIMENTOS

Agradecer deveria ser um hábito em nossa vida, em nosso cotidiano, principalmente depois dos momentos que passamos nos últimos meses; agradecer todos os dias pela nossa vida, pela vida daqueles que amamos e estão ao nosso lado, independente das circunstâncias, independente daquilo que nos aconteça.

Agradecer a minha mãe que sempre esteve ao meu lado e me apoiou em todas as minhas escolhas.

Agradecer aos meus filhos pela paciência que têm, por, mesmo com pouco idade, compreenderem que mãe precisa trabalhar, que precisa estudar, e que tudo isso é por eles. Agradecer aos meus amigos e colegas que sempre me apoiaram e me deram forças quando pensei em desistir.

Agradecer aos professores, orientadores, coordenação do curso, colegas pesquisadores, que com paciência fizeram a leitura e deram as indicações necessárias para o bom andamento deste trabalho.

Agradecer por ter chegado este momento, de finalizar mais um ciclo, apesar de todas as dificuldades e desafios; não foi fácil fazer um mestrado em meio a uma pandemia mundial que tirou a vida de milhares de pessoas no mundo e, principalmente, aqui, de familiares, de conhecidos que foram abatidos por essa terrível doença. Poder finalmente agradecer por estar aqui e finalizar esta etapa.

Agradeça todos os dias, por tudo que tem.

Obrigada a todos que fizeram de alguma forma parte desse desafio.

Apesar de tantas mentiras teimosas, a cada instante, em toda ocasião, a verdade vem à luz: a verdade da vida e da morte, da minha solidão e da minha ligação com o mundo, da minha liberdade e da minha servidão, da insignificância e da soberana importância de cada homem e de todos os homens. (BEAUVOIR, 2005b, p. 15)

RESUMO

O movimento feminista tem seu ponto de partida na demanda por direitos iguais para as mulheres. Estabelecido pelo primeiro movimento de mulheres, o feminismo nos séculos XIX e XX tinha como objetivos a igualdade de direitos, a ampliação das oportunidades de escolarização, de formação, melhores condições de trabalho e, acima de tudo, a possibilidade do voto para as mulheres. Somente após a Segunda Guerra Mundial as primeiras representantes de um movimento de mulheres na modernidade atenderam à demanda de igualdade legal. Uma das primeiras representantes foi Simone de Beauvoir que, em 1949, publicou seu tratado filosófico *O segundo sexo*. Nele, ela conclama as mulheres a não mais ficarem satisfeitas com sua condição de “outras”, como complemento aos homens, mas a reivindicarem sua igualdade na sociedade. Partindo dessa pensadora, o presente trabalho buscará desenvolver uma reflexão acerca da luta pela igualdade de direitos que não é afastada da luta pela liberdade das mulheres. Compreender tais conceitos na filosofia e, principalmente, na obra dessa singular filósofa é fundamental, pois a liberdade é a premissa primeira da existência humana, sendo que essa condição de homem livre permite a fundação de uma moral. Como afirma Beauvoir, querer ser livre é querer também livres os outros. Assim, no presente trabalho, buscaremos refletir acerca da vida e obra de Simone de Beauvoir no sentido de compreender como sua vida se assemelhava com a vida das mulheres do século XX em relação às expectativas e proposições que a sociedade coloca em relação à sua existência enquanto mulher. Buscaremos também tratar dos pressupostos filosóficos que norteiam sua obra, pressupostos que são aqui entendidos como conceitos fundantes e que permeiam seu pensamento e escrita. Também buscaremos de forma breve fazer uma reflexão sobre a condição da mulher brasileira nos últimos séculos, para com isso refletiremos sobre as possibilidades e pressupostos filosóficos, especialmente os constituídos pela filósofa, que possam fundamentar uma ética feminina baseada no princípio da liberdade. Esses serão os fios condutores deste trabalho.

Palavras-chave: Feminismo. Liberdade. Igualdade. Moralidade. Existência.

ABSTRACT

The feminist movement has its starting point in the demand for equal rights for women. Established by the first women's movement, feminism in the 19th and 20th centuries had as its goals equality of rights, expansion of schooling opportunities, of instruction, better working conditions and, above all, the possibility for women to vote. Only after World War II did the first representatives of a women's movements in modernity respond to the demand for legal equality. One of the first representatives was Simone de Beauvoir who, in 1949, published her philosophical treatise *The second sex*. In it she calls on women to no longer be satisfied with their condition of "others", as a complement to men, but to demand their equality in society. Starting from this thinker, the present work will seek to develop a reflection concerning the struggle for equal rights that is not far from the struggle for women's freedom. Understanding these concepts in the philosophy and, mainly, in the work of this singular philosopher is fundamental because freedom is the first premise of human existence, and this condition of free man is what allows the foundation of a morality. As asserts Beauvoir, wanting freedom is also wanting the others free. Thus, in this work we'll seek to reflect upon the life and work of Simone de Beauvoir in order to comprehend how her life was similar to the lives of 20th century women with respect to expectations and propositions that society puts forward in relation to their existence as woman. We'll also seek to deal with the philosophical assumptions that guide her work, assumptions which are here understood as founding concepts and that permeate her thought and writing. We will also briefly seek to make a reflection on the condition of the Brazilian woman in recent centuries, in order to reflect on the possibilities and philosophical assumptions, especially those constituted by the philosopher, which may support a feminine ethics based on the principle of freedom. These will be the main lines of this work.

Keywords: Feminism. Freedom. Equality. Morality. Existence.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1. OS PRESSUPOSTOS FILOSÓFICOS DE BEAUVOIR	17
1.1 QUEM É SIMONE DE BEAUVOIR?	18
1.2 VIDA E FILOSOFIA DE BEAUVOIR	24
1.3 O EXISTENCIALISMO COMO MÉTODO.....	34
1.4 OS CONCEITOS CENTRAIS DO EXISTENCIALISMO DE BEAUVOIR...43	
2. A LIBERDADE EM BEAUVOIR	59
2.1 AMBIGUIDADE E LIBERDADE	61
2.2 LIBERDADE E LIBERTAÇÃO.....	74
3. MULHERES BRASILEIRAS	80
3.1 O SÉCULO XX PARA AS MULHERES	81
3.1.1 Situação geral da sociedade e contexto mundial do século XX	81
3.1.2 Panorama das mulheres brasileiras	86
3.1.3 Educação, formação e trabalho	89
3.1.4 Casamento e instituições sociais	95
3.1.5 O século XX para as mulheres	98
3.2 A MULHER DO SÉCULO XXI.....	101
CONCLUSÃO	107
REFERÊNCIAS	114

INTRODUÇÃO

As mulheres de hoje estão destronando o mito da feminilidade. (BEAUVOIR, 2009, p. 357)

É com essa afirmação que Simone de Beauvoir inicia a introdução do segundo volume de *O segundo sexo*; ela, além disso, afirma ainda que as mulheres começaram a afirmar sua independência, mas não é sem dificuldade que conseguem viver integralmente sua condição de ser humano. Educadas por mulheres em um mundo feminino, seu destino normal é o casamento e a maternidade, que ainda a subordina a um homem, homem esse com prestígio social difícil de ser modificado, pois está assentado em sólidas bases sociais. Os privilégios masculinos e as desigualdades entre homens e mulheres são visíveis em todos os âmbitos. O poder dado aos homens, envolvendo as questões de gênero, vem sendo perpetuado desde o surgimento da humanidade, tendo raízes históricas. Essa dominação vai desde o controle do trabalho das mulheres pelos homens até o acesso restrito das mesmas aos recursos econômicos e sociais, sua participação em decisões políticas, perpassando pela violência masculina e pelo controle da sexualidade. É, pois, necessário estudar com atenção o destino tradicional das mulheres, ou seja, como ela faz o aprendizado de sua condição, qual sua situação, quais imposições sociais lhe são apresentadas e quais são os caminhos possíveis para a superação de sua condição – eis o assunto sobre o qual procuraremos refletir.

Simone de Beauvoir observou a condição das mulheres de seu tempo. Em sua obra ela pensa a questão da divisão dos sexos, masculino e feminino, a partir de uma perspectiva existencialista. O eixo central de sua reflexão parte de uma pergunta, num primeiro momento, aparentemente simples: o que é uma mulher? Sendo fiel à sua perspectiva, ela responderá que uma mulher não nasce mulher: ela se faz, ela se torna mulher. Beauvoir, portanto, constrói o que pode ser chamado de feminismo existencialista: a tomada de consciência da situação da mulher e suas possibilidades para a realização de um projeto de autoafirmação para além do sexo que a define.

Isso faz de Simone de Beauvoir, escritora francesa e uma das mais respeitadas intelectuais do século XX, além de reconhecida internacionalmente, ter um importante papel na trajetória do feminismo, principalmente com a publicação, em 1949, na França, de *O segundo sexo*. Na ocasião, o livro causou contestação e polêmica. Escrito numa época de dolorosa transição e reconstrução, no pós-guerra da Europa, o livro é um grito de libertação para todas as mulheres e também para a própria Simone. Através dele é que ela vai se afirmar, de modo

definitivo, como pensadora original e testemunha crítica de sua própria época; ela desafia preconceitos e trata de forma aberta e simples temáticas tabu tais como: a sexualidade na infância, a menstruação, o erotismo, o desejo e a iniciação sexual, a religiosidade repressora, a cultura de dominância masculina e machista, a desqualificação, a brutalidade masculina na relação sexual, a virgindade, o orgasmo, o lesbianismo, a dominação masculina no casamento tradicional, a prostituição, a velhice, o suicídio, entre muitos outros. Nos anos posteriores, *O segundo sexo* passou a ser uma referência imprescindível para a compreensão da condição feminina, sendo traduzido para diversas línguas; ele foi publicado, inclusive, no Brasil, em 1960, fazendo dela uma das primeiras teóricas do movimento feminista. Beauvoir buscou compreender o que é uma mulher, o que é ser mulher, qual sua condição e sua situação perante um mundo dominado por uma moral que privilegia um sexo ante o outro. Contudo, é difícil definir ou delimitar a importância de Simone de Beauvoir para nós, mulheres e homens. Filha de um casal de contrastes, Simone parece ter conseguido construir seu “projeto” de vida de forma profundamente independente.

A independência, ou liberdade, sobre a qual Beauvoir constituiu sua vida, e também seus relacionamentos, foram a base para seus projetos filosóficos e literários, nos quais ela buscou explorar diversos temas, mas principalmente a questão feminina e a busca de sua liberdade. É, inclusive, a partir dessa questão existencial que buscamos compreender a obra dessa singular filósofa e, em especial, em seu tratado filosófico *O segundo sexo* (1949) e no ensaio *Por uma moral da ambiguidade* (1947), onde a autora traz as bases de seu pensamento. Pretendemos analisar as reflexões trazidas por Beauvoir e sua contribuição, que num primeiro momento é teórica, mas, posteriormente, assume um caráter político e prático. Seu estudo concerne à situação da mulher, às implicações e às consequências de se estar nessa situação; depois, verificaremos as tentativas de realizar um projeto que forneça alternativas de emancipação para essa situação.

Nossa pesquisa possui um caráter primordialmente bibliográfico: iremos, assim, privilegiar a leitura, a reconstrução e a reflexão a partir das bases primeiras apresentadas pela autora principal, Simone de Beauvoir, nas obras já citadas, com vistas à sua articulação entre a situação das mulheres e as possibilidades de superação dessa situação em busca de uma liberdade. Recorreremos, ainda, de forma pontual, às obras de autores relacionados com a temática da presente dissertação para substanciá-la com argumentos e exemplos acerca da temática apresentada.

No percurso dessa proposição metodológica seguiremos os seguintes passos: primeiro, iremos realizar a leitura e o fichamento dos ensaios filosóficos de Beauvoir; em segundo,

realizaremos a leitura e a busca da ampliação teórica em autores reconhecidos e relacionados às questões apresentadas; e, em terceiro lugar, realizaremos a produção escrita com viés crítico interpretativo. Nesse sentido, o processo de pesquisa elaborará um quadro conceitual acerca do pensamento da filósofa de referência, buscando alavancar compreensões dentro dessa perspectiva reflexiva. A trajetória da dissertação deixará se guiar pela busca de elementos que possibilitem contemplar o seguinte problema para entender como a liberdade pode mudar a situação das mulheres.

No primeiro capítulo, assim, iremos apresentar de forma breve a vida de Simone de Beauvoir, desde sua infância, seu processo educativo, sua adolescência, seus interesses literários, seus estudos, o período que estudou no *Le Cours Désir*, até sua profunda amizade com Zaza e seu encontro com Sartre. Também iremos abordar como essas questões surgem posteriormente em suas obras filosóficas, literárias e autobiográficas. Trataremos, também, de sua filosofia existencialista, que ela constitui juntamente com Sartre como método de investigação filosófica, além dos conceitos centrais do existencialismo em suas obras. Assim, conceitos como situação, projeto, transcendência e imanência serão abordados e analisados para nos auxiliar em nossa reflexão sobre a ambiguidade e a liberdade. Também iremos tratar de sua filosofia moral, que foi constituída a partir da fenomenologia de Edmund Husserl, do existencialismo de Jean-Paul Sartre e dela própria, além das referências de Martin Heidegger e de Georg W. F. Hegel.

Para compreendermos melhor esses conceitos, abordaremos algumas teorias éticas que se faziam presentes no momento, de forma a analisar como Simone de Beauvoir as interpretava e se contrapunha a elas, fazendo com que ela própria constituísse uma reflexão acerca da moral que tinha, como ponto de partida, a ambiguidade da existência humana e a liberdade individual dos sujeitos. Esses serão, portanto, os conceitos-chave a partir dos quais desenvolveremos a discussão do segundo capítulo da presente pesquisa. A liberdade, para Beauvoir, é a base da existência humana, “querer-se moral e querer-se livre é uma única e mesma decisão” (2005b, p. 26). Não é possível existir sem que haja liberdade. Esses conceitos, liberdade e ambiguidade, serão explorados nas duas obras de referência de Beauvoir já mencionadas.

No terceiro capítulo da presente pesquisa, abordaremos o contexto geral para as mulheres durante os séculos XIX, XX e XXI, em especial no Brasil. Além disso, questões sobre educação, trabalho, família, maternidade e matrimônio serão levantadas para nortear a pesquisa, de forma a nos auxiliar na compreensão de como esses espaços afetaram as concepções de mulher que temos hoje. Esse capítulo se justifica para exemplificar o conceito de situação apresentado por Beauvoir, pois ela nos dá um filtro metodológico possível para pensarmos essas

questões; ou seja, Beauvoir, ao pesquisar sobre a situação da mulher na França de seu tempo, abre portas para a reflexão sobre a situação das mulheres no sul do mundo, já que elas em pouco se diferenciam. Sendo assim, esse capítulo torna-se um diagnóstico amparado em Beauvoir.

Ao longo dessas reflexões, observou-se que um singular movimento de mulheres surgiu, um movimento um tanto incômodo, pois reivindicava lugares antes não permitidos às mulheres. Esse é o movimento feminista que tomou não só o Brasil, mas o mundo todo em diversos momentos, e luta em busca de direitos para todas as mulheres.

No Brasil, ao “assumir essa postura incômoda”, o movimento feminista teve início no século XIX, com o que chamamos de primeira onda.¹ Nela as reivindicações eram voltadas para assuntos como o direito ao voto e à vida pública. Em 1922, nasce a Federação Brasileira pelo Progresso Feminino, que tinha como objetivo lutar pelo sufrágio feminino e pelo direito ao trabalho sem a autorização do marido.

A segunda onda, por sua vez, teve início nos anos 1970, em um momento de crise da democracia. Além de lutar pela valorização do trabalho da mulher, pelo direito ao prazer e contra a violência sexual, ela também lutou contra a ditadura militar. O primeiro grupo de que se tem notícia foi formado em 1972, sobretudo por professoras universitárias. Em 1975, formou-se o Movimento Feminino pela Anistia e, no mesmo ano, surgiu o jornal *Brasil Mulher*, editado primeiramente no Paraná e, depois, transferido para a capital paulista, e que circulou até 1980.

Na terceira onda, que teve início na década de 1990, começou-se a discutir os paradigmas estabelecidos nas outras ondas. Ampliando o leque de discussões e de atuação do feminismo, como por exemplo o feminismo negro, que, apesar de já ser debatido, principalmente nos Estados Unidos, desde a década de 1970, passou a ter maior destaque no Brasil a partir dos anos 1990. O movimento feminista hoje, com o advento da tecnologia e da internet, que possibilitou inúmeras mudanças no cotidiano, busca não só discutir essas questões,

¹ Em relação às ondas do movimento feminista, é importante esclarecer que ordem cronológica aqui apresentada é uma leitura acerca desse movimento, pois ainda não há um consenso se essas seguiram essa ordem ou se elas aconteceram ao mesmo tempo, mas em lugares diferentes. As reivindicações femininas permanecem em voga em todo o mundo e, em cada contexto social e político, elas se diferenciam dependendo da situação das mulheres naquele contexto. Dessa forma, é também importante salientar que a *filosofia feminista* não possui um ponto de partida uniforme. Não possui dogmas aceitos por todos e não deseja desenvolver um. Não é seu objetivo conceber uma nova objetividade ou neutralidade, a fim de estabelecer uma verdade única para as mulheres. Em vez disso, a filosofia feminista consiste em uma série de vozes muito diferentes que nem sempre estão de acordo. É precisamente na descontinuidade de sua abordagem que as feministas veem a diferença entre sua filosofia e o cânone masculino tradicional. Apesar dos diferentes pontos de partida e objetivos, uma coisa que o pensamento feminista tem em comum é que ele é necessariamente crítico. Com isso em mente, podemos dizer que a filosofia feminista lida com as realidades da sociedade patriarcal e da filosofia tradicional.

mas também formas de combate à violência contra as mulheres, à opressão e ao sexismo, aos quais ainda estão submetidas milhares de mulheres ao redor do mundo.

As críticas, trazidas por algumas feministas dessa terceira onda, vêm no sentido de mostrar que o discurso universal é excludente; excludente porque as opressões atingem as mulheres de modos diferentes, e seria necessário discutir gênero com recortes de classe e raça, e levar em conta as especificidades das mulheres. Por exemplo, trabalhar fora, sem a autorização do marido, jamais foi uma reivindicação das mulheres negras/pobres, assim como a universalização da categoria “mulher”, tendo em vista a representação política, foi feita tendo como base a mulher branca de classe média. Além disso, o feminismo da terceira onda propõe-se, contrariamente ao que era feito até então, a desconstrução das teorias feministas e de representações que pensam a categoria de gênero de modo binário, i.e., masculino/feminino.

Assim, faz-se necessário destacar que, nesse recorte de pesquisa sobre as mulheres dos séculos XIX, XX e XXI, sempre se teve em mente que ele não abarca a totalidade da realidade feminina, uma vez que cada mulher, em cada tempo e espaço, vive de acordo com suas condições e conflitos, sendo que as condições e conflitos pertencentes a um grupo não são necessariamente as mesmas vivenciadas por outros grupos; aqui, por exemplo, podemos citar o casamento como uma questão que denota um privilégio das mulheres brancas de classe, já que, para as mulheres negras, ou para mulheres de classes sociais mais baixas, ele não possuía a mesma importância ou valor social.

De uma forma geral, pode-se dizer que o objetivo do feminismo é uma sociedade sem hierarquia de gênero: o gênero não sendo utilizado para conceder privilégios ou para legitimar opressão. Por isso, observar a condição das mulheres na sociedade brasileira é uma forma de compreender a necessidade cada vez maior do movimento feminista e de suas lutas, para garantir, assim, que esse objetivo seja efetivamente alcançado.

No decorrer da pesquisa, várias dúvidas foram surgindo e, com essas, outras direções reflexivas. Não pretendemos aqui dar nenhuma resposta pronta, nem conseguiríamos tal feito; mas, como a própria pesquisa exigiu, o seu foco mudou e o seu objetivo tornou-se entender como a liberdade pode mudar a situação das mulheres, fazendo com que o conceito de liberdade em Beauvoir se tornasse o objetivo principal da presente pesquisa. A cada momento, novas inquietações e dúvidas se tornavam presentes e, na tentativa de respondê-las ou, ao menos, nomeá-las, precisamos modificar os percursos. Foi um caminho difícil, por vezes muito doloroso, porque sair do lugar, dos moldes pré-estabelecidos em termos de pesquisa acadêmica, não é uma tarefa fácil. Tenho consciência de que essa pesquisa é heterodoxa no que diz respeito

às demais da área da Filosofia, e por isso mesmo os trajetos a percorrer continham pedras no caminho.

A pesquisa, no início, tinha como título o seguinte: *Por uma ética feminina: considerações acerca da construção de uma ética fundada nos pressupostos filosóficos do feminismo desenvolvidos por Simone de Beauvoir*. Ao longo dos estudos, leituras e pesquisas ela passou a ser intitulada *Por uma ética feminina: considerações acerca de uma ética da liberdade em Simone de Beauvoir*. Esse ajuste se fez necessário, pois se observou que é a liberdade que possibilita não só a existência humana, mas principalmente a existência feminina. Não é possível existir e ser mulher sem que haja liberdade. Nesse título foi utilizado o termo *feminina*, e não *feminista*, porque a própria Beauvoir, referência para essa pesquisa, levou muito tempo para se reconhecer como feminista, ou seja, como uma militante do movimento feminista francês da época (somente após anos da publicação d'*O segundo sexo* que ela o fez). Dessa forma, quando ela se propôs a refletir sobre uma moral existencialista, ela não pretendia escrever um código moral para as mulheres e nem para ninguém, mas apenas pensar acerca das morais vigentes em seu tempo e em como elas se direcionavam diferentemente para os homens e para as mulheres. Dessa forma, a escolha do termo remete à própria Beauvoir. Assim, aqui não pretendemos estabelecer um código de ética, até mesmo por que não seria possível o fazer; não obstante, com base nos escritos de Beauvoir, refletiremos sobre essa questão e sobre como ela se liga à liberdade, tema de suma importância.

Tais análises e reflexões serão a base teórica da presente dissertação, que terá aporte teórico nos trabalhos filosóficos e literários de Beauvoir, especialmente nas obras *Por uma Moral da Ambiguidade*, de 1947, no ensaio *Pirro e Cinéias*, de 1944, e seu mais famoso e importante livro, *O segundo sexo*, de 1949. Além disso, algumas comentadoras também foram consultadas para melhor compreensão dos contextos e conceitos trazidos por Beauvoir, sendo elas Kate Kirkpatrick, com sua obra *Simone de Beauvoir, uma vida*, de 2020; Alice Schwarzer, com sua obra *Simone de Beauvoir hoje*, de 1983, sendo Alice uma das primeiras biografias de Beauvoir e sua amiga pessoal; Cristina Sánchez, com sua obra *Simone de Beauvoir, do sexo ao gênero*, de 2017; Huguette Bouchardeau, com a obra *Simone de Beauvoir: a biografia*, de 2021; e Claude Francis e Fernande Gontier, com sua biografia *Simone de Beauvoir*, de 1986. Além, claro, de diversos artigos de pesquisadores brasileiros que também se dedicam a estudar a obra de Beauvoir. Sua obra e vida, como veremos, se confundem, entremeiam e se fecundam, nos oferecendo chaves preciosas rumo ao conhecimento de nós mesmos.

Além dessas, outras obras de Beauvoir também foram consultadas, dentre elas, *Uma moça bem comportada*, de 1958; *A força da idade*, de 1958; *Uma morte muito suave*, de 1965;

A cerimônia do adeus, de 1981; *A mulher desiludida*, de 1967; *A convidada*, de 1943 e *Os mandarins* de 1954, que foi seu romance de maior sucesso e, também, considerado o mais autobiográfico, com o qual foi premiada com o Prêmio Goncourt.

Todos esses referenciais teóricos citados buscam contribuir para a reflexão objeto da presente dissertação, que pode ser colocada como “refletir sobre as possibilidades e pressupostos filosóficos, especialmente os constituídos pela filósofa Simone de Beauvoir, que possam fundamentar uma ética feminina baseada nos princípios da liberdade e da igualdade”. Essa reflexão se dá em função das formas como avaliamos os comportamentos, especialmente o feminino, em nossa sociedade. A introdução realizada, que busca contextualizar os últimos séculos, a vida e a obra da filósofa Simone de Beauvoir, bem como a desta que vos escreve, faz-se necessária, nesse sentido, já que não é possível aceitar que ainda vivamos em uma sociedade fundamentalmente patriarcal, machista e misógina, que cientificamente e tecnologicamente se apresenta evoluída, mas que ainda traz esses, que podemos chamar de “problemas”, em nossa sociedade.

Pensar que as mulheres são ainda e constantemente julgadas por serem mulheres, por apresentarem certos comportamentos que tradicionalmente não caberiam a elas, ou que ainda permeiam o imaginário como sendo comportamentos tipicamente masculinos, fazendo com que elas estejam sujeitas à violência, à repressão e à humilhação, parece-nos não mais fazer sentido, pois, nacionalmente, as mulheres representam mais de 50% do total da população, e globalmente esse número é de aproximadamente 49,6%. E, mesmo assim, o preconceito, a discriminação e, principalmente, a violência contra as mulheres ainda são alarmantes: os números da violência doméstica e de feminicídio só aumentam, e a desigualdade entre homens e mulheres só reforça essa violência.

Dessa forma, a reflexão que se segue busca, justamente, analisar em quais sentidos uma ética feminina, ou uma reavaliação dos comportamentos, poderia produzir uma sociedade onde as mulheres, mas não só elas, e sim todos os indivíduos, sejam respeitados como seres humanos completos, dotados de direitos e deveres que devem ser respeitados e valorizados em todo o seu conjunto de faculdades.

Essa é uma pesquisa que se fez e refez ao longo desses dois anos, e esperamos ter conseguido, ao menos, apontar possibilidades ou ter trazido mais inquietações e questões sobre esse tema que é tão caro para a nossa sociedade. Assim, concluo essa introdução e dou passagem a essa singular filósofa que mobilizarei nesta dissertação, de modo que sua voz nos ajude a refletiremos sobre as possibilidades e pressupostos filosóficos que possam fundamentar uma ética feminina baseada no princípio da Liberdade.

1. OS PRESSUPOSTOS FILOSÓFICOS DE BEAUVOIR

Quando pensamos na filosofia de Simone de Beauvoir, em um primeiro momento ficamos um pouco confusos acerca dela, pois temos a tendência de pensar que ela se reduz ao feminismo ou a teorias feministas. Porém, quando olhamos com mais cuidado para suas obras e, portanto, para o seu pensamento, percebemos que ele está recheado de conceitos que envolvem a fenomenologia e o existencialismo. Conceitos de correntes filosóficas surgidas no século XX, e que muito influenciaram o pensamento não só desta, mas de muitos filósofos desse tempo, se fazem presentes em seu pensamento. Dentre esses conceitos, encontramos o de alteridade, transcendência, imanência, reconhecimento, reciprocidade, projeto e situação. Esses conceitos são chaves de leitura para pensarmos a situação da mulher e do homem em sociedade e as relações éticas e fenomenológicas que envolvem os sujeitos.

A filosofia existencialista de Sartre e Beauvoir consiste numa filosofia do processo de subjetivação do sujeito. O sujeito, entendido como *Para Si*, é processo existencial de constituição de si através de escolhas feitas pela liberdade vivida nas situações históricas. Desse modo, a construção da feminilidade e da masculinidade deve ser compreendida a partir da compreensão ética da ação do sujeito, entendido como *Para Si*, de maneira que por meio da análise de sua situação seja possível compreender a relação sintática entre o universal e o singular. A trajetória biográfica da filósofa nos ajudará a desenvolver também a sua trajetória reflexiva e o cerne de seu pensamento existencialista.

Para compreendermos o caminho percorrido por ela para chegar ao existencialismo é necessário voltarmos e conhecer um pouco mais sobre essa pensadora, principalmente suas influências intelectuais, que deram a ela as bases para a construção de seu pensamento.

Beauvoir não se considerava uma filósofa mas, segundo ela mesma, uma escritora.² Sartre era o filósofo. Porém, ao analisarmos suas referências e seu pensamento, não há dúvidas de que ela também foi uma filósofa.

Neste capítulo, buscaremos fazer uma breve análise da vida e da obra de Simone de Beauvoir, assim como de sua filosofia, que tem por base o método fenomenológico/

² Essa é uma questão que vai muito além da presente pesquisa, mas vale aqui colocá-la. Beauvoir não é a única intelectual feminina do século XX a rejeitar o título de filósofa. Ela e outras, ao longo de suas trajetórias, de alguma forma fizeram isso. Mas por quê? De fato, nunca saberemos ao certo, mas algumas hipóteses podem ser levantadas. A primeira delas é porque não queriam se associar a um tipo de filosofia que era praticada nas academias; uma segunda hipótese é que seu trabalho percorria caminhos mais práticos, com questões que se referiam a ações diretas dos indivíduos e que não eram apenas conjecturas intelectuais, ou que a literatura seria uma forma mais ampla de reflexão e que, portanto, alcançaria um público maior do que a filosofia. Outra hipótese ainda pode ser levantada: por teimosia ou pura rejeição ao título; enfim, cada uma delas possui suas razões e, aqui, objetivamos apenas apontar essas reflexões.

existencialista que ela conheceu e desenvolveu junto com Jean-Paul Sartre. Buscaremos também destacar quais são os principais conceitos que Beauvoir traz em sua obra *O segundo sexo* (1949) e na obra *Por uma moral da ambiguidade* (1947). Esses conceitos estão pressupostos pelas referidas teorias filosóficas.

1.1 QUEM É SIMONE DE BEAUVOIR?

Simone Lucie Ernestine Marie Bertrand de Beauvoir nasceu em 9 de janeiro de 1908, no sexto distrito de Paris. Era uma das regiões chiques de Paris e lá Beauvoir passaria boa parte de sua vida.

Os Bertrand de Beauvoir eram da alta burguesia, originários da Borgonha. Possuíam um castelo em Limousin, que não ficou de herança para o pai de Beauvoir, pois ele não era o primogênito. Os Brasseur não tinham o prestígio dos Bertrand de Beauvoir, mas eram mais ricos. Gustave Brasseur, o avô de Beauvoir, era banqueiro em Verdun, e Françoise era sua primeira filha. As origens dos pais de Beauvoir são importantes para compreendermos como a questão família, os valores familiares e sociais vão ser influentes na vida e obra de Beauvoir, pois em suas memórias e, também, em seus romances, ela invocará essas origens para refletir sobre os caminhos percorridos por seus personagens e por ela própria.

Seus primeiros anos Beauvoir descreveu como de uma “segurança inalterável”. Ela adorava ficar ao ar livre e explorar a natureza e, no verão, sua família ia para o campo, onde Beauvoir sentia-se livre para explorar. Segundo Kirkpatrick (2020), sua admiração pelos espaços naturais seria uma característica permanente em sua vida; ela continuou associando o campo à solidão, à liberdade e aos mais altos picos de felicidade.

Simone fora uma leitora precoce, e sua família cultivava sua curiosidade com muito cuidado. Sua mãe fazia assinaturas de bibliotecas constantemente e seu pai, Georges, fez para ela uma antologia poética ensinando-a a recitar com expressão. Aos 5 anos ficou decidido que Beauvoir deveria ir para a escola e assim passou a frequentar o Adaline Désir Institut – que ela chamou de *Le Cours Désir*. Ele foi uma das primeiras escolas francesas a preparar moças para o *baccalauréat* – o exame que permite o acesso às universidades. Meninas de sua classe normalmente não frequentavam a escola, mas possuíam governantas em casa, e assim Beauvoir ia apenas duas vezes na semana. Os demais dias de estudos eram rigorosamente supervisionados por sua mãe.

Françoise de Beauvoir havia tido uma criação rígida, com decoro provinciano e moral de uma garota de convento. Sua fé inabalável em Deus era acompanhada pelo zelo pela etiqueta.

Contudo, ela não negligenciava a educação das filhas e aprendeu inglês e latim para auxiliá-las. Georges e Françoise atribuíam um alto valor à educação – e a boas leituras. Seu pai lhe fornecia livro após livro, cuidadosamente selecionados entre as grandes obras da literatura. Sua mãe, por sua vez, lhe fornecia literatura religiosa e um modelo vivo de devoção católica e auto sacrifício. Essas influências iriam marcar profundamente Beauvoir.

Após a Primeira Guerra Mundial, a fortuna de Beauvoir sofreu mais uma queda, deixando a família em uma situação ainda mais vulnerável, e os primeiros conflitos por dinheiro marcaram essa etapa da vida de Beauvoir. Felizmente, para Georges não foi difícil arranjar outros empregos. Porém, sua pouca habilidade para o trabalho fez com que passasse por vários cargos em diferentes instituições. Contudo, em 1919, a família Beauvoir teve que fazer mais economias, e assim mudaram-se do Boulevard du Montparnasse para a rue de Rennes nº 71, passando a viver em um apartamento muito aquém daquele habitado até então. Era um sinal claro das profundezas em que haviam caído.

Segundo Kirkpatrick (2020), como mulher, Simone de Beauvoir seria lembrada por seu estilo peculiar, e, como romancista e escritora, sua prosa é texturizada com tecidos, fosse ele o material de um vestido de mulher ou uma manta mexicana; Simone lembrava-se *em Memórias de uma moça bem comportada* de que, quando menina, padecera de uma falta de elegância durante grande parte de sua infância. Mais tarde referiu-se a isso como uma situação de “semi-pobreza”. Esse senso de economia permaneceu durante muito tempo na vida de Beauvoir: “acabei me convencendo de que é preciso fazer uso de tudo, e de si mesmo, ao máximo” (BEAUVOIR *apud* KIRKPATRICK, 2020, p. 46).

À medida que Beauvoir crescia, seu interesse por literatura também crescia. *Mulherzinhas*, de Louisa May Alcott, a encantava, assim como *Alice no país das maravilhas*, *Peter Pan* e outros que a ajudariam a aprimorar as habilidades que mais tarde usaria para ler as irmãs Brontë e Virginia Woolf. Com o tempo, Beauvoir percebeu que os livros poderiam lhe ensinar coisas que seus pais não poderiam; também começou a ver as perguntas sem resposta no mundo ao seu redor, especialmente aquelas sobre as funções que as mulheres deveriam exercer. Suas inquietações acerca disso sempre lhe acompanharam, e nos romances que lia, cada vez mais Simone de Beauvoir colocava-se a refletir sobre a condição da mulher, a natureza do amor e outras questões. Os livros eram o refúgio que ela encontrava da privação física e emocional. Ela descreveu a adolescência como dolorosa e o relacionamento com a mãe como particularmente tenso.

As circunstâncias em casa eram cada vez mais estressantes, mas a escola ainda oferecia estabilidade e uma companhia. A amizade com Zaza (Elisabeth Lacoïn), que se iniciou ainda

nos primeiros anos da escola, continuava dando prazer e confiança a Beauvoir; elas eram chamadas de “as inseparáveis”. A amizade com Zaza perdurou até sua morte em 1929, em circunstâncias que só muito tempo depois Beauvoir iria compreender.

À medida que as irmãs de Beauvoir iam crescendo, elas passaram a compartilhar não só a solidão, mas também um certo ressentimento. Pois para pessoas da classe de seu pai, a preparação das meninas para uma profissão era um sinal de derrota. Assim, elas enfrentaram expectativas confusas e contraditórias; para serem bem-sucedidas como mulheres, elas tinham de ser talentosas e educadas; mas não muito talentosas nem muito educadas. Simone precisava estudar para ser bem-sucedida, mas se recusava a perder tempo aprendendo habilidades “femininas” que não desejava empregar. A raiva de sua mãe por essa situação era frequentemente descontada em Simone de Beauvoir.

Ela estudou muito, acumulando qualificações rapidamente e, aos 16 anos, em 1924, recebeu seu primeiro *baccalauréat* (certificado de conclusão escolar, que só recentemente havia sido concedido a mulheres nos mesmos termos que aos homens) com distinção. Após o primeiro, estudantes brilhantes como ela eram incentivadas a permanecer mais um ano para se qualificarem em filosofia, literatura ou ciências, o que lhes permitiria lecionar em escolas semelhantes. Beauvoir passou no segundo *baccalauréat*, mas dessa vez sem distinção.

Ela estava determinada a estudar filosofia, porém seus pais estavam determinados a não permitir, pois julgavam a filosofia sem nenhum valor intrínseco. Ela sabia que a estrada que escolhera não era bem percorrida por mulheres: àquela altura, apenas seis mulheres haviam passado na *agrégation* de filosofia. Era um exame nacional muito competitivo, e Beauvoir “queria ser uma das pioneiras” a ser aprovada. Em 1925 o caminho para ela ainda estava fechado, e as mulheres não eram aceitas na École Normale Supérieure, que formava a elite filosófica de Paris. Ela teria que obter a *licence* na Sorbonne, depois um diploma de magistério e depois a *agrégation*. Para isso, iniciou matemática no Institut Catholique e literatura e idiomas no Institut Sainte-Marie. As duas instituições preparavam estudantes católicos para os exames na Sorbonne.

Já no verão de 1926, aos 18 anos, ela fez suas primeiras tentativas de escrever um romance, *Éliane*, mas redigiu apenas nove páginas. Segundo Kirkpatrick (2020), a filosofia estava se tornando a grande paixão de Beauvoir, mas ela não queria criar um grande sistema filosófico, e sim escrever “o romance da vida interior”. Queria mostrar o que estava acontecendo dentro do mundo rico de seus personagens. Esse projeto foi inspirado pelas leituras de Henri Bergson, que celebrava um “romancista ousado” em *Ensaio sobre os dados imediatos*

da consciência. Em seu diário, escreveu que queria “pensar a vida” e transformar suas perguntas para a ficção.

Em *A força da idade* (1960), Beauvoir escreveu que não era filósofa – que Sartre era. Mas a partir de suas experiências e da fenomenologia – estudo das estruturas da consciência do ponto de vista da primeira pessoa – ela elaboraria inúmeras ideias filosóficas que ficaram expressas tanto em seus romances como também em seus ensaios. Aos 18 anos, ela se sentia insatisfeita com as discussões filosóficas que “permanecem no vácuo”, e já refletia sobre a distância entre conhecer algo intelectualmente e senti-lo na vida real. Para preencher essa lacuna, ela recorre à literatura: “o escritor me agrada quando redescobre a vida, o filósofo quando redescobre o escritor que servirá como intermediário da vida” (BEAUVOIR *apud* KIRKPATRICK, 2020, p. 63).

Em março de 1927, Simone de Beauvoir obteve seu certificado de história da filosofia e, em junho, recebeu o de filosofia geral e em grego; em apenas dois anos, ela já havia obtido uma *licence* e meia. Entre 1927 e 1928, Beauvoir tinha planos de fazer mais três certificados para obter uma *licence* dupla em clássicos e em filosofia. Porém, segundo Kirkpatrick (2020), ela nem sempre gostava das demandas que impunha a si mesma; às vezes reclamava que passava tempo demais em casa ou na biblioteca. Em março de 1928, obteve duas qualificações restantes em filosofia – ética e psicologia –, mas achou a filosofia muito seca e sem graça para merecer persistência. Resolveu que não precisava da *licence* em clássicos. Seu pai objetou. Mas ela foi firme e abandonou os clássicos.

Finalmente, em 1928, ela iniciava seus estudos na Sorbonne, acompanhada de Simone Weil, sua colega da preparação para a *licence*, de Merleau-Ponty e Zaza, sua amiga de infância. O ano anterior havia sido intenso, mas emocionalmente atribulado e agora Simone queria pôr as coisas no lugar. Em agosto, escreveu em seu diário rígidos horários para estudos, leitura e filosofia. No verão, estabeleceu como objetivo ler Stendhal e Platão, além de escritores recentes como Henri Frederic Amiel, Henri Delacroix e Jean Baruzi. Além destes, leu romances de Paul Claudel, François Mauriac e muitos outros, além de livros sobre místicos, filósofos e a vida de romancistas. Também escreveu notas para um romance que marcaria a descoberta da percepção de uma mulher de que ela era livre para escolher. Seus dias eram tão rígidos que ela começou a se preocupar, quando não estava trabalhando, com dispensar tempo demais com “amizades encantadoras”. Beauvoir possuía um desejo firme e vivaz em seus estudos em filosofia e que não permitia distrações vãs.

Em janeiro de 1929, Beauvoir foi a primeira mulher a lecionar Filosofia em uma escola para meninos, o Lycée Janson de Sailly. Na primavera de 1929, Beauvoir tornou-se amiga

íntima de René Maheu, que pertencia a um grupo de três jovens estudantes, os outros dois sendo Paul Nizan e Jean-Paul Sartre. Por mais que Beauvoir tivesse entrado em alguns grupos de *estudantes*, o de Maheu permanecia fechado para ela. Contudo, foi ele que deu a Beauvoir o apelido de Castor, forma como ficaria conhecida durante sua vida adulta. Ele influenciou Beauvoir durante algum tempo, na preparação para a prova escrita do exame de *agrégation*. Em 17 de julho, os resultados da parte escrita do exame foram publicados na Sorbonne. A preparação na *agrégation* garantia um cargo de professor vitalício no sistema escolar francês. O número de candidatos aprovados era limitado ao número de vagas disponíveis no país. Naquele ano eram 26 e, além de Simone, Sartre e Nizan haviam sido aprovados, Maheu não.

A partir daí, Simone de Beauvoir e Jean-Paul Sartre passaram a encontrar-se todas as manhãs nos Jardins de Luxemburgo, iniciando uma conversa que duraria cinquenta e um anos. Juntamente com a filosofia que haviam lido para a *agrégation*, seu amor mútuo pela literatura lhes dava um mundo compartilhado de uma profundidade incomum. Cada vez mais ela se sentia atraída por sua “bela cabeça sensata”.

Aos 21 anos, Beauvoir saiu da casa dos pais e alugou um quarto na propriedade de sua avó materna. Ela tinha vários inquilinos e Simone queria privacidade para estudar e trabalhar; ela dava aulas em meio período e lecionava Latim e Grego no Lycée Victor-Duruy algumas horas por semana, o que lhe dava o suficiente para viver. Sartre, nessa época, fazia o serviço militar. Em 14 de outubro, Sartre e Beauvoir se encontraram mais uma vez nos jardins de Luxemburgo. A conversa daquela tarde continha a discussão definitiva sobre seu relacionamento aberto: o pacto. Eles fariam um contrato de dois anos, sem abandonar os outros. E contariam tudo um para o outro. Para distinguir seu relacionamento com Beauvoir de suas relações com amantes inferiores, Sartre lhe disse: “o que nós temos é um amor essencial; mas é uma boa ideia para nós experimentar também casos amorosos contingentes”. Foi assim firmado o pacto entre eles, que duraria até a morte de ambos. Esse foi inspiração para muitos casais mundo afora; a predisposição intelectual e afetiva de ambos, porém, não poderia ser facilmente copiada. Em 21 de outubro, Beauvoir escreve em seu diário: “não posso viver esse ano sem Sartre”. Com isso se reforçam os laços do pacto de união por eles estabelecidos. Dessa forma, observa-se que Sartre não foi marido de Beauvoir, mas sim seu parceiro de vida e principalmente de trabalho; ambos eram críticos com a filosofia e a literatura um do outro e não mediam palavras para elogiar ou criticar seus trabalhos; essa cumplicidade laborativa acompanhou-os durante toda sua vida; ambos não fizeram nenhum registro civil, tampouco religioso dessa união, e viveram boa parte do tempo em quartos de hotel, ou em estúdios comprados com o prestígio de suas obras. Entretanto, nunca sob o mesmo teto. Passavam boa

parte do dia juntos em cafés, escrevendo, ou em viagens pela Europa e outros países, onde foram conquistando reconhecimento. O caso de ambos intrigava a família e a sociedade em que estavam inseridos, de modo a causar revolta por parte de uns e inveja por parte de outros.

Em *A força da idade*, Beauvoir escreveu que ela e Sartre, nos primeiros dias de seu relacionamento, sucumbiram ao “orgulho espiritual”. Eles achavam que eram “radicalmente livres”, mas de fato eram vítimas de várias ilusões. Não reconheciam nenhuma obrigação emocional para com os outros. Consideravam-se razão e vontades puras, deixando de reconhecer como eram dependentes dos outros e como haviam vivido protegidos das adversidades do mundo.

Na primavera de 1930, Sartre recebeu uma carta dizendo que não havia conseguido o emprego que desejava em Kyoto, e agora ele esperava que seu destino fosse decidido pelo Ministério da Educação; ele recebeu uma proposta de um cargo em Le Havre e Beauvoir conseguiu um emprego em Marselha. Lá pode experimentar uma liberdade nova e reencontrar a si mesma. No trabalho, ela não se esquivava de ensinar o que pensava, escandalizando alunos e pais com seus ensinamentos sobre trabalho, capital e justiça. Em 1932, Beauvoir vai para Rouen, que ficava mais próximo de Paris e de Le Havre, podendo assim visitar seus pais e Sartre com mais frequência.

Uma grande paixão de Beauvoir eram as viagens que fazia, desde a adolescência, com seu primo Jacques e sua irmã Héléne, e Beauvoir gostava de desbravar os prados e, posteriormente, outros países; naquele verão, com Sartre e Collette Audry, sua nova amiga de Rouen, foram ao sul da Espanha, Baleares e Marrocos espanhol. Embora nem sempre tivessem muito dinheiro, Beauvoir e Sartre viajavam sempre que podiam e em 1934 foram à Alemanha, Áustria, Checoslováquia, Alsácia e Córsega. Naquele ano, Beauvoir não tentou escrever nada, mas estudou a revolução francesa e leu Husserl em alemão.

Nesse período, Beauvoir continuava sentindo profunda satisfação com a leitura de filosofia, que ela descrevia como uma “realidade vivida”, e continuava escrevendo. Ela trabalhava em uma coleção de contos, *Quando o espiritual domina*, e um deles contará a história de Zazá. No período entre 1926 a 1934, fez algumas tentativas de escrever romances, mas ela teria de esperar alguns anos para ver qualquer material seu ser publicado. Enquanto isso, Sartre por fim encontraria seu sucesso filosófico e literário.

A vida de Beauvoir ainda teria muitos acontecimentos, principalmente aqueles ligados aos seus relacionamentos e suas publicações, que cada vez mais alcançavam leitores de todo o mundo. Contudo, aqui iremos explorar esse assunto de forma relacional, ou seja, como esses acontecimentos estão presentes em suas obras. Dessa forma, o capítulo que segue irá abordar

algumas obras de Beauvoir e também conceitos que ela foi desenvolvendo e que são importantes para o objetivo da pesquisa.

1.2 VIDA E FILOSOFIA DE BEAUVOIR

A vida de Beauvoir está diretamente ligada com sua obra, e não poderia ser diferente. Todos os eventos e experiências que viveu, amigos que teve, livros que leu, lugares que conheceu estão presentes nela e em seus ensaios e romances. No primeiro romance que publicou, em 1943, chamado *A convidada*, Beauvoir buscou explorar um problema filosófico que a preocupava desde a década de 1920: “a oposição entre o eu e o outro”. Aparentemente, o livro tratava da história de um “trio”, um casal, Pierre e Françoise, que “convidam” uma jovem para seu relacionamento: Xavière. Ela provoca ciúmes em Françoise, que fica tão frustrada que a única saída que vê é matar sua rival. Entretanto, há um quarto personagem, Gerbert, o namorado de Xavière, que também está dormindo com Françoise, sendo essa a principal razão para o assassinato de Xavière.

Segundo Kirkpatrick (2020), *A convidada* foi lida de três maneiras desde a sua publicação. Antes de Sartre e Beauvoir serem famosos, ela era lida como um estudo da vida boêmia parisiense; mais tarde, porém, foi considerado um *roman à clef* (um novo tipo de romance) do relacionamento a três e, mais recentemente, foi lido pelas feministas como um retrato de três mulheres não tradicionais em um mundo tradicional e tirânico. Em várias passagens, parece Françoise falando por Beauvoir: ela não gosta de perder “preciosas horas de trabalho” preocupando-se com as outras mulheres de Pierre. Ela apresenta uma imagem de ser do “tipo fiel” que não se interessa por romances que “não tem continuidade”. Françoise detesta a ideia de “ser uma mulher que se submete”. Ela quer que sua sedução por Gerbert seja recíproca por causa de “um profundo compromisso filosófico com sua própria liberdade”. Mas, no que diz respeito a Pierre, ela também se pergunta se está agindo de má-fé.

O conceito de má-fé é um dos primeiros abordados por Beauvoir e Sartre, mas foi ele quem mais o explorou em sua obra *O ser e o nada* (1943). Sartre afirma que a má-fé é normalmente igualada à mentira. Diz-se, indiferentemente, que uma pessoa dá provas de má-fé ou mente a si mesma. Segundo Sartre, aceitamos que má-fé seja mentir a si mesmo, desde que imediatamente se faça distinção entre mentir a si mesmo e simplesmente mentir. Assim, admitimos que a mentira seja uma atitude negativa, já que a essência da mentira implica que o mentiroso esteja completamente a par da verdade que esconde. Não se mente sobre o que se

ignora; não se mente quando se difunde um erro do qual se é vítima; não se mente quando se está equivocado. Segundo Sartre,

[...] a mentira é um fenômeno normal que Heidegger chama de mit-sein. Ela presume minha existência, a existência do outro, minha existência para o outro e a existência do outro para mim. Assim, não há dificuldade em conceber o mentiroso fazendo com toda lucidez o projeto da mentira, dono da inteira compreensão da mentira e da verdade que altera. Basta que uma opacidade de princípio disfarce suas intenções para o outro, e este possa tomar a mentira de verdade. Pela mentira a consciência afirma existir por natureza como oculta ao outro, utiliza em proveito próprio a dualidade ontológica do eu e do eu do outro. (SARTRE, 2011, p. 94)

Entretanto, o Mit-sein de Heidegger não se aplica ao caso da má-fé. Como afirma Sartre (2011), a má-fé consiste em mentir a si mesmo. Porém,

(...) para quem pratica a má-fé, trata-se de mascarar uma verdade desagradável ou apresentar como verdade um erro agradável. A má-fé tem em aparência, portanto, a estrutura da mentira. Só que – e isso muda tudo – na má-fé eu mesmo escondo a verdade de mim. Assim, não existe, neste caso, a dualidade enganador-enganado. A má-fé implica, por essência, a unidade de uma consciência. (SARTRE, 2011, p. 94)

Sendo assim, quando Françoise resigna-se por estar enganando Pierre, ela está agindo com má-fé, pois não está apenas escondendo a verdade dele, mas de si própria, ao não admitir que o crime que cometeu foi por Gerbert e não por Pierre.

O fim trágico do romance de Beauvoir transcende a realidade vivida ao trazer com ele a confusa relação dos quatro personagens apresentados. Ao trazer Xavière ao relacionamento, ambos, Pierre e Françoise, pretendem transcender a si próprios por meio dessa nova relação. Contudo, Xavière não está só, ela tem Gerbert, que no desenrolar da história acaba tornando-se amante de Françoise. Quando isso acontece, ela passa a agir com má-fé consigo mesma, pois esconde de si a frustração de não ter Gerbert só para si. Porém, não é só Françoise que age com má-fé: todos, ao não tratarem com verdade a natureza do relacionamento, agem com má-fé, escondendo de si mesmos os sentimentos que têm uns pelos outros. Françoise sente ciúmes de Xavière por Pierre e por Gerbert, principalmente quando este lhe diz que nunca amou outra mulher da forma que ama Françoise.

A relação de oposição entre o eu e o outro não está só presente no romance *A convidada*. Beauvoir irá também explorá-lo em *O segundo sexo*, na relação entre o homem e a mulher, e na relação da mulher com as outras mulheres e consigo mesma. Em todos esses relacionamentos Beauvoir pressupõe que haja também a má-fé.

Com esse romance, *A convidada*, Beauvoir passou do anonimato para a fama e, em pouco tempo, todos queriam saber mais sobre essa jovem filósofa. Em 1943, ela escreve um

dos seus primeiros ensaios filosóficos, *Pirro e Cinéias*, publicado em 1944, após a libertação da França, durante a Segunda Guerra Mundial. Nesse ensaio, Beauvoir levanta sérias questões morais, e principalmente esta: como as ações – e os relacionamentos – podem ser éticos? Por que fazer algo em vez de não fazer nada?

Pirro e Cinéias começa com uma conversa entre os dois personagens do título. Pirro é o rei de Édipo no século IV a.C., e Cinéias é seu conselheiro. Eles discutem o plano de Pirro de conquistar o mundo quando Cinéias pergunta: que diferença faz conquistar o mundo ou ficar descansando em casa? Segundo Kirkpatrick (2020), Beauvoir concordava com Sartre em *O ser e o Nada* que

Os seres humanos desenvolvem projetos. Estabelecem objetivos e limites para nós mesmos, mas esses objetivos sempre podem ser superados ou os limites redefinidos. E mesmo quando alcançamos exatamente o que buscamos, é comum nos decepcionarmos. Às vezes, atingir um objetivo nos faz perceber que nossa motivação era a busca; e uma vez atingida a meta, não a desejamos mais. Então, qual o sentido de agir, e por que devemos nos importar se agimos de maneira ética? (KIRKPATRICK, 2020, p. 181)

Segundo Beauvoir, em *Pirro e Cinéias*, nossas ações são a única coisa que é nossa e somente nossa. São os meios pelos quais nos tornamos quem somos. Só cada um de nós pode criar ou sustentar os laços que nos unem aos outros, para o bem ou o mal. Nossos relacionamentos com os outros não são certos e garantidos: eles devem ser recriados dia após dia e podem ser cultivados e florescer, ou negligenciados e abusados até morrer.

É por meio da ação que nos conectamos com o mundo e com as pessoas que estão à nossa volta. Preservar a ação ética faz com que essas relações sejam menos problemáticas. Beauvoir já havia vivido relacionamentos conturbados o suficiente para chegar a essa conclusão, e a partir disso passou a questionar-se acerca da liberdade. Ela não podia concordar com Sartre no sentido de que a liberdade é limitada: nossas escolhas são restringidas pelas escolhas do outro, e vice-versa. Lutar para ser livre, portanto, não era o bastante. Qualquer pessoa que valorize a liberdade, sem hipocrisia, precisa valorizá-la em outras pessoas também, para exercer sua liberdade de maneira ética. Ela queria que compreendêssemos que nossas ações moldam o mundo daqueles que estão à nossa volta, produzindo as condições em que eles agem.

Beauvoir percebeu que precisava explorar mais a questão da liberdade para chegar a uma compreensão distinta da de Sartre. Assim, ela escreve outro ensaio filosófico, *Por uma moral da ambiguidade*, que chega ao público em 1947. Em *Pirro e Cinéias*, Beauvoir havia escrito que “toda pessoa precisa da liberdade dos outros, e, em certo sentido, sempre a queremos porque é apenas a liberdade dos outros que nos impede de nos definirmos pensando em nós mesmos como coisas, como objetos” (KIRKPATRICK, 2020, p. 220). Ela argumentava, ainda

segundo Kirkpatrick (2020), “que o mal consiste em negar a liberdade, seja a própria ou a do outro. Para combater o mal, portanto, temos que reconhecer que afirmar nossa própria liberdade implica a responsabilidade de moldar o presente e o futuro de tal modo que nós e os outros sejamos livres” (p. 220).

Em *Por uma moral da ambiguidade*, Beauvoir argumenta que, para ser eticamente livre, devemos usar a liberdade para aceitar os laços que nos prendem uns aos outros. Ela chama isso de “chamado” da liberdade do outro. Todo ser humano deseja que sua vida seja verdadeiramente vista e que seja importante não apenas porque é uma vida, mas porque é sua vida. Todos queremos sentir que nossa vida tem significado. Mas ouvir o chamado da liberdade em nós mesmos sem ouvir o dos outros é solipsismo, segundo ela. É um tipo de morte espiritual, uma recusa que entorpece nosso próprio devir. Só com as outras pessoas podemos fazer com que certos projetos e valores se realizem.

Com os ensaios *Pirro e Cinéias* e *Por uma moral da ambiguidade*, Beauvoir lança as bases do que irá tratar em *O segundo sexo* (1949) que, no momento da publicação de *Por uma moral da ambiguidade*, ela já estava escrevendo. Contudo, antes de observarmos essa obra, é necessário compreender em que contexto ela foi escrita. Quando ela publicou *O segundo sexo*, já tinha quase 40 anos, era famosa e já havia alcançado privilégios, como por exemplo a formação acadêmica e a independência, ainda indisponíveis à maioria das mulheres na França e em outros países.

As mulheres haviam acabado de conseguir o direito ao voto na França, em 1945, porém ainda não podiam ser titulares de uma conta bancária, o que continuaria até as revisões de 1965 do Código Napoleônico. O marido podia se opor ao trabalho da esposa, caso considerasse que este prejudicava a família. O divórcio por mútuo acordo só seria aprovado em 1975; o aborto era proibido e a contracepção também; algumas até superaram os homens em competitivos exames nacionais; em suma, condições suficientemente restritivas para entender as dependências impostas às mulheres. Mas, ao final da década de 1940, “feminismo” – uma palavra que, na época, era associada à campanha por sufrágio - havia se tornado *dépassé* (*fora de moda*) tanto nos Estados Unidos quanto na França. Afinal, naquela década já tinham conquistado o direito ao voto, o que mais elas podiam querer?

Segundo Kirkpatrick (2020), na primeira linha de *O segundo sexo*, Beauvoir não escondeu sua hesitação e irritação com o assunto *mulher*: “hesitei por muito tempo antes de escrever um livro sobre a mulher”, escreveu. Mas “volumes de idiotices” foram publicados no último século lamentando a perda da feminilidade e dizendo às mulheres que elas devem “ser

mulheres, permanecer mulheres, tornar-se mulheres” – e ela não podia mais ficar passivamente à margem.

Contudo, até que seu livro chegasse às mãos dos seus leitores, Beauvoir fez um longo caminho. Desde o momento em que passou a questionar a forma como a sociedade vê a mulher, Beauvoir fez longas pesquisas nas bibliotecas francesas buscando explicações para isso. Nessas pesquisas, ela deparou-se com a visão médica, biológica, psicanalítica e também do materialismo histórico.

Beauvoir argumentava que a biologia não é destino – nem o casamento ou a maternidade. Mulheres como Marie Curie, dizia ela, provam que não foi a “inferioridade das mulheres que determinou sua insignificância histórica: foi a insignificância histórica delas que as condenou à inferioridade” (BEAUVOIR *apud* KIRKPATRICK, 2020, p. 232). Mas a cultura continua a perpetuar a mitologia opressiva sobre as mulheres: “a mulher não é uma realidade fixa”, “e sim um processo de tornar-se; ela precisa ser comparada ao homem em seu processo, ou seja, em suas possibilidades” porque “quando se considera um ser que é transcendente e superado” – isto é, consciente, mutável e livre – “nunca é possível dar a obra por acabada” (BEAUVOIR *apud* KIRKPATRICK, 2020, p. 232).

Se fosse o caso de as mulheres terem algum destino biológico, psicológico ou econômico, argumentava Beauvoir, não haveria problema. Haveria uma “feminilidade” universal e quem a tivesse seria “mulher”. E foi no primeiro volume do *O segundo sexo* que Beauvoir trouxe todas essas visões, que às vezes pareciam opostas e complementares entre si, no que diz respeito à visão da mulher. Porém, não encontrava uma explicação satisfatória acerca do status secundário das mulheres nas ciências, nem em Freud nem em Marx, e demonstra as carências que encontrava nessas análises. Além disso, no primeiro volume, *Fatos e mitos*, Beauvoir pesquisou em histórias e mitos como a “feminilidade” era interpretada como um destino para as mulheres – repetidas vezes ela verificou que a mulher ideal era o objeto de desejo dos homens.

Os primeiros escritos de Beauvoir sobre a mulher foram, em parte, publicados na revista *Les temps modernes* que, junto com Sartre, havia criado em 1945. O público não estava preparado para tantas verdades e os textos de Beauvoir causaram muita polêmica. Quando, finalmente, o primeiro volume chegou às bancas, em junho de 1949, as críticas foram severas, não só ao que ela havia escrito, mas também à sua pessoa. Porém, o livro vendeu rapidamente 22 mil cópias em uma semana. Isso significava que, apesar das críticas, todos estavam ansiosos pelos escritos de Beauvoir. Alguns meses depois, em novembro do mesmo ano, Beauvoir publicou o segundo volume da obra, *A experiência vivida*, na qual trata dos vários estágios ou

possibilidades da vida da mulher. Para tal, compilou relatos históricos e descrições em primeira pessoa, buscando investigar sua formação desde a infância até a juventude, passando por sua iniciação sexual, e o que leva as mulheres a se tornarem lésbicas. Observou com atenção a situação da mulher casada e mãe, sua vida social, a maturidade e a velhice, assim como a vida das prostitutas e cortesãs, até chegar à narcisista, apaixonada e mística – além de, claro, propor os caminhos da libertação para uma mulher independente.

É no segundo volume de *O segundo sexo* que encontramos a famosa frase “não se nasce mulher, torna-se mulher”. Beauvoir argumentava que toda mulher é um processo de tornar-se e não uma obra acabada. Ela queria, segundo Kirkpatrick (2020), incluir as descrições das mulheres, de suas experiências vividas, mostrando algumas das maneiras pelas quais eram transformadas em “outro” ao longo da vida. Assim, ela argumentava que não eram a biologia, a psicologia e a economia que determinavam que as mulheres tinham que viver uma vida separada dos homens, ou submissas a eles. A civilização também desempenhava um papel significativo nesse sentido.

Beauvoir adotou um método diferente de análise e considerou a pergunta “o que é uma mulher?” do ponto de vista das próprias mulheres em diferentes estágios da vida. Ao fazer isso, ela mudou a perspectiva filosófica sobre o poder: em vez de analisar a mulher do ponto de vista daqueles que dominavam, ela se voltou à vida cotidiana daquelas que se esperava que se submetessem. Para isso, ela teve que discutir tópicos que a elite filosófica não considerava dignos do título “filosófico”: como era dividido o trabalho doméstico, como os chefes avaliam o trabalho das mulheres, como as mulheres vivenciavam a iniciação e as práticas sexuais. Essas não eram questões elevadas sobre a natureza da realidade ou a possibilidade de conhecimento. Eram questões sobre quem decide quais partes da realidade são importantes – e quem é digno de ter seu conhecimento mencionado.

Para Kirkpatrick (2020), Beauvoir sabia muito bem que era difícil deixar que as mulheres falassem por si mesmas: uma das características da opressão era que elas não tinham a mesma quantidade e qualidade de meios que os homens para deixar registros de sua vida. A voz das mulheres era menos pública, e quando se tornava pública, seu testemunho era frequentemente menosprezado, julgado como parcial, falso ou imoral. Para analisar a submissão feminina, Beauvoir citou experiências particulares da mulher na esfera privada, uma situação que era estrutural e sistematicamente reduzida ao silêncio.

Ao adotar essa forma de argumentação filosófica sobre a opressão das mulheres, baseando-se nas experiências delas, Beauvoir queria dizer que muitas situações femininas precisavam mudar para que elas fossem verdadeiramente “humanas”. Ela defendeu que os

desejos das mulheres deveriam moldar o sexo, que seus projetos deveriam moldar a vida familiar e que suas ações deveriam moldar o mundo.

Assim, quando *O segundo sexo* chegou às livrarias em 1949, Beauvoir tinha 41 anos. Segundo Kirkpatrick (2020), ela havia visto a mãe sofrer em um relacionamento totalmente desigual com seu pai. Quando criança, ela se recusara a ser tratada como menina, pois sabia que meninos e meninas eram iguais aos olhos de Deus. Ela havia perdido Zaza, que morrera em consequência de discussões sobre o valor comparativo de dotes, propriedades e amor. Ela vira suas amigas infectadas e hospitalizadas após abortos ilegais. Mantivera conversas com mulheres que ignoravam as funções e prazeres de seu próprio corpo. Visitou outros países, o que a fez perceber que os costumes podem parecer necessidades só porque são comuns. Lera as páginas de abertura do romance *Ravages*, de sua amiga Violette Leduc, e ficara abalada com seu próprio choque perante a discussão franca contida no livro: ela falava sobre sua sexualidade feminina de uma maneira que nenhuma mulher havia feito.

Ao analisar a história, Beauvoir observou que os seres humanos têm o hábito de observar o corpo dos outros e criar castas; que poderiam, às vezes, ser castas de escravos, com base em outras características físicas; mas, perguntava-se Beauvoir, e quanto ao sexo? Ela argumentava que os homens definem as mulheres como “outro” e as relegam ao status de uma casta diferente: o segundo sexo.

Para ela, cada ser humano ocupa uma situação única, e as situações ocupadas por homens e mulheres eram desiguais. Mas por quê? Qualquer pessoa pode ver, afirma Beauvoir, que os seres humanos são divididos em duas categorias, com diferentes corpos, rostos, roupas, interesses e ocupações. Mas, mesmo assim, o fato é que não bastava que certos órgãos reprodutivos fossem considerados “femininos” porque algumas mulheres os possuíam e mesmo assim eram acusadas de não serem “femininas”.

Então Beauvoir perguntava-se: se o sexo feminino não é condição suficiente para ser mulher, o que é uma mulher? A resposta encontrada por ela foi que uma mulher é o que um homem não é. Como Protágoras colocou, “o homem é a medida da humanidade” – o homem é a norma pela qual “o humano” é julgado.³ E, ao longo da história, muitos homens acreditavam

³ Uma ponderação necessária diz respeito ao substantivo “homem”. Ele é utilizado por Beauvoir e Sartre como sinônimos de humanidade. A linguagem inclusiva ainda não era tão presente na filosofia como é hoje, já que essa luta (por uma linguagem não sexista) ocorre após os escritos dela. Porém, é muito provável que Beauvoir adotaria esse tipo de linguagem (inclusiva) e estaria de acordo que possamos fazer isso hoje ao usarmos os textos dela. Logo, nessa dissertação, o “homem” não será utilizado como uma palavra que represente a humanidade ou homens e mulheres; nas citações diretas ela permanece, mas ao longo das reflexões optou-se por substituí-la por termos neutros.

que as mulheres eram inferiores, cujas opiniões eram irrelevantes para as preocupações “humanas”.

Ao dizer que a mulher é o que o homem não é, Beauvoir, segundo Kirkpatrick (2020), se inspirou nas ideias de Hegel sobre o “outro”. Como os seres humanos têm uma tendência profundamente arraigada a se opor ao que é o outro para eles, os homens se colocam como “sujeitos” livres e definem as mulheres por contraste – como objetos. Mas, para Beauvoir, era desconcertante a maneira como essa situação se tornara tão generalizada e a razão pela qual persistia. Por que, perguntava, não havia mais mulheres contestando as maneiras humilhantes como os homens as definiam?

Beauvoir conhecia os argumentos contra o feminismo: isso vai arruinar os valores da família! Vai reduzir os salários! O lugar da mulher é em casa! Somos separados, mas iguais! Contudo, achava que essas eram máscaras para a perniciosa má-fé. Beauvoir argumentava no *Segundo Sexo* que as mesmas inferências inválidas que se faziam acerca dos negros nos Estados Unidos foram feitas sobre as capacidades das mulheres – por serem mantidas em situação de inferioridade. O fato de ocuparem uma situação inferior na sociedade não significa que sejam inferiores por natureza: “o escopo do verbo ser deve ser entendido”, escreveu ela, “ser é ter se tornado”.

Mas o termo “tornar-se”, expresso na frase mais difundida d’*O segundo sexo*, revela a esperança de que as situações podem melhorar. Durante séculos, os homens gastaram muita tinta falando sobre a condição “humana”. Mas, perguntava-se Beauvoir, “como um ser humano pode se realizar na condição feminina”? Para responder essa questão, Beauvoir apresentou, no último capítulo, “a mulher independente”. Beauvoir afirmou que os homens estão em vantagem em uma sociedade em que o “outro” são as mulheres, não só pelos benefícios que coletam, mas também pelos benefícios “de dentro”. Os homens, desde a infância, podem aproveitar suas vocações como seres humanos sem que ninguém lhes diga que elas contradizem seu “destino” como amante, marido ou pai, ou que seu sucesso diminui a probabilidade de serem amados. Mas, para que uma mulher seja feminina, ela deve renunciar às reivindicações daquilo que Beauvoir chama de “soberania” – ter uma visão para sua vida, tentar realizar seus próprios projetos –, porque isso é percebido como não feminino. Isso coloca as mulheres em uma situação em que só se perde: deve se tornar ela mesma se isso significar tornar-se uma pessoa que não pode ser amada? Ou deve renunciar a si mesma para ter sucesso no amor? Sartre havia escrito que, na condição humana, somos “condenados à liberdade”. Beauvoir escreveu então que, na “condição feminina”, as mulheres eram condenadas a se sentir divididas, a se tornar “sujeitos divididos”.

A raiz do problema, segundo Kirkpatrick (2020), é que “o indivíduo não é livre para moldar à vontade a ideia de feminilidade”. Para Beauvoir, durante séculos, os homens se beneficiaram dos mitos da feminilidade, e era compreensível que tivessem medo de perder os mitos e seus benefícios. Era compreensível que dissessem às mulheres que elas não precisavam de vocações além do casamento e da família; que era contra a natureza desejá-las; que elas ficariam “felizes” se conseguissem ser desejadas como objetos sexuais antes de se sacrificarem como esposas e mães. Mas os homens não deveriam se sentir à vontade fazendo isso, uma vez que “não há como medir a felicidade dos outros, e é sempre fácil chamar de feliz uma situação que uma pessoa quer impor ao outro”. (BEAUVOIR *apud* KIRKPATRICK, 2020, p.238).

Essas e outras questões são as que fundamentam *O segundo sexo*. Entretanto, ele não ganhou impulso imediatamente – estava à frente de seu tempo, e, para muitos, também era intimidador. A extensa educação clássica, filosófica e literária de Beauvoir se reflete nessa obra: ela cita dramaturgos gregos antigos, filósofos romanos, a Bíblia e o Alcorão, séculos de escritos filosóficos e teológicos sobre mulheres, excertos de leitura, cartas e diários, relatos psicanalíticos e muito mais, além de empregar um método fenomenológico e uma perspectiva existencialista em sua análise.

Segundo Sánchez (2017), *O segundo sexo* continua a ser reeditado com sucesso até hoje, a ponto de ter se tornado um *long seller*, algo que pouquíssimas obras de pensamento conseguiram. O livro foi traduzido para quase todas as línguas do mundo e lido em países onde nunca se havia ouvido falar do existencialismo, mas onde as mulheres encontravam um sentido para o que Beauvoir dizia sobre elas, sobre suas vidas.

O caminho que seguiu a tradução para o inglês de *O segundo sexo*, quando foi publicado nos Estados Unidos, em 1953, foi um caso à parte. A tradução foi feita por um professor de zoologia, e não por uma pessoa especialista em Filosofia, e por isso muitos termos filosóficos foram traduzidos de maneira equivocada. Além disso, o editor achou que uma obra de tal expressão e profundidade seria inacessível e ininteligível para o público americano. Portanto, mandou a tradução tirar páginas para torná-lo mais “leve”, deixando ao seu critério quais deveriam ser eliminadas. O resultado foi que cerca de 15% da obra original não apareceu na tradução. Apesar disso, o público americano também se entusiasmou com a obra, e ela alcançou um grande sucesso editorial que teria uma importante influência no feminismo americano posterior. No entanto, só em 2009 que a obra ganhou uma nova tradução sem cortes e respeitando fielmente o original.

O Vaticano, por sua vez, proibiu o livro, sob pena de excomunhão, incluindo-o no *Index librorum prohibitorum* (lista de livros proibidos), na companhia das obras de Nietzsche, Marx,

Sartre e Voltaire. A Espanha franquista também o censurou, e só era possível lê-lo em edições latino-americanas clandestinas. Até mesmo recentemente, em 2015, houve um protesto de um grupo de deputados do Parlamento de um país democrático porque o Ministério da Educação tinha incluído o texto de *O segundo sexo* no exame de acesso ao ensino superior.

Segundo Sánchez (2017), apesar das críticas e da rejeição, Beauvoir tinha escrito um dos livros que marcam um antes e um depois: no campo da Filosofia, tinha radicalizado as ideias existencialistas. Se Sartre argumentava que “a existência precede a essência”, Beauvoir propunha que essa existência é atravessada pela apreciação ou desvalorização cultural de nossos corpos biológicos, entendidos de uma maneira essencialista. Em outras palavras, ser mulher está ligado ao que os outros prescrevem sobre os corpos das mulheres; estas se encontram presas na essência do eterno feminino – sem poderem ter uma existência livre e autônoma. Será a famosa frase “não se nasce mulher, torna-se mulher” que condensará a sua filosofia e abrirá um caminho inexplorado para pensar o mundo como um lugar que impõe situações desiguais. O primeiro passo era se informar sobre elas e sobre como elas se constroem; o segundo, tentar encontrar caminhos para a superação.

Encorajadas pela obra de Beauvoir, feministas nas décadas de 1960 e 1970 continuaram confrontando algumas das “idiotices reais proferidas pelas mentes mais ilustres contra as mulheres”. Mas, em 1949, Beauvoir não sabia que *O segundo sexo* seria reconhecido como um clássico e que inspiraria movimentos políticos. Quando chegou a hora, as feministas criticaram Beauvoir por sua “misoginia inconsciente”, alegando que ela se separava das mulheres enquanto escrevia sobre elas. Algumas achavam que Simone era cega aos privilégios de sua classe, raça e educação; outras que ela tinha consciência desses privilégios, mas que se equivocara ao universalizar as experiências das mulheres. Ela foi acusada de escrever do “pessoal ao geral”, e também elogiada por usar sua experiência pessoal com uma “raiva enérgica” que impulsionava o livro.

Algumas feministas, segundo Kirkpatrick (2020), objetaram que Beauvoir excluiu mulheres negras e que se apropriou do sofrimento delas como uma estratégia retórica no interesse do feminismo branco. Após décadas ouvindo comentários de seus leitores, Beauvoir admitiria que alguns aspectos de sua atitude em relação aos homens e de sua própria experiência eram ingênuos. Ela era uma mulher “simbólica”, protegida da realidade diária de muitos tipos de opressão. Mas, logo após a publicação do livro, ela pagou um preço alto por ser um símbolo tão fraco. Ela emergiu da sombra de Sartre e se encontrou na luz ardente do escândalo.

Entretanto, em 1949, profissionalmente, Beauvoir ainda não havia escrito seu romance mais famoso e premiado, *Os mandarins*, além de mais dois livros de ficção, nem nada ainda

sobre sua vida, seu livro sobre a velhice, nem material de apoio para mudanças maciças na legislação francesa; *O segundo sexo* ainda não havia desempenhado seu papel na gênese da segunda onda do feminismo e a carreira de Beauvoir, como ativista feminista, ainda nem tinha começado. Pessoalmente, sua vida ainda mantinha a promessa de relacionamento recíproco. Havia muito mais para Beauvoir se tornar.

E nesse processo de *tornar-se* ela cada vez mais se aprofunda no existencialismo, movimento filosófico que ela, em conjunto com Sartre, iriam desenvolver, tornando ele seu método de pesquisa e reflexão. Será um pouco sobre isso que iremos abordar no próximo capítulo: o que significa esse movimento e como ele de fato influenciou seu trabalho.

1.3 O EXISTENCIALISMO COMO MÉTODO

O existencialismo tem início no século XIX, segundo a história da filosofia, com nomes como Kierkegaard e Nietzsche entre os seus precursores. Já no século XX, deparamo-nos, dentro dessa corrente, com Heidegger, Jaspers, Sartre, Beauvoir, Albert Camus e Gabriel Marcel. Porém, para compreender o que foi esse movimento filosófico e de vida buscamos em Sartre, um dos seus principais precursores no século XX, uma explicação para o que é o existencialismo. Contudo, como aqui nosso objeto de pesquisa é Simone de Beauvoir, iremos também pontuar em sua obra o que é o existencialismo.

Uma das explicações mais conhecidas é a que Sartre dá ao existencialismo: a existência precede a essência. Em outras palavras, ele se opõe ao essencialismo. Não há identidade prévia, ou seja, um sujeito prévio a partir do qual ele se abre à existência. Pelo contrário, somos o que fazemos, vamos nos fazendo em um caminho hesitante sem valores prévios, definidos, que nos dizem o que fazer. A existência não se demonstra, ela está aqui, impõe-se à consciência. Para justificar a sua existência e dar um sentido à sua vida, o ser humano, “nascido para nada”, não pode senão consigo mesmo. Sem dúvida, ele está cercado por um conjunto de condições históricas e materiais que definem sua situação. Mas cada um deve viver a sua própria existência e construir-se recorrendo às suas próprias forças. Para Sartre, como para Beauvoir, segundo Francis e Gontier (1986), o sujeito está entregue a si mesmo e não pode esperar nenhum auxílio, nem do céu, nem de uma doutrina já pronta, e disso resulta “a angústia”, que é a consciência da “nossa total e profunda responsabilidade”. Cada um deve assumir essa responsabilidade exercendo sua liberdade. Quando um ser se abriga por trás das tradições, das doutrinas, dos sistemas e das ideologias, ele se torna “um desonesto”, cai na má-fé. E o contrário da má-fé é a autenticidade. O ato autêntico é aquele pelo qual o sujeito assume a sua situação e a supera

agindo. Os seus atos, uma vez realizados, o definem sem recurso: “o sujeito é aquilo que ele faz a si mesmo”. Ele é constantemente confrontado com novas escolhas, pois a vida é um perpétuo vir a ser.

Sartre nega o determinismo do essencialismo que, ao admitir uma natureza humana única, admite também que “cada homem é um exemplar particular de um conceito universal” (PASSOS, 2000, p. 42). Diferentemente, para o existencialismo ateu sartreano, “o homem primeiro existe, se descobre e só depois se define, assim não há natureza humana, visto que não há um Deus para a conceber” (PASSOS, 2000, p. 42). Ainda segundo Passos (2000), o que define o ser humano é aquilo que ele livremente escolheu ser, tomando por base apenas o seu pensamento e as ações que praticou, independentemente de sua condição social ou econômica, de lei moral ou luta de classe. A essência humana forma-se nesse processo mutável e não a partir de princípios absolutos.

Em *O ser e o nada* (2011), Sartre defende que a primeira questão do ser humano não é o que comer, como queria o marxismo, e sim o que ser.⁴ Ele estabeleceu também uma profunda diferença entre o “ser em si” e o “ser para si”. O primeiro, identificado como o mundo objetivo, era tido por ele como denso e opaco, enquanto o segundo, “ser para si”, identificado como a consciência, era o sujeito aberto para o futuro e para a criatividade.

Para Passos (2000), que a liberdade é um conceito básico para a doutrina de Sartre. A vida humana é marcada pela possibilidade de fazer escolhas. Como escreveu: “[...] o homem é antes de mais nada um projeto que se vive subjetivamente, ele será antes de mais nada o que tiver projetado ser” (SARTRE, 2011). A liberdade de fazer escolhas também coloca o ser humano como total responsável pelos seus atos. Se os nossos atos são decorrentes de nossas escolhas, tornam-se de nossa inteira responsabilidade, e querer fugir dela é um ato de má-fé.

Na obra *O existencialismo é um humanismo*, Sartre afirma:

O existencialismo ateu, que eu represento, é mais coerente. Afirma que, se Deus não existe, há pelo menos um ser no qual a existência precede a essência, um ser que existe antes de poder ser definido por qualquer conceito: este ser é o homem, ou, como diz Heidegger, a realidade humana. O que significa, aqui, dizer que a existência precede

⁴ Cabe aqui ressaltar que, ao longo da pesquisa, teve-se presente que a referida citação de Sartre está alocada em um tempo e em um espaço que diverge em muito da nossa atual situação. Por isso, faz-se necessária a ponderação de que hoje o homem luta por comida no prato, e que as questões de sua existência são de segunda ordem, mas não são menos importantes. Contudo, podemos também fazer uma crítica a Sartre, pois na verdade ele nunca se deu conta do lugar de privilégio que possuía. Eles (Sartre e Beauvoir), assim como muitos, sofreram os percalços da Segunda Guerra Mundial, mas sua situação era contingente; porém para muitos naquele período, e hoje ainda, a situação de miséria é permanente. Bouchardeau, em sua obra *Simone de Beauvoir: a biografia* (2021), observa que, depois da guerra, Simone e Sartre tinham falado da intenção de “se dedicarem à política”. Mas, ao se atribuírem o magistério da linha justa, talvez tenham evitado reconhecer que estavam duplamente separados do mundo que pretendiam intervir: separados das instituições do poder, no qual não queriam sujar as mãos e, mais ainda, separados daqueles para quem pretendiam agir: o povo, que eles conheciam mal.

a essência? Significa que, em primeira instância, o homem existe, encontra a si mesmo, surge no mundo e só posteriormente se define. O homem, tal como o existencialista o concebe, só não é passível de uma definição porque, de início, não é nada: só posteriormente será alguma coisa e será aquilo que ele fizer de si mesmo. Assim, não existe natureza humana, já que não existe um Deus para concebê-la. O homem é tão-somente, não apenas como ele se concebe, mas também como ele se quer; como ele se concebe após a existência, como ele se quer após esse impulso para a existência. O homem nada mais é do que aquilo que ele faz de si mesmo: é esse o primeiro princípio do existencialismo. (SARTRE, 1987, p. 4)

Essa definição funda a liberdade e a responsabilidade do sujeito, visto que ele existe sem que seu ser seja pré-definido. Durante a existência, à medida que se experimentam novas vivências, redefine-se o próprio pensamento (a sede intelectual, tida como a alma para os clássicos), adquirindo-se novos conhecimentos a respeito da própria essência, caracterizando-a sucessivamente. O indivíduo, no princípio, tem somente a existência comprovada. Com o passar do tempo, ele incorpora a essência em seu ser. Não existe uma essência pré-determinada. Com essa concepção, os existencialistas rejeitam a ideia de que há no ser humano uma alma imutável desde o início de sua existência até a sua morte.

Em dezembro de 1945, quando Beauvoir publicou um ensaio na *Le temps Modernes*, intitulado *L'Existentialisme et la sagesse des nations [O existencialismo e a sabedoria das nações]*, o existencialismo continuava com o rótulo de ser uma filosofia pessimista, com uma ênfase doentia na depravação e mortes humanas, de modo que, segundo Kirkpatrick (2020), Beauvoir escreveu o ensaio apontando que não era novidade do existencialismo abordar a miséria ou mortalidades humanas, nem perguntar por que nascemos, ou o que estamos fazendo aqui, ou qual o sentido do sofrimento. Ela estava começando a se cansar de ouvir pessoas perguntando o que ganham sendo existencialistas. Era uma pergunta muito estranha de se fazer a uma filósofa, dizia: “nem Kant nem Hegel jamais se perguntaram o que se ganharia sendo kantiano ou hegeliano. Eles disseram o que julgavam ser a verdade, nada mais. Não tinham outro objetivo senão a verdade em si” (BEAUVOIR *apud* KIRKPATRICK, 2020, p. 195). A verdade, segundo a visão de Beauvoir, era que as pessoas fugiam da liberdade com álibis.

Segundo Kirkpatrick (2020), na opinião de Beauvoir tanto as respostas cristãs quanto as moralistas à ambiguidade da existência humana eram álibis. Se os seres humanos são pecaminosos por natureza, ou motivados por natureza pelo interesse próprio, poderiam então tranquilamente considerar determinada a sua miséria, em vez se considerarem livres para resistir às injustiças que a perpetuam. Se Sartre pensava que os seres humanos estavam, por natureza, fadados a desejar a dominação, então não haveria outra saída senão viver como nossos próprios opressores. A filosofia de Beauvoir, por outro lado, recusava “o consolo das mentiras e resignações” – pensar que dominar ou subjugar é apenas parte da natureza humana era um

pretexto. Para Kirkpatrick (2020), Beauvoir afirma que “as pessoas gostam de pensar que a virtude é algo fácil [...]. Elas também se resignam, sem muita dificuldade, a acreditar que a virtude é algo impossível. Mas relutam em imaginar que ela pode ser possível e difícil” (BEAUVOIR *apud* KIRKPATRICK, 2020, p. 196). Qualquer tipo de determinismo – cristão, secular, moralista, marxista – aliviava o ser humano do fardo de sua liberdade. Tão importante quanto isso, aliviava o peso de tentar usá-la eticamente.

Segundo Francis e Gontier (1986), Sartre e Beauvoir ofereciam ao público, que saía da Segunda Guerra Mundial, uma filosofia que lhes permitia assumir a sua condição e superar os traumas infligidos ao mundo entre 1939 e 1945. Houve o horror dos combates, a descoberta da abominação dos campos de concentração, a humilhação da ocupação, a volta dos flagelos que, pensava-se, estavam desaparecidos para sempre: a penúria de alimentos, a servidão, a tortura, a tirania, o assassinio e a delação. Houve tais remorsos nas consciências, tais monstruosidades nas memórias, que o existencialismo chegava como o vento do largo que dissipa o nevoeiro; ele destruía os encantamentos maléficos que tinham apodrecido o mundo durante cinco anos. Fazer face ao horror e superá-lo enfrentando-o não era pouca coisa.

Conciliar a história, a situação e a liberdade era algo extraordinário. Confrontar o absurdo da condição humana, dizer que ela não era nem imposta, nem fatal, nem definitiva, e proclamar que o sujeito era livre e responsável e que podia superar os seus atos passados e fazer triunfar o bem era uma novidade para muitos homens de boa vontade: “Sartre seduzia-os mantendo ao nível do indivíduo os direitos da moral”. Mas essa moral se desviava e a noção de liberdade ligada à de responsabilidade individual era difícil para um público habituado a pensar por classes, por categorias e de acordo com os ensinamentos religiosos. A noção de autenticidade consistia em fugir de todas as mentiras, de todos os subterfúgios, de todas as ilusões que alimentamos, de toda má-fé e de todas as desculpas, tanto as boas como as más.

Dessa forma, o existencialismo suscitou a animosidade dos católicos, de uma parte, e dos marxistas de outra. Os ataques vinham de todos os lados: os pensadores atacavam o princípio, os literatos a estética. Acusava-se o existencialismo de corromper a juventude. Questionava-se: o que é um existencialista? É um homem que tem náuseas, que se aborrece, que é totalmente desprendido das alegrias e dos deveres da existência. Quanto a mulher existencialista, como defini-la? De um lado, pintavam Beauvoir como uma louca, uma praticante de todos os vícios. De outro lado, afirmavam que ela passava a existência diante da sua mesa de trabalho, que era um cérebro puro, de sapatos de salto baixo e com seu coque bem apertado. De um ou de outro modo, era anormal.

Para Francis e Gontier (1986), Beauvoir tomava a defesa do existencialismo contra os que o qualificaram de “filosofia do desespero”. Com um agudo humor ironizava a sabedoria do povo tal como ela se exprime através de provérbios e lugares comuns. Mostrava a fraqueza de uma civilização que se baseia no interesse e no desprezo do ser humano. Dava como prova numerosos provérbios que são variações sobre o tema “não se faz nada por nada” ou “a caridade bem-feita começa em si mesmo”. Desculpam-se todas as fraquezas por um “é humano”, “pois os homens temem acima de tudo as responsabilidades... têm tanto medo de comprometer sua liberdade que preferem renunciar a ela”. É o que explica, segundo Beauvoir, a violência das reações contra o existencialismo baseado na liberdade e na responsabilidade.

Em uma entrevista concedida ao jornal italiano *Il politecnico*, Simone de Beauvoir frisava acreditar numa base moral universal: a liberdade, dizia ela, é o respeito às liberdades. Insistia na criação contínua de novas regras que permitissem o livre acordo de todos os membros de um grupo e que evitassem a anarquia. (BEAUVOIR *apud* FRANCIS e GONTIER, 1986, p. 324).

Durante toda a sua juventude, segundo Francis e Gontier (1986, p. 324), Beauvoir dedicou-se à consecução de um projeto original, incessantemente retomado e fortalecido: saber e exprimir. De então em diante a escritora, engajada, põe em prática uma moral, a saber, a que ela absorve do existencialismo sartreano e que a conduz exatamente pelos caminhos por onde queria ir. Ela define o sujeito pela ação e o carrega de responsabilidade. Em *Les Lettres Françaises* de 1º de dezembro de 1945 Beauvoir, segundo Francis e Gontier, diz que nenhuma moral está explicada no existencialismo e acrescenta: “procurei, da minha parte, daí extrair uma”. Segundo o existencialismo, Deus não existe, mas, contrariamente ao que faz Dostoiévski ao dizer, por meio do personagem Ivan Karamázov, que “se Deus não existe, tudo é permitido”, o existencialismo pensa que Deus, não estando aí para permitir ou punir, implica que cada um é totalmente responsável pelos seus atos. Cada um é o que faz a si mesmo: “é no seio de um dado mundo que cabe ao homem fazer triunfar o reino da liberdade”.

Para responder aos detratores do existencialismo e tirar daí uma moral, Beauvoir, segundo Francis e Gontier (1986, p. 325), escreve um ensaio filosófico que tem a mesma acolhida de *Pyrrhus et Cinéas*. Em *Por uma moral da ambiguidade*, ela defende o existencialismo contra os que o tratam como uma “filosofia niilista, desesperada”. Nele ela critica a noção de humanidade monolítica, opõe a realidade coletiva à interioridade de cada um e levanta uma questão empolgante para a época, a dos fins e dos meios, afirmando que o fim nunca justifica os meios.

Ela afirma, ainda, que o existencialismo se definiu primeiramente como uma filosofia da ambiguidade e é pela ambiguidade que, segunda ela, em *O ser e o nada*, Sartre define fundamentalmente o ser humano, esse ser cujo ser reside em não ser, essa subjetividade que não se realiza senão como presença, essa liberdade engajada, esse surgimento do para si, que é imediatamente dado para outrem (BEAUVOIR, 2005b, p. 15). Aqui, para Beauvoir, o existencialismo pretende ser uma filosofia do absurdo e do desespero, “ele encara o homem numa angústia estéril, numa subjetividade vazia; ela é incapaz de lhe oferecer qualquer princípio de escolha: que ele haja como lhe aprouver, de qualquer maneira a partida está perdida” (BEAUVOIR, 2005b, p. 15). Assim, é preciso que o fracasso seja superado; e a ontologia existencialista não permite essa esperança. Segundo a filósofa, para Sartre “a paixão humana é inútil, não há para ele nenhum meio de tornar-se este ser que ele não é” (BEAUVOIR, 2005b, p. 16) e, em *O ser e o nada*, Sartre insistiu sobretudo no lado fracassado da aventura humana.

O fracasso descrito em *O ser e o nada* é definitivo, mas é também ambíguo. O homem, diz Sartre, é “um ser que se faz falta de ser, a fim de que haja ser”. Isso significa dizer, segundo Beauvoir, em primeiro lugar,

Que sua paixão não lhe é infligida de fora; ele a escolhe, ela é seu próprio ser e como tal não implica na ideia de infelicidade. Se sua escolha é qualificada de inútil, é porque não existe antes da paixão do homem, nenhum valor absoluto em relação ao qual seria possível definir o inútil e o útil. (BEAUVOIR, 2005b, p. 16)

No nível de descrição em que se situa *O ser e o nada*, a palavra útil, para Beauvoir, ainda não recebeu sentido: “ela só pode ser definida no mundo humano constituído pelos projetos do homem e pelos fins que ele se propõe” (BEAUVOIR, 2005b, p. 17).

Para Beauvoir, “a conversão existencialista deve antes ser aproximada da redução husserliana: que o homem ‘ponha entre parênteses’ sua vontade de ser, e ei-lo trazido à consciência de sua verdadeira condição” (BEAUVOIR, 2005b, p. 18). Porém, para Beauvoir, essa conversão existencialista “não suprime meus instintos, meus desejos, meus projetos, minhas paixões: ela previne apenas qualquer possibilidade de fracasso ao se recusar a pôr como absolutos os fins rumo aos quais se lança minha transcendência e considerá-los em sua ligação com a liberdade que os projeta” (BEAUVOIR, 2005b, p. 18).

A primeira implicação dessa atitude, segundo Beauvoir, é a de que o

[...] homem autêntico não consentirá reconhecer nenhum absoluto estranho; quando um homem projeta em um céu ideal esta impossível síntese do para si e do em si que chamamos de Deus, é porque deseja que o olhar desse ser existente transforme sua existência em ser; mas se ele aceita não ser a fim de existir autenticamente, abandonará o sonho de uma objetividade inumana; compreenderá que não se trata para

ele de ter razão aos olhos de um Deus, mas de ter razão aos seus próprios olhos. (BEAUVOIR, 2005b, p. 19)

Portanto, para Beauvoir

[...] é a existência humana que faz surgir no mundo valores de acordo com os quais ela poderá julgar os empreendimentos em que se engajaram; mas ela se situa primeiramente para além de todo pessimismo como de todo otimismo, pois o fato de sua irrupção original é pura contingência; não há antes da existência razão de existir assim como não há razão de não existir. O fato da existência não pode ser estimado, uma vez que é o fato a partir do qual todo princípio de estimação se define; ele não pode ser comparado a nada, pois não há nada fora dele para servir de termo de comparação. E, na verdade, fora da existência não há ninguém. O homem existe. Não se trata para ele de se perguntar se sua presença no mundo é útil, se a vida vale a pena ser vivida: são questões destituídas de sentido. Trata-se de saber se ele quer viver e em que condições. (BEAUVOIR, 2005b, p. 19)

Ou seja, para Beauvoir, as condições de existência do homem são tão ou mais importantes do que saber se ela é útil ou inútil. É o que ela depois irá explorar n’*O segundo sexo*, onde analisará as condições de existência das mulheres. Assim, para o existencialismo, segundo Beauvoir, não é o homem impessoal, universal, como afirmava Kant e outros, que é a fonte dos valores, mas sim a pluralidade dos homens concretos, singulares, projetando-se para seus fins próprios a partir de situações cuja particularidade é tão radical, tão irreduzível quanto a própria subjetividade (BEAUVOIR, 2005b, p. 21). Dessa forma, a moral derivada do existencialismo, a qual Sartre irá se dedicar mais, se oporá às morais tradicionais porque leva em conta o sujeito em sua singularidade, seus projetos e sua situação.

Esses dois ensaios são essenciais na “ofensiva existencialista”⁵ por dois motivos: em primeiro lugar, porque nos mostram o desenvolvimento de uma ética existencialista, que já tinha sido delineada por Sartre em *O ser e o nada* (1943). Beauvoir empreende expressamente a tarefa do seu desenvolvimento, ampliando muitas das noções fundamentais sartreanas, como a da liberdade, que, em Beauvoir, estará marcada pela situação. Na verdade, alguns dos aspectos mais relevantes dessa ética existencialista, como a responsabilidade para com os outros ou a compreensão da liberdade como uma liberdade entre as liberdades dos outros, já estavam muito presentes em seus romances *A convidada* (1943) e *O sangue dos outros* (1944). As suas personagens tinham enfrentado os dilemas de uma moral existencialista. Em segundo lugar, a importância desses ensaios tem origem no fato de eles constituírem grande parte da base teórica de *O segundo sexo* (1949). Conceitos como “transcendência” e “situação”, ou o entendimento

⁵ A “Ofensiva existencialista” pode ser entendida como o momento em que o existencialismo se tornou mais presente nos debates filosóficos francêss, onde Sartre e Beauvoir publicaram alguns ensaios que de modo geral tratavam das questões do homem, sua relação consigo mesmo e com os outros. Esse termo foi cunhado pelos jornais da época ao falarem dos respectivos textos de Simone e Sartre e também de alguns outros colaboradores da revista *Les temps Modernes*.

da liberdade como projeto, são imprescindíveis para a análise beauvoiriana da situação das mulheres. Por isso, objetivou-se muitas vezes esta última obra como a exposição de um “feminismo existencialista”.

No ensaio *Por uma moral da ambiguidade* (1947), o termo “ambiguidade” refere-se à “contradição insuperável”. Para Beauvoir, segundo Sánchez (2017, p. 43), dizer que a nossa existência é ambígua significa apontar para a necessidade de pensarmos em nós como consciências, mas, ao mesmo tempo, como fazemos parte do mundo, que também estamos sujeitos a esse mundo. Por um lado, somos livres, mas, por outro, não somos, pois estamos sujeitos a diversos condicionantes e a existência de outros que também nos condicionam. É a tensão entre os nossos projetos e as forças externas que os limitam que constitui a irredutível ambiguidade do ser humano. Ser ambíguo faz parte das condições da nossa existência e conduz, ao mesmo tempo, ao seguinte paradoxo da condição humana: reconhecemo-nos como fins supremos e últimos aos quais se deve subordinar toda ação, mas ao mesmo tempo, as suas exigências obrigam-nos a tomarmo-nos uns aos outros como instrumentos, como meios ou como obstáculos. Nesse sentido, para Sánchez (2017, p. 43), é uma ambiguidade que se apresenta na nossa relação com os outros, “é no conhecimento das autênticas condições da nossa vida que devemos pôr a força de viver e as razões para a ação. O existencialismo é uma filosofia da ambiguidade”, destaca Beauvoir. E, além disso, essa ambiguidade é uma contradição insuperável, i.e., não pode ser evitada, mas, pelo contrário, deve ser assumida. Transcendência e facticidade, liberdade e contingência, seriam os pares insuperáveis, as pontas de um dilema que surge da nossa própria existência. Posteriormente, em *O segundo sexo* (1949), Beauvoir explicará que a experiência das mulheres está presa nessa ambiguidade.

Beauvoir apresenta uma moral que não oferece receitas para a ação. Por outro lado, nega a existência de valores absolutos externos ao indivíduo, para os quais ele devesse dirigir a sua ação. Pelo contrário, “é a existência humana que faz surgir no mundo os valores a partir dos quais poderá julgar os projetos em que se comprometa” (SÁNCHEZ, 2017, p. 44). O fundamento da moralidade – da moralidade existencialista – será a aceitação da própria liberdade. Se não queremos ser livres, então ficaremos situados na pura facticidade. Para Beauvoir, é nessa aceitação da nossa liberdade que está a moralidade: “querer ser moral e querer ser livre é a mesma e a única decisão” (BEAUVOIR, 2005b, p. 26). No entanto, surgem imediatamente as seguintes questões: “e se o contexto não me permitir ser livre?”, “quais os obstáculos para a ação?”, “qualquer caminho é válido para obter essa liberdade?”, “que papel pode desempenhar nessa escolha o engano?” (SÁNCHEZ, 2017, p. 44). Beauvoir destaca que a questão da liberdade se dá em situação, pois a liberdade não se dá em abstrato, mas em um

mundo configurado no âmbito social, econômico, cultural e político; em suma, em um mundo que habitamos com outras pessoas. Se a situação não permite a liberdade, mas a impossibilita, então a liberdade encontra-se limitada e o ser humano “vê-se reduzido a experimentar a contingência na desolação e na impotência” (SÁNCHEZ, 2017, p.44). Assim, podemos observar que a experiência das mulheres se vê reduzida à contingência, à impossibilidade de ser livre.

Entretanto, Beauvoir não é complacente com essa situação, como também não será em *O segundo sexo*. Para ela, há mulheres que nos países orientais não fizeram “o trabalho de aprendizagem da sua liberdade”, que se refugiam debaixo da sombra dos homens e que adotam sem discussão as opiniões e os valores reconhecidos pelos homens. É uma situação mais consentida do que imposta, que supõe o autoengano da má-fé. Beauvoir argumenta que, a partir do momento em que uma libertação se apresenta como possível, “não explorar essa possibilidade constitui uma demissão da liberdade, demissão que implica a má-fé e que constitui um erro positivo” (BEAUVOIR apud SÁNCHEZ, 2017, p. 45).

Outra questão importante em relação à moral existencialista será a da opressão e a da posição dos oprimidos. A liberdade não é possível em uma situação de opressão. O único caminho pelo qual o oprimido pode conseguir sua liberdade é por meio da rebelião, já que “o característico da situação contra a qual se revela está precisamente em impedir-lhe todo o desenvolvimento positivo. Só na luta social e política é que a sua transcendência se projeta ao infinito” (BEAUVOIR apud SÁNCHEZ, 2017, p. 45). No entanto, a rebelião nem sempre é possível. Há casos em que o escravo não conhece a sua servidão – não por má-fé, mas por ignorância – e então é necessário trazer-lhe de fora o meio para transcender a sua situação, para que ele possa se decidir. Perante a forma do paternalismo de apontar para outros caminhos da sua ação, Beauvoir responde que “a causa da liberdade não é nem minha nem do outro, é universalmente humana” (BEAUVOIR apud SÁNCHEZ, 2017, p. 46). Nesse sentido, falará de uma “solidariedade universal”, mas é interessante observar que isso não significa o compromisso igual de todos para todos. Pelo contrário, refere:

Há homens que esperam o socorro de certos homens, e não o de outros, e as suas expectativas definem linhas de ação privilegiadas. Convém que o negro lute pelo negro, o Judeu pelo Judeu, o proletário pelo proletário, o espanhol pela Espanha. Só é preciso que a afirmação dessas solidariedades individuais não contradiga a vontade de uma solidariedade universal, e que cada empreendimento concluído também fique aberto à totalidade dos homens. (BEAUVOIR apud SÁNCHEZ, 2017, p. 46)

Segundo Sánchez (2017), em termos marxistas, iria se tratar então de criar uma solidariedade de classe que passa necessariamente pela autoconsciência da opressão, ou seja,

pela consciência de pertencer a um grupo oprimido. E essa situação é privilegiada para construir, a partir dela, sua própria libertação.

Com esses dois ensaios sobre a moral existencialista já temos, em grande parte, a rede teórica sobre a qual Beauvoir poderá construir a sua análise sobre a situação das mulheres, incorporando a situação delas na aspiração pela sua liberdade. A opressão, a dificuldade em criar projetos livres da facticidade, a falta de poder transcender essa facticidade e, sobretudo, o corpo das mulheres como situação, assinalam o caminho teórico que empreenderá em *O Segundo Sexo*.

Além disso, Beauvoir não só se apropria dos conceitos existencialistas, como também os transforma em *O segundo sexo* e nos ensaios *Por uma moral da ambiguidade* e *Pirro e Cinéias*. Dando destaque a questões como liberdade, transcendência, imanência, alteridade, reconhecimento, reciprocidade, projeto e situação. E serão esses os conceitos que buscaremos dar destaque na sequência, pois além dos ensaios já citados esses conceitos permeiam todas as obras, tanto literárias quanto filosóficas, da autora.

1.4 OS CONCEITOS CENTRAIS DO EXISTENCIALISMO DE BEAUVOIR

Pressupostos são, segundo Japiassú e Marcondes (2006), algo que “se toma como previamente estabelecido, como base ou ponto de partida para um raciocínio ou argumento” (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2006, p. 225). Os pressupostos podem ser explícitos, como as premissas de um silogismo, que servem de base para a conclusão, ou implícitos, no sentido de crenças, interesses, valores, que influenciam nossas ações e decisões sem que tenhamos consciência.

Dessa forma, compreende-se que pressupostos filosóficos são as bases teóricas sobre as quais construímos uma argumentação, um raciocínio e, portanto, uma teoria filosófica. Observando o exposto acima, podemos inferir que os pressupostos filosóficos de Beauvoir são os conceitos-chaves do existencialismo, que a autora construiu e desenvolveu ao longo de suas obras. Sendo assim, serão eles que serão analisados a partir de agora para compreender principalmente a questão da moral existencialista, que Beauvoir inicia e Sartre completa em *O ser e o nada* (1943).

Dentre os pressupostos filosóficos que serão analisados podemos de antemão citar o conceito de projeto, que para Beauvoir consiste em tudo aquilo que o indivíduo põe para si e que irá fundamentar sua existência. Todo indivíduo é projeto de si e possui projetos para si; quando eles são alcançados, novos projetos são lançados, a fim de seguir com sua existência.

Além desse conceito, outro que será abordado será o de situação, que Beauvoir traz na obra *O segundo sexo*. Segundo ela, a situação pode ser entendida como o contexto em que o indivíduo se encontra, onde ele está, quem ele é. Pois, dependendo de sua situação, seus projetos poderão ou não serem alcançados e, assim, para ela a situação também é um limite à liberdade do sujeito. Outro conceito aqui abordado será o de reciprocidade, que consiste na relação que se estabelece entre duas consciências, em que ambas se reconhecem e estabelecem entre si uma simetria. Para tratar de tal conceito, Beauvoir recorreu à fenomenologia de Hegel e à dialética do senhor e do escravo, que aqui vamos apresentar de forma sucinta a fim de esclarecer o conceito de reciprocidade constituído por ela, assim como o conceito de transcendência que Beauvoir traz em sua obra. Para ela, a transcendência pode ser compreendida como o processo de transformação dos indivíduos, onde eles podem ir mais além de si mesmos, além da situação, ie., que transcende essa situação. Beauvoir traz, em oposição à transcendência, a ideia de imanência, que consiste em não transcender, em não mudar, não ir além de sua situação, mas sim em permanecer na forma que está, mesmo que ela seja limitante à liberdade dos indivíduos.⁶

O conceito de projeto aparece em *Pirro e Cinéias*, mas para compreendê-lo buscamos a etimologia do termo, que é *pro-iaceo*, que significa estar lançado mais além de si para um âmbito de possibilidades que se apresenta aberto e que é preciso ser realizado. Segundo Beauvoir, é nisso que consiste nossa existência: “uma vez que o homem é projeto, sua felicidade, bem como seus prazeres, só podem ser projetos” (BEAUVOIR, 2005a, p. 146). Ou seja, o que move o ser humano são os seus projetos. Porém, quando esses projetos são alcançados, novos projetos são colocados em prática: “a meta só é meta no fundo do caminho; uma vez atingida torna-se um ponto de partida” (BEAUVOIR, 2005a, p. 146). Assim, cada ser humano decide o lugar que ocupa no mundo; mas é preciso que ocupe um; ele não pode jamais se retirar: “todo pensamento, todo sentimento é projeto. Assim, a vida do homem não se apresenta como um progresso, mas como um ciclo” (BEAUVOIR, 2005a, p. 206).

Ao refletir sobre a ideia de projeto, Beauvoir se opõe a Heidegger ao afirmar que o “homem só é ao escolher-se; se se recusa a escolher, aniquila-se. O paradoxo da condição humana é que todo fim pode ser superado; e, no entanto, o projeto define o fim como fim; para superar um fim, é preciso primeiramente tê-lo projetado como o que não é para ser superado” (BEAUVOIR, 2005a, p. 165). Isso se deve ao fato de Heidegger afirmar, segundo Beauvoir,

⁶ Os conceitos aqui elencados foram feitos a partir da leitura da obra de Cristina Sanchez, isso se justifica porque entre os comentadores consultados ela é quem melhor resume os conceitos fundamentais de Simone de Beauvoir, porém esses aqui elencados não são os únicos, mas sim os mais relevantes para se compreender as bases do pensamento de Beauvoir.

que o “projeto autêntico do homem é ser para morrer, que a morte é nosso fim essencial, que para o homem não há outra escolha a não ser entre a fuga e a assunção dessa possibilidade última” (BEAUVOIR, 2005a, p. 166). Segundo ela, Heidegger não tem o direito de dizer isso, que o ser é precisamente para morrer. Para ela, o fato de ser é gratuito. Não somos para nada. O ser é projeto uma vez que põe um fim; mas, enquanto ser, o ser não põe nenhum fim: ele é; é unicamente o projeto que define seu ser como ser para.

Para Beauvoir, é o sujeito que define o sentido de seu ato; só há fuga por meio de um projeto de fuga; quando amo, quando quero, não fujo de nada: amo, quero. O nada que a angústia me revela não é o nada de minha morte; é, no âmago de minha vida, a negatividade que me permite transcender incessantemente toda transcendência; assim, não somos para morrer; somos sem razão, sem fim. Sartre afirma, em *O ser e o nada*, “que o ser do homem não é o ser cristalizado das coisas: o homem tem que ser seu ser; a cada instante ele busca se fazer ser, e é isso o projeto. O ser humano existe sob forma de projeto que não são projetos rumo à morte, mas projetos a fins singulares” (BEAUVOIR, 2005a, p. 168). Só se pode, segundo Beauvoir, superar um projeto ao se realizar um outro projeto: “transcender uma transcendência não é efetuar um progresso, pois esses projetos diferentes são separados; a transcendência transcendente pode a seu turno ser transcendida” (BEAUVOIR, 2005a, p. 168).

A partir disso, Beauvoir se questiona: mas por que ele fundará esse objeto e não aquele? O que define quais os caminhos que o sujeito seguirá? Ou ainda, os objetos de sua fundação, como são elaborados? Para ela, essas são questões que não se pode responder, porque o projeto é livre. Ela ainda observa que poderíamos fazer uma análise existencial que permitiria extrair o sentido global das diferentes escolhas de um indivíduo. Ela, contudo, deveria se retrair diante do fato irreduzível dessa opinião singular por meio da qual cada ser humano se lança livremente no mundo. Dessa forma, não é o conteúdo do projeto, pois ele é singular, mas sim seu caráter original e livre que tenta definir as condições gerais de sua existência. E, segundo Beauvoir, chegamos à conclusão de que o projeto é singular e, portanto, finito.

Se o projeto é singular e finito, a “situação” é algo mais do que o contexto; ela é, na verdade, um limite à liberdade do sujeito. Segundo Sánchez (2017), Beauvoir distingue entre “situações privilegiadas”, em que a liberdade e o projeto de vida podem se realizar sem problemas, e outras nas quais as possibilidades de realização são mínimas: a escassa margem de liberdade é dada pela situação.

N’*O segundo sexo*, Beauvoir analisa a situação das mulheres: a mulher casada e as obrigações impostas a ela pelo matrimônio; a mãe e sua dedicação aos filhos; a mulher e sua vida social difusa entre antes e depois do matrimônio; sua situação e seu “caráter”. O conjunto

do que se chama “caráter” da mulher – convicções, valores, sabedoria, moral, gostos e condutas – pode ser explicado pelo que Beauvoir define como situação. E estas são diversas: para ela, todas as tentativas de comparação e de definição, se a mulher é superior, inferior ou igual ao homem, são inúteis, e isso porque as situações são completamente diferentes. Confrontando-se as situações, é evidente que a do homem é a mais preferível, isto é, ele tem mais possibilidades concretas de projetar sua liberdade no mundo; disso resulta necessariamente que as realizações masculinas são de longe mais importantes que as das mulheres; a elas é quase impossível fazer alguma coisa. Entretanto, ambos possuem liberdade e empregam suas forças em projetos livres: “a liberdade se encontra inteira em cada um” (BEAUVOIR, 2009, p. 813). Em todas as situações, afirma Beauvoir, (2005a) a liberdade de outrem é total, uma vez que a situação só existe para ser superada e que a liberdade é igual em toda superação. Respeitamos igualmente, em todo ser, esse livre esforço para se transcender rumo ao ser.

À mulher cabe revoltar-se, pois, segundo Beauvoir, esse é o único caminho para sua libertação, possibilitando transcender sua situação. A libertação, porém, não acontecerá de forma solitária, mas sim coletiva e exige, antes de tudo, que se acabe a evolução econômica da condição feminina. Ou seja, a luta pela libertação passa pela luta coletiva de todas as mulheres para transcender sua situação, tornando-as livres. A mulher sempre estará em situação diversa da do homem, mas a questão é que ela pode ser mais livre e independente: cabe a ela decidir o que irá fazer.

Para alcançar essa luta coletiva, Beauvoir traz aos seus escritos o conceito de reciprocidade, que é a relação que se estabelece entre duas consciências, em que ambas se reconhecem mutuamente e na qual, portanto, dá-se numa relação de simetria. Para tratar desse conceito, Beauvoir recorre a Hegel, mais precisamente, à sua dialética do senhor e do escravo.⁷ E, a partir dela, busca compreender como essa reciprocidade se dá na relação homem e mulher. Aqui, para compreendermos melhor tal conceito, iremos brevemente tratar dela e de como Beauvoir a explorou em sua obra *O segundo sexo*.

A dialética do senhor e do escravo é apresentada por Hegel no capítulo IV da *Fenomenologia do espírito*, obra que o consagrou como filósofo no século XIX. Nessa obra,

⁷ Beauvoir analisa a obra de Hegel com o objetivo de refletir sobre a transcendência, pois Hegel afirma que, na relação dialética senhor/escravo, o escravo possui a possibilidade de transcendência. Beauvoir, porém, observa que, na relação dialética homem/mulher, a mulher não possui a possibilidade de transcender a sua condição. Porém, aqui, cabe observar que essa análise, que foi realizada ao longo do presente capítulo da obra de Hegel, foi com esse mesmo objetivo, ou seja, de trazer a crítica de Beauvoir acerca da possibilidade de transcendência para a mulher, tal como Hegel havia proposto para o escravo, e não de analisar a obra de Hegel, pois não caberia aqui fazer tal coisa.

Hegel pretende fazer uma análise acerca da própria filosofia ou, segundo Vaz (1980), situar-se para além dos termos da aporia kantiana, designando-a como momento abstrato de um processo histórico-dialético desencadeado pela própria situação de um sujeito que é fenômeno para si mesmo, ou portador de uma ciência que *aparece* a si mesma no próprio ato em que faz face ao aparecimento de um objeto no horizonte do seu saber. Em outras palavras, Hegel intenta mostrar que a fundamentação absoluta do saber é resultado de uma gênese, ou de uma história cujas vicissitudes são assinaladas no plano da aparição ou do *fenômeno*, ao qual tem acesso o olhar do Filósofo pelas oposições sucessivas e dialeticamente articuladas entre a certeza do sujeito e a verdade do objeto.

Anunciando a publicação do seu livro, Hegel diz: “este volume expõe o devir do saber”. A *Fenomenologia do espírito*, portanto, deve substituir as explicações psicológicas ou as discussões mais abstratas sobre a “fundamentação do saber”. O sujeito e o fenômeno kantianos são rigorosamente a-históricos. Do ponto de vista de Hegel eles são, portanto, abstratos. Na *Fenomenologia*, Hegel quer mostrar que essa abstração, na qual o mundo é o mundo sem história da mecânica newtoniana, e que é acolhido pelo sujeito ao qual “aparece” nas formas acabadas das categorias do entendimento, é apenas momento de um processo, ou de uma gênese, que começa com a “aparição” do sujeito a si mesmo no simples “aqui” e “agora” da *certeza sensível* (primeiro capítulo da *Fenomenologia*), “aparição” essa que mostra a dissolução da verdade do objeto na certeza com que o sujeito procura fixá-la. A partir daí o movimento dialético da *Fenomenologia* prossegue como aprofundamento dessa situação histórico-dialética de um sujeito que é fenômeno para si mesmo no próprio ato em que constrói o saber de um objeto que aparece no horizonte das suas experiências. Assim, Hegel transfere para o próprio coração do sujeito — para o seu saber — a condição de *fenômeno* que Kant cingirá à esfera do objeto.

Essa é a originalidade da *Fenomenologia*, e é nessa perspectiva que ela pode ser apresentada como processo de “formação” (cultura ou *Bildung*) do sujeito para a ciência. Além disso, entende-se que a descrição desse processo deva referir-se necessariamente às experiências significativas daquela cultura que, segundo Hegel, fez da ciência ou da filosofia a *forma reatrix* ou a *enteléquia* da sua história: a cultura do Ocidente.

A fenomenologia apresenta também duas faces, segundo Marcio Gimenes de Paula (2010, p. 2):

A primeira é histórica, isto é, a ciência da experiência da consciência sempre ocorre numa determinada cultura e mesmo que ressaltemos a importância da subjetividade isso não pode ser negado. A segunda face é dialética, isto é, não se trata aqui de algo cronológico, mas sim de algo que obedece a uma lógica que conduz ao momento

fundador da ciência, ou seja, ao saber absoluto. Esta seria a plena adequação da certeza do sujeito com a verdade do objeto.

Sem dúvida, tais questões são complexas e existem há milênios na história da filosofia. Contudo, deve ficar claro que o intuito de Hegel aqui é especialmente responder à aporia da *Crítica da razão pura* de Kant. Segundo de Paula (2010), dois fios podem nos guiar em nosso itinerário pela *Fenomenologia*. O primeiro deles reside nas figuras que traçam o caminho do sujeito para o saber. O segundo está nos momentos que, através da sua própria união e das experiências do sujeito, conduzem ao saber absoluto. Em outras palavras, a tentativa é igualar o racional ao real e o real ao racional, tal como defenderá Hegel buscando superar Kant.

Além disso, para de Paula (2010) a *Fenomenologia* possui três significações fundamentais. A primeira é filosófica, isto é, ela questiona o que significa para a consciência experimentar-se a si mesma e caminhar rumo à ciência. A segunda significação é cultural, isto é, a consciência vive num determinado contexto e época. Já a terceira significação é histórica, ou seja, a consciência do indivíduo e da cultura caminham para uma ciência na história.

Dessa forma, o problema aqui colocado é como o sujeito (subjetivo) pode pensar o objeto (objetivo)? Como é possível submeter a verdade do objeto à verdade do sujeito? Somente com a resposta para tais questões é que, segundo Hegel, se pode chegar até um saber absoluto. Por isso é que os três primeiros capítulos da *Fenomenologia* partem do sujeito cognoscente em nível elementar.

Contudo, antes de apresentar a questão em si, é necessária a compreensão do conceito de vida, que Hegel também traz no capítulo em questão. Para ele, a vida é o puro fluir ou a infinidade que suprime todas as diferenças e, no entanto, é subsistência que descansa nessa absoluta inquietação. Nesse sentido, a vida aparece como objeto da consciência-de-si – ou como seu oposto – na medida em que é para ela como seu primeiro esboço na exterioridade do mundo. A verdade do mundo passou para a consciência-de-si e ela caminha para comprovar essa sua verdade fazendo, no confronto com a vida, a experiência da sua unidade. Eis porque a consciência-de-si assume a figura do desejo que se cumpre na sua própria satisfação, ou que é atividade essencialmente negadora da independência do seu objeto.

A partir desse conceito, o de vida, surge a dialética do reconhecimento que é articulada por Hegel com extremo cuidado. O Senhorio e a Servidão não são senão os termos da relação da dialética do reconhecimento no seu primeiro desenlace, ou na superação da contradição representada pela “luta de morte”.

A “luta de vida ou de morte”, na qual vemos empenhadas as consciências-de-si, tem de, por fim, elevar à verdade a certeza de que elas são para si mesmas, ou afirmar sua

transcendência sobre a imediatez da vida mostrando-as, com o risco da vida, como liberdade em face da própria vida. Nesse primeiro momento, no entanto, a desigualdade não pode ser suprimida pela morte de algum dos contendores, morte essa que eliminaria qualquer possibilidade de fazer avançar a relação do reconhecimento.

Teríamos, um diante do outro e, segundo Vaz (1980), o cadáver do vencido e o vencedor com sua inútil vitória. Seria uma negação também abstrata da igualdade abstrata inicial, e não uma negação da consciência “que de tal modo *suprime* que *mantém e conserva* o que é suprimido e, assim, sobrevive ao seu próprio ser-suprimido”. A instauração de uma igualdade concreta – de um reconhecimento efetivo – deverá seguir um caminho infinitamente mais longo. Com efeito, o único desenlace da luta que guarda uma significação para o problema do reconhecimento mostra que as consciências-de-si ultrapassam a figura imediata da vida, mas de maneira ainda desigual: num dos termos da relação, temos a consciência-de-si como liberdade que se empenhou a fundo no risco da própria vida e surgiu vencedora da luta; noutra, temos a consciência para a qual a vida foi conservada na forma da *coisidade* como graça de um outro diante do qual recuou no risco total. Uma é a consciência-de-si na sua independência, outra na sua dependência: uma o Senhor, outra o Escravo.

A relação do Senhorio e da Servidão é, segundo Vaz, um primeiro esboço de relação propriamente humana, uma relação efetiva de reconhecimento que rompe a igualdade abstrata da consciência consigo mesma que surgiu do movimento dialético que opôs a consciência a um objeto exterior. O mundo exterior está agora entre as duas consciências-de-si ou situa-se na distância que separa a consciência-de-si de si mesma na sua “duplicação”. A consciência-de-si afirmou a sua transcendência sobre o mundo no risco da “luta de vida ou de morte” e se constituiu no ser-para-si da liberdade em face da vida imediata, objeto do desejo. Mas, essa transcendência se estabelece de modo desigual nos dois termos da relação que surgiu após a luta. O Senhor é a consciência que é *para-si*, ou que é livre pela mediação de uma outra consciência que renuncia a esse ser-para-si e transfere a sua independência para um ser de coisa, para a cadeia que a prende ao Senhor. O Escravo, no outro termo da relação, é, assim, a consciência-de-si que permanece encadeada ao ser da coisa, mas não mais na relação do desejo que tende à satisfação imediata, mas naquele tipo de relação humanizante da coisa por meio da qual ela é oferecida à livre satisfação do Senhor: na relação do trabalho.

Para Vaz (1980), a relação do Senhorio e da Servidão, como desenlace da “luta de vida ou de morte”, apresenta, dessa forma, a estrutura típica de um silogismo dialético que se caracteriza pelo intercâmbio sucessivo da posição dos extremos e do meio-termo. O Senhor, o Escravo e o Mundo: eis os três termos que se entrelaçam no jogo de mediações características

dessa experiência fundamental. O Escravo e a coisa exercem respectivamente a função mediadora que permite à consciência-de-si do Senhor afirmar-se na independência reconhecida do seu ser-para-si. A unilateralidade do reconhecimento reside aqui no fato de que o Senhor não reconhece o Escravo como *outra* consciência-de-si, mas como mediador da sua ação sobre o mundo. Ao Escravo cabe o trabalho exercido sobre a coisa, ao Senhor a fruição da coisa trabalhada que passa além da simples satisfação animal do desejo. Enquanto mediadora, a consciência servil passa a ser a *verdade* da consciência independente.

Dessa maneira, segundo Souza (1984), o senhor se relaciona com a coisa e com o escravo de maneira mediatizada e de maneira imediata. Para que o objeto de seu desejo seja possível, o senhor se relaciona de maneira imediata com o escravo e de maneira mediata com a coisa; de outro lado, ao tomar a coisa para seu gozo, o senhor está se relacionando com o escravo de maneira mediatizada. Ao escravo cabe a produção, através do trabalho, dos objetos que serão anulados pelo senhor; ele mesmo, no curso de sua luta, acabou como pura coisa. Ao temer a morte, foi obrigado a aceitar o jugo do senhor, reconhecendo-o como tal, e permaneceu com a possibilidade de transformar-se transformando a coisa pelo trabalho. Na verdade, o escravo se coloca assim diante da vida e não simplesmente diante do senhor. Na luta de vida e de morte com o senhor, na qual se rendeu, foi por temor de perder a vida que se tornou escravo e é para mantê-la que se relaciona com a coisa de maneira negativa, produzindo para que o senhor goze. Como observa Hyppolite, é mais escravo da vida que do senhor, pois foi por temor perdê-la que assim se tornou.

O senhor tem pela coisa o puro desejo do gozo. Como anulou a vida, basta-lhe que o escravo produza para que ele goze. Os objetos não são, portanto, resistentes a seu ser; seu desejo é infinitamente satisfeito pelo escravo que, relacionando-se diretamente com o mundo, é capaz de produzir. O fazer do escravo é dessa maneira o fazer do senhor. O escravo faz para o senhor aquilo que o senhor faz nele. Para o senhor, o escravo é a pura consciência inessencial; para o escravo, o senhor é a consciência que é para-si.

Estamos, no entanto, para Souza (1984), diante de um reconhecimento unilateral e parcial. O escravo, fazendo em-si o que o senhor faz nele, é capaz de reconhecer-se como escravo e de reconhecer o senhor como tal, mas isso ainda não é suficiente para produzir a dialética do reconhecimento. O escravo, ao tomar para si o trabalho, atua como a verdade da consciência do senhor. O que este conquistou foi o direito ao gozo dos objetos de seu desejo, gozo, no entanto, somente possível pela mediação do escravo. A verdade da consciência do senhor é, portanto, a consciência do escravo.

O que parecia ser a dominação absoluta mostra-se como seu contrário. Nem o senhor possui ainda a certeza de si, nem o escravo perdeu por inteiro o direito à liberdade. Preocupado com os problemas de sua época, Hegel é capaz de nos mostrar os limites de todo projeto de dominação. É fundamental ver como Hegel denuncia, com isto, a transitoriedade de toda estrutura social onde as figuras do senhor e do escravo se apresentam como polaridades intransponíveis. A dialética do senhor e do escravo é fundamentalmente uma dialética do reconhecimento e, como tal, terá de percorrer os caminhos que Hegel aponta na formação da cultura.

Segundo Souza (1984), a problemática do senhor e do escravo é, na verdade, a dialética da história da humanidade. Aprisionado em sua finitude e perplexo pela particularidade de sua existência, o ser humano é forçado a reconhecer seus próprios limites no momento mesmo em que busca alcançar a verdade a respeito de si. Estamos diante de um paradigma, diante da necessidade mesma de desvelar o sentido de nosso existir histórico. Esse sentido é dado justamente pela necessidade do reconhecimento, pelo movimento de formação da cultura a partir da superação dos momentos particulares da consciência. A fenomenologia hegeliana é a tentativa de compreender a formação do ser humano ocidental a partir da história de sua consciência. Nesse sentido, ela é inestimável na contribuição aos filósofos posteriores no seu esforço de pensar não só a dominação, mas também a história.

E, nesse esforço de pensar a dominação, temos a filósofa Simone de Beauvoir, que surge da tradição fenomenológica, mas que dá origem ao existencialismo como uma filosofia que busca refletir acerca da existência do sujeito e sua relação com o objeto e o outro. Nesse sentido, Beauvoir transporta a dialética do senhor e do escravo para sua obra *O segundo sexo*, de 1949, buscando transpor o senhor/homem ao escravo/mulher.

Hegel propunha que existe, nessa relação, um reconhecimento entre o senhor e o escravo; porém, Beauvoir observa que esse reconhecimento, que é a relação que se estabelece entre duas consciências em que ambas se reconhecem mutuamente e na qual, portanto, dá-se uma relação de simetria, não ocorre na relação homem/mulher. Ela afirma que:

É lugar comum declarar que nos lares modernos, e principalmente nos Estados Unidos, a mulher reduz o homem a escravidão. Desde os gregos os homens se queixam da tirania de Xantipa; a verdade é que a mulher intervém agora em terrenos que lhe eram outrora proibidos;... É verdade também que o homem se encontra mais desarmado do que outrora ante esse despotismo; ele reconhece direitos abstratos à mulher e compreende que ela só pode torná-los concretos por meio dele: é a expensas próprias que ele compensa a impotência, a esterilidade que a mulher é condenada. Para que na associação de ambos se realize uma aparente igualdade, é preciso que seja ele quem dá mais, pelo fato de possuir mais. Porém, precisamente, se ela recebe, toma, exige, é porque é mais pobre. A dialética do senhor e do escravo encontra aqui sua aplicação mais concreta: oprimido, torna-se o opressor oprimido. É por sua própria

soberania que os homens estão amarrados... A escravidão conjugal é mais irritante para o marido; mas é mais profunda para a mulher; a mulher que retém o marido junto de si durante horas porque se aborrece, cerceia-o e se torna um peso para ele; mas, afinal de contas, ele pode mais facilmente viver sem ela do que ela sem ele; se a abandona, ela é que fica com a vida arruinada. A grande diferença está que na mulher, a dependência é interiorizada. Ela é escrava, mesmo quando se conduz com aparente liberdade; ao passo que o homem é essencialmente autônomo. (BEAUVOIR, 2009, p. 642).

Ou seja, na relação homem/senhor, mulher/escravo, não está supressumida a reciprocidade que Hegel apresentava em sua dialética, muito pelo contrário; Beauvoir apresenta, nessa passagem, que a mulher, ao buscar a reciprocidade do homem, acaba tornando-o seu escravo; ela quer ser igual e ele, ter liberdade e projeto; sua situação, porém, acaba transformando-a em opressora: ela deseja que seu marido seja seu igual em sua imanência; não lhe permite a transcendência de sua situação. O quer para si; ele, por sua vez, não suporta tal situação e a abandona; como afirma Beauvoir, ele vive mais facilmente sem ela do que ela sem ele. Pois, no seu tempo, uma mulher separada era um escândalo.

A autonomia do senhor/homem é essencial. Ela está presente em sua natureza masculina. Ele não precisa do trabalho para conquistar. Já, por sua vez, a autonomia feminina não está em sua essência. Ela precisa, com todas as suas forças, buscar tal autonomia, sem garantias de conquistar. O trabalho é uma das formas de a mulher buscar sua autonomia. Ela, porém, nem sempre está garantida. O casamento também se apresenta como uma forma de a mulher buscar sua autonomia; ele, entretanto, se apresenta falsamente a ela. Ao casar-se, a mulher sai dos poderes paternos para os do marido, sem com isso alcançar a desejada autonomia e liberdade:

O casamento sempre se apresentou de maneira radicalmente diferente para o homem e para a mulher. Ambos os sexos são necessários um ao outro, mas essa necessidade nunca engendrou nenhuma reciprocidade; nunca as mulheres constituíram uma casta estabelecendo permutas e contratos em pé de igualdade com a casta masculina. Socialmente, o homem é um indivíduo autônomo e completo; ele é encarado antes de tudo como produtor e sua existência justifica-se pelo trabalho que fornece à coletividade. Vimos por que razões o papel de reprodutora e doméstica em que se confinou a mulher não lhe assegurou igual dignidade. (BEAUVOIR, 2009, p. 548)

Para Felden (2019), certas passagens da dialética com que Hegel define a relação do senhor com o escravo se aplicariam também à relação do homem com a mulher. Para Beauvoir, senhor e escravo estão unidos por uma situação de necessidade, situação essa descrita na passagem acima sobre o casamento. O escravo não questiona ou, muitas vezes, não percebe a necessidade por parte do senhor e, assim, se submete, passando a servir o seu senhor até o fim de sua vida; já o senhor, ao contrário, jamais fará notar essa necessidade e dependência com relação ao escravo e sua força de trabalho. Algo semelhante vale para as relações entre homens

e mulheres. Afirma Beauvoir que a mulher sempre foi como uma “escrava do homem”, que ela nunca compartilhou um mundo em igualdade de condições, que sempre foi sua vassala.

A mulher, segundo Felden (2019), prende-se ao homem sem reclamar reciprocidade. Ela não consegue se auto-afirmar enquanto sujeito autônomo, pois está presa às amarras de questões primárias básicas para sua sobrevivência. Quando o homem se encarrega de garantir os recursos materiais para a sobrevivência da mulher, automaticamente a mulher une-se a ele mais fortemente, passando a buscar sentido para sua existência na ligação e dependência ao homem; assim, a sua transcendência é prejudicada e sua vontade é submetida à vontade alheia.

Dessa forma, Beauvoir afirma que:

Sendo ele, o homem, o produtor, é quem supera o interesse da família em prol da sociedade e lhe abre um futuro cooperando para a edificação de um futuro coletivo: ele é quem encara a transcendência. A mulher está voltada à perpetuação da espécie e a manutenção do lar, isto é, à imanência. Em verdade toda a existência humana é transcendência e imanência a um só tempo: para se ultrapassar é forçoso se manter, para se lançar no futuro cumprir e integrar o passado e, comunicando-se com outrem, deve confiar-se em si mesma. Estes dois momentos estão implicados em todo movimento vivo: ao homem o casamento outorga precisamente a síntese feliz... quando se cansa de vagabundear, funda um lar, fixa-se, ancora no mundo; a noite retorna ao lar, onde a mulher cuida dos móveis e dos filhos, do passado que ela armazena. Mas esta não tem outra tarefa senão a de manter e sustentar a vida em sua pura e idêntica generalidade; ela perpetua a espécie imutável, assegura o ritmo igual dos dias e a permanência do lar; não lhe dão nenhuma possibilidade de influir no futuro nem no universo: ela só se ultrapassa para a coletividade por intermédio do esposo. (BEAUVOIR, 2009, p. 552)

Dessa forma, para Felden (2019), a mulher enquanto indivíduo existente possui uma liberdade e descobre-se em um mundo onde homens lhe impõem uma condição de “Outro em subjugação”, um outro para o qual não se reconhece reciprocidade ou alteridade positiva; ela torna-se objeto sem imanência, e sua transcendência é ultrapassada por uma outra consciência soberana: “o homem”, o “Sujeito absoluto”.

Beauvoir defende o projeto existencialista para qualquer sujeito; que todos possam construir a si mesmos de forma autônoma, mas na interação com o mundo e levando em consideração a imersão humana em sociedade.

Todo sujeito coloca-se concretamente, através de projetos, como uma transcendência, e só alcança sua liberdade pela sua constante superação em vista de outras liberdades; não há outra justificação da existência presente senão sua expansão para um futuro indefinidamente aberto (BEAUVOIR, 2009). Para a autora, esse é um referencial ético que deve ser levado a sério. Todo indivíduo que se preocupa em justificar sua existência se sente impulsionado por uma necessidade indefinida de se transcender. Para tal projeto poder ser realizado, obviamente, é necessário encontrar propícias condições na vida em sociedade e, nesse ponto, infelizmente,

ainda notamos, na maioria das sociedades contemporâneas, a presença forte do machismo (em algumas sociedades mais violento e mortal do que em outras), prejudicando a efetivação dos projetos existenciais das mulheres.

Dessa forma, a crítica que Beauvoir tece em relação a dialética do senhor/escravo de Hegel é que, na relação homem/mulher, a reciprocidade não se apresenta nas mesmas condições que Hegel havia proposto. A reciprocidade aqui é vista como algo quase inalcançável para as mulheres, pois elas vivem em condição de sujeição em relação ao homem; essa sujeição se inicia na infância, perpassa a adolescência e segue a vida adulta, mudando apenas o seu senhor. Beauvoir acreditava que o trabalho poderia ser uma fonte de libertação e de transcendência para as mulheres; porém, mesmo na União Soviética, onde o Socialismo havia sido implantado e a igualdade entre homens e mulheres promulgada, Beauvoir observa que o trabalho não era libertador para as mulheres; muito pelo contrário, para muitas era mais uma fonte de opressão. Para muitas trabalhadoras, se lhes fosse perguntado se preferiam o trabalho formal ao do lar, muitas diriam o do lar; preferiam ficar em casa a terem de se sujeitar nesse mundo masculino e fortemente machista.

As mulheres, nesse sentido, não encontram formas de transcender a sua condição. E, não fazendo isso, também acabam por não encontrarem sua liberdade. Lembrando que, para Beauvoir, a liberdade é a premissa primeira para a existência. Dessa forma, a mulher é escrava *ad eternum* do homem e de uma sociedade machista e, a cada passo dado, ou direito alcançado, ele não é visto como fonte de libertação, mas sim como um novo modelo de opressão. No mundo socialista, o trabalho, que se apresentava libertador, oprimia as mulheres em duplas jornadas. No mundo capitalista e empreendedor do século XXI, o trabalho segue a mesma tendência, faz da mulher sua escrava, a oprime e sufoca sua liberdade. Nele ela deixa de existir enquanto sujeito transcendente, e permanece imanente em sua jornada contínua de afazeres domésticos, profissionais, maternos e estudantis. Jornada que se repete continuamente ao longo dos seus dias.

Dessa forma, na dialética senhor/escravo descrita por Hegel, o escravo pode, por meio do trabalho, opor-se ao senhor e transcender sua condição. Na dialética homem/mulher descrita por Beauvoir essa não é uma possibilidade viável para as mulheres. Elas estarão sempre em condição de escravas. Contudo, segundo Bouchardeau (2021), por vários anos a China servirá de referência a Beauvoir como sucesso de libertação das mulheres. Ela repetiu que a independência financeira proporcionada pelo trabalho é a condição dessa libertação, e insiste, cada vez mais, que não pode haver futuro para as mulheres senão num regime que não explore os fracos. Em um artigo sobre “A condição feminina” escrito para *La Nef*, de janeiro a março

de 1961, ela declara: “foi na China que vi as mulheres mais equilibradas que conheci. Eram médicas, engenheiras” (BEAUVOIR *apud* BOUCHARDEAU, 2021, p. 201). Mas ela afirma, sobretudo, que não existem conflitos para as trabalhadoras chinesas entre a vida privada, a família e a existência profissional porque o Estado precisa da colaboração delas e coloca à sua disposição as instituições necessárias. Enfim, o trabalho delas se insere em um grande empreendimento coletivo. O artigo conclui: “essa marcha rumo à abundância e à razão não pode se fazer senão a partir da reviravolta do sistema de produção. Se as mulheres não querem se contentar em dar a seus problemas singulares soluções individuais, é preciso que lutem ao lado dos homens que querem acelerá-la” (BEAUVOIR *apud* BOUCHARDEAU, 2021, p. 201).

Aqui, talvez, possamos encontrar um exemplo de como o Estado pode constituir políticas públicas que auxiliem as mulheres na busca da sua liberdade, oferecendo a elas as condições necessárias para acessar os estudos e o mercado de trabalho sem que elas tenham que escolher entre vida pública e privada, ou entre trabalho e família.

Contudo, voltamos à questão da transcendência, que pode ser entendida como o processo pelo qual os indivíduos vão mais além de determinado estado de coisas. Sánchez (2017) cita o exemplo “transcender a natureza por meio da cultura”. Ou seja, que o sujeito se entenda como transcendência significa ser um projeto que vai mais além da situação, que transcende essa situação.

Beauvoir tratou do tema da transcendência em *Pirro e Cinéias*, em *Por uma moral da ambiguidade* e em *O segundo sexo*. Em *Pirro e Cinéias* ela afirma que “o movimento da minha transcendência aparece a mim como vão desde o momento em que transcendi; mas se através de outros homens minha transcendência se prolonga sempre mais do que o projeto que formo no presente, eu jamais poderei superá-la” (BEAUVOIR, 2005a, p. 198). Isso porque a ação é transcendência e a transformação de mim mesma, que se dá em um movimento contínuo de ser e se fazer ser, quando transcendo-me ao projeto, logo um novo projeto apresenta-se e devo buscar superá-lo. Entretanto, Beauvoir afirma que,

Para que minha transcendência não possa absolutamente ser transcendida, seria preciso que a humanidade inteira prolongasse meu projeto rumo a fins que fossem meus: quem então a transcenderia? Para além dela não haveria ninguém, e ela seria inteira minha cúmplice [...]. É preciso me decidir pela luta. (BEAUVOIR, 2005a, p. 198)

Ou seja, o movimento de transcendência implica também no movimento de luta, “mas por quem eu lutaria”, questiona Beauvoir. A meta é atingir o ser. Assim, a

[...] ideia de interesse repousa na ideia de um eu pronto rumo ao qual o sujeito que sou se transcende, tomando-o como fim supremo; enquanto por meio do projeto lanço-

me rumo a fins diferentes de um eu que não existe em parte alguma como dado: buscar ser é buscar o ser; pois só há ser através da presença de uma subjetividade [...]. Luto, portanto, para ser. (BEAUVOIR, 2005a, p. 198)

A transcendência ocorre pela luta de ser. Para ser aquilo que projeto e decido por meio da minha liberdade, o movimento de transcendência e de luta constante de ser torna-se possível, assim, pelas liberdades minha e de outrem: “não se poderia estabelecer entre as situações humanas nenhuma hierarquia moral” (2005a, p. 200), afirma Beauvoir. Ela, contudo, observa que há algumas dessas transcendências que podem transcender e que se fixam como objetos; há outras que apenas acompanho ou que me superam. Pois, segundo ela, o movimento de minha transcendência me leva incessantemente para frente, e não posso andar sozinho rumo ao futuro; Beauvoir (2005a, p. 201) afirma então que é necessário esforçar-se em criar situações tais que possam acompanhar e superar minha transcendência; há, para ela, uma necessidade de que a liberdade esteja disponível para servir-se. Assim, é preciso que o indivíduo se engaje em duas direções convergentes: ele funda objetos em que encontra o reflexo cristalizado de sua transcendência; e ele se transcende por meio de um movimento para a frente que é sua própria liberdade. Assim, para Beauvoir (2005a, p. 203), “o homem pode agir, ele precisa agir: ele só é ao transcender-se. Ele age no risco, no fracasso. Deve assumir o risco: ao lançar-se rumo ao futuro incerto, ele funda com certeza seu presente”. O projeto de cada um implica em criar objetos que serão superados pelo movimento de transcendência. Esse movimento, por sua vez, só é possível pela liberdade, pela ação e pelo transcender-se rumo ao futuro de ser.

Mas nem todos podem agir e, portanto, transcender-se, e Beauvoir (2009, p. 804) observa, n’*O segundo sexo*, que

A mulher também é um existente que habita uma transcendência, porém só poderá valorizar a região em que se acha confinada transfigurando-a; empresta-lhe uma dimensão transcendente. O homem vive num universo coerente que é uma realidade pensada. A mulher está às voltas com uma realidade que não a deixa pensar: ela se evade através de pensamentos privados de conteúdo real. Em vez de assumir sua existência, contempla no céu a pura ideia de seu destino.

Isso porque a transcendência, esse movimento contínuo de ser e de se fazer ser, não é possível a todos, e Beauvoir observa que, para a mulher, o movimento da transcendência é mais difícil, quase impossível em alguns casos, dependendo de sua situação. De acordo com ela, “a dona de casa desgasta-se sem sair do lugar; não faz nada, apenas perpetua o presente; não tem a impressão de conquistar o bem positivo e sim de lutar indefinidamente contra o mal. É uma luta que se renova todos os dias” (BEAUVOIR, 2009, p. 588). A imanência é a impossibilidade de superar sua condição, é permanecer sempre da mesma forma, é a imobilidade do ser, “e até a morte elas serão submetidas a esses ritos: comer, dormir, limpar [...], os anos não escalam

mais o céu, espalham-se idênticos e cinzentos sobre uma toalha horizontal; cada novo dia imita o precedente; é um eterno presente inútil e sem esperança” (BEAUVOIR, 2009, p. 588). É imanente, imóvel em sua condição.

Mas, para Beauvoir, “é a diferença de sua condição que se reflete na concepção que o homem e a mulher têm do amor” que mais forte podemos observar sua condição de imanência diante do homem:

O indivíduo que é sujeito, que é ele mesmo, se tem o gosto generoso da transcendência, esforça-se para ampliar seu domínio sobre o mundo: é ambicioso, age. Mas um ser inessencial não pode descobrir o absoluto no cerne de sua subjetividade. Um ser destinado à imanência não pode realizar-se em atos. Encerrada na esfera do relativo, destinada ao macho desde a infância, habituada a ver nele um soberano a quem não é dado igualar-se, a mulher que não sufocou sua reivindicação de ser humano sonha em ultrapassar-se para um desses seres superiores, em unir-se, confundir-se com o sujeito soberano. Não há nela outra saída senão perder-se de corpo e alma em quem lhe designam como absoluto, o essencial. Como de qualquer maneira se acha condenada à dependência, a obedecer os tiranos – pais, marido, protetor –, prefere servir a um Deus; escolhe querer tão ardorosamente sua escravidão que lhe aparecerá como a expressão de sua liberdade; ela se esforçará por superar sua condição de objeto inessencial assumindo-a radicalmente; através de sua carne, de seus sentimentos, de suas condutas exaltarão soberanamente o amado, colocando-o como a realidade e o valor supremos; ela se aniquilará diante dele. (BEAUVOIR, 2009, p. 836)

Ou seja, a mulher, por ser possível sair da condição de imanência, vê no sujeito transcendente, no caso o homem, uma possibilidade de transcender-se e libertar-se; porém, segundo Beauvoir, ao fazer isso, a mulher não transcende, mas pelo contrário, aniquila-se diante do homem, a quem se sujeita. O mesmo se dá em relação ao opressor. Segundo Beauvoir, em *Por uma moral da ambiguidade*,

A astúcia do tirano é prender o homem na iminência de sua facticidade, fingindo esquecer que o homem é sempre, segundo as palavras de Heidegger, ‘infinitamente mais do que o que seria se o reduzisse a ser o que ele é’; o homem é movimento rumo ao futuro, projeto. O tirano afirma a si mesmo como transcendência, considera os outros como pura imanência. Vemos em que sofisma ele funda sua conduta: da condição ambígua que é a de todos os homens ele retém, para si, o único aspecto de uma transcendência capaz de se justificar; para os outros, o aspecto contingente e injustificado da imanência. (BEAUVOIR, 2005b, p.85)

O opressor funda sua opressão na impossibilidade de transcendência dos homens, que ele subjuga e que estão na imanência, garantindo assim seu poder de dominação. A possibilidade do ser humano escapar dessa situação é por meio do reconhecimento dela própria; por meio da luta e da consciência, ele transcende-se.

Outros conceitos fundamentais na obra de Beauvoir, que podemos destacar a partir disso, são o conceito de má-fé, que já foi anteriormente explicitado, e o conceito de liberdade,

que apresenta-se nas referidas obras da autora e que será tratado no próximo capítulo da presente dissertação.

Essa escolha de tratar da liberdade em separado dos demais pressupostos filosóficos se dá em função dela ser um conceito amplo e complexo que há muito tempo permeia a filosofia e o pensamento de inúmeros filósofos ao longo do tempo. Logo, ele não poderia ser, aqui, tratado de forma displicente, pois é ele quem ligará todos os pressupostos anteriormente apresentados para que, assim, possamos compreender o cerne da obra dessa singular filósofa.

2. A LIBERDADE EM BEAUVOIR

Neste capítulo pretendemos abordar o conceito de liberdade e o de ambiguidade em Simone de Beauvoir nas obras de referência da presente pesquisa, sendo elas *Por uma moral da ambiguidade* e *O segundo sexo*. Para nos auxiliar nessa reflexão, recorreremos também a alguns textos, dentre eles a dissertação de Janaina Almeida Ortins Dias, *Ambiguidade e liberdade na filosofia moral de Simone de Beauvoir*, de 2016, o artigo de Simone C. Jensen, *A liberdade para Simone de Beauvoir*, de 2017, o artigo de Lucas Joaquim Motta, *A relação entre ambiguidade, liberdade e condição humana em Simone de Beauvoir*, entre outros, pois eles nos ajudam a compreender e exemplificar esses conceitos que são chave de compreensão do pensamento filosófico de Beauvoir.

Simone de Beauvoir (2005b) compreende a liberdade relacionando-a com a transcendência, ou seja, com a possibilidade de estabelecer uma ruptura no mundo pela ação espontânea. Ela identifica, na essência do ser livre, a incerteza e o risco. Liberdade é, portanto, contingência.

Segundo Janaina Almeida Ortins Dias (2016), Beauvoir, como uma filósofa representante do século XX, apresenta várias preocupações do seu tempo, dentre elas o fracasso da experiência socialista na Rússia, que teve como principal consequência a restrição das liberdades individuais no país e o avanço do individualismo burguês, que só fez aumentar o abismo entre as diferenças sociais já existentes. Talvez essa seja a razão para que a sua filosofia esteja centrada em uma perspectiva política e histórica. Ao repensar esse indivíduo no âmbito de uma ontologia que de forma alguma está dissociada da realidade, adentramos no universo de 1947, no qual os acontecimentos históricos foram fundamentais para o amadurecimento de suas análises filosóficas.

Beauvoir (2009) observa que o código francês não mais incluía a obediência entre os deveres da esposa, e toda cidadã tornara-se eleitora; essas liberdades cívicas, porém, permanecem abstratas quando não estão acompanhadas de autonomia econômica. Segundo Beauvoir (2009), a mulher sustentada não se liberta do homem por poder votar; se os costumes ainda lhe impõem obstáculos, ela continua em sua condição de vassala. Assim, foi pelo trabalho que a mulher cobriu grande parte da distância que a separava do homem; só o trabalho pode assegurar uma liberdade concreta. Porém, ainda hoje o trabalho não é a liberdade. Ainda aprisiona e oprime a mulher na sua condição de vassala. O trabalho remunerado não exclui o trabalho doméstico ou trabalho não remunerado, pois esse não é considerado “trabalho” e,

assim, a jornada que recai sobre a mulher é não mais dupla, trabalho formal, trabalho doméstico, mas sim ininterrupta, contínua.

Segundo Kate Kirkpatrick (2020), Beauvoir insistia na ideia de distinguir “vida” e “trabalho”, como se “trabalhar” não fosse viver e “vida” não exigisse trabalho. A partir disso, recai sobre nós a seguinte questão: o que de fato é a liberdade para Simone de Beauvoir? O trabalho, como já apontado, contribui na busca pela liberdade feminina, mas em si não é a liberdade necessária e própria para o movimento de transcendência da mulher. Beauvoir (2009) afirma que, em sua maioria, os trabalhadores de hoje ainda são explorados; a estrutura social não foi suficientemente modificada pela evolução da condição feminina; este mundo, que sempre pertenceu aos homens, conserva ainda a forma que eles imprimiram. Atualmente, em sua maioria, as mulheres que trabalham não se evadem do mundo feminino tradicional; não recebem da sociedade, nem do marido, a ajuda que lhes seria necessária para se tornarem concretamente iguais aos homens. E, portanto, livres.

A partir disso, neste capítulo iremos, em um primeiro momento, abordar o tema da liberdade na obra *Por uma moral da ambiguidade*, onde Beauvoir busca refletir sobre esse tema, assim como também sobre a ambiguidade da condição humana e suas possibilidades de transcendência; além disso, segundo Dias (2016), Beauvoir procura elencar os paradoxos da moral e questionar as relações humanas em sua raiz sem deixar de lado o objetivo que é tão perseguido pelo existencialismo: a liberdade humana. Dessa maneira, ela traz discussões atuais daquele momento histórico e, assim, propõe uma alternativa para os paradigmas daquele momento, que seria o reconhecimento da importância da moral existencialista. Ela dialoga com o período em que o livro foi escrito, mas também lança um olhar para o futuro, na medida em que questiona os dogmas humanos e qualifica um novo projeto de humanidade. Refletir sobre os aspectos que circundavam a obra, segundo Dias (2016, p. 40), é adentrar no universo pessoal e político da escritora, na medida em que o pessoal e o político para ela nunca andam separados. Essa moral, que tanto ela como Sartre buscavam, estava não só descrita na filosofia que eles propunham, mas era parte da vida de inúmeras pessoas que passaram por eles naquela época. Uma moral que, para eles, dava significado ao mundo através do próprio homem. Feita essa primeira discussão, iremos, em seguida, abordar essa mesma questão em sua outra obra de referência, *O segundo sexo*, onde Beauvoir eleva suas reflexões a um campo mais prático, político, e passa a questionar as possibilidades de libertação da condição feminina.

2.1 AMBIGUIDADE E LIBERDADE

Por uma moral da ambiguidade, ensaio publicado por Beauvoir em 1947, tem como marca fundamental a questão da liberdade individual e a finitude humana. Escrito em um contexto pós-guerra, discute o papel do homem frente à humanidade enquanto gestor do seu destino, opressor e dominado, livre e determinado. Nela ela aponta o indivíduo como o cerne dos objetivos da ação humana e sinaliza a necessidade da sensibilidade, no sentido de valorizar as coisas triviais da vida humana. Ou seja, para a autora, a justificação do amor à vida passa por cada pessoa humana, com relação a si mesma e através do outro; se não valorizamos tais coisas, o desenvolvimento dos meios de produção, a riqueza e a economia do tempo perdem o sentido. O mito da riqueza fica sem fundamento. Já podemos observar aqui, segundo Gomes dos Santos (2000), uma proposta para uma moral que visa respeitar profundamente a relação de interação do indivíduo com o outro, com a outra individualidade, se a pudermos denominar assim. Mas como podemos nos relacionar com o outro? De que forma isso pode se dar? Como examinaríamos o momento abstrato da moral individual?

Inicialmente, de acordo com Gomes dos Santos (2000), Beauvoir aborda a questão da ambiguidade do ser livre e determinado porque, ao contrário dos demais seres que apenas sofrem a ação do tempo, a pessoa humana a percebe, a compreende e se dá conta da “verdade intemporal de sua existência” (BEAUVOIR *apud* GOMES DOS SANTOS, 2000, p. 50). Todavia, sabe o indivíduo que tal percepção não é exclusivamente sua, mas sim, partilhada por um universo de indivíduos. Assim, o homem que se sente poderoso diante de um mundo povoado por objetos vê-se na correlação com os outros seres que, por sua vez, têm para com ele uma relação de objeto, i.e., como nada mais, nada menos, que um “indivíduo”. Ser ao mesmo tempo eixo central e secundário, soberano e objeto, abre para o homem uma profunda ambiguidade. Até porque, os homens da atualidade convivem com um grande dilema, ou seja, mesmo percebendo a pessoa humana como o fim primordial, para a qual devem se direcionar as suas ações, tratam-na de modo a satisfazer as exigências que a ação requisitar, ou seja, como objeto que facilita ou dificulta, um simples meio.

Para Gomes dos Santos, a ambiguidade da condição humana consiste no ter para com o outro a relação de opressor, vendo-o como objeto. Mas, quando é tratado pelo outro como objeto, o antigo opressor se transforma em oprimido. A relação opressor/oprimido já foi, por nós apontada anteriormente, mas devemos retomá-la brevemente aqui. De acordo com Beauvoir (2005b), faz-se necessário assumir tal ambiguidade, reconhecendo as nossas condições autênticas diante da vida. Assim, segue o homem sua profunda ambiguidade frente ao mundo,

percebendo-se ligado à vida e à morte, solitário e ligado ao mundo, livre e servo, soberano e insignificante, a partilhar tais contradições com os demais homens. Simone de Beauvoir articula o conceito de liberdade existencialista em consonância com a tese segundo o qual o *ser* é aquilo em que o homem se acha sempre envolvido, isto é, que chama sempre o homem para uma decisão ou para uma escolha. E essa escolha, fundamento da liberdade, é a possibilidade de se colocar no mundo. Seria esse justamente o ponto no qual Sartre (2011) veria a possibilidade do nascimento do projeto fundamental, que é a expressão da liberdade humana.

A ideia de liberdade expressa por Beauvoir se aproxima muito da ideia de liberdade expressa por Sartre. Segundo Simone C. Jensen, em seu artigo *A liberdade para Simone de Beauvoir*, de 2017, a liberdade “não é um ser, ela é o ser do sujeito, isto é, é o seu nada de ser. A liberdade é constitutiva da consciência”. É na própria liberdade que o sujeito encontra as bases de sua conduta. Assim, para o sujeito encontrar as bases de sua conduta de modo que sua atitude seja autêntica, é necessário tornar-se livre dentro do mundo. O mundo, porém, já é pré-estabelecido; já está cheio de valores e comportamentos que definem e limitam os indivíduos em busca de sua liberdade. O exercício pleno da liberdade sempre foi impossibilitado ou dificultado. Segundo Kirkpatrick (2020), esse é um dos principais *insights* filosóficos de Beauvoir porque todo ser humano é situado em um contexto particular, em um corpo particular, em um lugar, tempo e nexos de relacionamentos específicos. Essa situação molda a capacidade de cada indivíduo de imaginar seu lugar no mundo, e muda ao longo da vida. Além disso, no caso das mulheres, essa situação foi moldada por séculos de sexismo.

Desse ponto de vista, a vida só pode ser pensada a partir da ambiguidade, pois, para que o indivíduo possa exercer sua liberdade existencial de modo comprometido, é necessário a ele emancipar-se dos rótulos e da moralidade vigente. Não é possível liberdade em uma sociedade moralmente fechada. A moral da ambiguidade busca o comprometimento do indivíduo, e só dele mesmo, com sua escolha, e a opção de escolha do indivíduo como ser responsável por tudo o que faz do seu projeto fundamental.

Contudo, aqui podemos nos questionar: o que é, afinal, a ambiguidade para Beauvoir? Segundo Janaina Dias (2016), a ambiguidade pode ser entendida como “o movimento de assumir a condição humana sem tentar evitá-la a partir do fracasso e do êxito” (DIAS, 2016, p. 6). Dias afirma também que escolher por essa postura, ou seja, a da ambiguidade, constitui uma atitude autenticamente moral e, assim, conquista o grande objetivo humano que é a liberdade. Para tanto, a liberdade não pode ser fruto apenas da glória do homem, mas ela deve estar inserida no grande pulsar da existência que, sem o fracasso compreendido na singularidade, não

poderia ter sentido em si mesma. A liberdade é redesenhar, no fracasso, novas possibilidades para conquistar a existência que constantemente se falta no próprio ser (DIAS, 2016, p. 6).

Em *Por uma moral da ambiguidade*, Beauvoir afirma que,

Desde que há homens e que eles vivem, todos experimentam essa trágica ambiguidade de sua condição, o ser é e o não ser não é; mas desde que há filósofos e que eles pensam, a maioria deles tentou mascarar-la. Esforçaram-se para reduzir o espírito à matéria, ou para assimilar a matéria ao espírito, ou para confundi-los no seio de uma substância única. (BEAUVOIR, 2005b, p. 14)

Existem ainda, segundo ela, muitas doutrinas que escolhem deixar à sombra alguns aspectos incômodos de uma situação um tanto quanto complexa. Eles se reconhecem pelo fim supremo ao qual toda ação deve subordinar-se; mas, por outro lado, as exigências da ação os obrigam a se tratarem uns aos outros como instrumentos ou obstáculos; em outras palavras, como meios; quanto mais cresce seu domínio sobre o mundo, mais eles se encontram esmagados por forças incontroláveis. Uma vez que não conseguimos escapar da verdade, tentemos, pois, olhá-la de frente. Tentemos assumir nossa fundamental ambiguidade: “é do conhecimento das condições autênticas de nossa vida que é preciso tirar a força de viver e razões para agir” (BEAUVOIR, 2005b, p. 15). Assim, a ambiguidade da condição humana está relacionada com a situação e com a ação de cada indivíduo. Mas, para atingir a verdade, para Beauvoir, o homem não deve tentar dissipar a ambiguidade de seu ser, mas o contrário, aceitar realizá-lo. Ele só se encontra na medida em que consente permanecer à distância de si mesmo: “existir autenticamente não é negar o movimento espontâneo da minha transcendência, mas apenas me recusar a perder-me nele” (BEAUVOIR, 2005b, p. 18).

Para justificar a ideia de ambiguidade da condição humana, Beauvoir utiliza o exemplo de Drieu de la Rochelle, em *A mala vazia*; ele é o testemunho de um jovem que sentia de uma maneira aguda o fato de existir como falta de ser, de não ser; trata-se de uma experiência autêntica, a partir da qual a única salvação possível é assumir a falta, dar razão ao homem que existe contra a ideia de um Deus que não existe. Drieu, ao contrário, obstina-se em sua decepção; escolheu, no ódio de si próprio, recusar sua condição de homem, o que levou-o a odiar consigo todos os homens. É natural, para Beauvoir, que “esse caminho tenha resultado na colaboração, uma vez que a ruína de um mundo detestado se confundia para Drieu como a anulação de si mesmo. Um fracasso externo o levou a dar a sua vida a conclusão que ela dialeticamente exigia: o suicídio” (BEAUVOIR, 2005b, p. 51).

Assim, a ambiguidade da condição humana é nela experimentada; mas o erro é que ela define o homem, não como a existência positiva de uma falta, mas como uma falta no cerne da

existência, ao passo que, na verdade, a existência não falta a si mesma como tal. E se a liberdade é, aqui, experimentada sob uma forma de recusa, ela não se realiza autenticamente.

Nenhuma existência pode ser realizada validamente se limitar a si mesma; ela solicita a existência de outrem. A ideia de uma dependência assusta, segundo Beauvoir (2005b), e a separação e a multiplicidade dos existentes levantam os problemas mais inquietantes. Concebe-se que homens, conscientes dos riscos e da inevitável porção de fracasso que comporta o engajamento no mundo, pretendem se realizar fora do mundo. É permitido ao homem separar-se desse mundo através da contemplação; alguns, em vez de construírem sua existência ao longo do desenrolar indefinido do tempo, se propõem a realizá-la sob seu aspecto eterno e realizá-la como absoluto; esperam superar, assim, a ambiguidade de sua condição. Dessa forma, muitos intelectuais buscavam sua salvação seja no pensamento crítico, seja numa atividade criadora.

Mas a ambiguidade está no cerne da atitude autêntica do homem, pois o espírito independente, segundo Beauvoir,

É ainda um homem com uma situação singular no mundo, e o que ele define como verdade objetiva é o objeto de sua própria escolha. Suas críticas caem no mundo dos homens singulares; ele não descreve apenas, toma partido. Se não assume a singularidade de seu julgamento, é infalivelmente capturado na armadilha da seriedade. (BEAUVOIR, 2005b, p.60)

Declara-se, para Beauvoir, que, a despeito das fraquezas carnis e deste medo singular que cada um sente diante de sua morte singular, o verdadeiro interesse de cada um se confunde com o interesse geral. E é verdade que cada um está ligado a todos; mas esta é precisamente a ambiguidade de sua condição: em sua separação rumo aos outros, cada um existe absolutamente como para si; cada um está interessado na libertação de todos, mas enquanto existência separada, engajada em seus projetos singulares.

A ambiguidade fundamental da condição humana abrirá para o ser humano, segundo Beauvoir, “[...] a possibilidade de opções opostas; sempre haverá neles o desejo de ser este ser de que eles se fazem falta, a fuga diante da angústia da liberdade; o plano do inferno, da luta, jamais será abolido, a liberdade jamais será dada, mas está sempre por conquistar” (BEAUVOIR, 2005b, p. 97).

Segundo Dias (2016), a ambiguidade está inserida nesse movimento existencial que já nasce naturalmente com o sujeito, mas que ele pode transformar em consciência. Compreender o que é ambiguidade é de fundamental importância para a compreensão do conceito de liberdade em Simone de Beauvoir, pois é em seu ensaio, justamente intitulado de “*Por uma Moral da ambiguidade*”, de 1947, que Beauvoir busca analisar esse conceito, a liberdade, e sua relação com a ambiguidade e a existência humana.

Segundo Teixeira (2018), Simone de Beauvoir apresenta a relação ambígua entre a experiência individual e a situação universal, na qual esta se dá, a partir da consideração da ambiguidade presente na liberdade ontológica humana. Ou seja, para a autora, o estar lançado gratuitamente no mundo que marca o enraizamento da liberdade em uma situação, e a configura como existência humana singular, é um movimento ambíguo de retomada e recriação das significações objetivadas na minha situação pela transcendência corporal. Assim, temos um primeiro “solo” como constituição subjetiva primeira pré-pessoal – uma intersubjetividade –, que por sua vez, é retomado e recriado pela transcendência posterior da consciência, cujo Nada que trás em si é ambíguo, uma vez que mantém a ambiguidade na sua relação com o corpo como mediação com sua situação.

Assim para Beauvoir:

A liberdade é a fonte de que surgem todas as significações e todos os valores; ela é a condição original de toda justificação da existência; o homem que busca justificar sua vida deve querer antes de tudo e absolutamente a própria liberdade: ao mesmo tempo em que ela exige a realização de fins concretos, de projetos singulares, ela se exige universalmente. Ela não é um valor inteiramente constituído que se proporia de fora a minha adesão abstrata, mas aparece como causa de si: [...] Querer-se moral e querer-se livre é única e mesma decisão. (BEAUVOIR, 2005b, p. 26)

Para Beauvoir (2005b), ou bem a possuímos (a liberdade), ou bem não a possuímos; mas na verdade ela se confunde com o próprio movimento dessa realidade ambígua que chamamos existência e que só é fazendo-se ser; de tal maneira que, precisamente, é apenas na medida em que deve ser conquistada que ela se dá. Todo homem é originalmente livre no sentido de que se lança espontaneamente no mundo.

Para Motta (2018), Simone de Beauvoir se destaca por refletir a liberdade, devido tal liberdade ser a própria substância do sujeito fático, isto é, do sujeito que se realiza como ser humano e, com razão, que se descobre no mundo. É necessário, segundo Motta, admitir que a vontade de ser livre se desenvolve ao longo do tempo, pois é no desenrolar do tempo que visamos o fim e confirmamos a própria liberdade. Assim, nos deparamos com a ideia de ação. A ação seria aquilo que participa e, ao mesmo tempo, constrói a liberdade. Nesse sentido, segundo Beauvoir, supõe-se que a liberdade se realiza como unidade através do fracionamento do tempo, ou seja, como uma necessidade.

Para Motta (2018), todo sujeito é livre a partir do instante em que se lança no mundo. Esse lançamento é uma espontaneidade original para que o sujeito alcance a legitimidade da sua presença no mundo. No fundo de um plano moral, a liberdade está presente como causa de si e causa das possibilidades do ato moral. Com base nisso, a liberdade é causadora de todos os fundamentos, isto é, de todo o conjunto de normas que tornam possível a existência: “é então

contraditório repelir com horror o momento da escolha, que é precisamente o momento da passagem do espírito para a natureza, o momento da realização concreta do homem e da moralidade” (BEAUVOIR, 2005b, p. 25).

O tempo, a necessidade e a condição ambígua são as bases para a liberdade e a moralidade em Simone de Beauvoir. Assim, segundo Motta (2018), a liberdade para Beauvoir é a fonte para que o sujeito se realize no mundo e, com razão, exerça seus projetos de vida. Nessa perspectiva, ao refletirmos a liberdade, percebemos que ela é ambígua, pois temos um querer livre e um querer moral, sendo ambos uma única e mesma decisão:

A ambiguidade é uma condição para a existência fática e ela se direciona ao sujeito que se realiza no mundo. O sujeito não é um ser totalizado, logo ele busca o ser. Desse modo, a busca do ser ocorre no mundo que ele próprio funda a todo instante. E, com razão, é neste mesmo mundo que se desvela a existência do indivíduo. (MOTTA, 2018, p. 7)

Para Beauvoir, é indiferente o sujeito indagar a si próprio sobre sua utilidade no mundo e se a vida vale a pena ser vivida, porque para ela essas questões são destituídas de sentido, isto é, afastadas de uma ideia original. Com razão, o ser humano, através da sua própria liberdade, gera ao seu redor uma carga de responsabilidades dentro de um mundo que ele mesmo irá desvelar. Por fim, “cabe ao homem fazer com que seja importante ser homem, e apenas ele pode experimentar seu êxito ou seu fracasso” (BEAUVOIR, 2005b, p. 20).

O sujeito se posiciona em direção à sua própria liberdade para, assim, alcançá-la. Porém “[...] querer ser livre é efetuar a passagem da natureza à moralidade fundando na irrupção original de nossa existência uma liberdade autêntica” (BEAUVOIR, 2005b, p. 26). Em outras palavras, é uma passagem original e inevitável para tornar possível a existência. Por isso é uma fundação do ato livre do homem que o permite realizar e afirmar ao máximo seu projeto. A realização da liberdade seria um escape para outrem quando, colocada a presença do objeto, o sujeito se posicionaria diante dele como pura presença e liberdade de ser e de escolher.

Beauvoir afirma que “todo homem é originalmente livre no sentido de que se lança espontaneamente no mundo; mas se a considerarmos nessa facticidade, essa espontaneidade só aparece para nós como pura contingência” (BEAUVOIR, 2005b, p. 27). Assim, para ela, 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.

Contudo, aqui Beauvoir observa que seria contraditório querer-se deliberadamente não-livre; mas é possível não querer-se livre? Segundo ela, na preguiça, no entorpecimento, no

capricho, na covardia, na impaciência. Assim, contesta-se o sentido do projeto no próprio momento em que se o define; então, a espontaneidade do sujeito é uma vã palpitação viva, seu movimento para o objeto, uma fuga, e ele mesmo, uma ausência. E para converter essa ausência em presença, minha fuga em vontade, é preciso que eu assuma positivamente meu projeto. Então, para ela, num único movimento minha vontade, fundando o conteúdo do ato, por ele se legitima. Realizo como liberdade meu escape para o outro quando, pondo a presença do objeto, por isso mesmo, ponho-me diante dele como presença. Meu projeto jamais é fundado; ele se funda. E, para evitar a angústia dessa escolha permanente, pode-se tentar fugir no próprio objeto, nele abismar sua própria presença; na servidão da seriedade a espontaneidade original se esforça e renega-se; ela se esforça em vão e no entanto fracassa, então, em realizar-se como liberdade moral.

Segundo Beauvoir, dessa liberdade acabamos de descrever apenas o aspecto subjetivo e formal. Mas temos ainda que nos perguntar se é através de um conteúdo qualquer que podemos nos querer livres. É preciso primeiro observar que essa vontade se desenvolve ao longo do tempo; é ao longo do tempo que o fim é visado e que a liberdade se confirma a si própria, e isso supõe que ela se realiza com unidade através do fracionamento do tempo.

O tempo, assim, ganha um aspecto importante no que tange à liberdade e à ambiguidade dos indivíduos. Pois, a cada tempo, estamos estabelecendo novos projetos que são sucedidos continuamente por novos projetos; a construção e a reconstrução de si mesmo, e de tudo que faz parte de nossa vida. Para Beauvoir (2005b), o criador se apoia nas criações anteriores para criar a possibilidade de criações novas; seu projeto presente abraça o passado e deposita na liberdade por vir uma confiança que jamais se desmente. A cada instante, sua liberdade se confirma através da criação inteira.

Entretanto, segundo Beauvoir (2005b), os indivíduos não criam o mundo; eles só conseguem desvelá-lo e o fazem por meio das resistências que esse mundo lhes impõe e, por meio da contingência da facticidade, alguns obstáculos se deixam vencer, outros não. Assim, é a singularidade do projeto que determina a limitação do poder; mas também é ela que dá ao projeto seu conteúdo e que lhe permite fundar-se. Na verdade, para que minha liberdade não corra o risco de vir a morrer contra o obstáculo e o fracasso, é preciso que ela vise a um fim que não seja coisa alguma, mas, precisamente o livre movimento da existência. Minha liberdade não deve buscar captar o ser, mas desvelá-lo; o desvelamento é a passagem do ser a existência; a meta da minha liberdade é conquistar a existência através da espessura sempre faltosa do ser. Enquanto projeto ele se dá pela superação dos obstáculos, das exigências da existência do ser, que se faz sempre pela falta de ser, que se constrói na superação e construção de novos projetos.

Vê-se que, para Beauvoir (2005b, p. 32),

A liberdade sempre pode se salvar, pois se realiza como desvelamento de existência através de seus próprios fracassos e pode ainda se confirmar por uma morte livremente escolhida. Mas, por um lado, as situações que ela desvela através de seu projeto rumo a ela mesma não aparecem como equivalentes: ela põe como privilegiadas aquelas que lhe permitem realizar-se como movimento indefinido; isto é, ela quer superar tudo o que limita seu poder; no entanto, esse poder é sempre limitado. Assim, do mesmo modo que a vida se confunde com o querer viver, a liberdade sempre aparece como movimento de libertação. É apenas ao se prolongar através da liberdade de outrem que ela logra superar a própria morte e realizar-se como unidade indefinida.

Assim, para que o indivíduo salve sua existência – o que só ele tem condições de fazer – é preciso que sua espontaneidade original se eleve a altura de uma liberdade moral, tomando a si mesmo como fim através do desvelamento de um conteúdo singular.

Beauvoir, então, se questiona: como pode o homem não escolher salvar sua existência? Como uma má vontade de o fazer é possível? Segundo ela, esse problema é encontrado em todas as morais; para Sócrates, Platão e Spinoza “ninguém é mau voluntariamente”. E, se o bem é transcendente, mais ou menos estrangeiro ao indivíduo, concebe-se que a falta possa ser explicada pelo erro. Mas, se se admite que o mundo moral é o mundo autenticamente desejado, qualquer possibilidade de erro se extingue. Ela observa que a moral kantiana é a que está na origem de todas as morais da autonomia, e é muito difícil dar conta da existência de uma má vontade; uma vez que a escolha que o sujeito faz de seu caráter é efetuada no mundo inteligível por uma vontade puramente racional, não se compreende como ela recusaria uma lei que dá a si mesma. Mas, para Beauvoir, o kantismo definia o homem como pura positividade e não lhe reconhecia outra possibilidade a não ser a coincidência consigo mesmo.

Beauvoir, por sua vez, também definia a moralidade por essa adesão a si, e afirmava que o indivíduo não pode positivamente optar entre a negação e a assunção de sua liberdade, pois, uma vez que ele opta, assume; ele não pode querer positivamente não ser livre, pois uma tal vontade se destruiria a si mesma. O que ocorre, à diferença de Kant, é que o indivíduo não nos aparece como sendo essencialmente uma vontade positiva; ao contrário, ele se define primeiramente como negatividade; ele está, primeiramente, à distância de si mesmo; ele só pode coincidir consigo se aceitar não reunir-se jamais a si mesmo.

Segundo Dias (2016), Kant compreende a moral como estabelecida na subjetividade humana. Ele, portanto, pensa em uma paz perpétua de homens com o ideal supremo de realização na razão. Esta concepção não admite, de nenhum modo, a existência de um nada, e por uma série de motivos; dentre eles podemos inferir, a partir das análises do existencialismo em Beauvoir, porque ele não compreende uma ontologia. Isso ocorre na medida em que, para Kant, não importa a constituição do ser, mas as condições prévias de articulação da

racionalidade para se pensar a objetividade da coisa. Por isso que a sua filosofia se pretende uma gnoseologia, ou seja, em uma compreensão subjetiva que capta a capacidade de categorizar e nomear as relações entre sujeito e objeto. Nesse sentido, a objetividade kantiana não tem condições de compreender o homem em um tempo histórico e social, pois a sua preocupação é intelectual por natureza.

Entretanto, segundo Beauvoir, Kant empobrece o objeto na medida em que o submete a estar inserido em um esquema. Podemos inferir, segundo Dias (2016, p. 64), que isso se deve porque a filosofia kantiana não pode ser considerada uma ontologia, pois não se preocupa com nenhum princípio, mas quer apenas desenvolver como as coisas surgem a partir do que já está dado, ou seja, ela se propõe a ser uma metafísica. Para Kant, interessa mais saber estabelecer as regras do dado do que saber o porquê – dessa forma a sua moral é delineada nesse conceito de objetividade.

Temos, assim, uma dupla compreensão de uma moral segundo Dias (2016, p. 64): uma regida pela racionalidade pura e a outra pela nadificação do ser. Ambas buscam no sujeito uma fundamentação, sem esquecer que esses sujeitos estão em perspectivas diferenciadas. Em Kant podemos compreender a busca de um fim último e necessário que tende por si a estabelecer um bem comum universal. Pensar o bem comum e na sua validade é algo extremamente importante, pois coloca o homem no aspecto de uma filosofia detentora de um legado humanista. A nadificação, por outro lado, que coloca o homem como um ser de carne e osso, compreende o indivíduo em condições existenciais.

Nesse sentido, afirma Dias (2016, p. 64), são duas morais preocupadas com universalidades distintas. Uma supera o homem singular e a outra aponta a sua existência e reconhece a singularidade a partir da restituição ambígua do homem. O corte metodológico filosófico existe quando Kant pensa uma teleologia como um dever ser para se chegar a um fim positivo e comum a todos. A moral em Beauvoir, por outro lado, não dá importância a um fim idealmente bom, pois não é um fim válido que irá prevalecer. Nessa perspectiva, as práticas humanas não são um cálculo preciso da realidade concreta, pois ela é repleta de indeterminações e difícil de ser pensada. Afinal, é um homem no mundo que se realiza vivendo nesse mundo.

A moral da ambiguidade, assim, não compreende a pura positividade kantiana ou apenas uma subjetividade radical, esquecendo-se das situações em que o indivíduo está inserido. Para Beauvoir, segundo Dias (2016, p. 65), a moral kantiana não consegue fundamentar o homem enquanto ser no mundo, pois está fora da sua concretude. Assim, Beauvoir (2005b) afirma não apenas que a doutrina existencialista permite a elaboração de uma moral, mas que ela seria a única filosofia em que uma moral tem seu lugar; pois, numa metafísica da transcendência, o

mal se reduz ao erro, e nas filosofias humanistas é impossível dar conta da questão, uma vez que o homem é definido como pleno em um mundo pleno. Apenas o existencialismo concede um lugar real ao mal, e é talvez o que faz com que os julgamentos sejam tão sombrios (os indivíduos não gostam de se sentir em perigo). No entanto, é por que há um verdadeiro perigo, verdadeiro fracasso, que as palavras vitória, sabedoria ou alegria têm um sentido. Entra, portanto, na própria condição do indivíduo poder não realizar essa condição. Pois, para realizá-la, é preciso que ele se assuma enquanto ser que “ se faz falta de ser a fim de que haja ser” (BEAUVOIR, 2005b, p. 34); mas, por outro lado, o jogo da má-fé permite parar qualquer momento: podemos, segundo ela, hesitar em nos fazermos falta de ser, recuar diante da existência, ou, então, podemos nos afirmar mentirosamente como ser, podemos só realizar nossa liberdade como independência abstrata ou recusar a distância que nos separa do ser. Todos os erros são possíveis, uma vez que o homem é negatividade, e eles são motivados pela angústia que ele sente diante da liberdade. Assim, os homens deslizam com incoerência de uma atitude a outra.

Para Beauvoir (2005b), existir é fazer-se falta de ser, é lançar-se no mundo; podemos considerar como sub-homens aqueles que se aplicam a reter esse movimento original. Eles têm olhos e ouvidos, mas se fazem cegos e surdos, sem amor, sem desejos. Essa apatia manifesta um medo diante da existência, diante dos riscos e tensões que ela implica; o sub-homem recusa essa “paixão” que é sua condição. Quanto menos ele existe, menos há razões de existir, uma vez que essas razões só se criam existindo. A recusa da existência é ainda uma maneira de existir, já que ninguém pode conhecer vivo a paz do túmulo. Nisso reside o fracasso do sub-homem. Ele gostaria de esquecer de si, ignorar-se, ficar ausente do mundo e de si mesmo, mas o nada que está no cerne do indivíduo é também a consciência que ele tem de si mesmo; sua negatividade se revela positivamente como angústia, desejo, apelo; mas esse autêntico retorno ao positivo é eludido pelo sub-homem. Tal indivíduo, segundo Gomes dos Santos (2000, p. 56), caso fosse feita uma escala hierárquica entre todos os homens, estaria na última posição, pois tem medo de existir e não se posiciona diante da sua própria vida. Ele se esquiva de sua posição como e enquanto homem devido à dor do fracasso de perseguir uma meta que nunca alcança. O sub-homem vê o mundo sob uma forma desinteressante, apagada, e não se percebe nele o desejo de compreender tal mundo, senti-lo e vivê-lo. E, na medida em que vai existindo cada vez menos, tal homem vê cada vez menos motivos para existir, já que tais razões só se criam na sua própria existência.

É por isso que Beauvoir (2005b) afirma que todo homem que se quer livre no seio de um mundo humano, moldado por homens livres, sentirá tanta repulsa pelo sub-homem; a moral

é o triunfo da liberdade sobre a facticidade, e o sub-homem realiza apenas a facticidade de sua existência. No mundo que uma tal existência desvela, nenhum projeto tem sentido, já que o indivíduo é definido como uma fuga desvairada; o mundo ao seu redor é incoerente e nu, nada jamais acontece. Em um mundo privado de sentido, o sub-homem se encaminha para uma morte que não faz outra coisa senão confirmar sua longa negação de si mesmo. Nessa experiência revela-se apenas a absurda facticidade de uma existência que permanece para sempre justificada se não tiver sabido se justificar.

Para Gomes dos Santos (2000, p. 56), os atos do sub-homem são marcadamente fugas, porque uma vez que não pode deixar de ser presença no mundo, a mantém no plano da facticidade nua de tal modo que, se fosse permitido ao homem as propriedades corpóreas de um camaleão, o sub-homem se confundiria com as plantas e as pedras que não têm consciência de sua existência. No entanto, não se pode deixar de considerar que a própria negação da existência é uma forma de existir.

Nenhuma existência pode se realizar validamente se limitar-se a si mesma; ela solicita a existência de outrem. A ideia de uma tal dependência assusta, e a separação e a multiplicidade dos existentes levantam os problemas mais inquietantes. Para Beauvoir (2005b, p. 59), indivíduos conscientes dos riscos e da inevitável porção de fracasso que comporta todo engajamento no mundo pretendem se realizar fora do mundo. É permitido ao homem separar-se desse mundo através da contemplação, pensá-lo e até mesmo criá-lo novamente; alguns, em vez de construírem sua existência ao longo do desenrolar indefinido do tempo, se propõem a afirmá-la sob seu aspecto eterno e realizá-la como absoluto; esperam, assim, superar a ambiguidade de sua condição.

Desse modo, para Beauvoir, não há, para o indivíduo, nenhum meio de se evadir deste mundo; é neste mundo que ele precisa se realizar moralmente. Ela afirma que

É preciso que a liberdade se projete rumo a sua própria realidade, através de um conteúdo cujo valor ela funda; um fim só é válido por meio de um retorno à liberdade que o estabeleceu e que se quer através dele. Mas essa vontade implica que a liberdade não se abisme em nenhuma meta e também não se dissipe em vão sem visar a nenhuma meta; o sujeito não deve buscar ser, mas desejar que haja ser; querer-se livre e querer que haja ser é uma única e mesma escolha: a escolha que o homem faz de si mesmo enquanto presença no mundo. Não se pode dizer nem que o homem livre quer a liberdade para desvelar o ser nem que ele quer o desvelamento do ser para a liberdade; trata-se de dois aspectos de uma única realidade. E pouco importa aquele que se considera, ambos implicam a ligação de cada homem com todos os outros. (BEAUVOIR, 2005b, p. 61)

É neste mundo dado que o sujeito constitui sua liberdade, nesta realidade que ele se lança enquanto projeto rumo à própria liberdade, enquanto conteúdo de si mesmo, em busca de

meta, meta essa que não se conclui em si mesma, mas visa sempre outras metas a serem alcançadas. Disso resulta a fadiga da existência, pois se está sempre em constante construção de si mesmo. Existir e fazer falta de ser. Portanto, para Beauvoir não se pode querer a liberdade sem visar um futuro aberto; é preciso que os fins que ela se dá não possam ser transcendidos por nenhuma reflexão; apenas a liberdade dos outros homens pode prolongá-los para além de nossa vida.

Beauvoir salienta que, em *Pirro e Cinéias*, todo homem precisa da liberdade dos outros homens e, num certo sentido, ele a quer sempre, ainda que seja tirano; falta-lhe apenas assumir com boa-fé as consequências de uma tal vontade. Apenas a liberdade de outrem impede cada um de nós de se fixar no absoluto da facticidade. A liberdade humana está enraizada na sua situação, e essa última é transcendida e levada mais além pela primeira sem ser negada, posto que nela “está engajada sua própria *carne*” (2005a). Como consequência, nosso ser no mundo com os outros mostra-se naquilo que Beauvoir coloca como uma estrutura de apelo a partir da ideia de que minha situação apela a ser transcendida pela minha liberdade. Assim, cada agir meu é um retomar e recriar daquilo que minha situação me entrega enquanto trabalhada pelos outros, e meu agir é já alteração dessa situação configurando-se como “solo” a ser retomado e recriado pelos outros; em suma, agir é atender ao apelo dos outros sendo já apelo a estes, abertura recíproca enquanto um chamado a “fazer algo a partir de”.

Antes, porém, é necessário aqui, ainda, observar que, para Beauvoir, é apenas na existência dos outros sujeitos que o indivíduo pode encontrar uma justificação de sua própria existência. Assim, “querer-se livre é também querer os outros livres” (BEAUVOIR, 2005b, p. 63). Essa vontade não é uma fórmula abstrata; antes, ela indica a cada um as ações concretas a serem realizadas.

Os críticos do existencialismo afirmavam que o preceito “querer a liberdade” é apenas uma fórmula vazia e que não propõe nenhum conteúdo para a ação. Mas o problema é que, com isso, eles esvaziaram a palavra liberdade de seu concreto. Já afirmamos que a liberdade só se realiza engajando-se no mundo, de tal maneira que seu projeto rumo à liberdade se apresenta para o sujeito em condutas definidas: “querer a liberdade, querer desvelar o ser, é única e mesma escolha” (BEAUVOIR, 2005b, p. 68). Assim, para a filósofa, se define um procedimento positivo e construtivo da liberdade que faz passar a ser a existência um movimento incessantemente superado.

A vida se aplica, a um só tempo, a se perpetuar e a se superar; se ela nada faz além de se manter, viver é apenas não morrer, e a existência humana não se distingue de uma planta; a vida, para Beauvoir, só se justifica se seu esforço para se perpetuar estiver integrado em sua

superação, e se sua superação não tiver outros limites além daqueles que o próprio sujeito fixa para si. Pois uma liberdade só se quer autenticamente se querendo, como movimento indefinido, através da liberdade de outrem. E não é verdade que o reconhecimento da liberdade de outrem limite minha própria liberdade: “ser livre não é o poder de fazer qualquer coisa, é poder superar o dado rumo a um futuro aberto” (BEAUVOIR, 2005b, p. 76). A existência de outrem, enquanto liberdade, define minha situação; e, mais do que isso, podemos dizer que ela é a condição de minha própria liberdade.

Com isso, Beauvoir questiona-se: a moral existencialista é ou não um individualismo? Essa é outra crítica feita a essa filosofia, pois, se considerarmos que, por ela conceder ao indivíduo um valor absoluto e que só nele reconhece o poder de fundar sua existência, então a resposta a essa questão seria “sim”, é um individualismo. Mas, se for assim, também as sabedorias antigas, a moral cristã da salvação e o ideal da virtude kantiana merecem esse nome. Beauvoir, porém, se opõe a doutrinas totalitárias que elevam para além do sujeito a miragem da Humanidade. Mas Beauvoir salienta que sua proposta não é um solipsismo, uma vez que o indivíduo só existe ao transcender-se e sua liberdade só pode ser realizada através da liberdade de outrem. Ele justifica sua existência por um movimento que, como ela, irrompe de seu próprio cerne, mas desemboca fora dele.

Esse individualismo, porém, não leva à anarquia; o sujeito é livre, mas encontra sua lei em sua própria liberdade. Assim, para Beauvoir

Primeiramente ele deve assumir sua liberdade, e não fugir dela; ele a assume por um movimento construtivo: não se existe sem fazer; e também por um movimento negativo que recusa a opressão para si e para outrem. Na construção, assim como na recusa, trata-se de conquistar a liberdade sobre a facticidade contingente da existência, isto é, de retomar como desejado pelo homem o dado que inicialmente está aí sem razão. Uma tal conquista jamais se termina; a contingência permanece e, para firmar sua vontade, o homem chega até mesmo a ser obrigado a fazer surgir no mundo o escândalo do que não quer. Mas essa porção do fracasso é condição mesma da vida; não se poderia sonhar sua abolição sem logo sonhar a morte. Isso não significa que se deva consentir o fracasso, mas deve-se consentir lutar contra ele sem repouso. (BEAUVOIR, 2005b, p. 126)

Portanto, conclui Beauvoir que quaisquer que sejam as dimensões vertiginosas do mundo que nos cerca, a espessura de nossa ignorância, os riscos das catástrofes por vir e nossa fraqueza individual no seio da imensa coletividade, resta que somos livres hoje e absolutamente se escolhemos querer nossa existência em sua finitude aberta para o infinito. E de fato o sujeito que teve verdadeiros amores, revoltas, desejos e vontades bem sabe que não precisa de nenhuma garantia externa para estar seguro de suas metas; a certeza delas vem de seu próprio impulso. Há um ditado que diz: “faça o que deve, aconteça o que acontecer”; isso significa que o

resultado não é exterior à boa vontade que se realiza visando ele. Mas, se cada um fizesse o que deve, em cada um a existência seria salva sem que fosse necessário sonhar com um paraíso em que todos estariam reconciliados na morte.

2.2 LIBERDADE E LIBERTAÇÃO

A partir do que foi dito até aqui, voltemos nosso olhar a *O segundo sexo*, onde Beauvoir também reflete sobre a liberdade. Como afirmamos anteriormente, o trabalho é uma fonte de liberdade para as mulheres. Beauvoir, porém, observou que nem na URSS o trabalho foi suficiente para libertar as mulheres, porque ao sair do trabalho as mulheres ainda tinham que se dedicar aos afazeres domésticos. O estado ainda não havia constituído formas efetivas de dividir essas responsabilidades com a coletividade. Ela sublinha, na obra *O balanço final* (1972), “que o socialismo não é condição suficiente (para que a mulher esteja em igualdade com o homem), é diretamente uma condição necessária e elas devem lutar por uma mudança geral na sociedade” (BEAUVOIR *apud* BOUCHARDEAU, 2021, p. 239). Ou seja, era necessária a luta diária para que melhores condições fossem alcançadas pelas mulheres.

De acordo com a filósofa, desde cedo os jogos e sonhos orientam a menina para a passividade. “Mas ela é um ser humano antes de se tornar mulher” (2009, p. 392), afirma Beauvoir; contudo, aceitar a si mesma como mulher é um ato de renúncia e mutilação, e se a renúncia é tentadora a mutilação é odiosa. A menina busca, assim como seus irmãos, a atividade, a autonomia. O fardo da liberdade para a criança não é pesado porque não implica responsabilidade; elas se sentem em segurança com os adultos. Seus impulsos para a vida a jogam para fora e fazem do círculo materno estreito e sufocante; ela gostaria de escapar da autoridade da mãe, pois é uma autoridade que se exerce de maneira muito mais cotidiana do que a que os meninos precisam aceitar. Assim, ela se sente limitada desde a infância em suas possibilidades.

E é por isso que a adolescência para a mulher também é um momento difícil e decisivo. Até então, segundo Beauvoir (2009), ela era um indivíduo autônomo e agora precisa renunciar à sua soberania. Não somente ela é dividida entre o passado e o futuro, mas também por um conflito que se estabelece entre sua reivindicação original, que é ser um indivíduo em atividade e livre, de um lado, e as solicitações sociais que a convidam a se assumir como um objeto passivo, de outro. “Mas se não posso realizar-me enquanto *Outro*, como renunciarei a meu *Eu*?” Questiona-se Beauvoir (2009); ela então afirma que esse é o angustiante dilema em face do qual a mulher em formação se debate, oscilando entre o desejo e a aversão, da esperança ao medo,

recusando o que almeja; ela está ainda em suspenso entre o momento da independência infantil e o da submissão feminina.

A liberdade de escolha da jovem sempre foi muito restrita. A ela são possíveis poucas opções; o casamento é visto tradicionalmente como um destino para a mulher⁸, assim como a maternidade e o cuidado daqueles que estão à sua volta; no campo profissional, as atividades possíveis às mulheres não fugiam muito do campo do cuidado: professora, enfermeira, cuidadora, etc. Isso fazia com que muitas escolhessem o destino comum a todas, o casamento, sendo que esse ocorria quando as mulheres ainda eram muito jovens. O encargo que a sociedade impõe à mulher pelo casamento é considerado como um serviço prestado ao esposo, e em troca ele lhe deve o sustento. E as mulheres que cumprem seus deveres adquirem direitos que se traduzem por obrigações a que o homem se submete. Ele, além disso, não pode desfazer o laço conjugal ao seu bel prazer, já que só se obtém o divórcio por meio da decisão dos poderes públicos. Mas isso não é impedimento para eles, somente para elas, já que o direito ao divórcio só foi concedido às mulheres muito tempo depois da época em que Beauvoir nos escreve. Essa situação é mais uma limitadora da liberdade feminina.

Contudo, para ambos o casamento é a um tempo um encargo e um benefício. Mas não há simetria nas situações. Para as jovens, segundo Beauvoir (2009), o casamento é o único meio de se integrarem à coletividade, se não se tornam socialmente resíduos. A mulher, casando, recebe uma parcela do mundo, garantias legais a protegem contra os caprichos do homem, mas ela torna-se vassala dele. Economicamente ele é o chefe; é, portanto, ele quem a encarna aos olhos da sociedade. Ela toma-lhe o nome, associa-se a seu culto, pertence à família dele, fica sendo sua metade. Mais ou menos brutalmente, ela rompe com o passado, é anexada ao universo do esposo e dá a ele sua pessoa, pois uma mulher sozinha é um ser socialmente incompleto, ainda que ganhe sua vida; cumpre que traga uma aliança no dedo para que conquiste a dignidade integral de uma pessoa e a plenitude de seus direitos. A maternidade, outro destino comum à maioria das mulheres, só é respeitada na mulher casada; a mãe solteira permanece objeto de escândalo.

Por todas essas razões, pontua Beauvoir (2009), muitas adolescentes interrogadas acerca de seus projetos futuros respondem hoje como teriam feito antes: “quero me casar”. Nenhum jovem, entretanto, considera o casamento seu projeto fundamental. O êxito econômico é que dará sua dignidade de adulto. As condições da vida moderna tornam os encargos do casamento singularmente pesados para os jovens; os benefícios diminuíram, mas não foram excluídos. E,

⁸ É sempre importante ter em mente que Beauvoir se refere às mulheres burguesas de sua época, e não à totalidade de mulheres presentes em nossa sociedade. O casamento não era um destino igual para todas.

por isso, ele ainda é presente de realização para muitas. Entretanto, ao mesmo tempo que deseja, a moça teme o casamento. Ele apresenta mais benefícios ao homem do que a ela, pois exige dela mais sacrifícios, e, em particular, implica uma ruptura muito mais brutal com o passado.

Não é o amor que o otimismo burguês promete à jovem esposa: o ideal que lhe encenam é a felicidade, isto é, o de um equilíbrio no seio da imanência e da repetição, afirma Beauvoir (2009). Pois a vocação do homem é a ação, mas o casamento tradicional não convida a mulher a transcender com ele, confina-a na imanência. Ela não pode se propor a nada a não ser construir uma vida equilibrada, em que o presente prolongue o passado e que escape às ameaças do dia seguinte. Isso é edificar uma felicidade. E, assim, é pelo casamento e seu conjunto de obrigações e deveres que passa a vida da maioria das mulheres burguesas. Essa realidade, entretanto, por pior que possa parecer, é o desejo da maioria das jovens, mas nem todas as alcançam. Isso se dá por sua condição social, ou sua cor da pele, ou a gravidez precoce que, em certas sociedades, é motivo de vergonha para a jovem e também para a sua família.

É por isso que Beauvoir estende sua reflexão sobre essa situação feminina. Ela também reflete com mais detalhes acerca da maternidade, afirmando que é “pela maternidade que a mulher realiza integralmente seu destino fisiológico; é a maternidade sua vocação ‘natural’, porquanto todo o seu organismo se acha voltado para a perpetuação da espécie” (Beauvoir, 2009, p. 645). Entretanto, nem tudo são flores. Beauvoir traz sérias questões acerca dessa situação feminina. Em alguns países, afirma ela, a natalidade já é passível de controle; porém, não é em todos que isso ocorre, e são nesses países que as situações mais complexas ocorrem às mulheres, pois quando essas não desejam ou não possuem condições de ter um filho, elas recorrem ao aborto. Para Beauvoir, nenhum outro assunto exacerba tanto a hipocrisia da sociedade burguesa como esse, porque de um lado há aqueles que rejeitam completamente essa prática, que atinge um parcela significativa das mulheres, e do outro lado há aqueles que se veem nessa situação, e que não a rejeitam quando lhes for necessária para proteger sua reputação. Mas não iremos, aqui, nos adentrar nesse assunto, já que ele, por si só, daria uma dissertação. Mas vale aqui colocar que a maternidade, como expressa por Beauvoir, também é um impeditivo para a liberdade da mulher. Há, claro, aquelas que a desejam e não veem mal algum em ser mães. Entretanto, há também aquelas que rejeitam passar por tal experiência, e essas, mesmo hoje, continuam sendo julgadas pela sociedade, já que, como foi dito anteriormente, na sociedade patriarcal e burguesa é pela maternidade que a mulher se realizaria. Dessa forma, o controle de natalidade e o aborto legal permitiriam à mulher assumir livremente a maternidade, o casamento e vida profissional.

Beauvoir (2009) afirma que a história da mulher, que é mais fortemente encerrada em sua função de fêmea, depende muito mais do que o homem de seu destino fisiológico. Nela a curva é mais abrupta do que a curva do homem. Grande parte do período da vida feminina é calma e monótona, mas as passagens de um período a outro são brutais. Evidenciam-se através de crises, e essas são mais decisivas do que no homem: puberdade, iniciação sexual, menopausa. Enquanto ele envelhece de maneira contínua, a mulher é despojada de sua feminilidade: perde, ainda jovem, o encanto erótico e a fecundidade, que eram aos olhos da sociedade e dela própria a justificação de sua existência e suas possibilidades de felicidade. Cabe-lhe viver, privada de futuro, cerca da metade de sua vida adulta.

Esses períodos e suas crises, no entanto, não são descritos só n'*O segundo sexo*. Beauvoir também analisa três histórias singulares de mulheres no conjunto de ensaios intitulado *A mulher desiludida* (1967). Esses ensaios foram escritos sob o ponto de vista da consciência de uma única mulher – em cada caso, a consciência de uma mulher de idade –, e aborda os temas do isolamento e do fracasso. Beauvoir escreveu que nessa obra, segundo Kirkpatrick (2020, p. 311), “tentara descrever os momentos críticos de três existências femininas: o encontro com a velhice, a exasperação da solidão e o fim brutal de um caso de amor”. Isso demonstra que, depois d'*O segundo sexo*, Beauvoir cada vez mais se dedicou a refletir acerca da situação da mulher; em boa parte de suas viagens internacionais, ela proferiu conferências em que discutia com sua plateia e com representantes do movimento feminista essas questões. A partir dos anos 1960, esse engajamento político e social tornou-se mais presente em sua vida.

A partir disso, questiona-se Beauvoir (2009, p. 928): bastaria mudar as leis, as instituições, os costumes, a opinião pública e todo o contexto social para que mulheres e homens se tornem semelhantes? Os céticos afirmam que “mulheres serão sempre mulheres”; outros que, despojando-se de sua feminilidade, elas não se transformarão em homens, mas sim em monstros. Isso é admitir, para Beauvoir, que a mulher de hoje é uma criação da natureza; entretanto, nada é natural na coletividade humana, e a mulher também é um produto elaborado pela civilização: a intervenção de outrem em seu destino é original. A mulher não se define nem por seus hormônios nem por seus misteriosos instintos, mas sim pela maneira que assume seu corpo e sua relação com o mundo. Assim não se deve crer que basta modificar sua situação econômica para que a mulher se transforme. Esse é, de fato, um fator primordial de sua evolução, mas enquanto não tiver acarretado consequências morais, sociais, culturais, que anuncia e exige, a nova mulher não surgirá. Atualmente ela não se realizou em nenhum lugar, nem nos países socialistas, tampouco nos países capitalistas, e é por isso que a mulher de hoje ainda se vê dividida entre o passado e futuro. Ela apresenta-se como uma “verdadeira mulher”

disfarçada de homem, e não se sente à vontade em seu corpo de mulher nem em suas vestimentas de homem: é preciso que mude a pele. E só poderia conseguir a partir de uma evolução coletiva. Mas se supusermos, ao contrário, uma sociedade que a igualdade dos sexos seja concretamente realizada, essa igualdade afirmara-se como nova em cada indivíduo.

Assim, em ambos os sexos apresenta-se o mesmo drama existencial, da carne e do espírito, da finitude e da transcendência; ambos são corroídos pelo tempo, vigiados pela morte, tem a mesma necessidade essencial do outro e podem tirar de sua liberdade a mesma glória; se soubessem apreciá-la não seriam tentados a disputar privilégios, e a fraternidade poderia então nascer entre eles.

Entretanto, essas considerações podem ser julgadas como utópicas, pois, para “refazer a mulher”, seria necessário a sociedade já ter feito igualmente ao homem, mas isso ainda não ocorreu em nenhuma sociedade. Se colocamos uma casta em estado de inferioridade, ela permanece inferior: mas a liberdade, segundo Beauvoir, pode quebrar esse círculo. Deem responsabilidades às mulheres – afirmava ela –, ela saberá assumir. Não espere de bom grado que os opressores assumam esse movimento, mas ora a revolta dos oprimidos, ora a própria evolução da casta privilegiada, criam situações novas, e por isso os homens foram levados a emancipar apenas parcialmente as mulheres, e sempre de acordo com seus interesses. Agora, basta que elas prossigam em sua ascensão e ao êxito, e parece que dentro de algum tempo conseguiram a igualdade econômica e social, o que as levaria a uma metamorfose interior.

Em todo caso, essa transformação feminina não é amplamente desejável, pois quando a mulher for igual ao homem, a vida perderá seu “sal pungente”, afirmam os críticos. Esse argumento não é novo, e os que têm interesse na manutenção dessa situação vertem lágrimas sobre o passado que vai desaparecer, sem conceder assim um sorriso ao jovem futuro. O fato é que esse sacrifício parece aos homens singularmente pesado. Poucos são os que desejam que a mulher acabe de se realizar. Não há como negar que a dependência, a inferioridade e a desgraça feminina emprestam um caráter singular. Seguramente, afirma Beauvoir, a autonomia da mulher, embora poupe aos homens alguns aborrecimentos, lhes negaria também algumas felicidades.

Mas libertar a mulher é, para Beauvoir (2009, p. 935),

Recusar encará-la nas relações que mantem com o homem, mas não a negar; ainda que ela ponha para si, não deixará de existir também para ele: reconhecendo-se mutuamente como sujeito, cada um permanecerá entretanto um outro; a reciprocidade de suas relações não suprirá os milagres que engendra a divisão dos seres humanos em duas categorias separadas... é quando for abolida a escravidão da metade da humanidade e de todo sistema de hipocrisias que implica, que a divisão da

humanidade revelará sua significação autêntica e que o casal humano encontrará sua forma verdadeira.

Para ela, é no seio do mundo que lhe foi concedido que cabe ao homem fazer triunfar o reino da liberdade; para alcançar sua vitória, é necessário que homens e mulheres, para além de suas diferenças naturais, afirmem sem equívocos sua fraternidade.

Assim, a liberdade evocada por Beauvoir demonstra que é necessário que haja uma transcendência, que ela saia do lugar de vassala para o de plenitude no qual a mulher, independentemente de sua classe social, cor, etnia ou orientação sexual, possa usufruir de todas as suas capacidades, de todas as suas possibilidades e se realizar enquanto um sujeito completo.

Como já pontuamos algumas vezes ao longo do texto, Beauvoir não contempla a totalidade das mulheres. As situações permanecem diversas, pois se alocam em espaços e tempos distintos. Dessa forma, o que iremos apresentar na sequência é um exercício de reflexão acerca da situação das mulheres brasileiras, que, em certo sentido, não se diferenciam das mulheres observadas por Beauvoir.

3. MULHERES BRASILEIRAS

O presente capítulo buscará tratar acerca da figura feminina nos séculos XIX, XX e XXI, buscando refletir como a herança colonial e monárquica no Brasil contribuiu para o estabelecimento de uma figura feminina voltada ao lar e aos cuidados do marido e dos filhos, sem vida própria ou pública. Essa herança deu-se pelo fato do Brasil ser um país colonizado por Portugal, durante quase 300 anos, país este de religião católica e com uma monarquia escravocrata.

Dessa forma, cito Beauvoir, que afirma:

Ninguém nasce mulher: torna-se mulher. Nenhum destino biológico, psíquico, econômico define a forma que a fêmea humana assume no seio da sociedade: é o conjunto da civilização que elabora esse produto intermediário entre o macho e o castrado, que qualificam de feminino. Somente a mediação de outrem pode constituir um indivíduo como outro. (BEAUVOIR, 2009, p. 361).

Isso demonstra que é a sociedade que molda ou define como a fêmea humana será concebida no seio da sociedade, quem ela deve ser e o que se espera dela. E é isso que pretendo deixar claro ao analisar a situação das mulheres brasileiras.

Nos séculos analisados, a saber, os séculos XIX, XX e XXI, observou-se a vida da mulher, em especial a brasileira burguesa, pois, assim como na Europa, as mulheres das classes sociais mais baixas, além do cuidado com o lar, também necessitavam buscar seu sustento em outras atividades. Contudo, sem ela possuir instrução profissional ou intelectual, de forma a poder realizar algo além daquilo que culturalmente estabelecia-se para ela, era difícil pensar a mulher no mercado de trabalho. Entretanto, no final do século XIX, com a Proclamação da República, surge um movimento de mulheres na luta por direitos, dentre eles o acesso ao ensino e o direito ao voto. Esse movimento ocorreu em escala global: Brasil, Estados Unidos, França e em outros países da Europa ele florescia e ganhava força. O movimento em questão ficou conhecido como movimento feminista.

Aqui buscaremos fazer, além da análise da situação da mulher brasileira à luz das reflexões de Simone de Beauvoir, que escreve sobre sua situação e a da maioria das mulheres europeias do início do século XX, também um breve recorte dos movimentos feministas que se iniciaram no século XIX e percorrerem o século XX, como hoje eles se apresentam e quais reivindicações buscam atender na luta pelos direitos da mulher, de forma a refletir como o movimento feminista contribuiu para as mudanças no papel da mulher diante da sociedade.

Essas reflexões se justificam em função de o tema que o presente trabalho busca explorar ser a constituição de uma reflexão moral a partir da filosofia de Simone de Beauvoir, em especial a desenvolvida na obra *O segundo sexo*. Não podemos falar de sua filosofia sem contextualizar a mulher, sua existência e seu modo de vida nos séculos XIX e XX, pois é com base nesse contexto que boa parte de sua obra e suas reflexões foram constituídas. Trazer esse contexto nos ajuda a projetar essa reflexão moral e existencial para a mulher do século XXI.

Para nos auxiliar na presente reflexão e contextualização, alguns trabalhos, artigos e dissertações foram consultados, além da já citada obra de Simone de Beauvoir. Dentre eles podemos citar a de Lourenço Resende da Costa, *História e gênero: a condição feminina no século XIX a partir dos romances de Machado de Assis*, de 2013; o trabalho de Karolina Dias da Cunha, *As mulheres brasileiras no século XIX.*; o trabalho de João Guilherme Rodrigues Mendonça e Paulo Rennes Marçal Ribeiro, *Algumas reflexões sobre a condição da mulher brasileira da colônia nas primeiras décadas do século XX*, de 2010; o de Aline Tosta dos Santos, *A construção do papel social da mulher na primeira república*, de 2009; o de Maris Stela da Luz Stelmachuk, *Mulheres do século XX: memórias e significados de sua inserção no mercado formal de trabalho*, de 2012; o de Mary Terezinha Martini e Fernanda Souza, *Mulheres do século XXI: conquistas e desafios do lar ao lar*, de 2016; e o de Leila Linhares Barsted e Jacqueline Pitanguy, *O progresso das mulheres no Brasil: 2003-2010*, de 2011.

A metodologia utilizada será a da revisão bibliográfica já existente acerca do tema em questão, ou seja, a condição da mulher, especificamente a brasileira. A condição da mulher em outros países não se distancia muito da daqui vivida; porém, não cabe, neste trabalho, fazer tal análise. Portanto, rever artigos e registros já feitos possibilita a reflexão necessária, já que eles complementam o objetivo geral da presente dissertação, como já apontado anteriormente.

3.1 O SÉCULO XX PARA AS MULHERES

3.1.1 Situação geral da sociedade e contexto mundial do século XX

O título quase se apresenta como uma questão, e é mesmo, pois, ao pesquisarmos acerca do século XIX e do século XX, encontramos referências sobre as mais variadas coisas: ciência, tecnologia, arte, literatura, filosofia, política, etc. Mas e as mulheres? Onde estão em cada um desses espaços? Como vivem? Como se organizam? O que cada época espera e impõe às suas mulheres?

As questões apontadas serão algumas que buscaremos responder nesse primeiro momento. Mas por que isso é importante? Tais análises se justificam porque, sem compreendermos nosso passado, não poderemos projetar nosso futuro. A consideração apenas dos últimos dois séculos não mostra completamente a vida das mulheres, mas foi neles que mais pudemos nos projetar, ou que mais encontramos referências acerca das mulheres. Nesse sentido, é importante destacar que buscaremos analisar a realidade das mulheres brasileiras de modo geral, sem se debruçar sobre uma classe em específico, já que há muitas particularidades dentro de cada grupo social. Há, porém, situações e conflitos que se assemelham para todas as mulheres, e não somente aqui, mas em várias partes do mundo. O recorte local, dessa forma, se faz necessário ao objeto da presente dissertação; contudo, não deixamos de lado alguns fatos que contribuíram de forma significativa para mudanças no mundo e na sociedade brasileira.

No decorrer do século XIX ocorreram mudanças estruturais nas cidades brasileiras: o aparecimento de um comércio cada vez mais ativo, a industrialização, o aumento da comunicação e a melhora nos índices de alfabetização, principalmente nos centros urbanos, possibilitaram o aparecimento de novos pensamentos, ideologias e perspectivas políticas. Sem dúvida a urbanização e o desenvolvimento da indústria trouxeram a necessidade de mão-de-obra nas fábricas e no comércio, fazendo com que muitas mulheres e crianças fossem inseridas nesses setores – ainda que, na maioria das vezes, em trabalhos muito precários e de pouca valorização.

Neste período os centros comerciais, administrativos e financeiros eram dependentes do cultivo e da exportação do café e foram fortemente beneficiados por essa economia. Além disso, foi por causa do comércio do café que outros produtos puderam ser comercializados. Assim, a economia baseada nesse produto intensificava a entrada de recursos financeiros, que foram investidos em muitos setores da sociedade brasileira. O café representava quase metade do valor das exportações e, em meados do século XIX, alcançava 61,5% do total das exportações brasileiras.

Na segunda metade do século XIX, cidades como Rio de Janeiro e São Paulo foram exemplos desses centros comerciais: São Paulo pela grande produção e exportação de café, oriunda principalmente do Vale do Paraíba do Sul, local onde a plantação encontrou solo e clima bastante propícios; já o Rio de Janeiro ainda era a capital do Império, centro administrativo, político, cultural e intelectual do país. Suas ruas estavam repletas de estabelecimentos públicos como alfândegas, inspetoria, correios, bancos, casas de câmbio e inúmeras joalherias.

Segundo Karolina Dias da Cunha, em seu artigo *As mulheres brasileiras no século XIX* (2014), o Brasil, durante grande parte do século XIX, permaneceu submerso numa economia que mantinha como base a lavoura e o braço escravo. No âmbito político, o país procurava seguir o modelo europeu. Porém, a economia e a estrutura social, por mais que ocorressem mudanças, permanecia hierarquizada a partir de uma pirâmide que tinha em seu ápice uma minoria branca latifundiária que se estabelecia como dirigente; na base da pirâmide, por sua vez, se encontrava a massa de escravos. Entre essas duas camadas circulava uma gama variada de homens e mulheres livres que se ocupavam com plantio em pequenas propriedades, trabalhos no comércio e ocupações informais.

Essa estrutura social foi se transformando com o passar do tempo, acentuando ainda mais a diferença de valores e costumes, principalmente no século XX, pois, com o acesso ao trabalho fora de casa, ao ensino secundário e superior e o direito ao voto, mais mulheres passaram a exercer influência na vida pública por meio do trabalho e dos estudos. Contudo, como sabemos, o século XX foi de inúmeras transformações sociais não só no Brasil, mas no mundo. Logo no início, entre 1914 e 1918, deu-se em toda a Europa a Primeira Guerra Mundial, motivada por disputas políticas contrárias às políticas imperialistas que dominavam todas as nações europeias. Essas disputas levaram mais de 9 milhões de combatentes aos campos de batalha, tornando-se assim uma das mais sangrentas guerras do século XX. Isso, pelo menos, até chegarmos a 1939, quando, novamente na Europa, eclode a Segunda Guerra Mundial. Além disso, em 1917, na Rússia, estourou umas das mais importantes revoluções socialistas do século XX, acontecimento que impactou não somente a Europa, mas todo o mundo. Tal mudança trouxe mais agitação e transformações sociais que impulsionaram mudanças profundas na sociedade europeia. Em conjunto a isso, em 1918, mais uma vez o mundo é impactado por uma doença grave que leva mais de 50 milhões de pessoas à morte em poucos meses: a gripe espanhola, que, junto com a guerra, matou milhões de pessoas em todo mundo.

A Europa, ao final da segunda década do século XX, estava em trapos: os impérios haviam caído, e o que restava eram fracas repúblicas que buscavam se reerguer em meio ao caos. Mas nada estava tão ruim que não pudesse ficar pior e, em poucos anos, o mundo, em especial os Estados Unidos, mergulhou em uma profunda crise econômica gerada pelo capitalismo financeiro. Com isso o mundo sofre um novo abalo de suas estruturas. As fracas repúblicas veem ascender os regimes totalitaristas e fascistas que levaram o mundo, em 1939, à Segunda Guerra Mundial, mais mortal e violenta que a primeira, de forma que seus impactos alcançaram todas as nações do globo. Estados Unidos, URSS e Alemanha enfrentam-se no

campo de batalha e levam mais de 70 milhões à morte; dentre eles, mais de 6 milhões de judeus, que foram perseguidos e mortos pelo regime nazista alemão.

Com a queda do nazismo, em 1945, o mundo entrou em colapso. Milhões haviam morrido e nações inteiras precisavam se reerguer e, para isso, as mulheres tiveram papel fundamental: seu trabalho, força e determinação foram elementos primordiais para a reconstrução.

A guerra também trouxe consigo uma reconfiguração em relação ao papel da mulher dentro do lar. Além da necessidade de formação de mão de obra adequada ao mercado de trabalho para a mulher também se inserir nesse mercado, havia também a necessidade de uma reestruturação de sua vida doméstica. É nesse sentido que a mídia e o desenvolvimento de tecnologias possibilitaram algumas dessas mudanças.

O trabalho doméstico necessitava ser simplificado. Dessa forma, surgiram diversos equipamentos eletrodomésticos que objetivaram fazer isso, dando às mulheres mais tempo para se dedicarem aos cuidados dos filhos e do marido. A mídia, por sua vez, projetava a mulher como rainha do lar, com uma casa equipada com os itens mais modernos possíveis para que, quando o marido chegasse do trabalho, ela estivesse bela o esperando. O ideal de esposa rainha do lar não representava a realidade da maioria das mulheres brasileiras.

Segundo Hobsbawm (2008), citado por Maris Stella da Luz Stelmachuk em sua tese *Mulheres do século XX: memórias e significados de sua inserção no mercado formal de trabalho*, de 2012, a mudança mais impressionante e de mais longo alcance ocorrida a partir de 1950 foi o declínio do campesinato e a passagem para a urbanização e industrialização de bens de consumo, uma vez que, desde os primórdios da civilização, as pessoas viviam da coleta e, depois, do cultivo da terra, de seus rebanhos ou da pesca. A maioria dos países europeus e mesmo a América do Norte permaneceram em atividades agrícolas até mais da metade do século XX. Essa revolução nas práticas sociais e modos de vida pode ser constatada, por exemplo, na Finlândia: uma menina nascida na área rural, quando moça, tornou-se esposa de um agricultor e, antes de entrar na meia idade, tornou-se uma intelectual urbana e figura política. Ao início de sua vida, 57% dos finlandeses eram agricultores e, em sua meia idade, menos de 10% o eram. O exemplo mencionado pode ser aplicado na América Latina e outras partes do mundo, sendo que na Colômbia, de 1951 a 1973, metade da população agrícola passou pela mesma mudança, como também no México, entre 1960 e 1980, e quase a mesma porcentagem de camponeses decresceu também no Brasil no mesmo período. Por aqui o crescimento dos centros urbanos disparou; cada vez mais famílias deixam o interior para tentar a vida na cidade grande, e cidades como São Paulo e Rio de Janeiro receberam enormes contingentes de pessoas

vindas principalmente do nordeste para ganhar a vida no sul. E em um movimento semelhante, as pessoas do sul migraram para o centro-oeste em busca de terras para expansão da agricultura e da pecuária.

Segundo Stelmachuk (2012), citando Hobsbawm (2008), a produção de alimentos passa a ser praticada por meio da industrialização. O uso de maquinário, criação seletiva, química agrícola e biotecnologia vai prescindir cada vez mais da mão de obra de agricultores, famílias camponesas e empregados permanentes. Esse movimento, necessário para que a população sempre crescente possa ser alimentada, faz com que os lavradores deixem suas propriedades ou as de seus patrões e passem a circular pelas áreas produtivas, conforme a demanda de cada lugar e de cada safra. Com isso urbaniza-se o mundo a partir da segunda metade do século XX. A mudança dos campesinos foi mais intensa, sobretudo, para cidades grandes do chamado terceiro mundo, como Cidade do México, Cairo, São Paulo e Xangai, impondo mudanças no transporte público, como a necessidade de construção de novos sistemas de locomoção rápida e transportes de massa. Ao mesmo tempo, com mais acesso a distâncias maiores, ocorre a descentralização de centros urbanos com a criação de serviços comerciais e de lazer autônomos nas periferias – *shopping centers* são criação norte-americana. Em países do Terceiro Mundo, os sistemas de transporte possibilitam locomoção em grandes distâncias para o trabalho ou para o lazer, favorecendo cada vez mais que pessoas reúnam-se para rituais públicos, como futebol, no Brasil, ou para áreas abertas e verdes, no Primeiro Mundo. Por outro lado, as cidades grandes antes desse período, como Nova York, Londres e Paris, viram diminuídas suas populações.

Nos anos de 1960, a revolução sexual, com a criação da pílula nos Estados Unidos, fez com que mais mulheres pudessem planejar o crescimento de suas famílias, evitando assim gravidezes indesejadas. Dessa forma, mulheres com número muito grande de filhos passaram a diminuir, ou seja, as famílias passaram a ser menos numerosas. Contudo, a revolução da pílula ainda não pertencia a todas as mulheres. A igreja e, em muitos casos, o estado, limitavam às mulheres o acesso e o uso adequado da pílula, ou a quaisquer outros métodos de contracepção. Além disso, o planejamento familiar era precário para a maioria das mulheres pobres ou não escolarizadas. Isso representa uma contradição no cotidiano feminino, no qual a ciência, por um lado, possibilita o cuidado com a gravidez e o planejamento, enquanto que de outro esses avanços eram barrados por instituições que ainda pregavam os valores familiares da colônia, ou os valores da sociedade patriarcal e religiosa, fortemente presente no Brasil. Afinal de contas, mais filhos representavam mais mão de obra.

Outro aspecto da revolução social, segundo Stelmachuk (2012), citando novamente Hobsbawm (2008), se refere ao surgimento de empregos que exigem escolarização de nível

secundário e superior, antes incomum a ponto de passar despercebida. Na maioria dos países, mesmo nos mais adiantados em termos de instrução escolarizada, como Alemanha, França e Grã-Bretanha, em fins da década de 1980, verifica-se a explosão da educação de nível universitário. França, Alemanha, Itália, Espanha, URSS, Brasil, Índia, México, Filipinas e Estados Unidos, em um cenário marcado pela diversidade, passaram a oferecer mais vagas em universidades a fim de responder às exigências da economia moderna. Até então, as instituições formadoras capacitavam muito mais para o serviço público e para profissões especializadas, sendo que a expansão do ensino superior foi além das expectativas da tendência democrática de oferecer educação a todos. Essa expansão fez com que as famílias investissem na educação superior de seus filhos, por vezes com muita dificuldade, com a expectativa de melhorias em sua renda e nível social. À medida que o número de estudantes universitários aumentava, os governos multiplicavam o número de professores e instituições formadoras para acolhê-los ao ponto de, na década de 1970, o número de universidades quase duplicar, constituindo um novo aspecto na cultura e na política, com a comunicação de ideias e experiências entre nações. Essa tendência de ampliação do acesso ao ensino superior no Brasil, porém, só foi ampliada no final do século XX e início do século XXI com a criação de programas sociais de acesso ao ensino superior. Esse atraso reflete profundamente o desenvolvimento econômico brasileiro; enquanto a maioria dos países acima citados encontram-se com elevado nível de industrialização, o Brasil ainda possui boa parte de suas exportações baseada em *commodities*.

Para Stelmachuk (2012), o século XX também foi cenário da inserção em massa das mulheres no mercado formal de trabalho, realidade que afetou não só a classe operária, mas também a maioria dos setores das sociedades desenvolvidas. Conforme Hobsbawm (2008), as mulheres, sobretudo as casadas, que exerciam trabalho remunerado por volta de 1940 nos Estados Unidos, representavam 14% da população feminina e, na década de 1980, passaram a ser mais da metade do total da população feminina daquele país.

3.1.2 Panorama das mulheres brasileiras

Segundo Lourenço Resende da Costa, em seu artigo *História e gênero: a condição feminina no século XIX a partir dos romances de Machado de Assis* (2013), no século XIX a situação da mulher no Brasil era de subserviência ao pai e, depois do casamento, ao marido. Havia uma dupla moral que regia a sociedade imperial: a mulher burguesa deveria permanecer virgem até o casamento e, depois de casada, se manter fiel ao marido. Já do homem não se exigia virgindade antes do casamento e a sociedade era conivente com a infidelidade masculina.

A infidelidade conjugal masculina e a iniciação da vida sexual em prostíbulos ou com as escravas era, no século XIX, motivo de orgulho, atestando a virilidade do homem. Para Costa, (2013), citando Nizza da Silva, na segunda metade do século XIX aumentaram significativamente os pedidos de anulação de casamento por parte de mulheres que sofriam maus tratos dos maridos, ou que eram vítimas da infidelidade conjugal. Essas eram as duas principais situações em que a igreja católica reconhecia a necessidade de conceder a separação dos cônjuges, pois a única forma de união reconhecida era aquela realizada pela Igreja Católica. Uniões por contrato civil eram possíveis, mas no caso de uma disputa judicial, a união era considerada inválida e, nesse caso, qualquer crime conjugal deixava de ser crime, pois não se reconhecia a união como válida.

A situação das mulheres era frágil nessa sociedade em que, além das omissões sociais quanto à conduta masculina, havia uma insegurança jurídica enorme para as mulheres. As Constituições Filipinas oriundas de Portugal, e que vigoraram no Brasil durante grande parte do período colonial, previam punições diferentes para homens e mulheres, sendo as punições mais pesadas para as mulheres quando o crime era conjugal. Costa (2013), citando Lordello, chega à seguinte conclusão ao analisar a secularização do casamento no século XIX, ressaltando a difícil situação feminina: “a mulher brasileira branca do século XIX aparecia como um ser despersonalizado, com atividade circunscrita ao lar e à Igreja, salvo pouquíssimas exceções [...]. Sua situação era de subserviência, até jurídica, passando das mãos do pai às do marido”.

Segundo Costa (2013), esse mundo de moral dupla não é algo natural, mas fruto de uma construção social em torno do que é masculino e do que é feminino. A construção social em torno do feminino, aliada à falta de educação formal/escolar, faz com que muitas mulheres naturalizem certas condutas e, nos casos de violência doméstica, acabem minimizando a culpa dos parceiros agressores. Como já citado anteriormente, “é o conjunto da civilização que elabora esse produto intermediário entre o macho e o castrado, que qualificam como feminino” (BEAUVOIR, 2009, p. 361). Ou seja, é o conjunto da sociedade que elabora o produto feminino para que ele esteja apto a vida pré-estabelecida para ele no seio da sociedade. É ela própria que conduz e reafirma, por meio de suas instituições, como deve ser a mulher na sociedade.

Segundo João Guilherme Rodrigues Mendonça e Paulo Rennes Marçal Ribeiro, em seu artigo *Algumas reflexões sobre a condição da mulher brasileira da colônia Nas primeiras décadas do século XX* (2010), ao falar da mulher na colonização é importante destacar, também, as mulheres escravas e as quilombolas. As primeiras viviam de acordo com seu dono e senhor, vinculadas à força produtiva e, sobretudo, destinadas a ser objeto sexual e amas-de-leite. As mulheres quilombolas, por sua vez, experienciaram uma liberdade inserida dentro de uma

construção cultural herdeira das tradições africanas, exercendo papéis diferenciados nas diversas comunidades desse tipo. As mulheres indígenas, também, experimentaram um cotidiano diferente.

Segundo Aline Tosta dos Santos, em seu artigo *A construção do papel social da mulher na Primeira República* (2009), o projeto de moralização da sociedade brasileira, nas décadas iniciais do século XX, incluía a formação de uma nova figura do trabalhador: dócil, submisso, mas economicamente produtivo. Através de múltiplas estratégias de disciplinarização – exercidas dentro e fora das fábricas –, era mister integrar o proletariado e a sua família ao universo dos valores burgueses: “é o desejo de eliminação da diferença, de normalização do outro, que se coloca como motivação primeira das investidas do poder sobre a classe operária fora das fábricas” (RAGO, 1985, p. 61 *apud* TOSTA DOS SANTOS, 2009, p. 2). Para tanto, a redefinição da família constitui peça mestra no projeto de normatização da sociedade. Nesse sentido, era tarefa urgente criar um modelo imaginário de mulher, voltada para a intimidade do lar, e também um cuidado especial com a infância, redirecionada para a escola ou os institutos de assistência social.

O século XX, assim, inicia com o objetivo de manter os ideais femininos, mas também de fazer com que esses ideais contribuíssem para que se formasse uma nova classe, a de trabalhadores. Com a inserção da figura do médico na família, que trazia consigo os ideais higienistas, o papel da mulher dentro do lar passou de ser mãe e esposa para também mãe trabalhadora, responsável pela educação e cuidado da casa e dos filhos, mas agora com o objetivo de formar trabalhadores; isso porque se pensava que ambientes mal organizados não poderiam produzir trabalhadores adequados à industrialização recente do país.

Segundo Tosta dos Santos (2009), no imaginário do século XIX o sexo feminino estava à mercê de seu aparelho reprodutivo, que, segundo se acreditava, tornava seu comportamento emocional errático e imprevisível. Nesse momento, a imagem construída para a mulher destacava a sua fragilidade física, da qual decorriam sua delicadeza e debilidade moral. No entanto, a tese da inferioridade feminina encontra raízes ainda na filosofia iluminista. Filósofos como Rousseau encabeçaram esse pensamento de uma objetificação da figura feminina que deveria ser subordinada ao masculino. Essas ideias em torno do feminino, desenvolvidas por Rousseau, se espalharam com força na Europa e também no Brasil. Muitos eram os médicos e juristas que fundamentavam suas orientações com base em seus escritos, em especial a obra *Emílio* (1762), que previa a forma como meninos e meninas deveriam ser educados para viver em sociedade. Emílio para a vida pública e Sofia, sua companheira, para a vida privada.

Para Tosta dos Santos (2009), se acompanharmos as correntes de pensamento europeu, no Brasil, durante o século XIX, perceberemos que foi grande a difusão do positivismo e do evolucionismo. Estas teorias utilizavam a diferença biológica entre os sexos como uma justificativa para as desigualdades sociais e culturais entre homens e mulheres. No entanto, a partir da década de 1920, assiste-se a um deslocamento nos discursos. A ênfase destinada à inferioridade da mulher é substituída pela ideia de que as diferenças biológicas e sociais são necessárias e complementares.

A figura da mulher foi se transformando, porém de modo lento e gradativo. O deslocamento da casa para o trabalho na fábrica não minimizou as concepções acerca da figura do feminino; a ela ainda eram impostas uma moralidade oriunda do período colonial. A mulher, a virgindade, a compostura e o recato permaneciam sendo itens obrigatórios (tanto que o trabalho noturno, a elas, não era permitido).

O discurso do operariado masculino, segundo Tosta dos Santos, volta-se para a mulher, definindo-a simbolicamente como “sexo frágil”, numa atitude paternalista que visava protegê-la contra os possíveis *don-juans*, ou *conquistadores*. A fábrica é caracterizada como um ambiente hostil e insalubre. É o espaço onde a mulher, frágil e indefesa, corre o risco de corromper-se. Assim, o lugar do trabalho constitui a antítese do lar. O movimento operário, liderado majoritariamente pelos homens, atuou no sentido de fortalecer a ação disciplinadora sobre as mulheres e refletiu a clara preocupação com a valorização da força de trabalho masculina.

Esse deslocamento do lar para o mercado de trabalho, necessário à industrialização, mas ainda não bem visto na sociedade, fazia com que a mulher proletária estivesse sujeita a difamação de sua honra, honra esta que era imposta não somente pela igreja, mas também pelo estado e pelo discurso médico da época. Ao homem, porém, a honra também era necessária, mas vista de outra forma na sociedade. A honra masculina, quando violada, era restaurada pela violência contra a mulher, que era também invisibilizada; a honra feminina, quando perdida, nunca, aos olhos da sociedade, poderia ser restaurada. O casamento, em algumas situações, poderia salvar a honra feminina. Isso, não obstante, era restrito a uma pequena parte da alta classe brasileira. As mulheres trabalhadoras, pobres e negras não tinham essa possibilidade, já que a elas o casamento não era garantia de estabilidade.

3.1.3 Educação, formação e trabalho

A educação feminina, entre os séculos XIX e XX, passou por algumas transformações. Tradicionalmente, a educação formal/escolar não era prioridade para as meninas; não se esperava delas que soubessem além do necessário para a instrução de seus futuros filhos. A educação moral e religiosa, nesse sentido, tinha um valor superior. Isso porque a instrução necessária às meninas era aquela que as levaria ao casamento e ao cuidado com o lar. Muitas vezes, quando as meninas entravam na adolescência, a preparação para o casamento se intensificava, pois o ideal era que casassem-se o quanto antes; por isso, com cerca de 20 anos, já eram cercadas de filhos e deveriam dar conta da educação dos mesmos, sendo essa, claro, uma educação diferenciada, pois as meninas eram desde cedo ensinadas sobre os papéis que exerceriam na sociedade como esposas e mães.

Segundo Beauvoir, ao analisar n'*O segundo sexo* a formação da mulher, sua infância e juventude, destaca que

Os meninos só atingem a adolescência por volta dos 15 ou 16 anos; mas é dos 13 ou 14 que a menina se transforma em mulher. Mas não é daí que vem a diferença essencial de sua experiência; [...] A puberdade assume nos dois sexos uma significação radicalmente diferente porque não é um mesmo futuro que se anuncia a eles. (BEAUVOIR, 2009, p. 416)

Podemos compreender que, para meninos e meninas, o período da puberdade tem início e propósitos distintos, reforçando ainda mais as diferenças dos papéis sociais que ambos irão exercer na sociedade quando adultos.

Aos meninos o ensino era voltado para o exercício de funções públicas, a magistratura e as virtudes tidas como masculinas. As diferenças entre a educação reservada aos meninos e a destinada às meninas reforçaram a ideia de mundos masculinos e femininos distintos. Tanto que quando as meninas tiveram acesso à educação formal, com a legislação em 1827, referente à educação feminina, está só as admitia em escola elementar, e a ênfase dos estudos permanecia sendo orientada para exercer os papéis privados de mãe e dona-de-casa. A lei orientava que as escolas femininas enfatizarem as atividades domésticas, jamais ensinadas aos meninos.

Beauvoir (2009) observa que, entre meninos e meninas, o corpo é, primeiramente, a irradiação de uma subjetividade, o instrumento que efetua a compreensão do mundo. Dessa forma, ao educar-se os meninos e meninas de forma distintas, essa forma de expressão da subjetividade por meio do corpo é também moldada pelas instituições, sendo elas a família, a igreja e a escola, que, no período citado, distinguia-se de acordo com seu público.

Beauvoir (2009) assinala que, quanto mais a criança amadurece, mais seu universo se amplia e mais a superioridade masculina se afirma. Isso significa que, desde muito jovem, a menina já observa que são os homens, e não as mulheres, os senhores do mundo. Por mais que

ela deseje ser matrona, pois observa que a sociedade das matronas é privilegiada, quando é retirada de seus círculos femininos, ela compreende que não são as mulheres e sim os homens os senhores. É essa revelação que modifica profundamente a consciência que ela toma de si mesma.

Beauvoir afirma que:

A hierarquia dos sexos manifesta-se primeiramente na experiência familiar; compreende pouco a pouco que, se a autoridade do pai não é a que se faz sentir mais cotidianamente, é, entretanto, a mais soberana; reveste-se ainda mais de brilho pelo fato de não ser comprometida; mesmo se, na realidade, é a mulher que reina soberanamente em casa, ela tem, em geral a habilidade de pôr à frente a vontade do pai; nos momentos importantes é em nome dele que ela exige, recompensa ou pune. (BEAUVOIR, 2009, p. 384).

Ou seja, desde cedo a menina observa em seu seio familiar que a superioridade é masculina; que são os homens, o pai, o irmão mais velho, que impõem suas vontades, que dirigem a casa e, portanto, a sociedade em geral; é por meio deles que a casa se comunica com o mundo exterior e, portanto, a mãe, a mulher, deve executar essas vontades; quando eles estão ausentes é a mulher que exerce o papel de soberana, rainha do lar, mas é por meio da vontade deles que ela reina. Sua dependência financeira faz com que esse papel seja ainda mais fortalecido.

A soberania masculina, que era vista em casa, apresentava-se nos mais variados aspectos, e a educação era um deles. Desde cedo os meninos poderiam frequentar a escola; já às meninas o acesso à educação era limitado e, quando ocorria, era em escolas próprias para meninas e com ensino destinado a desenvolver habilidades tidas como femininas.

Segundo Cunha (2014), as chances de educação formal para as meninas geralmente eram limitadas, mesmo nas cidades. Algumas melhorias ocorreram durante a última metade do século XIX, porém poucos brasileiros tinham acesso à escola. A educação formal continuava restrita, em grande parte, aos que possuíam boa condição social e financeira. Isso era visto também no cotidiano feminino, que se diferenciava de acordo com a classe e a raça. As moças dos grupos mais privilegiados, quando tinham acesso ao ensino, o tinham da seguinte maneira: além de aulas de leitura, escrita e noções básicas de matemática, elas também tinham aulas de piano e francês, ministradas em suas próprias casas ou em escolas religiosas. Elas eram incentivadas a desenvolverem habilidades domésticas como domínio da casa, culinária, mando dos criados, bordado e rendas. Para muitos grupos dessa época as mulheres deveriam ser mais educadas do que instruídas; não havia a necessidade de conhecimentos além daqueles necessários para a consolidação de sua moral e dos bons princípios. Por isso era importante que

essas mulheres fossem ensinadas desde pequenas a serem doces, amáveis e submissas aos pais e, depois, aos maridos.

Para as classes mais baixas, ou para os negros, a educação ainda não lhes pertencia. Para esses grupos o acesso ao ensino em escolas elementares só foi possível no século XX. Segundo Cunha (2014), as meninas pobres estavam desde muito cedo envolvidas nas tarefas domésticas, no trabalho da roça, no cuidado com os irmãos menores; essas tarefas tinham prioridade; eram maiores do que a escolarização. E as negras também tinham destino semelhante ao das brancas pobres, tanto por ficarem de fora do processo sistemático de escolarização, quanto de, em sua vida privada, para essas meninas escravas, a educação acontecer no dia-a-dia, na violência do seu trabalho, na luta pela sobrevivência e na resistência.

Para Cunha (2014), a abertura de escolas para educação de moças, mesmo que, inicialmente, de caráter religioso, possibilitou um lugar para a profissionalização das mulheres, no qual elas encontravam, na escola e na religião, uma maneira de atuar fora do espaço privado. Tal inserção foi percebida como um dado importante para fomentar as discussões em torno da emancipação feminina. Dessa forma, com a possibilidade de uma maior participação no espaço público, através da saída de casa para a escola, ocorreu um processo de resistência que se justifica pela profissionalização do magistério, abrindo as portas do mercado de trabalho para aquelas que queriam mais do que educar seus próprios filhos, tornando-se então professoras. E, agora como professoras, poderiam ter seu sustento e darem um passo a mais para essa emancipação. Além disso, numa perspectiva histórica, a profissão do magistério tornou-se quase que estritamente feminina, e isto é percebido atualmente nos cursos de pedagogia e licenciaturas onde a grande maioria ainda é de mulheres.

Em algumas áreas, podemos destacar a presença feminina, como, por exemplo, a educação. Isso se dá em função da “natureza feminina” do cuidado. Sua função, no lar, era a educação dos filhos. Com a expansão das escolas elementares, as mulheres foram as que mais ocuparam os cargos de professoras, assim como na área da saúde, enfermeiras e auxiliares eram em sua maioria formadas por mulheres; essas funções, porém, eram mal remuneradas, e os cargos de comando, como médicos e diretores, ainda eram majoritariamente ocupados por homens.

Isso possibilitou não só o início da emancipação feminina, como também a necessidade de ampliação dessas condições a mais mulheres no Brasil. Com a abolição da escravatura em 1888 e a Proclamação da República em 1889, mais urgente ficavam as reivindicações femininas, que não mais desejam ser apenas do lar, mas também pertencentes ao mundo do trabalho e à vida pública.

A maioria das mulheres que pertenciam à elite brasileira não desempenhavam a maior parte das tarefas domésticas além daquelas próprias ao seu sexo, como bordado, rendas e outras. As demais tarefas eram executadas por escravos ou empregados; com isso, ansiadas pelas mudanças trazidas pela República, muitas mulheres passaram a desejar fazer parte da vida pública, a serem úteis à sociedade e, também, ingressarem no ensino superior, algo que, até então, pertencia apenas aos homens. Além disso, desejam também o desenvolvimento integral de suas potencialidades, dentro e fora de casa; queriam poder empenhar-se em alguma atividade ou emprego respeitável que lhes desse renda, bem como almejavam abrir seus próprios negócios. Além disso, o que mais chocara os homens da época era a defesa que algumas mulheres faziam do seu direito à participação política por meio do voto.

Segundo Cunha (2014), a luta para que as mulheres pudessem ter uma educação séria e frequentar as escolas de ensino superior foi uma demanda fundamental nos fins do século XIX. Muitas brasileiras, como Luciana de Abreu, professora de escola elementar no Rio Grande do Sul em 1873, subiu em um palanque público para protestar contra a exclusão feminina das instituições nacionais de ensino superior e denunciar a injustiça no modo como os homens tratavam as mulheres. E, ao contrário de muitas mulheres que apenas tocavam piano ou recitavam poesia em reuniões sociais, ela defendia oportunidades iguais para as mulheres, como o acesso ao ensino superior e a liberdade de escolher exercer qualquer profissão.

Na defesa dos direitos das mulheres à educação superior, essas mulheres utilizam argumentos similares aos usados pelos homens de mente progressiva do país. Empregando a retórica do patriotismo e o anseio de desenvolvimento econômico cada vez maior, elas argumentam que o progresso do país dependia de suas mulheres.

Foi uma grande dificuldade abrir as portas das escolas superiores para as mulheres. E foi só em 1879 que o governo brasileiro permitiu a entrada feminina nas instituições nacionais de ensino superior, permitindo-lhes que adquirissem profissões antes reservadas apenas aos homens. Porém, apenas um número reduzido de mulheres puderam realizar tal aspiração, pois, além da grande pressão e desaprovação social, as mulheres tinham que enfrentar a educação secundária, que no Brasil ainda estava restrita aos homens influentes da elite.

Mas esta não era a única reivindicação: o direito ao voto também entrou em pauta. No Brasil, o voto censitário foi estabelecido pela constituição de 1824 e eliminado pela constituição de 1891. Ele determinava que, para participar das eleições, as pessoas deveriam ter uma renda mínima de 100 mil réis anuais. Com isso, o voto era restrito aos homens de posses; escravos, mulheres e pessoas de baixa renda eram excluídas do processo de escolha dos dirigentes políticos do país.

Como afirma Cunha (2014), a resistência masculina ao voto das mulheres foi muito forte e somente no século seguinte as mulheres conquistaram o direito político do voto. Grande parte da oposição ao voto feminino estava fundamentada na ideia de pureza e domesticidade das mulheres; elas deveriam ser a gentil companheira do homem, mas nunca sua adversária na luta diária da vida. A mulher deveria formar a base moral da sociedade, bem como ter apenas o dever de servir ao lar em tempo integral como esposas e mães, e não dividir seu tempo com atividades políticas fora de casa.

Essas eram as duas primeiras reivindicações femininas, a saber, o acesso ao ensino superior e o direito ao voto, mas não as únicas, já que, para outras mulheres, como as negras, indígenas e quilombolas, as necessidades eram maiores, como, por exemplo, a questão da violência e dos maus tratos aos quais eram submetidas, além de outras situações que ameaçavam suas vidas. O movimento pelo direito ao voto feminino não era exclusividade das mulheres brasileiras. No final do século XIX, vários movimentos de mulheres espalharam-se pelo mundo exigindo o direito ao sufrágio universal. Esse movimento ficou conhecido como sufragismo e também compreende a primeira onda do feminismo. O sufragismo estende-se desde o início do século XIX até o primeiro terço do século XX. Ele centrava-se na luta pelo direito de votar e serem votadas e pelo acesso à educação e ao trabalho, principalmente em cargos públicos.

Nos Estados Unidos, encontramos teóricas sufragistas como Elizabeth Cady Stanton, Lucy Slone ou Luciella Molt. Na Grã-Bretanha, o filósofo John Stuart Mill, primeiro, e as sufragistas Emmeline, Sylvia e Christabel Pankhurst, posteriormente, conceberam a teoria e as estratégias políticas do sufragismo.

O direito de votar só foi concedido às brasileiras com a constituição de 1932, no governo populista de Getúlio Vargas; porém, ainda de forma parcial, já que foi concedido apenas às mulheres casadas, com autorização dos maridos, e às viúvas e solteiras que tivessem renda própria. Em 1934, as restrições ao voto feminino foram eliminadas do Código Eleitoral, embora a obrigatoriedade do voto ainda fosse um dever masculino. Somente em 1946 a obrigatoriedade do voto foi estendida às mulheres.

Podemos observar que a luta pelos direitos das mulheres à educação e ao voto, que se iniciaram ainda no século XIX e estenderam-se ao longo do século XX, não foram suficientes para modificar a situação das mulheres brasileiras. Elas ainda estavam sujeitas ao poder do pai ou do marido. Mesmo que estudasse ou que tivesse um emprego e renda, não escapava das cobranças e das imposições colocadas pela igreja e pela sociedade em geral em relação àquilo que ela deveria ser e fazer enquanto mulher.

3.1.4 Casamento e instituições sociais

Segundo Cunha (2014), o dia-a-dia feminino no Brasil baseava-se, muitas vezes, nos afazeres domésticos. Eram as mulheres que deveriam exercer as atividades relacionadas ao lar, como cuidar dos membros da família, cozinhar, lavar as roupas, etc. Elas deveriam seguir os ideais católicos de família, que implicam certas obrigações quando jovens, casadas e até mesmo quando viúvas. Uma característica desse pensamento católico era acentuar a divisão entre o trabalho externo e a vida no lar. Ao homem cabia a responsabilidade financeira da família e à mulher competiam todas as funções da casa. Havia uma grande insistência desses pensamentos de que, em seu cotidiano, a mulher deveria manter-se afastada da vida social e considerar a reclusão no lar como seu único e devido espaço. Dessa forma, muitas delas, principalmente das classes mais altas, inicialmente não tinham interesse em instrução e nem em participação política na sociedade e, se por acaso houvesse, essas seriam tidas como mulheres desprezíveis, pois não enquadravam-se nos moldes conservadores que a Igreja e muitos juristas recomendaram e faziam grandes esforços para manter.

Ao retratar a mulher no Brasil Colônia, segundo Mendonça e Ribeiro (2010), é preciso compreender as múltiplas formas de vivenciar essa condição: a condição de mulher. Duas instituições foram marcadamente significativas para sua compreensão: a Igreja e o Estado. A Igreja compreende, como caminho natural da mulher, o matrimônio. Segundo Beauvoir (2009), o destino que a sociedade propõe tradicionalmente à mulher é o casamento. Em sua maioria, as mulheres são casadas, ou o foram, ou se preparam para sê-lo, ou sofrem por não sê-lo. Dessa forma, é pelo casamento que a mulher é algo na sociedade. Sem a instituição do casamento não era possível para a mulher ser algo, i.e., existir enquanto ser.

Além disso, para Beauvoir,

O casamento sempre se apresentou de maneira radicalmente diferente para o homem e para a mulher. Ambos os sexos são necessários um ao outro, mas essa necessidade nunca engendrou nenhuma reciprocidade; nunca as mulheres constituíram uma casta estabelecendo permutas e contratos em pé de igualdade com a casta masculina. Socialmente, o homem é um indivíduo autônomo e completo; ele é encerrado antes de tudo como produtor e sua existência justifica-se pelo trabalho que fornece à coletividade. Vimos por que razões o papel de reprodutora e doméstica em que se confinou a mulher não lhe assegurou igual dignidade. (BEAUVOIR, 2009, p. 548)

Dessa forma, cabia à mulher casada os cuidados domésticos e da família. É a mulher de elite que acolhe esses preceitos e se torna fiel cumpridora dessas duas instituições: “na visão da Igreja, não era por amor que os cônjuges deveriam unir-se, mas sim por dever: para pagar o

débito conjugal, procriar e finalmente lutar contra a tentação do adultério” (DEL PRIORE, 2009, p. 113). Para Beauvoir (2009), nesse sentido, a liberdade de escolha da jovem sempre foi muito restrita. O casamento é seu ganha pão e a única justificativa social de sua existência. A mulher pobre, com previsível instabilidade nas relações conjugais, vivenciava o abandono de seus companheiros. Apesar da mulher ser apresentada, pela historiografia, como dependente e comandada pelo marido, com os frequentes abandonos dos homens em suas explorações no desbravamento das riquezas da colônia, elas acabavam por ficar sozinhas administrando os desígnios de sua própria história.

Em uma sociedade fundamentalmente católica e conservadora, as mulheres que necessitavam trabalhar concentravam-se em tarefas como lavadeiras, costureiras ou doceiras, pois essas eram habilidades compatíveis com seu sexo. Com o passar do tempo, com os processos de urbanização e industrialização da sociedade brasileira, mais mulheres foram inseridas no mercado de trabalho, porém em funções sempre de baixo escalão; as funções de chefia e comando ainda eram exclusividade masculina.

Segundo Mendonça e Ribeiro (2010), a Igreja exercia controle sobre o comportamento da mulher antes e depois dela casar. No matrimônio, o controle da Igreja consistia em promover a contenção do desejo, a clausura e a submissão da mulher frente ao marido. O controle do marido sobre a esposa, inquestionável e dominador, submetia a sexualidade da mulher apenas a ele. A relação entre a mulher e o marido, em muitas situações, representava um apanágio do modelo escravista. Reproduzia, no micro espaço da casa, o que se configurava na relação com os escravos. Sucumbindo nesse Santo Território, seu espaço ocuparia uma função de ‘império’ do lar, de modo a vivenciar a maternidade, os cuidados da cria e do marido.

Dessa forma, Beauvoir afirma que

A jovem apresenta-se, pois, como absolutamente passiva; ela é casada, dada em casamento pelos pais. Os rapazes casam-se, resolvem casar. Buscam no casamento uma expansão, uma confirmação de sua existência, mas não o direito mesmo de existir: é um encargo que assumem livremente. Podem, portanto, interrogar-se acerca das vantagens e inconvenientes. É permitido a eles preferir a solidão do celibato, alguns casam-se tarde ou não se casam. (BEAUVOIR, 2009, p. 551)

Outro controle historicamente reconhecido sobre a mulher, além da Igreja e do marido, é o controle e o poder do médico. O discurso médico sustenta o religioso, naturalizando a condição da mulher como aquela que procria.

No Brasil imperial, período histórico que antecede a Proclamação da República, nasce a possibilidade de mudança desse cenário da condição feminina brasileira. Da falta de visibilidade no Brasil colônia, no Brasil imperial a mulher consegue destaque e visibilidade a

partir da sexualidade, sexualidade essa que será administrada pelos médicos. Esses, por sua vez, enfrentam grandes dificuldades de se fazerem compreendidos e confiáveis. A mulher entregava seu corpo para as parteiras, denominadas como “aparadeiras e comadres”, não só para os cuidados com a gravidez e parto, como também para os destinos a serem determinados para as crianças. Os médicos procuraram, ao longo do século XIX e início do século XX, ocupar esse espaço. Eles o ocuparam trazendo para si o controle, o conhecimento e o domínio sobre o corpo da mulher. Será preciso, então, encontrar e fortalecer um lugar para esse corpo e, concomitantemente, se apropriar dele. No recanto protetor do lar, o médico vai adentrar, dirigir e conduzir a mulher com regras e normas.

Brenes (1991), citado por Mendonça e Ribeiro (2010), retrata bem essa ideia ao apresentar o esforço que existiu, por parte dos médicos, em construir uma imagem que inspirasse segurança junto à população. Com dificuldades nesse encontro com as mulheres, foi preciso que os médicos criassem um novo papel da mulher na sociedade: uma mulher com destaque e visibilidade. O lugar escolhido para ela foi o lar e a família. Ela agora é reconhecida e valorizada por ser esposa e mãe. Esses são seus desígnios ‘naturais’, constituídos e reconhecidos pela medicina. Nasce o ‘mito do amor materno’, a ‘mãe dedicada’, a ‘rainha do lar’ e a ‘boa esposa’.

Segundo Mendonça e Ribeiro (2010), a definição dos papéis masculino e feminino reproduziu diferenças significativas do que representa a responsabilidade de cada um – com reconhecido peso sobre o que cabe à mulher. Ela não deveria se desviar desse foco e lugar. Fugir dessa determinação seria estar condenada a romper com os valores preconizados por uma sociedade que estabelece distinções rígidas quanto aos papéis do homem e da mulher. A elas o mundo do lar; ao homem, fora dele.

Beauvoir (2009) afirma que, no início do século XIX, Bonald declarava que a mulher está para o esposo como o filho está para a mãe. Ou seja, esperava-se da mulher obediência total ao marido. A lei e os costumes conferiam a ele uma grande autoridade. Ele é o produtor, é quem supera o interesse da família em prol da sociedade e lhe abre um futuro, cooperando para a edificação do futuro coletivo. Dessa forma, para Beauvoir, é o homem que encara a transcendência. A mulher está voltada à perpetuação da espécie e a manutenção do lar, isto é, imanência (BEAUVOIR, 2009, p. 552). Para ela, toda a existência humana é transcendência e imanência a um só tempo. Esses dois movimentos estão implicados em todo movimento vivo e, dessa forma, ao homem o casamento outorga precisamente a síntese feliz. Em seu ofício, em sua vida política, ele conhece o progresso, a mudança, experimenta a dispersão através do tempo e do universo; e, quando cansa de vagabundear, funda um lar, fixa-se. À noite, retorna

ao lar, onde a mulher cuida dos móveis e dos filhos. Mas ela não tem outra tarefa senão a de manter e sustentar a vida em sua pura e idêntica generalidade; ela perpetua a espécie imutável, assegura o ritmo igual dos dias e a permanência do lar cujas portas se conservam fechadas. Ela só se ultrapassa para a coletividade por intermédio do esposo.

Segundo Tosta dos Santos (2009), com relação ao casamento, desde o período colonial brasileiro observa-se uma resistência da população em se casar, preferindo viver em concubinato. Na sociedade brasileira do século XIX, os matrimônios se realizavam num círculo limitado e estavam sujeitos a certos padrões e normas que agrupavam os indivíduos socialmente em função da origem e da posição sócio-econômica ocupada. A relativização das normas sociais facilitava a ocorrência das uniões consensuais entre os brancos pobres, negros e mestiços. Entre os pobres, os padrões de moralidade eram mais flexíveis e havia pouco a se dividir ou a oferecer numa vida simples. Nesse sentido, enquanto prevalecesse o estímulo inicial, existiriam razões para preservar a união, já que, no plano social, a separação ou um novo concubinato não teria grandes entraves ou repercussões. A moral burguesa não lhes era estranha, mas as condições de vida faziam com que a mesma fosse adaptada às necessidades das classes mais baixas.

Para Tosta dos Santos (2009), conhecer a vivência das classes empobrecidas nos permite compreender a racionalidade das famílias e das mulheres desse segmento, ou seja, suas próprias formas de organização social. Assim, aspectos do cotidiano e do privado, tidos à primeira vista como insignificantes, tais como estratégias, resistências e compensações, podem ser reexaminados revelando os significados políticos das contribuições femininas.

3.1.5 O século XX para as mulheres

A partir do exposto acima, podemos observar que a realidade feminina no Brasil, no início do século XIX, possuía a herança de um país colônia, no qual a mulher era submissa e passiva, passando do poder paterno para o do marido, e não tinha direito aos estudos. As poucas mulheres, pertencentes à elite, que chegam aos bancos escolares (esses de caráter religioso em sua maioria), recebiam uma educação distinta da de seus irmãos; as qualidades femininas eram valorizadas, frente às qualidades tidas como masculinas, e a elas eram ensinados atributos como o cuidado com a casa, com os escravos ou empregados, com o marido e os filhos. A mulher era a base moral da sociedade e, portanto, deveria ser mais ensinada do que instruída.

Com o passar do tempo e com a inserção das mulheres no mercado de trabalho, principalmente o fabril, viu-se a necessidade de uma instrução elementar para elas, e o magistério tornou-se uma forma de profissionalização. Muitas tornaram-se professoras, fato

que ainda hoje podemos constatar, já que, em sua maioria, os cursos de pedagogia e licenciatura são formados por mulheres.

Com a Proclamação da República, os ideais progressistas instalaram-se no país, e mais mulheres começaram a lutar pelo direito ao ensino secundário e superior, assim como também pelo direito à participação política com o voto. Os movimentos feministas ganharam força nos mais variados segmentos, lutando pelos direitos civis, políticos e sociais das mulheres. Nos anos 1960, inúmeras foram as publicações que surgiram no Brasil defendendo uma nova mulher, mais ativa e participativa na sociedade e, principalmente, na política. Contudo, com a implementação da ditadura militar no Brasil, entre os anos de 1964 e 1985, esses movimentos foram duramente reprimidos pelo regime. Foi também nos anos 1960 que surgiu a segunda onda do feminismo. Ela se dá entre o fim dos anos 1960 e início dos 1970. Encontramos, aqui, segundo Sánchez, uma forma explícita, uma diversificação teórica que se expressa em três correntes: o feminismo liberal (Betty Friedan), o feminismo radical (Kate Millet, Shulamith Firestone) e o feminismo socialista (Zillah Eisenstein, Juliet Mitchell). Os seus objetivos, embora díspares, podem-se refletir no lema dessa época: “o pessoal é político”.

Esses movimentos, no Brasil, consolidaram-se com a Constituição Cidadã de 1988. Nela foi promulgada a igualdade entre os sexos; homens e mulheres eram iguais em direitos e deveres. Mas a lei não trouxe a efetiva igualdade, e ainda hoje a mulher sofre com a desigualdade, a discriminação e a violência relacionadas ao seu sexo.

Ao longo do século XX, a industrialização e a urbanização fizeram com que muitas famílias saíssem do campo em busca de melhores condições de vida nas cidades. A mão de obra aumenta, assim como a necessidade de escolarização e inserção das mulheres no mercado formal de trabalho. Não que antes elas não trabalhassem; esse, porém, não era considerado “trabalho”, já que havia uma clara distinção das funções públicas masculinas, de um lado, e as funções privadas femininas do outro. Em outras palavras, o trabalho doméstico de cuidado e manutenção do lar não era visto como trabalho. E, por sinal, ainda não é para a maioria das pessoas: no Brasil, estima-se que a mulher trabalhe 5 horas a mais que os homens todos os dias. E esse acréscimo de trabalho se dá justamente no planejamento, organização e execução das tarefas do lar.

O século XX, de forma geral, foi marcado por inúmeras transformações sociais oriundas de grandes eventos vivenciados por todo o mundo; essas transformações, no entanto, não modificaram a visão que a sociedade consolidou acerca do papel da mulher na sociedade. Mesmo depois da guerra, onde as mulheres tiveram importante participação, elas foram redesignadas para o lar, sua esfera própria.

Jacqueline Pitanguy e Leila Linhares Barsted, em seu artigo *Um instrumento de conhecimento e de atuação política* (2011), afirmam que as últimas três décadas foram marcantes para a história das mulheres brasileiras, que alcançaram progressos que modificaram o seu cotidiano nas esferas pública e privada. As demandas feministas entraram na agenda política do Brasil graças à intensa e ininterrupta ação dos movimentos de mulheres. Cabe, no entanto, ressaltar que esses progressos não se deram de forma homogênea e democrática, considerando as diferenças existentes entre as mulheres, sobretudo em função de raça/etnia e classe social.

Nos anos 1980, fase de transição democrática, operou-se, no plano político e normativo, o resgate formal das liberdades civis e políticas, consolidadas na nova Constituição Federal, promulgada em 1988. Essa década foi de fundamental importância para a organização, por todo o país, de movimentos de mulheres que conseguiram não apenas espaço institucional no novo governo democrático (como o Conselho Nacional dos Direitos da Mulher) mas, também, por meio de intensa ação política, o reconhecimento da plena cidadania às mulheres. Nos anos 1990, em especial, uma vasta produção normativa nacional, voltada para a regulamentação e promoção de direitos humanos e garantias individuais e sociais, foi tributária do texto constitucional. De fato, a Constituição Federal Brasileira de 1988 é o marco político institucional e jurídico que reordenou todo o sistema brasileiro e impôs a adequação de todas as normas legais aos parâmetros dos direitos humanos.

Os anos 1990 também trouxeram a terceira onda do feminismo, que segue até a atualidade. Segundo Sánchez (2017), ela surge como uma crítica à segunda onda dentro do feminismo. Nela se incluem feministas pós-estruturalistas e pós-modernas. Se, para o feminismo anterior, a afirmação do sexo como biológico e do gênero como construção cultural seria parte da sua marca de identidade, nessa terceira onda reencontramos a crítica a essa distinção e, sobretudo, à ideia do corpo como algo “natural”. Filósofas como Judith Butler seriam representativas desse novo cenário teórico. Da mesma forma, seriam incluídas nessa terceira onda toda a pluralidade de feminismos atuais: feminismos pós-coloniais, ecofeminismos, anarcofeministas, feminismo *queer* ou cyberfeminismo.

Com todas as mudanças, avanços, e também retrocessos em alguns casos, podemos considerar que o século XX, de forma geral, foi de modificações do papel da mulher e de seu ambiente, tradicionalmente constituído, do lar. A mulher do século XX não era apenas do lar, mas também do trabalho, do magistério, da fábrica, da luta pelos direitos civis e sociais e pela igualdade de gênero, fazendo com que esse século fornecesse as bases para a mulher do século XXI.

3.2 A MULHER DO SÉCULO XXI

Como vimos, as três últimas décadas do século XX, especialmente no Brasil, trouxeram, com a promulgação da constituição cidadã, avanços em relação ao papel da mulher na sociedade. Agora ela pode, do ponto de vista da legislação, estudar, escolher se terá ou não filhos, escolher seus parceiros românticos, trabalhar, votar e ser votada. Entretanto, esses avanços escondem a dura realidade das mulheres brasileiras; ao passo que elas foram conquistando, por meio da luta social, os direitos acima mencionados, a discriminação, o sexismo, e principalmente a violência doméstica, também foram aumentando de forma vertiginosa nos últimos anos. Em 2002 foi criada, no âmbito do Executivo, a Secretaria de Estado dos Direitos da Mulher, atualmente Secretaria de Políticas para as Mulheres (SPM); e, em relação à violência física, foram criadas duas novas leis: Lei Federal 10.778, de 15/4/2003, que estabelece a notificação compulsória dos casos de violência atendidas em serviços públicos ou privados de saúde e, em 2006, foi aprovada a Lei 11.340, conhecida como Lei Maria da Penha, um marco no cumprimento de garantias internacionais e constitucionais sobre o direito das mulheres a uma vida livre de violência. Mas, mesmo com esse importante mecanismo de defesa e proteção às mulheres, o Brasil possui um dos mais altos índices de violência de gênero se comparado a países da Europa e da própria América Latina.

No mercado de trabalho formal as mulheres também representam maioria. Elas possuem mais anos de estudo e formação mais especializada do que os homens; no entanto, ganham menos do que eles, e nem sempre chegam a postos de chefia e comando. Segundo Mary Terezinha Martini e Fernanda Souza (2016), a sociedade passou a abordar mais o tema “gênero” com os movimentos feministas. O sexo feminino passa a ser visto com outro olhar; a mulher passa ser tratada com mais respeito; mas, no meio em que elas estão inseridas, é bem difícil pensar em respeito, dignidade, liberdade e igualdade. Em todos os cargos que elas assumem, nas mais diferentes profissões, há relatos de discriminações, tanto no salário quanto no trabalho por elas exercidos.

Essa questão faz-nos lembrar do exposto acima acerca do lugar da mulher na sociedade brasileira. Essas transformações não retiraram da mulher do século XXI o estigma da dona de casa construído ao longo dos séculos passados. Hoje, por mais que ela estude ou trabalhe fora, o trabalho doméstico permanece sendo de sua exclusividade; são raras as exceções onde a mulher possa apenas dedicar-se ao trabalho ou aos estudos sem que tenha que também atender às necessidades de sua casa; e, nesses casos, o trabalho doméstico é relegado a outras mulheres,

principalmente aquelas que não tiveram acesso ao ensino, ou que pertencem a uma classe social mais baixa.

Para Gustavo Venturi e Marisol Recamán (2004), em *A mulher brasileira no espaço público e privado*, pesquisa realizada pela Fundação Perseu Abramo entre os casais brasileiros, quase a totalidade dos homens são provedores (93%) e praticamente a totalidade das mulheres executa ou chefia as tarefas domésticas (96%); quase metade das mulheres também é provedora (45%), contra apenas um quinto dos homens que participam do trabalho doméstico (19%). Esse grau de desigualdade na divisão sexual do trabalho social torna evidente como o peso da dupla jornada, com o acúmulo dos trabalhos remunerado e não-remunerado, tem recaído sobre as mulheres que, por vontade ou necessidade, avançaram em direção a sua autodeterminação.

Pensar a realidade da mulher brasileira no século XXI nos traz um conflito. Por um lado, temos mulheres independentes, livres, que possuem acesso ao ensino e ao mercado formal de trabalho, de maneira a poderem ter uma renda própria e não estarem nem submetidas ao cuidado do lar, nem a outros percalços da vida feminina. Do outro lado, há mulheres de classes sociais mais baixas, sem acesso ao ensino e ao mercado formal de trabalho, tendo que se submeter a trabalhos inferiores e degradantes, obrigadas ao trabalho informal e ao cuidado com o próprio lar. Formas de vida distintas que perpetuam a discriminação, a violência e o ciclo de pobreza e miséria que ainda permeia nosso país.

Ainda segundo Venturi e Recamán (2004, p. 24),

Como todo fenômeno de opressão, no entanto, sua reprodução social não ocorreria se não contasse com a internalização dos valores e práticas dominantes por parte dos (as) oprimidos (as). Assim, mesmo tendo como maior reclamação a exploração vivida no mundo doméstico, as mulheres não deixam de expressar opiniões hegemônicas da sociedade da qual fazem parte. Se por um lado a maioria das brasileiras (87%) concorda que “homens e mulheres deveriam dividir igualmente o trabalho doméstico” (71% de concordância total, 17% em parte), ao mesmo tempo esta maioria acha que a mulher deve ter a palavra final ao definir como ele deve ser feito (71% de concordância, 47% total e 24% em parte) e acredita que, “mesmo que queiram, os homens não sabem fazer o trabalho de casa” (55%, 35% e 20%, respectivamente). Essas atitudes podem revelar uma (auto) valorização de um conhecimento adquirido no mundo feminino, um elemento importante nesse momento de transição do papel social da mulher – mas podem também contribuir para reproduzir a baixa participação dos homens nas tarefas domésticas.

Esse conflito, contudo, não é observado apenas aqui. Em países tidos como desenvolvidos a condição da mulher ainda é conflituosa; por um lado, como exposto acima, existem mulheres independentes e livres; por outro, existem mulheres ainda submissas ao controle paterno/marital, sujeitas à violência e à miséria.

Uma reflexão acerca de uma nova norma moral, que vise a liberdade e a igualdade dos indivíduos, se faz necessária, assim como a reflexão acerca do que significam liberdade e

igualdade, porque, apesar dos direitos civis, políticos e sociais que foram conquistados pelas mulheres nos últimos dois séculos, parece-nos que ainda ela não é vista como um sujeito livre, com direito e deveres. Como escreveu Simone de Beauvoir em seu livro *O segundo sexo*, de 1949, a mulher permanece sendo o “outro”. Não um sujeito, mas um objeto de dominação e exploração de uma sociedade patriarcal, machista e misógina.

Segundo Martini e Souza (2016), os meios de comunicação trazem, diariamente, relatos de mulheres sendo submetidas a vários tipos de torturas: assédios sexuais, violência física, violência moral, violência verbal, pressão psicológica, e muitas delas assassinadas por colocar um fim no relacionamento, violando assim tantos anos de lutas e desafios para preservar os direitos adquiridos. Compreende-se que muitas delas ainda estão acalentadas em seus lares, submissas ao machismo impregnado na sociedade patriarcal, e sendo, assim, ainda vistas como o sexo frágil. Não se pode deixar de destacar, sem sombra de dúvidas, que uma parcela dessas mulheres se sentiu mais segura e respeitada, mas falta muito para conquistarmos tal equilíbrio entre gêneros dentro de uma sociedade tão machista e com valores tão enraizados, entre tantas culturas, que têm o homem como “o provedor”.

As questões apontadas neste capítulo nos revelam a necessidade da luta das mulheres por espaço, liberdade e igualdade. Essa luta, porém, não pode acontecer sem que haja uma mudança das estruturas da sociedade; os direitos, garantidos pelas leis, não modificaram a realidade da mulher brasileira; os índices de violência e de assassinatos de mulheres permanecem altos; o número de mulheres que passaram a denunciar essa violência também tem aumentado; contudo, a punição dos culpados permanece na mão de uma justiça lenta, falha e machista, onde a culpa da violência, em muitos casos, é da vítima e não do agressor.

Durante boa parte dos séculos passados as mulheres estiveram ausentes dos espaços públicos decisórios. Eram raras as mulheres que ocupavam espaços de poder na política e no mercado formal de trabalho, e as que conseguiam tinham que, muitas vezes, assumir uma postura tida como masculina para obterem respeito e serem ouvidas nesses espaços. Para Martini e Souza (2016), uma pequena parcela dessas mulheres está engajada em diversos movimentos sociais, assumindo trabalhos importantes. Elas estão hoje inseridas nos mais diferentes tipos de participação social; a presença dela na política é um dos exemplos bem marcantes deste século. Todo esse trabalho, lutas e conquistas são de grande valia para os avanços que tivemos ao longo de anos de engajamentos e batalhas travadas, mas não param por aí: os desafios continuam, com manifestações pelos mais diferentes grupos sociais.

A luta por uma mudança na sociedade também passa pela reflexão acerca do conceito tradicional de família, conceito esse forjado pela igreja e pelo estado ao longo dos séculos. A

família, entendida como o matrimônio e os filhos, seria o espaço sagrado da mulher, sua maior responsabilidade, seu lugar natural. É nela que ela se realiza enquanto sujeito. Uma mulher sem uma família não se realiza diante da sociedade. Todas essas ideias ainda permeiam o imaginário de inúmeras meninas mundo afora; não que isso seja um problema. O problema está na ideia de que somente a família é capaz de satisfazer a existência feminina, como se além dela não houvesse outro espaço para ser ocupado pela mulher. Segundo Martini e Souza (2016), ao se pensar em família, é indispensável entender que a concepção dela muda de acordo com a história, pois depara-se com um conjunto de elementos que a circundam de acordo com cada época. Isso ocorre porque a família é resultado das relações vigentes na sociedade; ela se transforma e modifica de acordo com os interesses e necessidades do momento. Quando citamos, acima, que o modelo de família biológica dá seguimento para o estado e para a sociedade, concluímos que: a família ainda é o bem maior dentro de uma sociedade, e a mulher é, para essa sociedade, a continuação, pois, a maioria delas ainda tem no casamento seu principal sonho, ou projeto de vida.

Desde muito cedo as meninas são ensinadas pelos pais, concordantes do modelo tradicional, pela mídia e pela sociedade em geral, que seu espaço próprio é o da família, do lar, do cuidado dos filhos e do marido, e que o trabalho nada mais é do que um acessório necessário para se viver no sistema capitalista vigente. A elas não é apresentado o discurso de que a família pode se organizar de maneiras diversas; ou seja, onde não haja, necessariamente, a necessidade de um matrimônio formal, ou da maternidade, ou onde o trabalho pode ser mais que um meio, mas um fim para sua existência.

O discurso machista, que atribui valores diferenciados para meninos e meninas, ainda é presente, e no ideal de família isso também se manifesta. Para os homens, a família não se apresenta da mesma forma que para as mulheres; as responsabilidades de um e de outro são distintas: a elas todo o cuidado do lar e dos filhos, a ele a subsistência desse lar.

Segundo Gustavo Venturi e Marisol Recamán (2004), para a maioria das entrevistadas (70%) a família é satisfatória, ou seja, ter uma família constitui uma dimensão importante de suas vidas. A ideia de um núcleo familiar harmonioso é um desejo para a maioria – um objetivo a ser alcançado, ou mantido se já conquistado. A ambiguidade da valorização/rejeição da família apenas denuncia a situação de exploração e conflito vivida pelas mulheres, refletindo a contradição de ter o olhar voltado para o mundo público e, ao mesmo tempo, ter de assumir as responsabilidades e cumprir os papéis marcados por uma divisão sexual do trabalho ainda acentuadamente desigual.

No século XXI, com o aumento das mulheres no mercado formal de trabalho, não são raras as vezes que encontramos mulheres, mesmo casadas, que também são responsáveis pelo sustento do lar, pois, por possuírem maior grau de estudo e qualificação, possuem rendimentos superiores aos dos seus companheiros. Mas, mesmo nesses casos, as mulheres não estão livres da violência e do machismo. Segundo Venturi e Recamán, as conquistas inerentes à participação crescente das mulheres no mercado de trabalho remunerado – positiva ao refletir avanços em sua busca por autonomia –, têm sido relativizadas por três fatores: a qualidade dessa inserção, a fraca contrapartida da participação masculina na divisão do trabalho doméstico e, muitas vezes, a reação masculina violenta à desestabilização – ou ameaça de – do modelo do pátrio poder nas relações conjugais.

Ainda segundo Martini e Souza (2016), é difícil imaginar que a mulher, saindo do ambiente do lar para o do trabalho, seja igual a uma máquina, i.e., que apertaria um botão e tudo ficaria para trás: filhos, marido e a casa. Por mais que ela seja casada, com dois filhos, empregada, com uma estrutura familiar razoável, ela ainda assim sente na pele o esforço que tem de fazer. Bem mais complicada fica a situação para as classes menos favorecidas; os riscos são maiores e tudo é mais difícil onde entra a questão da vulnerabilidade social. Essas mulheres possuem tantas tarefas que, ao retornar para sua casa, não sobra tempo para refletirem sobre sua condição. É nesse lar que, na maioria das vezes, concentra-se a maior parte da violência. A questão é: aquela mulher do século passado, chamada de “dona de casa”, que lavava, passava, arrumava a casa, cuidava das crianças e do marido, além de tantos outros afazeres, passavam pelas mesmas temeridades, só que em circunstâncias diferentes? A partir da análise feita no item anterior, podemos afirmar que sim. Por mais tempo que tenha transcorrido desde a Proclamação da República ou da Constituição Cidadã, ou até mesmo da lei Maria da Penha, observa-se que a realidade feminina pouco se alterou no Brasil, e que a questão acima ainda permanece.

Hoje, por mais que a resposta para a questão seja sim, podemos dizer que a diferença das circunstâncias não pode ser ignorada, pois o acesso a serviços de saúde e de educação tem se ampliado, possibilitando que mães trabalhadoras tenham onde deixar seus filhos e que, ao retornarem para casa, se tiverem uma boa condição social, não precisem se dedicar aos serviços domésticos. Mas isso não modifica a visão que a sociedade possui acerca das mulheres, já que, em todos os espaços que ocupam, ainda estão sujeitas às mais variadas formas de violência.

Dessa forma, para Venturi e Recamán (2004, p. 28),

Erra muito quem, ao pensar nas mulheres brasileiras hoje, visualiza a dona-de-casa, conformada e satisfeita com sua dependência e submissão ao marido, ou à espera de

um. Não é assim que elas se veem, não é assim que elas vivem. A inserção no mercado de trabalho, conquista ou meta da maioria das mulheres, é valorizada sobretudo por possibilitar a construção de sua autonomia, ou ao menos por trazer independência econômica em relação aos (seus) homens. Mas também erra quem pensa só na trabalhadora, ou seja, na condição da mulher apenas do ponto de vista das classes sociais. Como vimos, já no mercado ou buscando nele entrar, a maioria das brasileiras acumula o trabalho fora, remunerado, ao trabalho doméstico não pago, a contragosto suportando a experiência estafante da dupla jornada – um dos traços mais característicos de sua identidade de gênero.

Assim, Venturi e Recamán (2004) concluem que, ao perseguirem sua autonomia, o respeito à sua dignidade e a sua integridade física; ao tentarem rearticular os espaços privado e público em outros termos, transformando o primeiro e ampliando sua inserção no outro; em suma, ao reivindicarem o fim da opressão de gênero, sendo essa tão onipresente, certamente as mulheres apontam não só para uma sociedade em que *elas* possam viver melhor, mas para um Brasil potencialmente menos injusto *no conjunto* de suas relações sociais. Quanto aos homens, sobretudo como principais responsáveis pela maioria das instituições sociais, eles podem optar pelo *status quo* ou contribuir para acelerar essas mudanças. O que os dados sugerem é que não conseguirão resistir às transformações nas relações de gênero que as mulheres brasileiras têm conquistado e, provavelmente, consolidarão muito antes de acabar o século que se inicia.

Portanto, como exposto acima, a necessidade de uma reformulação da sociedade se faz urgente, e ela passa pela luta das mulheres e de todos aqueles que estejam dispostos a modificarem estas estruturas, pois não é possível haver algo sem que haja o engajamento de todos os cidadãos em busca de um bem comum, que é a vida da mulher sem violência, podendo ela se desenvolver em todas as suas capacidades.

CONCLUSÃO

Em nossa pesquisa buscamos refletir acerca das possibilidades de uma articulação entre a situação das mulheres e as possibilidades de superação da sua situação em busca de uma liberdade. Para tal, a hipótese primordialmente elencada era “refletir sobre as possibilidades e pressupostos filosóficos, especialmente os constituídos pela filósofa Simone de Beauvoir, que possam fundamentar uma ética feminina baseada nos princípios da liberdade e da igualdade”.

Mas, antes de chegarmos a ela, foi necessário fazermos um breve recorte da biografia dessa pensadora, para compreendermos em que contexto sua filosofia se encontra e quais são seus pressupostos. Assim, no primeiro capítulo buscamos apresentar um pouco da vida e da obra de Beauvoir, numa Paris do século XX, em meio a conflitos e revoluções que fizeram desse século um dos mais transformadores do pensamento humano e filosófico. Beauvoir não se eximiu das complexidades dessas transformações, e sua obra busca refletir isso. A nova moral constituída pelo movimento existencialista fez repensar o sujeito enquanto ser responsável por sua existência e as possibilidades para a sua transcendência.

O existencialismo, como vimos, foi um movimento filosófico encabeçado no século XX por Jean-Paul Sartre e por Simone de Beauvoir, e era compreendido como um movimento que privilegia a existência do sujeito pois, segundo Sartre, “a existência precede a essência”. Ou seja, primeiro o sujeito acontece no mundo, i.e., ele já nasce em um mundo pronto, com uma moral e costumes que devem ser aprendidos por ele ao longo de sua existência, e só depois ele vai se constituindo enquanto sujeito, enquanto essência. Essa afirmação se apresenta como anti-essencialista, já que para Sartre não há uma identidade prévia, ou um sujeito prévio a partir do qual se abra sua existência. Pelo contrário. Segundo Sánchez (2017), somos o que fazemos. Vamos nos fazendo em um caminho hesitante e sem valores previamente definidos que nos digam o que fazer. Isso fez do existencialismo uma bandeira para esse novo homem moderno que privilegia a existência em detrimento da sua essência, pois ela só se afirma depois. Sua vida, suas experiências, frustrações e desejos é que vão dando a ele a sua forma seu ser. Esse novo homem é um eterno vir a ser, um sujeito que não se completa, que está em constante busca por si mesmo, por aquilo que ele é.

Segundo Dias (2017, p. 90), a filosofia existencialista contribui para se pensar as situações em que o homem está inserido. Depois que se descobre que a existência humana é um fato, o existencialismo quer fundar essa existência como uma ação e não como um mero expectador. Dessa forma, buscar compreender essa noção de condição humana enquanto ser que se faz falta de ser é atribuir-lhe uma autonomia fundada em um ser concreto, pois, se cabe

apenas ao indivíduo buscar ser a sua transcendência, ele se sobrepõe a qualquer formalismo racionalista.

Nesse sentido, segundo Dias, o universal da tradição também é alvo de críticas de Beauvoir, já que não reconhece as particularidades. Portanto, quando se pretende suprimir a singularidade do homem, o universal não pode fazer sentido, pois são somente as individualidades que podem sustentar a universalidade. Por mais que a tradição queira negar as singularidades, elas se constituem enquanto situação, no mundo, a partir de todas as suas vivências e ser no mundo, sendo impossível a afirmação do universal sem a existência de um indivíduo singular.

Embora insista em afirmar a necessidade de se reconhecer os homens singulares no mundo, Beauvoir, de acordo com Dias (20017, p. 90), não pretende confundir suas análises com uma dispersão sem fim. Pelo contrário, é porque se constata a singularidade dos homens e a mundanidade, na medida em que são de “carne” e “osso”, é que podemos defini-los com limites.

A filosofia existencialista, sobretudo a ligada ao conceito de ambiguidade em Beauvoir, colocará o homem em questão, pois lhe restituirá o direito de agir conforme a sua situação. Desta forma, para Dias (2017, p. 91):

O indivíduo poderá se perceber de forma mais evidente no mundo e afirmar a sua identidade em conjunto com a identidade de todos os outros, a partir do momento em que me percebo mulher, homem, negro, índio. Essa compreensão define outros contornos políticos e morais para assim impulsionar uma ação que de fato lance o homem para a sua verdadeira liberdade.

Com isso, claro, o existencialismo foi fortemente criticado por aqueles que defendiam uma visão essencialista do sujeito. Beauvoir também defendia que o existencialismo era uma filosofia da ambiguidade, ou seja, era uma filosofia do absurdo e do desespero, que encarava o sujeito em sua totalidade, em suas escolhas e na responsabilidade que essas escolhas acarretavam.

E foi dessa filosofia que Beauvoir tirou as bases de seu pensamento, pois o existencialismo traz alguns conceitos que são fundamentais e que foram ressignificados por ela ao escrever tanto seus romances quanto suas obras filosóficas. Um exemplo é o conceito de situação: ela é mais que o contexto em que o sujeito se encontra; é, na verdade, principalmente no caso das mulheres, como Beauvoir tratou n’*O segundo sexo*, um limite à liberdade do sujeito. A escassa margem de liberdade que os sujeitos possuem é dada pela situação. Como aponta Beauvoir, a situação da mulher solteira e da mulher casada se diferenciam, pois a mulher casada possui alguns privilégios que as outras ainda não alcançaram.

Outro importante conceito ressignificado por Beauvoir é o conceito de transcendência: ela o compreende como o processo por meio do qual os indivíduos vão mais além de determinado estado de coisas. Aqui tratamos da transcendência em dois momentos: primeiro, quando falamos da relação opressor/oprimido, senhor e escravo; nesse caso, a relação dialética entre essas duas consciências é possível pela transcendência do escravo de sua situação de opressão. A crítica que Beauvoir faz em relação a isso é que essa possibilidade de transcendência não está aberta às mulheres. O escravo pode fazer isso por meio do trabalho, mas as mulheres, mesmo aquelas que alcançaram a autonomia por meio do trabalho, se veem limitadas em sua condição de escravas de um senhor que pouco se interessa por sua transcendência. Já o segundo momento diz respeito às mulheres que, em função de sua situação, não conseguem transcender a isso, pois a sua situação é a marca na imanência em que a mulher se encontra. A imanência é um estado de coisas que permanece sempre igual, não se altera com a passagem dos dias nem pela passagem das transformações femininas.

Dessa forma, o existencialismo foi o método de reflexão sob o qual Beauvoir se apoiou para elaborar sua reflexão sobre a existência humana e, também, a condição da mulher.

E também foi com base no existencialismo que buscamos refletir acerca do conceito de liberdade em Beauvoir. Ela aborda esse conceito sob duas perspectivas: a primeira que foi aqui elencada é a da ambiguidade da existência humana. Segundo Sánchez (2017, p. 43), dizer que a nossa existência é ambígua significa apontar para a necessidade de pensarmos em nós como consciências; mas, ao mesmo tempo, como fazemos parte do mundo, também estamos sujeitos a esse mundo. Por um lado somos livres, mas, por outro, não somos, pois estamos sujeitos a diversos condicionantes e a existência de outros que também nos condicionam. Na situação das mulheres, os condicionantes da sua liberdade são uma sociedade machista e misógina, que afirma ser o lar o único lugar que pertence legitimamente à mulher. Todos os outros espaços são pertencentes ao masculino. Aqui podemos observar a relação entre o público e o privado, e Beauvoir pontua isso n'*O segundo sexo*.

Além disso, para Sánchez (2017, p. 43) é essa tensão entre os nossos projetos e as forças externas que os limitam que constitui a irredutível ambiguidade do ser humano. Ser ambíguo faz parte das condições de nossa existência e conduz, ao mesmo tempo, ao seguinte paradoxo da condição humana: reconhecemos-nos como fim supremo e último ao qual se deve subordinar toda a ação, mas, em simultâneo, as suas exigências nos obrigam a tratarmo-nos uns aos outros como instrumentos, como meios ou como obstáculos. Nesse sentido, é uma ambiguidade que se apresenta na nossa relação com os outros. No entanto, essa ambiguidade, para Beauvoir, é uma contradição insuperável; ela não pode ser evitada, mas pelo contrário: deve ser assumida.

Transcendência e facticidade, liberdade e contingência, seriam para Beauvoir os pares inseparáveis, as pontas de um dilema que surge da nossa própria existência. Mas podemos não querer ser livres. Beauvoir aponta que sim, que é possível isso por meio da má-fé e pelo sub-homem. A má-fé é o não assumir sua liberdade, o não assumir para si mesmo as possibilidades de uma transcendência e, portanto, não assumir sua existência enquanto um sujeito singular em um mundo de universais. O sub-homem é a exemplificação do sujeito que pela má-fé não assume sua plena liberdade; é aquele que prefere a covardia à ação, a imanência à transcendência, e entre todos os homens é aquele que menos encontra as justificações de sua própria existência.

O outro aspecto da liberdade apresentado por Beauvoir diz respeito a como se dá liberdade para as mulheres. Para isso ela busca compreender, em primeiro lugar, o que é uma mulher, e essa será a questão condutora d'*O segundo sexo*. Beauvoir, nessa obra, busca explicar primeiramente por que as mulheres são consideradas seres desvalorizados, com um destino constituído em torno de sua natureza biológica. O percurso feito por ela passa pelos mitos e pela construção desses mitos por meio da psicanálise, da biologia, da história e da literatura, buscando analisar os argumentos sobre a inferioridade e por que elas são consideradas como “o outro”, limitadas em seus destinos individuais e em seus projetos de vida. Posteriormente, Beauvoir busca examinar como é que as mulheres experimentam tudo e o que significa ser mulher nas diferentes etapas de sua vida, bem como as experiências femininas em diferentes situações no mundo. Assim, segundo Sánchez (2017, p. 51), Beauvoir analisa as diferentes figuras do feminino, as situações nas quais a vida da mulher podia se desenvolver, os moldes que iam se configurando sob a vida delas e a liberdade como possibilidade por meio da transcendência de sua situação.

Além disso, a situação das mulheres analisadas por Beauvoir é bem particular, pois são mulheres que já conquistaram o direito ao voto e que podem trabalhar sem a autorização dos seus maridos, mas que, mesmo assim, ainda não conquistaram a plena liberdade, que é fundamental para se constituírem enquanto sujeitos. Beauvoir aponta que mesmo em países onde, por meio do socialismo, a igualdade entre homens e mulheres foi proclamada, a diferença entre eles é abissal, pois sobre as mulheres ainda recai toda a responsabilidade dos cuidados domésticos. E esse é, junto com os outros já mencionados, um dos fatores limitantes para as mulheres.

Nesse sentido, a liberdade foi aqui, neste trabalho, entendida como a premissa primeira para a existência. Isso significa que para o sujeito existir ele necessariamente precisa ser livre. No que tange às mulheres, para ela ser um sujeito completo ela precisa ser livre, e a liberdade

implica a ambiguidade da condição humana. A ambiguidade da sua situação enquanto sujeito no mundo faz com que as suas ações sejam carregadas de responsabilidade. Por isso, Beauvoir foge da tradição ao afirmar isso: a liberdade não é linda e agradável; ela é carregada de responsabilidade e essa é totalmente do sujeito que opera na realidade. Assim, a liberdade em Beauvoir (2005b) assume um caráter negativo, ou seja, ela compreende a liberdade relacionando-a com a transcendência, ou a possibilidade de estabelecer uma ruptura no mundo pela ação espontânea. Ela identifica na essência do ser livre a incerteza e o risco: liberdade é contingência.

A liberdade também consiste na ambiguidade moral dos indivíduos; a ambiguidade é aqui entendida como uma condição de possibilidade para a liberdade, pois a ambiguidade, segundo Dias, é “o movimento de assumir a condição humana sem tentar evitá-la a partir do fracasso e do êxito. Escolher por essa postura constitui uma atitude autenticamente moral e assim conquistar o grande objetivo humano que é a liberdade” (DIAS, 2016, p. 6). Portanto, ambiguidade é o pressuposto constituído por Beauvoir para a liberdade.

Para Dias (2016) a liberdade em Beauvoir está intrinsecamente ligada à liberdade do outro na medida em que somos seres no mundo. Nascemos em uma sociedade impregnada de valores, mas existe a possibilidade da liberdade do porvir, que é necessária e acontece enquanto movida pelo engajamento e pela responsabilidade para consigo e para com o outro.

A partir disso, buscamos refletir sobre a situação das mulheres, principalmente as mulheres brasileiras, já que sua situação pouco se diferenciava das mulheres observadas por Beauvoir na França do século XX. Dessa forma, constituímos um diagnóstico amparado nas suas reflexões. Nesse diagnóstico buscamos apontar alguns aspectos da vida das mulheres, como por exemplo a infância, a juventude, a educação, a formação e o trabalho, o casamento e as instituições sociais, pois eles são relevantes para a consolidação da sua liberdade. Esse diagnóstico leva em consideração o período do século XIX ao século XXI, seleção que se justifica por se tratar do nosso passado mais próximo, como também pelo motivo de que os acontecimentos que ali se desenrolaram terem marcado nosso futuro. Assim, usamos as reflexões de Beauvoir como um fio condutor nesse diagnóstico. Ele nos apontou que o seu pensamento é ainda extremamente importante para compreender em que estado de coisas nos encontramos e o que podemos fazer para modificar a nossa situação.

Todas as conquistas femininas que ocorreram ao longo do período analisado só nos mostram que ainda temos um longo caminho a percorrer, pois, como afirma Beauvoir, a estrutura da sociedade ainda não foi suficientemente transformada para que a mulher possa existir como um sujeito pleno. Ela ainda se vê presa a costumes e tradições, a convenções

sociais que foram sendo estabelecidas pela sociedade ao longo de séculos de dominação masculina. A igualdade promulgada pela lei ainda não foi efetivada na realidade e a mulher ainda sofre com a violência e a misoginia.

Apontamos também, nesse diagnóstico, que no Brasil, mesmo com a aprovação de leis que proíbem e punem a violência contra a mulher, ela ainda apresenta índices extremamente altos. O número de mortes de mulheres em razão desse tipo de violência é assustador, e ela só é reflexo dessa desigualdade de gênero que observamos aqui. Dessa forma, o que pretendíamos mostrar com esse diagnóstico é que é possível pensar nossa realidade amparada no pensamento de Beauvoir, pois ela é nosso filtro metodológico reflexivo.

Talvez não tenhamos conseguido responder a todas as questões aqui levantadas, pois ao longo das leituras e estudos mais e mais questões foram surgindo. No entanto, o que podemos afirmar é que a liberdade é uma possibilidade ética para a nossa sociedade. A liberdade implica na ambiguidade da condição humana em ser e se fazer ser, um fazer constante possível por meio da transcendência na qual se abandona a má-fé e se age com autenticidade. O sujeito autêntico é aquele que se assume enquanto tal e age a partir das suas possibilidades fazendo se ser, i.e., fazendo-se senhor do seu destino.

A igualdade, promulgada pelas leis em diversos países, é possível ser efetivada concretamente se todos os envolvidos unirem-se em uma luta coletiva e constante por essa igualdade; homens e mulheres, lado a lado, em busca de direitos iguais, sem pensar nos privilégios que certas castas possuem sobre outras, e também sem pensar sobre como historicamente esses privilégios foram sendo constituídos no seio dessa civilização. Pois se fizerem isso, nenhuma casta abrirá mão dos privilégios conquistados: homens sobre as mulheres, brancos sobre negros, ou seja, o opressor sobre o oprimido. Além disso, o opressor não seria tão forte se não tivesse cúmplices entre os oprimidos.

Assim, a “liberdade é a fonte de que surgem todas as significações e todos os valores; ela é a condição original de toda justificação da existência; o homem que busca justificar sua vida deve querer antes de tudo e absolutamente a própria liberdade” (BEAUVOIR, 2005b, p. 26). Querer-se moral e querer-se livre é uma e a mesma decisão, e a filosofia existencialista poderia nos fornecer essa moral da liberdade que é formulada por Beauvoir.

A partir disso, o que ainda posso inferir enquanto aquela que vos escreve é que, no início da pesquisa, o objetivo elencado era refletir acerca da possibilidade de uma ética feminina, como já foi anteriormente apontado. Porém, ao longo dos estudos, observou-se que a moral existencialista, da qual Beauvoir lançou as bases, talvez seja a moral que nossa sociedade precisa para se reformular. Vivemos um tempo de absurdos, onde o óbvio precisa ser dito,

explicado e reexplicado, para que possa ser compreendido e, mesmo assim, nos deparamos dia após dia com situações que parecem não ser compatíveis com os avanços alcançados pela humanidade. Dizem que vivemos ciclos de construção e destruição; que quando a humanidade atinge determinado estado de desenvolvimento ela entra em fase de ruína; isso já pode ser observado em diversas civilizações e, aparentemente, a nossa se encontra nesse estágio.

Sendo assim, a filosofia existencialista, que muito cativou os desesperados do pós-guerra, pode ser retomada no sentido de ser utilizada como um filtro metodológico para pensarmos acerca de nossa situação atual, principalmente as das mulheres do sul do mundo. Observamos também que, quando estabelecemos valores morais distintos para homens e mulheres, o que temos na sociedade é uma grande desigualdade do ponto de vista social e cultural, já que os indivíduos do sexo masculino continuam a exercer seus privilégios, enquanto os indivíduos do sexo feminino passam cada vez mais a sofrer com as restrições acerca do seu lugar na sociedade e a sua forma de se comportar. Isso, por sua vez, gera grandes conflitos de pensamento sobre as formas de agir dos indivíduos que compõem aquela sociedade. Esses conflitos podem, em muitos casos, se transformarem em violências contra a mulher, já que a ela são estabelecidos padrões de comportamento distintos dos dos homens. Por exemplo, num indivíduo do sexo masculino a coragem e a autonomia são estimuladas, enquanto que para um indivíduo do sexo feminino essas virtudes são vistas como intemperança e ousadia.

Por outro lado, quando estabelecemos valores morais iguais para homem e mulheres, baseados no respeito de si para consigo mesmo e para com os outros na igualdade, observamos que há um aumento da igualdade social, cultural, educacional e do trabalho, fazendo com que o conflito seja também reduzido, já que, quando compreendemos o princípio da dignidade e da igualdade, não pode mais haver disputa entre os indivíduos. Essa solução leva a sociedade, assim, a um estado de bem estar que pode, em última instância, elevar a felicidade dos indivíduos que a compõem. Ou seja, quando homens e mulheres são iguais perante a sociedade, há menos violência e mais felicidade.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ALMEIDA, Marlise Míriam de Matos. Simone de Beauvoir: uma luz em nosso caminho. **Cadernos Pagu**, n. 12, 1999, p. 145-156.
- BARSTED, Leila Linhares; PITANGUY, Jacqueline. **O progresso das mulheres no Brasil 2003 – 2010**. Rio de Janeiro: CEPIA; Brasília: ONU Mulheres, 2011.
- BEAUVOIR, Simone de. **A Convidada**. Tradução de Vítor Ramos. 4. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2018.
- BEAUVOIR, Simone de. **O segundo sexo**. Tradução Sérgio Milliet. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.
- BEAUVOIR, Simone de. Pirro e Cinéias. In: _____. **Por uma moral da ambiguidade**. Tradução de Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005a, p. 129-206.
- BEAUVOIR, Simone de. **Por uma moral da ambiguidade**. Tradução de Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005b.
- BOUCHARDEAU, Huguette. **Simone de Beauvoir: a biografia**. Tradução de Caio Liudvik. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2021.
- COSTA, Lourenço Resende da. História e Gênero: A condição feminina no século XIX a partir dos romances de Machado de Assis. **Revista Eletrônica Discente História.com**, Cachoeira, v. 1. n. 2, 2013.
- CUNHA, Karolina Dias da. As mulheres brasileiras no século XIX. **Anais do Encontro Nacional do GT – Gênero/ANPUD**, Vitória-ES, 2014.
- DIAS, Janaina Almeida Ortiz. **Ambiguidade e liberdade na filosofia moral de Simone de Beauvoir**. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Programa de Pós-graduação em Filosofia. Fortaleza-CE, 2016.
- FELDEN, Patrícia. A Categoria da alteridade em O segundo sexo de Simone de Beauvoir (Destacando a relação entre homens e mulheres). **Sapere aude: revista de filosofia**, Belo Horizonte, v. 10, n. 20, p. 809-814, Jul./Dez. 2019.
- FELDEN, Patrícia; COELHO, Paulo Vinícius Nascimento. A superação da condição de subjugação das mulheres e seu significado para a história humana (o pensamento de Simone de Beauvoir em diálogo com o materialismo histórico dialético). **Sapere Aude: revista de filosofia**, Belo Horizonte, v. 9, n. 18, p. 468-477, dez. 2018.
- FLICKINGER, Hans Georg. Senhor e escravo uma metáfora pedagógica. **Revista de Educação AEC**, n. 114, 2000.
- FRANCIS, Claude; GONTIER, Fernande. **Simone de Beauvoir**. Tradução Oswaldo Barreto e Silva. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986.

GOMES DOS SANTOS, Jaciara. A moral da ambiguidade em Simone de Beauvoir. In: MOTTA, Alda Britto da; SARDENBERG, Cecília; GOMES, Márcia (orgs.). **Um diálogo com Simone de Beauvoir e outras falas**. Salvador: NEIM/UFBA, 2000.

GUADALUPE DOS SANTOS, Magda. Simone de Beauvoir: “Não se nasce mulher, torna-se mulher”. **Sapere aude**: revista de filosofia. Belo Horizonte, v. 1, n. 2, p. 108-122, 2º sem, 2010.

JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. **Dicionário Básico de Filosofia**. 4. ed. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 2006.

JENSEN, Simone Cristina. A liberdade para Simone de Beauvoir. **Jornal das Relações Internacionais**. Publicado em 14/11/2017. Disponível em: <<http://jornalri.com.br/artigos/liberdade-para-simone-de-beauvoir>>.

JOHANSON, Izilda. Moral da Ambiguidade e Libertação: Filosofia e Feminismo em Simone de Beauvoir. Revista **Ethic@**. Florianópolis, Santa Catarina, Brasil, v. 17, n. 2, p. 239-257, Dez. 2018. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.5007/1677-2954.2018v17n2p239>>.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do espírito**. Tradução de Paulo Meneses. 8. ed. Petrópolis/Rio de Janeiro: Vozes, 2013.

HONNETH, Axel. **O direito da liberdade**. Tradução de Saulo Krieger. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

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

KOJÈVE, Alexandre. **La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel**. Buenos Aires: La Pléyade, 1982.

MARTINI, Mary Terezinha; SOUZA, Fernanda. **Mulheres do século XXI**: Conquistas e desafios do lar ao lar, 2016. Disponível em: <<http://www.uniedu.sed.sc.gov.br/wp-content/uploads/2016/02/Mary-Terezinha-Martini.pdf>>.

MENDONÇA, João Guilherme Rodrigues; RIBEIRO, Paulo Rennes Marçal. Algumas reflexões sobre a condição da mulher brasileira da colônia nas primeiras décadas do século XX. **Revista Ibero-Americana de Estudos em Educação**, v. 5, n. 1, 2010. Disponível em <<https://repositorio.unesp.br/handle/11449/124957>>.

MOTTA, Lucas Joaquim. A relação entre ambiguidade, liberdade e condição humana em Simone de Beauvoir. **Revista Filogenese**, v. 11, 2018.

NASCIMENTO, Lidiane Brito. **Fundamentos da Liberdade em Simone de Beauvoir**. Monografia (Graduação) – Universidade Estadual da Paraíba. Campina Grande, 2015.

OLIVEIRA, Juliana. Existencialismo beauvoiriano: Por uma filosofia da generosidade. **Ipseitas**, São Carlos, v. 5, n. 2, p. 13-26, jul-dez, 2019.

PASSOS, Elizete. O existencialismo e a condição feminina. In. MOTTA, Alda Britto da; SARDENBERG, Cecília; GOMES, Márcia (orgs.). **Um diálogo com Simone de Beauvoir e outras falas**. Salvador: NEIM/UFBA, 2000.

PAULA, Marcio Gimenes de. A dialética do senhor e do escravo em Hegel e sua repercussão no Marxismo e na Psicanálise Lacaniana. **Psicanálise & Barroco em revista**, v. 8, n. 1, p. 98-113, jul. 2010.

RODRIGUES, Eli Vagner Francisco. **Simone de Beauvoir, o existencialismo e o feminismo**. Agosto, 2015. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/291969992_Simone_de_Beauvoir_feminismo_e_existencialismo>.

SÁNCHEZ, Cristina. **Simone de Beauvoir: Do sexo ao gênero**. Tradução de Felipa Velosa. São Paulo: Editora Salvat do Brasil, 2017.

SARTRE, Jean-Paul. O existencialismo é um humanismo. In: _____. **Sartre**. Tradução de Rita Correia Guedes: São Paulo: Nova Cultural, 1987.

SARTRE, Jean-Paul. **O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica**. Tradução de Paulo Perdiggão. 20. ed. Petrópolis/Rio de Janeiro: Vozes, 2011.

SOUZA, Newton Bignotto de. **A dialética do senhor escravo como paradigma na filosofia política**. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 1984.

STELMACHUK, Maris Stela da Luz. **Mulheres do século XX: memórias e significados de sua inserção no mercado formal de trabalho**. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-graduação em Psicologia. Florianópolis-SC, 2012.

TOSTA DOS SANTOS, Aline. **A construção do papel social da mulher na Primeira República**. 2009. Disponível em: <<https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/14404/14404.PDF> <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/14404/14404.PDF>>.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. O senhor e o escravo: uma parábola da filosofia ocidental. **Síntese**, n. 21, p. 7-29, jan./abr. 1980.

VIANA, Márcia Regina. Liberdade e existência: os movimentos do existir em Simone de Beauvoir. **Estudos Filosóficos**, n. 5, p. 118-129, 2010 (versão eletrônica). Disponível em: <<http://www.ufsj.edu.br/revistaestudosfilosoficos>>.