UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Elis Joyce Gunella

Ontologia e Ética n' *O Segundo Sexo* de
Simone de Beauvoir

São Paulo

2014

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Elis Joyce Gunella

Ontologia e Ética n' *O Segundo Sexo* de
Simone de Beauvoir

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de Mestre em Filosofia sob orientação do Prof. Dr. Franklin Leopoldo e Silva.

São Paulo

2014

Agradecimentos

A Franklin Leopoldo e Silva, pela preciosa e paciente orientação.

Aos estimados amigos e interlocutores, Léa Silveira, João Geraldo Martins da Cunha, André Constantino Yazbek, Conrado Pires de Castro, Igor Silva Alves, Débora Cristina de Carvalho, Renato Bueno Franco, André Chagas, Patrícia Chagas, André Fávero.

A Elisabete Corrêa de Castro, queridíssima e insubstituível amiga, pelo apoio, carinho e confiança com os quais pude contar sem hesitar.

A Renato Belo e Silene Torres Marques, pelas excelentes contribuições na ocasião da qualificação.

Aos funcionários da secretaria do Departamento de Filosofia, em especial Mariê, Maria Helena, Geni, Luciana e Ruben pela solicitude e apoio indispensáveis.

A Rosângela Aparecida Felippin, minha mãe, pelo apoio incondicional, pelo amor, pela admiração que lhe dedico e, sobretudo, pelo exemplo de mulher.

A Luiz Marcos da Silva Filho, meu companheiro, pelo amor, pela dedicação e leitura atenta que me acompanha desde o projeto desta dissertação. Pela interlocução insubstituível.

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) pelas bolsas concedidas.

Resumo

GUNELLA, Elis Joyce. Ontologia e Ética n' *O Segundo Sexo* de Simone de Beauvoir, 20014. 92 f. Dissertação - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

Ao desenvolver n' *O Segundo Sexo* análise existencialista sobre a condição da mulher ocidental, isto é, de sua formação, situação e caráter, Simone de Beauvoir parte de uma leitura ética das relações intersubjetivas que historicamente permitiram a constituição de códigos de feminilidade e que condicionam o “estado atual da educação e dos costumes”. Mais precisamente, a análise da autora sobre a mulher deve ocorrer a partir de compreensão dialética de sua condição histórica ou compreensão ética da ação do sujeito, entendido como Para-si, liberdade radical e incondicionada que se realiza precisamente por meio da ação de autoconstituição. Com efeito, a filosofia existencialista consiste numa filosofia do processo de subjetivação do sujeito, ou seja, processo existencial de constituição do próprio sujeito por meio de escolhas feitas pela liberdade vivida nas situações históricas. Assim, o que define de maneira singular a condição da mulher é o fato de que afirmar-se como sujeito contraria as exigências de sua situação. Aceitar-se, no entanto, como Outro é negar a reivindicação fundamental do sujeito que ela é e resulta na prática de condutas enredadas pela má-fé, isto é, práticas que visam dissimular a servidão em liberdade. Por consequência, com o esforço de pôr-se como Sujeito, que é sempre ético, existe também a tentativa de constituir-se como objeto por meio da fixação do ser. É essa ambiguidade constituinte de todo existente que se traduz de forma específica na constituição do feminino quando na sociedade patriarcal se pretende que o homem responsabilize-se por justificar sua existência, de modo que não cabe a ela inventar seus próprios fins, mas aceitar o destino que lhe é dado de fora e que se caracteriza pela negação da liberdade. Desse modo, nosso propósito é compreender como a construção histórica do feminino se dá mediante a constituição de uma subjetividade que pretende se negar e ser negada enquanto tal e que, portanto, só pode dar-se no regime da má-fé.

Palavras-chave: Mulher, Outro, Liberdade, Má-fé, Situação.

Abstract

GUNELLA, Elis Joyce. Ontology and Ethics in Simone de Beauvoir's *The Second Sex*, 2014. 92 f. Master Degree - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

In developing of *The Second Sex* existentialist analysis about western woman's condition, namely her formation, situation and character, Simone de Beauvoir leave of an ethical reading of intersubjective relations that historically enabled the establishment of codes of femininity and on which "the current state of education and morals". More precisely, the analysis of the authoress about the woman must occur from dialectical understanding of her historical condition or ethical understanding of the action of the subject, understood as For-itself, radical and unconditional freedom that is realized precisely through the action of self-constitution. Indeed, the existentialist philosophy is a philosophy of subjectivity of the subject process, i.e., existential process of constitution of the subject through choices made for freedom lived on historical situations. So what defines a singular manner the status of women is the fact that assert itself as subject contradicts the requirements of her situation. Accept themselves, however, as another is to deny the fundamental claim of the subject that she is and results in the practice of entangled by bad-faith conduct, i.e. practices to conceal the bondage free. Consequently, with the effort to put yourself as a subject, which is always ethical, there is also the temptation to constitute itself as an object by setting the be. It is that constituent of all existing ambiguity which translates specifically in the constitution of the feminine in a patriarchal society where it is intended that man Blame yourself to justify their existence, so it is not for her to invent their own purposes, but accept fate given to it from the outside and that is characterized by denial of freedom. Thus, our purpose is to understand how the historical construction of female occurs by the formation of a subjectivity that intends to deny and be denied as such and therefore can only give up the scheme of bad faith.

Keys-words: Woman, Freedom, Bad-faith, Situation.

Sumário

Introdução	7
Capítulo I - A mulher como Outro absoluto em <i>O Segundo Sexo</i> de Simone de Beauvoir.....	10
Capítulo II - A constituição da mulher como Outro absoluto por meio do Olhar.....	25
Capítulo III - A constituição da subjetividade feminina como Liberdade	46
Capítulo IV - Liberdade e Situação	72
Considerações Finais	87
Bibliografia.....	90

Introdução

A presente dissertação tem como objetivo o estudo dos conceitos que Simone de Beauvoir, em sua obra *O Segundo Sexo*, mobiliza para realizar o estudo sobre a constituição histórica da mulher através da perspectiva existencial de sua situação geral. Não se trata de reconstruir a análise dos Fatos e Mito, realizada no primeiro volume da obra, nem da análise da Experiência vivida, realizada no segundo volume, mas de elucidar a chave de leitura que a autora mobiliza, precisamente a filosofia existencialista sartreana, com o propósito de compreendermos as implicações da definição da mulher como Outro absoluto.

Ora, compreender a mulher como Outro absoluto, segundo Beauvoir, significa compreender as origens ontológicas que tornaram possível a prática histórica de opressão traduzida em códigos culturais e de conduta. Tais códigos pretendem definir o que é a feminilidade a partir de uma perspectiva essencialista caracterizada por uma relação de dependência e de negação da subjetividade.

Mais precisamente, 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 histórica. Desse modo, a construção da feminilidade 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 sintética entre o universal e o singular.

Assim, é por intermédio da posse desse semelhante encarnado na mulher que o homem guarda a ilusão de alcançar a posse do ser na medida em que a fixa como Outro

absoluto e que se apreende, portanto, como Sujeito absoluto, consciência soberana. O que se revela, por consequência, é o desejo ontológico e a pretensão ética do homem de apreender-se na rigidez do ser como Sujeito absoluto por meio da fixação da mulher como Outro.

Dessa forma, é na situação histórica de opressão da mulher pela sociedade patriarcal que se traduz o não reconhecimento dela como liberdade originária. Fixada como Outro absoluto, a mulher é privada de condições concretas de realização autêntica de sua liberdade. A mistificação da mulher, assim, é forma privilegiada para compreender a sua situação, uma vez que por meio da construção de práticas e discursos enredados pela má-fé a mulher é encerrada na ignorância quanto a seus próprios possíveis. Os costumes ensinam à mulher a permanecer em servidão e ignorância. Sua vida é consumida por práticas que não constroem o mundo. O valor dela reside em sua insignificância e sua servidão encontra justificação sob o discurso da natureza, da virtude e da moral. Trata-se de uma construção que se baseia em um ideal mítico que engendra insuficiências na sua relação com a realidade e resulta na prática equivocada da liberdade, compreendida como condição fundamental para a ação.

Nosso empenho, doravante, consistirá em compreender ao longo de quatro capítulos os conceitos que fundamentam no interior d'*O Segundo Sexo* a chave explicativa adotada pela autora para a defesa de que “ninguém nasce mulher: torna-se mulher”¹, quais sejam: (1) o Para-si como processo existencial e o conceito de Outro enquanto movimento intersubjetivo constitutivo de todo existente; (2) como a relação com o Outro se estabelece, a saber, por meio do “olhar” e qual lugar ontológico e ético a mulher ocupa nas relações intersubjetivas que permitiram a construção histórica do

¹ BEAUVOIR, vol II. 1980, p.9.

Feminino; (3) como se dá a constituição da subjetividade feminina como Liberdade e, por fim, no último capítulo, (4) a relação entre liberdade e situação na constituição do Feminino. Empreendida tal investigação, teremos apontado a partir de Simone de Beauvoir motivos históricos, ontológicos e morais de opressão sobre a mulher.

Capítulo I - A mulher como Outro absoluto em *O Segundo Sexo* de Simone de Beauvoir

Ao desenvolver n’*O Segundo Sexo* análise existencialista sobre a condição da mulher ocidental, isto é, de sua formação, situação e caráter, Simone de Beauvoir parte de uma leitura ética das relações intersubjetivas que historicamente permitiram a constituição de códigos de feminilidade e que condicionam o “estado atual da educação e dos costumes”². Segundo a autora, a compreensão da condição da mulher passa pela análise das construções e relações que a definiram como o segundo sexo, como Outro, e isso porque se trata de uma definição constituída por relação de dependência, pela negação de subjetividade.

Quando afirma que “ninguém nasce mulher: torna-se mulher”³, a autora indica claramente que não se trata de aceitar de saída qualquer tipo de natureza, substância ou essência que determine o que é “ser mulher”. Ao contrário, trata-se de construção histórica. Mais precisamente, a análise da autora sobre a mulher deve ocorrer a partir de compreensão dialética de sua condição histórica ou compreensão ética da ação do Sujeito, de modo que se trata de, através da análise de sua situação, compreender a relação sintética entre o universal e o singular. Afinal, a filosofia existencialista consiste numa filosofia do processo de subjetivação do Sujeito, entendido como Para-si, ou seja, processo existencial de constituição do próprio Sujeito através de escolhas feitas pela liberdade vivida nas situações históricas.

Nessa perspectiva, o que se qualifica como feminino é o produto intermediário entre o macho e o castrado elaborado pelo conjunto da civilização: “enquanto existe

² BEAUVOIR, 1980, vol. II, p.7.

³ BEAUVOIR, 1980, vol. II, p.9.

para si, a criança não pode apreender-se como sexualmente diferenciada”⁴. Para meninos e meninas, o corpo é antes irradiação de subjetividade, instrumento através do qual é possível compreender o mundo. A constituição do feminino propriamente passa, assim, pela especificação sexual constituída pelos desdobramentos da intervenção “quase original” de outrem desde os primeiros anos de vida da criança. Com efeito, todas as crianças tentam compensar a separação da desmana através de condutas de sedução. De modo imediato, a criança vive o drama original de todo existente que é o drama de sua relação com o Outro, é quando imobilizado pelo olhar de outrem que se revela como ser. A diferença reside em o menino ser encorajado a ultrapassar essa fase, liberam-no do narcisismo, agrada em não querer agradar, seu modo de existir para Outro coincide com o seu ser Para-si, “ele faz o aprendizado de sua existência como livre movimento para o mundo”⁵. Ao contrário, a menina é encorajada a confirmar a tendência de fazer-se objeto, inicia-se, então, a constituição de sua vocação caracterizada pela oposição fundamental entre sua existência autônoma e seu “ser-outro”,

Ensinam-lhe que para agradar é preciso procurar agradar, fazer-se objeto; ela deve, portanto, renunciar à sua autonomia. Tratam-na como uma boneca viva e recusam-lhe a liberdade; fecha-se assim um círculo vicioso, pois quanto menos exercer sua liberdade para compreender, apreender e descobrir o mundo que a cerca, menos encontrará nele recursos, menos ousará afirmar-se como Sujeito⁶.

Decerto, é somente por intermédio de outrem que é possível constituir um indivíduo como Outro, o que, no caso da mulher, ocorre a partir do privativo reconhecimento dela como segundo sexo pelo patriarcado. Melhor dizendo, a mulher é

⁴ BEAUVOIR, 1980, vol II, p.9.

⁵ BEAUVOIR, 1980, vol. II, p. 22.

⁶ BEAUVOIR, 1980, vol. II, p. 21.

constituída concretamente como Outro à medida que o patriarcado atribui ao homem todos os poderes concretos na sociedade: “julgaram útil manter a mulher em estado de dependência: seus códigos estabeleceram-se contra ela”⁷. Ora, no momento mesmo em que procura definir-se, a mulher é obrigada a declarar-se primeiro em relação ao homem, ou seja, como mulher. Enquanto o homem representa a um só tempo o positivo e o neutro, e não por acaso usamos o termo “homem” para designar o ser humano em geral, a mulher aparece como o negativo. “Está subentendido que o fato de ser homem não é uma singularidade; o homem está em seu direito sendo homem, é a mulher que está errada”⁸, ela é quem deve justificar-se.

Na apreensão do próprio corpo, a mulher também encontra expressão do negativo. Se o homem encara o corpo como uma relação direta e natural com o mundo, o corpo da mulher, não obstante, é sobrecarregado de determinações e limitações por tudo que o caracteriza. O homem crê apreender objetivamente a relação entre seu corpo e o mundo, ao passo que a mulher, por ter ovários e útero, está aprisionada em sua subjetividade. Enquanto o masculino indica transcendência, a mulher encontra em sua aparência, em sua carne, o símbolo da passividade e imanência, sua educação ensina-lhe a alienar-se em seu corpo, ele é feito para se oferecer aos olhares, ao passo que o homem, que se apreende como atividade e transcendência, não se reconhece numa imagem, pois o corpo do homem não é por ele percebido como objeto de desejo, como coisa inerte dado a admiração. Com efeito, “ao longo da sua vida, a mulher será fortemente ajudada em seu esforço para se abandonar e se retomar na magia do espelho [...]. É principalmente no caso da mulher que o reflexo se deixa assimilar ao eu”⁹.

⁷ BEAUVOIR, 1980, vol. I, p. 179.

⁸ BEAUVOIR, 1980, vol. I, p. 09.

⁹ BEAUVOIR, 1980, vol. II, p. 397.

A mulher, desse modo, determina-se na medida em que se diferencia do homem, já a recíproca não sucede. A mulher representa nessa relação o inessencial diante do essencial, o homem. Ele é o Sujeito dessa relação, enquanto ela é o Outro, aquele que se define em relação a, é o ser relativo: “É o que simboliza a história do Gênese em que Eva aparece como extraída, segundo Bossuet, de um ‘osso supranumerário’ de Adão. A humanidade é masculina e o homem define a mulher não em si mas relativamente a ele”¹⁰. Definir a Mulher enquanto permanente estado de dependência é, assim, definir o Outro absoluto, o que significa recusar a real reciprocidade que a alteridade engendra entre consciências livres. Trata-se de recusar que ela seja um Sujeito e apreendê-la como objeto, pura passividade, ser em si. “Esta condição servia os interesses dos homens, mas convinha também a suas pretensões ontológicas e morais”¹¹. Interessa-nos agora a discussão dessas pretensões.

*

O que define de maneira singular a situação da mulher é o fato de que embora, como todo ser humano, seja uma liberdade, ela se encontra em um mundo onde a condição de Outro lhe é destinada e imposta. A situação dela pretende que se torne objeto, que seja para sempre transcendência transcendida por uma consciência essencial e soberana. Aceitar-se, no entanto, como Outro é negar a reivindicação fundamental do Sujeito que ela é, a de pôr-se como essencial. Afirmar-se como Sujeito, porém, contraria as exigências de sua situação e resulta na prática de condutas enredadas pela má-fé, isto é, práticas que visam dissimular a servidão em liberdade e tentam realizar a transcendência na imanência.

¹⁰ BEAUVOIR, 1980, vol. I, p. 10.

¹¹ BEAUVOIR, 1980, vol. I, p. 179.

O homem que constitui a mulher como um *Outro* encontrará nela profundas cumplicidades. Assim, a mulher não se reivindica como Sujeito, porque não possui os meios concretos para tanto, porque sente o laço necessário que a prende ao homem sem reclamar a reciprocidade dele, e porque, muitas vezes, se compraz no seu papel de *Outro*.¹²

Dessa maneira, com o esforço de pôr-se como Sujeito, que é sempre ético, existe também a tentação de constituir-se como objeto através da fixação do ser. É essa ambiguidade constituinte de todo existente que se traduz na sociedade patriarcal quando se pretende que o homem assuma materialmente a mulher e responsabilize-se por justificar sua existência, de modo que não cabe a ela, assim, inventar seus próprios fins, mas aceitar destino que lhe é dado de fora e que se caracteriza pela negação da liberdade. Trata-se de uma situação de alienação e passividade, porém, equivocadamente, mais fácil, já que se pretende com isso evitar a angústia e a tensão de ter que inventar a própria existência, criar os valores que a justificam e assumir autenticamente a existência.

Decerto, em termos ontológicos, ao se apreender e ser apreendida concretamente como Outro, o que se manifesta na mulher é o esforço em renegar o movimento constitutivo do ser Para-si que é: todo existente, por ser Para-si, é consciência, ou seja, “um ser para o qual, em seu próprio ser, ergue-se a questão de seu ser enquanto este ser implica um Outro ser que não si mesmo”¹³. O homem como consciência é o que não é porque não coincide com o ser que está presente a si e para o qual tende enquanto intencionalidade: a consciência é intencionalmente aquilo de que é presença, aquilo que,

¹² BEAUVOIR, 1980, vol. I, p. 15. (Grifo da autora).

¹³ SARTRE, 1997, p. 92.

portanto, não é. Ao mesmo tempo, é o ser que tem consciência de que seu ser implica um Outro ser que não ele, pois consciência é consciência de.

Enquanto consciência intencional o Para-si é indeterminação, é nada de fundamento, deve ser entendido, assim, como subjetividade e transcendência. É liberdade radical porque é indeterminação absoluta e qualquer tentativa de determinação incorre em total indeterminação. “A frequente tentação de se desumanizar provém da tendência que habita o homem de encontrar a si próprio na coincidência com o ser, quando em verdade enfrentar o próprio nada coincide com a humanidade radical do homem”¹⁴. É a essa tentação que se sucumbe quando se admite um Outro absoluto que é a mulher.

Em outras palavras, a intencionalidade só é possível mediante uma negação original, a saber: originariamente o Para-si aparece a si mesmo como não sendo a coisa conhecida, de modo que aparece a si mesmo como não sendo o que ele não é. Assim, a definição do Para-si se dá de modo contraditório, ele se define pelo o que não é: “ele é apenas esse vazio em que se destaca o Em-si”¹⁵, ou ainda, a presença do Para-si ao Em-si deve ser entendida como pura identidade negada. Desse modo, o que caracteriza a realidade humana é ser para-ser, enquanto Para-si é fuga para o ser do qual é consciência sem jamais coincidir com esse ser. Como consciência, o homem arranca-se do mundo, torna-se presente para o mundo e torna o mundo presente para si:

Eu gostaria de ser a paisagem que contemplo, gostaria que este céu, esta água calma se pensassem em mim, que seja a mim que eles expressem em carne e osso, e permaneço a distância; mas é também por essa distância que o céu e a água existem diante de mim; minha contemplação só é um dilaceramento porque é também uma alegria.

¹⁴ BORNHEIM, 2007, p.46.

¹⁵ BORNHEIM, 2007, p. 75.

Não posso me apropriar do campo de neve sobre o qual deslizo: ele permanece estranho, interdito; mas comprazo-me neste próprio esforço rumo a uma possessão impossível, experimentando-o como um triunfo, não como uma derrota. Significa dizer que, em sua vã tentativa de ser Deus, o homem se faz existir como e se satisfaz com essa existência, ele coincide exatamente consigo. Não lhe é permitido existir sem tender para este ser que ele jamais será; mas é possível que ele queira essa própria tensão com o fracasso que ela comporta. Seu ser é falta de ser, mas há uma maneira de ser dessa falta que é precisamente a existência.¹⁶

Assim concebido, o Sujeito consiste no processo de constituição de si, processo que precisamente constitui a existência como modo de ser do Para-si. Exatamente por ser processo, a busca por constituição de si é infinita. Trata-se de busca que por definição não resulta absolutamente no encontro de identidade, é o fracasso de que nos fala Beauvoir e que constitui propriamente a existência como processo. O ser da realidade humana, portanto, define-se enquanto processo existencial: não se trata de algo dado, mas antes de um realizar-se. Essa ausência de fundamento, de determinação, que a ontologia fenomenológica nos mostra, ou ainda, a precedência da existência em relação à essência, diz respeito precisamente à realidade humana como liberdade radical porque indeterminação original, como autoconstituição do Sujeito através de suas condutas, de modo que

se na escolha dessas condutas, bem como no seu desenvolvimento, está implicada a interrogação constante pelo ser desse Sujeito que não é, precisamente porque será o que fizer de si de acordo com suas escolhas e suas condutas, então a precedência da existência, enquanto experiência constituinte da realidade humana, só pode ser de caráter ético¹⁷.

¹⁶ BEAUVOIR, 2005, p. 17-18.

¹⁷ SILVA, 2004, p. 03.

Ou seja, justamente porque é consciência e indeterminação é que o Sujeito tem de inventar permanentemente seu ser e o significado de sua existência, o que significa que o processo de constituição do Sujeito, o projeto existencial, realiza-se através de escolhas morais, de modo que a primeira implicação dessa liberdade original é moral. Trata-se de compreender o vínculo entre a precedência da existência, a liberdade e a responsabilidade: o processo existencial se caracteriza precisamente pela inexistência de determinações e valores precedentes às próprias ações e a solidão em que a escolha é feita não exime o Sujeito do compromisso com a universalidade, isto é, com os Outros, com um projeto de humanidade através da eleição do valor constituinte de cada escolha. Por consequência, a compreensão da liberdade como fundamento implica a responsabilidade radical.

Afinal, a conduta humana assume importância central na filosofia existencialista, já que se trata de uma filosofia que relaciona subjetividade, liberdade e responsabilidade. Na medida em que o que funda cada escolha de conduta humana é a liberdade, a responsabilidade pelo valor e critérios da escolha está implicada na própria liberdade. A ausência de fundamento faz com que a existência se defina como contínuo exercício da liberdade, um processo sempre inacabado que se constitui por escolhas orientadas pelo projeto existencial enquanto possíveis de ser. Ora, ser sempre projeto de si ao modo da consciência intencional significa dever escolher permanentemente o “si” que se realiza como projeto de ser, de modo que ao projeto está necessariamente implicado o valor a ele atribuído como critério de sua eleição, de modo que desejo ser o que julgo que devo ser: ao escolher-me escolho, no limite, uma imagem de homem.

Ser sempre adiante de mim significa decidir sempre o que devo ser.
Não se trata, portanto, apenas da angústia de ter-de-ser no futuro

alguém que não sei bem como será; trata-se sobretudo de que devo decidir acerca desse futuro, isto é, escolhê-lo absolutamente. A negação aparece então com sua força constitutiva: devo eleger uma possibilidade, negar todas as outras, e essa escolha ocorre sempre a partir da falta de fundamento que caracteriza o Para-si. Todas as escolhas se dão a partir da liberdade e a liberdade se dá a partir de nada, porque a exerço a partir do nada que sou. Em outras palavras, a liberdade absoluta implica a responsabilidade absoluta, e, assim como minha liberdade não possui fundamento, tampouco o possui a minha responsabilidade. A ausência de fundamento da responsabilidade deriva da ausência de valores que definam a priori o sentido e o mérito da ação¹⁸.

Ao Para-si não é possível escapar da liberdade porque ele não pode escapar da significação e valor que atribui a cada ação no mundo. Disso decorre que a relação que estabeleço com o mundo e comigo mesmo se realiza pela e na liberdade, e isso porque o mundo se revela a mim em função da maneira como escolho conduzir-me nele. Com efeito, o projeto que elejo é o que determina os obstáculos e os estímulos que o mundo oferece, pois é somente em função do projeto que qualquer qualificação ganha significado, de modo que querer a liberdade e querer desvelar o mundo são coincidentes. Sem dúvida, há a facticidade, todavia, o que define a situação é justamente a atribuição de significação que o existente dá a facticidade. Desse modo,

renunciando a buscar fora de si mesmo a garantia de sua existência, ele também se recusará a crer em valores incondicionados que se ergueriam como coisas transversais a sua liberdade; o valor é este ser fracassado cuja liberdade se faz falta; e é porque esta se faz falta que o valor aparece; é o desejo que cria o desejável, e o projeto que estabelece o fim. É a existência humana que faz surgir no mundo os valores de acordo com os quais ela poderá julgar os empreendimentos em que se engajará; 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 existir¹⁹.

¹⁸ SILVA, 2004, p. 146.

¹⁹ BEAUVOIR, 2005, p. 19.

Assim, não é possível ao Para-si se relacionar com o mundo sem que a liberdade esteja implicada na relação como o modo mesmo de ser da relação. Com efeito, cabe exclusivamente ao existente instituir os valores em função dos quais se posiciona no mundo e a partir dos quais o mundo se revela a ele, de forma que a constituição do Para-si se dá através da relação que ele estabelece com as coisas, porquanto o mundo se torna presente ao Para-si exclusivamente na medida em que é significado por ele. Eis por que o existencialismo define fundamentalmente o homem pela ambiguidade que comporta, o ser humano é esse ser que só se realiza autenticamente não sendo, subjetividade que se realiza precisamente como presença no mundo, liberdade engajada e, portanto, criadora de significação e valores.

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 condições²⁰.

Existir autenticamente, dessa forma, não significa negar o movimento espontâneo da transcendência, de procura pelo ser, mas sim recusar-se a perder-se nele, ou seja, assumir o fracasso que ele comporta, assumir-se como projeto existencial de procura e não de coincidência com o ser, como ser-no-mundo e ser a partir do qual há um mundo. A ação, nesse sentido, é definida precisamente como esforço para ser e

²⁰ BEAUVOIR, 2005, p. 19.

encontra sua validade na medida em que consiste na própria manifestação da existência. Desse modo, a existência se assume como um absoluto que deve buscar unicamente em si a sua justificação. O que está em questão é a assunção da ambiguidade originária da condição humana: o homem só se encontra na medida em que aceita permanecer à distância de si mesmo. Assim, 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 esse olhar desse ser existente transforme sua existência em ser (essência); 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. Renunciando a buscar fora de si mesmo a garantia de sua existência, ele também recusará a crer em valores incondicionados que se ergueriam como coisas transversais a sua liberdade [...]. É a existência humana que faz surgir no mundo os valores com os quais ela poderá julgar os empreendimentos em que se engajará²¹.

Contrariamente à assunção autêntica da existência, a má-fé surge como conduta frequente que atende ao esforço de alcançar objetividade inumana e provém (1) da tendência ontológica que habita o homem de encontrar a si próprio na coincidência com o ser, ou seja, de adquirir uma essência que determine sua existência, e (2) da tentação moral de fugir da responsabilidade consequente da liberdade, quando na verdade “enfrentar a própria indeterminação coincide com a humanidade radical do homem”²².

Trata-se de apreender na conduta que opera sob o regime da má-fé a possibilidade que homem é de ser um ser capaz de negar-si a si mesmo. Nesse processo de autonegação, a condição humana pretende converter-se em natureza, em Em-si, de modo que a pretensão é a de realizar uma fuga para a determinação. Todavia, ao me

²¹ BEAUVOIR, 2005, p. 19.

²² BORNHEIM, 2007, p.46.

determinar como sendo eu mesmo, nego algo de mais fundamental, a saber, meu ser como abertura de possibilidades, como um nada originário, como puro fazer-se: a fuga para o em si é propriamente uma conduta de negação na medida em que ao escolher uma determinação como definição do meu ser, o existente opera não apenas a negação de outras possibilidades como a impossibilidade de compreender-se como projeto.

Assim, ao realizar a conduta de fuga, a consciência pretende negar-se para determinar-se, recaindo, portanto, numa situação paradoxal: ao negar sua indeterminação original e procurar fundamentar-se através da fixação do ser como coisa determinada, a consciência se nega “para ser”. No entanto, como isso que ela se determina como o seu ser não é ela na sua estrutura originária, já que originalmente ela é nada de fundamento, ao se determinar e negar o seu próprio nada ela não é ela mesma, o que significa que ela “é para não ser”²³. Nesse sentido, podemos dizer que ela pretende escapar de sua indeterminação para ser algo, mas como o nada é o seu ser, isso que ela pretende ser ao fugir para diferentes determinações não é o seu ser. Assim é que “o determinismo é um álibi porque é fundamento de todas as condutas de fuga”²⁴, entretanto, esse si do qual foge é o seu próprio nada ou a sua liberdade originária: é precisamente essa possibilidade que a consciência tem de negar-se a si mesma que define a má-fé.

A especificidade dessa conduta que pretende dissimular a liberdade querendo-se determinação é a concessão ao existente de acreditar nas mentiras que inflige a si mesmo, ainda que sabendo a verdade. Com efeito, quando se trata de esconder algum aspecto do meu próprio ser para mim mesmo, isso só pode acontecer “se estiver precisamente ciente do aspecto que não quero ver [...]”. É necessário que pense nele

²³ Conf. SILVA, 2004, p. 159.

²⁴ SILVA, 2004, p. 157.

constantemente para não pensar nele”²⁵. Decerto, só é possível mentir ao Outro, já que a mentira implica o mentiroso e aquele a quem este aplica a mentira, de modo que a consciência teria que se dividir em duas para ser possível identificação entre má-fé e mentira. A “mentira não põe em jogo a intra-estrutura da consciência presente; todas as negações que a constituem recaem sobre objetos que, por esse fato, são expulsos da consciência; não requer, portanto, fundamento ontológico especial”²⁶.

A especificidade da má-fé, no entanto, reside no fato de que é possível ao existente projetar-se pondo Outro em seu lugar, sem com isso quebrar a unidade da consciência. Afinal, a negação que faz de si mesmo é ao mesmo tempo confirmação do seu ser originário. Desse modo, a condição de possibilidade da má-fé reside no paradoxo mesmo da condição humana, a saber, consistir precisamente na procura pelo ser que ela não é, ao mesmo tempo em que ela não é o que é. É essa capacidade de “ser o que não é e não ser o que é” que permite que na má-fé o existente possa ser ao mesmo tempo e num só golpe ele mesmo e o Outro. Trata-se de

condutas que se organizam a partir do seu próprio ocultamento como finalidade. Por isso, eu serei sempre eu, ainda que o faça para não sê-lo e no modo de não sê-lo. A translucidez não é uma propriedade da consciência, mas sim a própria consciência; mas como a negatividade está inscrita nessa relação translúcida da consciência consigo mesma, a transparência pode ocorrer na forma de negação. Todas as estratégias de má-fé se baseiam nessa relação entre ser e não ser. É por isso que a determinação de si como algo (uma coisa) supõe que deixo de ser o meu próprio jogo de possibilidades²⁷.

²⁵ SARTRE, 1997, p.89.

²⁶ SARTRE, 1997, p.94.

²⁷ SILVA, 2004, p. 162.

Assim, para que a má-fé seja possível é preciso haver essa ambiguidade fundamental que constitui a realidade humana: a consciência é totalmente si mesma e simultaneamente situa-se à distância de si, para, não obstante, ser totalmente si. Para enganar a mim mesmo, tenho de ser e não ser eu mesmo. De fato, se o homem fosse o que é, a má-fé seria impossível, mas, ao contrário, a má-fé revela a fissura interna do Para-si, esse nada de fundamento que é também condição de possibilidade da fuga para o Em-si: o desejo de se tornar plenitude de ser repousa na falta de ser da consciência que permite que ela seja enquanto intencionalidade. Eis o projeto fundamental do Para-si, o desejo abstrato de fundamentar-se.

A má-fé procura fugir do Em-si refugiando-se na desagregação íntima de meu ser (é o que não é e não é o que é). Mas essa própria desagregação é por ela negada (não ser o que não sou, não ser esse ser que é ao modo de não ser), tal como nega ser ela mesma de má-fé. Ao fugir pelo “não ser o que se é” do Em si que não sou, à maneira que de ser o que não se é, a má-fé visa o Em-si que não sou, (e não sou) à maneira de “não ser o que não se é”²⁸.

Em outras palavras, a má-fé, ao mesmo tempo em que goza da ambiguidade de sua condição, consiste no esforço de ser o que não é e não ser o que é, negar a própria condição querendo ser ao modo de ser o que se é, de não ser esse ser que é ao modo de não ser. Deslizando da facticidade à transcendência, e vice-versa, realiza a transcendência na imanência boicotando seus possíveis para definir-se, dissimula sua liberdade em determinação. Na medida em que o existente pretende negar seu ser, que é ao modo de não ser, e que faz com seja abertura para possíveis, há a degradação do projeto fundamental, que deixa de ser entendido como processo, como horizonte

²⁸ SARTRE, 1997, p.118.

abstrato, porquanto é vivido como esforço de negação de sua liberdade e ambiguidade originária.

É a essa tendência ontológica que habita o homem de encontrar a si próprio na coincidência com o ser, de adquirir uma essência que determine sua existência, e a tentação moral de fugir da responsabilidade consequente da liberdade que o homem sucumbe quando se admite um Outro absoluto que é a mulher.

Capítulo II - A constituição da mulher como Outro absoluto por meio do Olhar

Ao se apreender e ser apreendida concretamente como Outro, o que se manifesta na mulher é o esforço em renegar o movimento constitutivo do ser Para-si que é. Definida como “ser humano em busca de valores no seio de um mundo de valores”²⁹, a mulher hesita entre o papel de objeto e de Outro, que lhe é proposto, e a reivindicação de sua liberdade.

Decerto, à medida que o existente procura afirmar-se enquanto Sujeito, o Outro se faz necessário: “Sou experiência do Outro: eis o fato originário”³⁰. É o Outro que o nega e também limita, mas é só através desse que ele não é que o homem transcende sua imanência. Assim, para compreender a relação com o Outro precisamos abordar o conceito de “olhar” do existencialismo, pois é o olhar que me liga ao Outro e que me arranca de minha subjetividade. Afinal, o ser-visto toma consciência de seu ser enquanto um ser que lhe escapa. Pelo olhar do Outro, percebo-me como objetividade. Ao ser vista, a consciência deixa de ser presença a si, o Outro reduz o ser-visto à condição de objeto, a liberdade da consciência escapa daquele que é visto para se tornar para o Outro objeto dado. Dessa maneira, pelo olhar o ser Para-si é roubado de si mesmo, uma vez que, como ser-visto inserido no mundo, é facticidade.

Por conseguinte, também é pelo olhar que se manifesta a ambiguidade do ser Para-si. Por existir um Outro, o Para-si adquire uma dimensão de exterioridade, é como se de Para-si se tornasse natureza estável, Em-si. Nesse sentido, “a minha queda original

²⁹ BEAUVOIR, 1980, vol. I, p. 72.

³⁰ SARTRE, 1997, p. 453.

é a existência do Outro”³¹. Pelo olhar do Outro, a consciência apreende-se como natureza. No entanto, essa natureza lhe escapa e ela não pode ser ao modo de uma coisa. O ser Para-si, como possíveis de ser que é, não pode deixar de sê-los. Entretanto, através do olhar do Outro seus possíveis lhe são alienados: o Outro, enquanto olhar, é transcendência transcendida do ser-visto.

Dessa maneira, a relação que a consciência pode manter com o Outro lhe revela fundamentalmente uma relação de ser: ela é esse ser, mas esse ser lhe escapa na medida em que encontra seu fundamento fora de si, no Outro, pois “a liberdade do Outro revela-se a mim através da inquietante indeterminação de ser que sou para ele”³². O ser-visto do Para-si é um ser escrito na e pela liberdade do Outro. “Tudo se passa como se eu tivesse uma dimensão de ser da qual estivesse separado por um nada radical, e esse nada é a liberdade do Outro”³³, de modo que as minhas relações com o Outro são inteiramente comandadas por minhas atitudes com relação ao objeto que sou para o Outro.

Para o Outro, sou irremediavelmente o que sou e minha própria liberdade é um caráter dado a meu ser. A existência do Outro revela ao Para-si o “ser que é” sem que ele possa apropriar-se desse ser ou mesmo concebê-lo. Decerto, a existência do Outro irá motivar duas atitudes originais e contrárias:

o Outro me olha e, como tal, detém o segredo de meu ser e sabe que sou; assim, o sentido profundo de meu ser acha-se fora de mim, aprisionado em uma ausência; o Outro leva vantagem sobre mim. Portanto, na medida que fujo do Em-si que sou sem fundamentar, posso tentar negar este ser que é-me conferido de fora; ou seja, posso voltar-me para o Outro a fim de, por minha vez, conferir-lhe

³¹ SARTRE apud BORNHEIM, 2007, p. 88.

³² SARTRE, 1997, p. 337.

³³ SARTRE, 1997, p. 337.

objetividade, já que a objetividade do Outro é destruidora de minha objetividade para ele. Mas, por Outro lado, na medida em que ou Outro, como liberdade, é fundamento de meu ser-Em-si, posso tratar de recuperar esta liberdade e apoderar-me dela, sem privá-la de seu caráter de liberdade: com efeito, se pudesse apropriar-me desta liberdade que é fundamento de meu ser-Em-si, eu seria meu próprio fundamento.³⁴

Melhor dizendo, a partir do que já vimos em relação à definição do Para-si como ambiguidade, ele é o que não é e não o que é, de forma que, sendo nadificação original, o Para-si é fundamentalmente relação ao Em-si. Como negação interna, o Para-si é desejo de ser, constitui-se pela procura de ser, mas de um ser com o qual jamais alcançará identidade, de maneira que ele se define tão somente por ser relação, porquanto permanece irremediavelmente separado do Em-si: “o Para-si é fundamento de toda negatividade e toda relação, ele é a relação”³⁵. Com efeito, a intencionalidade consiste na busca de ser e é ela que determina a relação possível com o Outro, donde se compreende que o olhar “não possa se desembaraçar da categoria do ser-objeto”: as relações concretas com o Outro são determinadas pelas atitudes em função do objeto que o Para-si é para o Outro, de modo que a intersubjetividade se realiza na forma de duas atitudes originais e contrárias entre si: ou o Para-si assimila o Outro e se reencontra como Sujeito, ou, ao contrário, enquanto ser-visto, o Para-si é objetificado pelo Outro,

Pelo olhar do Outro, o ser visto é a alienação do Para-si e do mundo que organiza. Assim, sob o olhar o Para-si está indefeso porque diante de liberdade que não é a sua. O Outro é livre para constituir objetivamente o ser-visto: diante do olhar adquire uma natureza, estou cristalizado, tenho um fundamento que não está em mim, mas no Outro, e que me é por princípio inacessível. Como ser-visto sou suporte de qualificações que me conferem uma exterioridade que só conheço por meio do Outro.

³⁴SARTRE, 1997, p. 453.

³⁵SARTRE, 1997, p. 429.

É pela negação interna que aparece o Outro como a outra liberdade que entra em conflito com a minha. Pela objetivação o Outro se apodera de mim. Essa posse consiste no juízo que ele faz a meu respeito. Pois se esse juízo fixa algo como uma essência, aquele pelo qual essa essência se institui torna-se o senhor da existência cuja existência fixou³⁶.

A vergonha, por exemplo, bem como o orgulho, é assimilação da consciência vista como natureza e como uma natureza que lhe é incognoscível porque está fora de sua liberdade: “capto o olhar do Outro no próprio cerne de meu ato, como solidificação e alienação de minhas próprias possibilidades”³⁷. Tal alienação ocorre na medida em que as possibilidades do ser-visto são transcendidas pelas possibilidades do Outro-Sujeito, pois, o Outro, enquanto olhar, é a transcendência transcendida do ser visto.

Com efeito, essas possibilidades que sou e que constituem a condição de minha transcendência, sinto-as, seja pelo medo ou pela espera ansiosa ou prudente, como dadas a um Outro, em outra parte, para serem transcendidas, por sua vez, pelas próprias possibilidades dele³⁸.

Mesmo que se aceite o ser cristalizado do qual o Outro é fundamento, é impossível apossar-se dele, pois ele foi fundado pelo Outro na medida em que pertence ao olhar do Outro. Ao mesmo tempo em que sou esse ser que o Outro vê, trata-se também de um ser que me é inacessível. Afinal, é impossível ao Para-si captar-se tal como aparece para o Outro.

³⁶SILVA, 2004, p. 189.

³⁷SARTRE, 1997, p. 338.

³⁸SARTRE, 1997, p. 338-339.

O Para-si, todavia, não se caracteriza pela passividade absoluta diante do Outro. A reação à vergonha, causada pela negação de minha liberdade ao ser captado como objetividade pelo olhar do Outro, consiste em inverter a relação: o ser-visto apreende como objeto o Outro que apreendia sua objetividade. Essa inversão faz com que de Sujeito o Outro passe a simples objeto, e o ser-visto se reencontre como Para-si. Com efeito, “o meu acesso essencial à intersubjetividade dá-se pela negação; nego o Outro como aquele que me nega e pela negação do Outro me reconheço como Para-si”³⁹, afirmo-me, desse modo, como transcendência transcendente. O existente, dessa forma, é incapaz de realizar sua existência na solidão, isso porque o abandono de sua imanência realiza-se como fuga para o objeto que é apreendido como o Outro. Uma vez que o Outro (apreendido como objeto) não é a consciência que o apreende, a consciência se afirma como Sujeito e reencontra seu ser Para-si, sua transcendência.

Esse movimento de consciências suscita, assim, o conflito, a luta para se afirmarem Sujeitos. Se o Outro é o que a consciência não é, afirmar-se como Sujeito perante o Outro significa apreendê-lo como objeto. O drama do existente consiste no fato de que esse Outro que confirma a sua liberdade é também liberdade. É a “tragédia da consciência infeliz”⁴⁰ que se põe, isto é, toda consciência visa tornar-se Sujeito soberano, o que implica reduzir a outra à escravidão. O impasse é resolvido pela relação do “livre reconhecimento de cada indivíduo no Outro, cada qual pondo, a um tempo, a si e ao Outro como objeto e como Sujeito em um movimento recíproco”⁴¹. Mas esse reconhecimento livremente aceito é resultado de um exercício constante de superação do homem porque a relação entre existentes é relação entre consciências, é luta entre consciências que se pretendem, a princípio, soberanas. Realizar essa superação, o

³⁹BORNHEIM, 2007, p. 92-93.

⁴⁰BEAUVOIR, 1980, vol. I, p. 179.

⁴¹BEAUVOIR, 1980, vol. I, p. 180.

reconhecimento recíproco, resulta na “mais alta realização do homem e, desse modo, é que ele se encontra em sua verdade”⁴² e “atinge uma atitude autenticamente moral quando renuncia a ser para assumir a sua existência”⁴³. Realizar essa façanha, renunciar ao ser, significa, sobretudo, abdicar da posse, ou seja, da procura pelo ser, e assumir-se como um vir a ser que nunca se realiza como ser, e sim como projeto.

Para recapitular, incapaz de se realizar na solidão, “desde que o Sujeito busque afirmar-se, o Outro, que o limita e nega, é-lhe, entretanto, necessário: ele só se atinge através dessa realidade que ele não é”⁴⁴. O olhar alheio apresenta-se ao homem como contínua ameaça, uma vez que tende a transformá-lo em ser Em-si. Disso decorre que a assunção do Para-si reclama uma luta constante, do que resulta uma tensão constante. “O homem em suas relações com seus semelhantes acha-se permanentemente em perigo: sua vida é uma empresa difícil cujo êxito nunca se encontra assegurado”⁴⁵. Afinal, o risco de o existente esquecer-se como objeto perante o Sujeito que vê é permanente porque as relações entre consciências são permanentes.

Destarte, a realização da existência humana reclama o abandono do repouso, do ser, e reivindica o constante movimento de superação de uma consciência que se lança permanentemente fora de si e que se sabe incapaz de coincidir com o ser para o qual se projeta. Como Para-si, o homem apenas realiza a transcendência, que o arranca de sua solidão e imanência, projetando-se para outra consciência, para Outro Para-si que o reconhece e é reconhecido, através de uma ação livre, como Sujeito e objeto a um só tempo. Com efeito,

⁴² BEAUVOIR, 1980, vol. I, p.180.

⁴³ BEAUVOIR, 1980, vol. I, p.180.

⁴⁴ BEAUVOIR, 1980, vol. I, p. 179.

⁴⁵ BEAUVOIR, 1980, vol. I, p. 180.

só há presença do Outro se o Outro é ele próprio presente a si; isso significa que a verdadeira alteridade é a de uma consciência separada da minha idêntica a ela. É a existência dos Outros homens que tira o homem de sua imanência e lhe permite realizar a verdade de seu ser, realizar-se como transcendência, como fuga para o objeto, como projeto⁴⁶.

Ora, frente à Natureza, o homem não está diante de Outro, de uma liberdade alheia que, a um só tempo, afirma e nega a sua liberdade. De fato,

o explorador sabe que pode ser obrigado a recuar antes de chegar ao objetivo, o sábio, que tal fenômeno pode permanecer obscuro para ele, o técnico, que sua tentativa pode abortar: esses recuos, esses erros são ainda um modo de desvelamento do mundo. E certamente um obstáculo material pode cruelmente a um empreendimento: as inundações, os tremores de terra, os gafanhotos, as epidemias, a peste são flagelos; mas é aqui que há uma verdade do estoicismo: um homem deve assumir até mesmo essas desgraças, e uma vez que ele jamais deve demitir-se de si mesmo em favor de coisa alguma, a destruição de coisa alguma jamais será para ele uma ruína radical; nem mesmo sua morte é um mal, uma vez que ele só é homem na medida em que é mortal: ele deve assumi-la como o termo natural de sua vida, como o risco implicado por todo procedimento vivo. Somente o homem pode ser um inimigo para o homem, somente ele pode lhe furtar o sentido de seus atos, de sua vida, porque cabe também somente a ele confirmá-lo em sua existência, reconhecê-lo efetivamente como liberdade⁴⁷.

Não é possível, por consequência, passar por qualquer acontecimento histórico do mesmo modo que se passa por uma intempérie natural, pois naquele caso não é possível furtar-se de uma posição e tomar um partido, de maneira que, nas vontades estrangeiras se tornaram aliadas ou hostis. Disso decorre a interdependência entre os

⁴⁶ BEAUVOIR, 1980, vol. I, p. 179.

⁴⁷ BEAUVOIR, 2005, p. 70.

homens, isto é, cabe a mim estabelecer o sentido do que me acontece por meio dos Outros.

É essa interdependência que explica que a opressão seja possível e que seja odiosa. Como vimos, para se realizar minha liberdade exige desembocar num futuro aberto: são os Outros homens que abrem o futuro para mim, são eles que, ao constituírem o mundo, definem meu futuro; mas se em vez de permitirem que eu participe desse movimento construtor, eles me obrigarem a consumir em vão minha transcendência, se me mantiverem abaixo deste nível que conquistaram e a partir do qual se efetuarão novas conquistas, então eles me apartam do futuro, transformam-me em coisa. 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 vegetação absurda; uma vida 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.⁴⁸

É nesse contexto que a mulher aparece como objeto privilegiado para atender as pretensões morais e ontológicas do homem, pois na relação com a natureza não há o movimento de duas consciências para a realização da dialética do reconhecimento. É apenas por meio da verdadeira alteridade que o homem sai de sua solidão original, de sua imanência, para se realizar como transcendência, como projeto. Ora, é justamente a mulher, da maneira como é apreendida pelo paternalismo, que estabelece a ponte entre a natureza exterior ao homem e ao ser que é idêntico a si. É através da posse desse semelhante, de sua redução à objetividade, que o homem tem a ilusão de alcançar a posse do ser, de afirmar-se como consciência soberana. “Graças a ela, há um meio de escapar à implacável dialética do senhor e do escravo, que tem sua base na reciprocidade das liberdades”⁴⁹. Isso acontece porque ao mesmo tempo em que se trata de uma consciência que lhe parece possível possuir em sua carne, a mulher, por ser consciência,

⁴⁸ BEAUVOIR, 2005, p.70-71.

⁴⁹ BEAUVOIR, 1980, vol. I, p. 181.

não é alheia a ele, mas, confortavelmente, não exige a reciprocidade do reconhecimento.

Afinal,

[o homem] sabe muito bem que a “inquietude do espírito” é o preço que tem de pagar pelo seu desenvolvimento, que sua distância em relação ao objeto é que lhe custa a sua presença a si: mas ele sonha com a quietude na inquietude e com uma plenitude opaca que a consciência habitaria contudo. Esse sonho encarnado é precisamente a mulher⁵⁰.

Por isso, na medida em que a educação e os costumes patriarcais oferecem a passividade e a cumplicidade como única possibilidade de realização de seu valor no mundo, a mulher realiza-se também como o sonho encarnado da fixação do ser. O homem se encontra, então, instalado como Sujeito e a mulher como objeto, já que, como se viu, a autêntica reivindicação do existente que quer para si a liberdade caminha junto com o desejo inautêntico de demissão e fuga. Assim, a mulher cederá à tentação da justificação inautêntica quanto mais sua liberdade se ver impedida ou severamente dificultada pelas resistências que encontrará na sua formação. Não é impunemente, todavia, que ela aceita a passividade, pois seu destino lhe será oferecido por uma liberdade que não é a sua e que lhe propõe consumir sua existência na imanência, que é o ideal de feminilidade:

Seja ambicioso, parvo ou tímido, é para um futuro aberto que o menino se atira; será marinheiro ou engenheiro, ficará no campo ou irá para a cidade, verá o mundo, tornar-se-á rico; sente-se livremente em face de um futuro em que possibilidades imprevistas o aguardam. A menina será esposa, mãe, avó; tratará da casa, exatamente como fez sua mãe, cuidará dos filhos como foi cuidada: ela tem doze anos e sua

⁵⁰ BEAUVOIR, 1980, vol. I, p. 180-1.

história já está escrita no céu; ela a descobrirá dia após dia, sai sem nunca a fazer; mostra-se curiosa mas assustada quando evoca essa vida cujas etapas estão todas de antemão previstas e para a qual cada dia a encaminha inelutavelmente⁵¹.

Cumprir reconhecer nessa situação o esvaziamento do sentido concreto da palavra liberdade, uma vez que a liberdade só se realiza como tal engajando-se no mundo. A realização concreta da liberdade como projeto só é possível mediante o movimento que põe a existência como procedimento positivo e construtivo da liberdade, num movimento de superação incessante não totalizante, movimento encarnado para o homem em condutas livremente definidas em que desejar a liberdade e o desvelamento do ser são coincidentes, são conquistas indefinidas da existência sobre o ser, do contrário “então todo o esforço humano está fadado ao fracasso, pois a cada passo o horizonte recua um passo, trata-se para o homem de perseguir a expansão de sua existência e de recuperar como absoluto esse próprio esforço”⁵². As ações construtivas do homem, desse modo, só são expressões autênticas da liberdade quando se pretendem precisamente como movimento em direção a própria liberdade. Se o movimento de transcendência, ao contrário, vê-se condenado a recair na imanência, se é recusado ao Para-si visar positivamente seu futuro através de projetos livremente estabelecidos, se ele apartado de suas metas é condenado a viver um destino que lhe vem de fora, então, encontra-se em situação de opressão e sua existência não é o livre desdobramento de sua própria liberdade.

A opressão divide o mundo em dois clãs: há aqueles que edificam a humanidade lançando-a a frente de si mesma e aqueles que são condenados a bater os pés sem esperança, apenas para entreter a

⁵¹ BEAUVOIR, 1980, vol. II, p. 40.

⁵² BEAUVOIR, 2005, p. 69.

coletividade; a vida destes é pura repetição de gestos mecânicos, seu lazer basta simplesmente para a recuperação de suas forças; o opressor se alimenta de sua transcendência e se recusa a prolongá-la por um livre reconhecimento. Só resta ao oprimido uma solução: negar a harmonia desta humanidade de que se pretende excluí-lo, dar a prova de que é homem e de que é livre revoltando-se contra os tiranos. Para evitar essa revolta, uma das artimanhas da opressão será camuflar-se em situação natural: já que de fato não poderíamos nos revoltar contra a natureza⁵³.

Vimos, todavia, que tal situação não pode ser natural, pois ao se projetar através das coisas, o homem aceita constituí-las como obstáculos e assume o risco do fracasso, no qual, entretanto, não vê contestada a sua liberdade. Com efeito, apenas o homem pode ser inimigo de Outro homem, somente um homem pode roubar o sentido do ato de outrem, de sua vida, porque também somente ele, como consciência, pode confirmá-lo em sua existência e reconhecê-lo concretamente como liberdade. O movimento autêntico da liberdade só ocorre, por consequência, quando se projeta como movimento indefinido através da liberdade do Outro. Na medida em que recai sobre si mesma, o que ocorre é a renúncia de si mesma em proveito de um objeto. A liberdade só é legítima, rigorosamente autêntica, se se dirige à liberdade. Quando, todavia, há demissão da liberdade em proveito da fixação do ser, o que temos é a má-fé. Decerto,

uma liberdade que só se aplica a negar a liberdade deve ser negada. E não é verdade que o reconhecimento da liberdade de outrem limite a minha própria liberdade: ser livre não é ter o poder de fazer qualquer coisa; é poder superar o dado rumo ao futuro aberto; a existência de outrem enquanto liberdade define minha situação e ela é até condição de minha própria liberdade. Oprimem-me se me jogam na prisão: não se me impedem de jogar meu vizinho⁵⁴.

⁵³ BEAUVOIR, 2005, p. 71.

⁵⁴ BEAUVOIR, 2005, p. 77.

Ora, a situação de opressão da mulher revela precisamente o não reconhecimento da liberdade originária que ela é, pois na medida em que a sociedade patriarcal barra os caminhos de transcendência dela e a destina à imanência, fixada como Outro absoluto, ela é privada de condições concretas de realização autêntica da liberdade, torna-se presa de vontades alheias. Com efeito, historicamente a situação da mulher é marcada por valores e regras que condicionam sua existência como correspondência do ideal de feminilidade. Assim é que a mistificação aparece como forma privilegiada para compreender a situação da mulher, uma vez que ocorre mediante a construção de discursos e de práticas que a encerram numa situação de ignorância quanto aos seus próprios possíveis.

De todos esses mitos nenhum se acha mais enraizado nos corações masculinos do que o do mistério feminino. Tem numerosas vantagens. E primeiramente permite explicar sem dificuldades o que parece inexplicável; o homem que não ‘compreende’ uma mulher sente-se feliz em substituir uma resistência objetiva a uma insuficiência subjetiva; ao invés de admitir sua ignorância, reconhece a presença de um mistério fora de si: é um álibi que lisonjeia a um tempo a preguiça e a vaidade. Um coração apaixonado evita, assim, muitas decepções; se as condutas da bem-amada são caprichosas, suas reflexões, estúpidas, o mistério serve de desculpa⁵⁵.

De fato, a mulher é misteriosa, mas isso porque, da mesma maneira que o homem, só é Sujeito Para-si na medida em que só pode apreender a si em sua imanência e, assim, o Outro é sempre mistério. Para o homem, todavia, a opacidade do Para-si encontra expressão privilegiada no Outro que é a mulher e não lhe é possível apreender a experiência singular desse Outro. Acontece que, ignorando a reciprocidade, os homens encaram o mundo através de categorias que pretendem absolutas, de modo que, por ser

⁵⁵ BEAUVOIR, 1980, vol. I, p.302.

mistério para o homem, a mulher é apreendida como mistério em si. Isso porque a situação dela a predispõe a ser encarada sob essa perspectiva: seu corpo não é a irradiação de uma subjetividade, ela o suporta, sente-se nele alienada. É na mulher, portanto, que o enigma implicado na condição humana da relação existente entre a facticidade de um indivíduo e a liberdade que a assume se traduz de maneira mais equivocada. No entanto,

o que se chama mistério não é a solidão subjetiva da consciência, nem o segredo da vida orgânica. É ao nível da comunicação que a palavra assume seu sentido verdadeiro: não se reduz ao puro silêncio, a noite, a ausência; implica uma presença balbuciante que malogra em se manifestar. Dizer que a mulher é mistério não é dizer que ela se cala e sim que sua linguagem não é compreendida; ela está presente, mas escondida sob véus; existe além dessas incertas aparições. Quem é ela? Um anjo, um demônio, uma inspirada, uma comediante? Ou se supõe que existem para essas perguntas respostas impossíveis de descobrir, ou, antes que nenhuma é adequada porque uma ambiguidade fundamental afeta o ser feminino: em seu coração, ela é para si mesma indefinível: uma esfinge⁵⁶.

Desse modo, se é difícil definir-se não é porque seja uma verdade inapreensível, mas porque um existente é o que faz, a essência não precede a existência, a subjetividade humana não é nada. Na medida em que é Outro, a mulher é apreendida em sua imanência e por isso está aquém de qualquer qualificação e é, assim, mistério. Com efeito, ao barrar-lhes o caminho da transcendência, as mulheres estão condenadas a nada fazerem, não encontram meios concretos de realizar sua liberdade e constituírem seu ser como possíveis de ser, seu futuro está dado de fora, sua liberdade não desemboca em um futuro aberto e o sentido de seus atos não lhes cabe decidir.

⁵⁶ BEAUVOIR, 1980, vol. I, p. 303.

Como não fazem nada, não se podem fazer ser; perguntam-se indefinidamente o que poderiam vir a ser, o que as leva a indagar o que são: é uma interrogação vã; se o homem malogra em descobrir essa essência secreta é muito simplesmente porque ela não existe. Mantida à margem do mundo, a mulher não pode definir-se objetivamente através desse mundo e seu mistério cobre apenas um vazio⁵⁷.

Incapaz de se compreender como liberdade, para que a reciprocidade se apresente como impossível de ser realizada, é necessário ainda que a própria subjetividade da mulher seja afetada pela alteridade, ou seja, é preciso que ela como Outro se apreenda como Outro, que seja para si Outro. Com efeito, o mistério feminino acha-se inscrito na mitologia do Outro absoluto na medida em que é alienada como consciência mesma; a pura presença imanente é então mistério em si porque é mistério para si, mistério, portanto, absoluto. No entanto, apenas no regime da má-fe é possível falar em realidade positiva do Mistério, pretender ser positivamente Outro: o mistério é uma ilusão que, não obstante, perde-se quando se quer apreendê-lo.

Mas a superação da experiência em direção à Ideia transcendente foi deliberadamente operada pela sociedade patriarcal para fins de autojustificação; através dos mitos, ela impunha aos indivíduos suas leis e costumes de maneira sensível e por miragens; sob uma forma mítica é que o imperativo coletivo se insinuava em cada consciência. Por intermédio das religiões, das tradições, da linguagem, dos contos, das canções, do cinema, os mitos penetram até nas experiências mais duramente jungidas às realidades materiais. Todos podem encontrar nesses mitos uma sublimação de suas modestas experiências: enganado por uma mulher amada, um declara que ela é uma matriz danada; Outro, obcecado pela impotência viril, encara a mulher como a fêmea do louva-a-deus; Outro ainda compraz-se em companhia de sua mulher e ei-la Harmonia, Repouso, Terra nutriz. O amor a uma eternidade barata, a um absoluto de bolso, que se depara na maioria dos homens, satisfaz-se com o mito. A menor emoção, uma

⁵⁷ BEAUVOIR, 1980, vol. I, p. 304.

contrariedade, tornam o reflexo de uma Idéia não temporal; essa ilusão lisonjeia agradavelmente a vaidade⁵⁸.

Assim, fixada como Outro, a ‘verdadeira mulher’ precisa aceitar e participar do jogo de ilusões que a encerra em sua carne como natureza e mistério. Enquanto para o homem não há nenhuma contradição entre os valores humanos e os valores vitais, já que quanto mais realiza seu domínio sobre mundo através de suas ações, mais confirma sua virilidade, a mulher bem sabe que o universo em que está situada é predominantemente masculino. Ela não se considera responsável pelo modo como o mundo se apresenta a ela. Está dado, como coisa natural, que ela é inferior e dependente do homem, ensinam-lhe a passividade, a renúncia e a inação como virtudes do feminino bem sucedido. Encerrada nos limites da vida doméstica e das questões privadas, a mulher não se põe como Sujeito frente à coletividade, não constrói o projeto de civilização, dentro da qual, entretanto, atua timidamente atendendo a interesses de segunda ordem e apreende-se passivamente como utilidade ao desejo, fins e valores de outrem. Não ao acaso a mulher frequentemente é comparada a uma “eterna criança”: o que justamente caracteriza a situação da criança é o fato de ela se encontrar em um mundo pronto e acabado, que aparece como um absoluto diante do qual ela não pode fazer mais do que submeter-se.

Aos seus olhos, as invenções humanas: as palavras, os costumes, os valores são fatos dados, inelutáveis como o céu e as árvores; isso quer dizer que o mundo em que ela vive é o mundo da seriedade, uma vez que o próprio do espírito da seriedade é considerar os valores como coisas prontas⁵⁹.

⁵⁸ BEAUVOIR, 1980, vol. I, p. 306.

⁵⁹ BEAUVOIR, 2005, p. 36.

Ora, é precisamente essa a situação da mulher na sociedade patriarcal, seus costumes ensinam-lhe a permanecer em servidão e ignorância, sua vida é absorvida por questões que não constroem o mundo que, todavia, habita. À sua insignificância é dado o valor de sua condição e a servidão se reveste sob o discurso da natureza, da virtude e da moral, mantida em estado de dependência. Como ser relativo, seus atos não a engajam na construção do mundo, não a engajam na constituição de sua existência.

Em muitas civilizações, essa situação é também a das mulheres que podem senão submeter-se às leis, aos deuses, aos costumes, às verdades criadas pelos machos. Mesmo hoje, nos países do ocidente, há ainda muitas mulheres, entre aquelas que não fizeram no trabalho o aprendizado de sua liberdade, que se abrigam à sombra dos homens; elas adotam sem discussão as opiniões e os valores reconhecidos pelo marido ou pelo amante, e isso lhes permite desenvolver qualidades infantis proibidas aos adultos por repousarem em um sentimento de irresponsabilidade⁶⁰.

Isso quer dizer que tradicionalmente não é dado à mulher condições de efetivamente agir sobre o mundo. Este se apresenta cercado de mistérios e leis secretas que ela deve suportar. Para ela, o mundo não é um meio entre sua vontade e seus fins, é, antes, caracterizado pela fatalidade. As atividades destinadas à mulher não promovem o reconhecimento de sua singularidade, pois não podendo realizar-se através de projetos de transcendência, a mulher tende a apreender-se na imanência de sua pessoa. Ser mãe, esposa, dona de casa caracterizam uma tradição que revela circunstâncias que convidam a mulher a voltar-se unicamente para si mesma.

⁶⁰ BEAUVOIR, 2005, p. 37.

É porque nada são que numerosas mulheres limitam ferozmente seus interesses unicamente a seu eu, que hipertrofiam de maneira a confundi-lo com tudo [...]. Um homem que age confronta-se necessariamente. Ineficiente, separada, a mulher não pode situar-se nem tomar sua própria medida; dá a si mesma uma importância soberana porque nenhum objeto importante lhe é acessível⁶¹.

Se assim acontece, é porque em sua formação foi fortemente encorajada a alienar-se no seu corpo e a oferecer-se ao olhar como uma coisa. Viu-se, todavia, que não é possível ser Para-si positivamente Outro e sob o domínio da consciência pretender-se objeto. Ao se afirmar como consciência soberana, o homem reduz a mulher à escravidão de ser ser-visto: “Reconheço que sou como Outro me vê”⁶². A mulher, por não realizar o movimento contrário do reconhecimento, o de converter o que a vê à objetividade e reencontrar-se como Sujeito, mantém seu ser dependente, submetido ao Sujeito que a vê como objeto (é nesse sentido que a ilusão da posse ocorre). Diante desse olhar, ela se apresenta como pura passividade, como ser Em-si, e é roubada de si mesma, porquanto se petrifica como presença a uma consciência que não é a de seu ser Para-si. “Enquanto sou objeto de valores que vêm me qualificar sem que eu possa agir sobre essa qualificação ou sequer conhecê-la, estou na escravidão”⁶³: sem a reciprocidade, o homem permanece como Sujeito absoluto e a mulher como Outro absoluto, e, na medida em que é Outro, ela não pode ser apreendida pelo homem senão como coisa que ele não é, a saber, objetividade, ser Em-si, alteridade pura.

Disso decorre que a mulher seja objeto de posse do homem. Ora, ao se apresentar como Outro absoluto, a mulher aparece como plenitude de ser: aos olhos do Sujeito o Outro é ser. Vendo o Outro na mulher, o homem procura realizar-se como ser

⁶¹ BEAUVOIR, 1980, vol. II, p. 369.

⁶² SARTRE, 1997, p. 290.

⁶³ SARTRE, 1997, p. 344.

possuindo carnalmente o ser desse Outro ao mesmo tempo em que se confirma em sua liberdade por meio da liberdade dócil dela: o Outro encarnado na mulher que não exige reciprocidade. “Todos os mitos de criação exprimem essa convicção preciosa do macho, e, entre outras, a lenda do Gênese que, através do cristianismo, se perpetuou na civilização ocidental”⁶⁴. Como já vimos, Eva foi tirada da costela de Adão para livrá-lo da solidão, foi, desde sua criação, destinada ao homem do qual extraiu sua existência, em Adão está sua origem e seu fim. Eva, assim, é a representação de uma consciência naturalmente submissa. No entanto, se rechaçamos as mistificações que são propostas às mulheres, vemos como é

absurdo falar da “mulher” em geral como do “homem” eterno. E compreende-se por que todas as comparações com que se esforçam por decidir se a mulher é superior, inferior ou igual ao homem são inúteis: as situações são profundamente diferentes. Confrontando-se tais situações, faz-se evidente que a do homem é infinitamente preferível, isto é, ele tem muito mais possibilidades concretas de projetar sua liberdade mundo; disso resulta necessariamente que as realizações masculinas são de longe mais importantes que as das mulheres; a estas é quase proibido *fazer* alguma coisa [...]. Sob formas diversas, as armadilhas da má-fé, as mistificações da seriedade ameaçam-nos a uns como a Outros; a liberdade se encontra inteira em cada um. Somente como permanece abstrata e vazia na mulher⁶⁵.

Podemos entender, desse modo, os fundamentos dos mitos que representam a mulher em relação aos homens, ou seja, por que ao se apreender e ser apreendida como Outro absoluto o que há é o esforço em renegar o processo existencial autêntico e, conseqüentemente, qual lugar ontológico e ético a mulher ocupa nas relações intersubjetivas que permitiram a construção histórica do Feminino. Ora, à construção de qualquer Mito está implicado um Sujeito que nele projeta suas esperanças e temores.

⁶⁴ BEAUVOIR, 1980, vol. I, p. 181.

⁶⁵ BEAUVOIR, 1980, vol. II, p. 392. Grifo da autora.

A superioridade masculina é esmagadora: Perseu, Hércules, Davi, Aquiles, Lançarote, Duguesclin, Bayard, Napoleão, quantos homens para uma Joana d'Arc; e, por trás desta, perfila-se a grande figura masculina de São Miguel Arcanjo! Nada mais tedioso do que os livros que traçam vidas de mulheres ilustres: são pálidas figuras ao lado dos grandes homens; e em sua maioria banham-se na sombra de algum herói masculino. Eva não foi criada para si mesma e sim como companheira de Adão, e de uma costela dele; na Bíblia há poucas mulheres cujas ações sejam notáveis: Rute não fez outra coisa senão encontrar um marido. Ester obteve a graça dos judeus ajoelhando-se diante de Assuero, e ainda assim não passava de um instrumento dócil nas mãos de Mardoqueu; Judite teve mais ousadia, mas ela também obedecia aos sacerdotes e sua proeza tem um vago sabor equívoco: não se poderia compará-la ao triunfo puro e brilhante do jovem Davi. As deusas da mitologia são frívolas ou caprichosas e todas tremem diante de Júpiter; enquanto Prometeu rouba soberbamente o fogo do céu, Pandora abre a caixa das desgraças. Há, é certo, algumas feiticeiras, algumas mulheres velhas que exercem nos contos um poder temível⁶⁶.

Dessa maneira, o Mito é o céu transcendente em que se refletem os projetos humanos. Uma vez que as mulheres não se posicionam enquanto Sujeito, é através dos homens que elas adoram os mitos, “estes forjaram para sua própria exaltação as grandes figuras viris: Hércules, Parsifal; no destino desses heróis a mulher tem apenas um papel secundário”⁶⁷. Isso acontece porque a mulher não é considerada positivamente como Para-si. Ao contrário, é considerada negativamente, tal qual se apresenta ao homem.

É justamente a partir da perspectiva do homem, da forma como a mulher se apresenta negativamente a ele, que o Mito do Eterno Feminino se constituiu através da cristalização de princípios que pretendem ser imutáveis e necessários. Em verdade, o

⁶⁶ BEAUVOIR, 1980, vol. I, p. 30.

⁶⁷ BEAUVOIR, 1980, vol. I, p. 182.

mito se situa no âmbito de uma Ideia transcendente, para além da experiência concreta. Mas, uma vez aplicados à existência, à contingência e ao movimento de um ser Para-si, os princípios constituintes do Eterno Feminino não encontram correspondência senão equívoca.

Assim, à existência dispersa, contingente e múltipla *das* mulheres, o pensamento mítico opõe o Eterno Feminino único e cristalizado; se a definição que se dá desse Eterno Feminino é contrariada pela conduta das mulheres de carne e osso, estas é que estão erradas. Declara-se que as mulheres não são femininas e não que a Feminilidade é uma entidade⁶⁸.

A mulher, assim, é, a um só tempo, consciência mistificada e instrumento de mistificação, seu caráter é definido pelo espírito da contradição que caracteriza a ambivalência das diversas manifestações históricas do Mito do Eterno Feminino: ora morte, ora vida, ora virgem e puro espírito, ora carne votada ao diabo, a Mulher enquanto Outro encarna as configurações desse mito conforme atende a interesses. Com efeito, “não é evidente a realidade que dita à sociedade ou aos indivíduos a escolha entre os dois princípios opostos de unificação; em cada época, em cada caso, sociedade e indivíduos decidem de acordo com suas necessidades. Muitas vezes projetam no mito adotado as instituições e os valores a que estão apegados”⁶⁹.

*

Enfim, é a partir das pretensões ontológicas e morais de definir a mulher como Outro que resultam os valores e os códigos de conduta que nos permitem verificar a projeção equívoca do Eterno Feminino na constituição histórica da mulher ocidental.

⁶⁸ BEAUVOIR, 1980, vol. I, p. 299. Grifo da autora.

⁶⁹ BEAUVOIR, 1980, vol. I, p. 301.

Tal projeção se estabelece como fundo comum sobre o qual se desenrola a existência concreta e singular da mulher, qualificada como segundo sexo, o seu aprendizado e as evasões que lhe são permitidas. “Em verdade, não é possível ser *para si* positivamente *Outro* e apreender-se à luz da consciência como objeto”⁷⁰. Esse movimento de objetificação esforça-se em renegar a liberdade constitutiva da consciência e constitui, enquanto reação a sua situação, o caráter da mulher.

É-nos possível agora compreender por que, nos requisitos contra a mulher, dos gregos aos nossos dias, se encontram tantos traços comuns; sua condição permaneceu a mesma através de mudanças superficiais e define isso que se chama o “caráter” da mulher: esta “chafurda na imanência”. É prudente e mesquinha, tem espírito de contradição, não tem o senso da verdade nem da exatidão. Carece de moralidade, é baixamente utilitária, mentirosa, comediante, interesseira... Há em todas essas afirmações uma verdade. Só que as condutas que se denunciam não são ditadas à mulher pelos seus hormônios nem prefiguradas nos compartimentos de seu cérebro: são marcadas pela sua situação.⁷¹

⁷⁰ BEAUVOIR, vol. II, 1980, p.396. (Grifo da autora).

⁷¹ BEAUVOIR, 1980, vol. II, p, 363.

Capítulo III - A constituição da subjetividade feminina como Liberdade

Vimos, nos capítulos anteriores, o que significa definir a mulher como Segundo Sexo, como Outro absoluto. Cabe agora compreendermos mais profundamente o conceito de liberdade, que Beauvoir mobiliza como condição fundamental da ação. Ora, compreender em que termos o existencialismo define a ação é fundamental para compreender rigorosamente a descrição da condição da mulher como ser inessencial, como passividade e inferioridade, como negação de uma subjetividade que se realiza fundamental e necessariamente através do exercício da liberdade enquanto modo mesmo de ser do Para-si. Com efeito, trata-se de compreender que se a mulher não apreende sua situação como intolerável, se se acomoda na condição de Outro absoluto, não o faz por simples resignação, mas por lhe faltarem meios concretos para reflexão e apreensão de outro estado de coisas: “Seus infortúnios não lhes parece habituais, mas antes naturais”, “são eis tudo”⁷². Será das consequências antropológico-filosóficas da enunciação geral do existencialismo, a saber, “a existência precede a essência ou se preferir é preciso partir da subjetividade” ou, mais precisamente, será da equivalência entre a precedência da existência e a subjetividade, da qual decorre a identidade entre ser e agir, que a autora estabelece o debate com concepções deterministas que pretendem, como vimos, constituir a mulher singular no interior do projeto global do “eterno feminino”.

Assim, trata-se de compreender que, no terreno do conhecimento antropológico-filosófico, essa equivalência implica na recusa de qualquer essência ou natureza humana que determine e condicione o existente, o que quer dizer que não há inteligibilidade *a*

⁷² SARTRE, 1997, p.538.

priori que condicione universalmente o conhecimento que se possa ter sobre o homem. Já vimos brevemente no capítulo anterior que, definido como Para-si, desprovido de qualquer determinação identitária, o homem é liberdade radical, é processo sempre inacabado de autoconstituição, e que esse processo constitui precisamente a existência. A subjetividade é ponto de partida porque é consequência da precedência da existência, uma vez que o homem não deve a nenhuma exterioridade ou anterioridade a sua condição de Sujeito: precisamente porque é o que escolhe, porque é sendo processo sempre inacabado de ser, que sua condição de Sujeito tem de ser permanentemente constituída pelo próprio exercício de se autoconstituir.

Uma vez posto que não há nenhuma natureza ou essência que determine ou justifique o existente, decorre que a subjetividade é a realidade humana compreendida como pura contingência, e o exercício da subjetividade na contingência é necessariamente a liberdade. O Sujeito é, pois, compreendido como liberdade originária porque indeterminação, como projeto de ser que realiza sua condição subjetiva na e pela permanente escolha do que há de ser e do que deverá fazer de si através de condutas.

Se assim é, de acordo com o existencialismo, **a realidade humana identifica ser e fazer**. Se não há nada dado na realidade humana, nem “temperamento, caráter, paixões, os princípios da razão seriam elementos dados, adquiridos ou inatos, existindo à maneira de coisas”⁷³. Por consequência, a partir da precedência da existência em relação à essência decorre que o ser-humano apenas pode ser considerado empiricamente referindo-se a uma unidade organizada de condutas, de tal maneira que a realidade humana não é, para só postumamente agir, mas é espontaneidade que identifica ser e agir, ou seja, é agindo que o homem existe.

⁷³ SARTRE, 1997, p.586.

Dessa forma, agir é realizar intencionalmente um projeto consciente, a “existência do ato implica sua autonomia”⁷⁴, isto é, se a realidade humana é ação sua determinação à ação é ela mesma ação. Não se trata, pois, de considerar a realidade humana determinada à ação por nada anterior a ela mesma, já que, se assim fosse, a ação prescindiria de algo dado na origem da série, o que a comprometeria propriamente como ação, resultando na aniquilação do ato como ato, reduzindo a ação a uma série de movimentos. Assim, a ação implica por definição o reconhecimento de um *desideratum*, isto é, de uma falta objetiva. O ato, não entendido como pura série de movimentos, deve então ser definido como **intenção**, o que implica dizer que só pode ser compreendido como um transcender do dado em direção a um resultado pretendido.

Com efeito, esse dado, sendo pura presença, não poderia sair de si. Precisamente porque é, é plena e unicamente o que é. Não poderia, portanto, justificar um fenômeno que extrai todo seu sentido de um resultado a alcançar, ou seja, de algo inexistente.”⁷⁵.

Na medida em que a intenção é definida como a estrutura fundamental da realidade humana, é necessário que ela não possa ser explicada por algo dado, já que a intenção deve ser entendida pelo seu fim: a estrutura da realidade humana é um fenômeno que é por meio de algo que ainda não é. A tendência ou o ato devem ser interpretado pelo seu fim precisamente porque a intenção posiciona seu fim fora de si como algo que ainda não é. “Assim, a intenção faz-se ser escolhendo o fim que a anuncia”⁷⁶.

⁷⁴ SARTRE, 1997, p.587.

⁷⁵ SARTRE, 1997, p.587.

⁷⁶ SARTRE, 1997, p.588.

A intenção, por consequência, é escolha do fim e revela-se ao mundo através das condutas do existente, de modo que a escolha do fim, que é assim estruturalmente intencional, revela o mundo a um só tempo em que o mundo revela-se de tal ou qual modo, sempre segundo o fim escolhido. “O fim, iluminando o mundo, é um estado do mundo a ser obtido e ainda não existente. A intenção é consciência não tética do fim. Mas só pode sê-lo fazendo-se consciência não-tética de sua possibilidade própria.”⁷⁷. A intenção, assim, ilumina o mundo através de um movimento que é ao mesmo tempo duplo e unitário e isto porque é ela que, ao definir um fim que ainda não existe, simultaneamente, define-se também pela escolha de seu possível. “Meu fim é certo estado objetivo, meu possível é certa estrutura de minha subjetividade; um se revela à consciência tética, o Outro refluí sobre a consciência não-tética para caracterizá-la”.⁷⁸

Isso que quer dizer que o dado não pode explicar a intenção, pois é por seu próprio surgimento que a intenção necessariamente, por definição, realiza a ruptura com o dado, é pelo fato de ser na forma de ruptura com o dado que a apreciação deste se faz possível. “Com efeito, jamais o dado poderia ser motivo para uma ação se não fosse apreciado.”⁷⁹. Tal ordem de apreciação pressupõe necessariamente a tomada de distância em relação ao dado e a ruptura de continuidade. Enquanto apreciação, deve realizar-se à luz justamente do fim: por um lado, o dado é nadificado, já que, por meio da ruptura que a consciência realiza com o dado, ele perde qualquer eficiência de natureza determinante sobre a intenção, por outro lado, é propriamente através da ruptura realizada pela consciência com o dado que este dado sofre outra nadificação que lhe devolve eficiência a partir de um nada ao modo da apreciação posta pelo fim. Assim, definida como ato, a realidade humana só pode ser à maneira de ruptura com o

⁷⁷ SARTRE, 1997, p.588.

⁷⁸ SARTRE, 1997, p.588.

⁷⁹ SARTRE, 1997, p.589.

dado em seu ser mesmo. “Ela é o ser que faz com que haja algo dado ao romper com este e iluminá-lo à luz do ainda-não-existente”⁸⁰.

A necessidade de que o dado apareça tão somente nos limites da nadificação que o revela identifica-se com a negação interna. Com efeito, a consciência existe a partir e em relação a um dado, caso contrário, seria consciência (de) si como consciência de nada absoluto. Isso não significa, todavia, que o dado condicione a consciência: “a consciência é pura e simples negação do dado, existe como desengajamento de certo dado existente e como engajamento no rumo de certo fim que ainda não existente”⁸¹. Para que não seja um dado, determinação, para que possa se definir como processo, como ação fundada na e pela liberdade, é necessário que o Para-si se constitua indefinidamente como tomada de distância em relação a si, como o ser que permanentemente se abandona atrás de si como dado que não é mais.

Esta característica do Para-si subentende que ele é o ser que não encontra nenhum auxílio, nenhum ponto de apoio naquilo que era. Mas, ao contrário, o Para-si é livre e pode fazer com que haja um mundo, porque é o ser que tem de ser o que era à luz do que será. A liberdade do Para-si, portanto, aparece como sendo seu ser. Mas, como esta liberdade não é um dado, nem uma propriedade, ela só pode ser escolhendo-se. A liberdade do Para-si é sempre comprometida; não se trata de uma liberdade que fosse poder indeterminado e preexistisse à sua escolha. Jamais podemos nos captar exceto enquanto escolha no ato de se fazer. Mas a liberdade é simplesmente o fato de que tal escolha é sempre incondicionada⁸².

Isso significa que a ação é transcender-se em direção a uma situação colocada *a priori* como valor, esta situação, todavia, não pode ser compreendida como

⁸⁰ SARTRE, 1997, p.589.

⁸¹ SARTRE, 1997, p.589.

⁸² SARTRE, 1997, p.590.

consideração do estado real das coisas, a situação só pode ser apreendida como algo que é, como determinação, quando não há qualquer possibilidade de referência a um nada ideal que posicione Outros possíveis. É precisamente por meio dessa relação entre a apreensão da minha situação em relação à apreensão dos meus possíveis, que Simone de Beauvoir analisa a constituição da fêmea humana como o segundo sexo: imersa na situação histórica que caracteriza a mulher como Outro, qualificada como inferioridade em relação ao homem, ela não tem condições concretas de conceber Outro estado de coisas, mas não porque está simplesmente acostumada ou resignada, mas porque se apreende como plenitude de ser e não encontra meios para imaginar que possa ser de Outro modo, que possa se apreender como Sujeito,. Por consequência, ela se encontra num mundo onde seu projeto fundamental de ser é assumido como determinação de ser pelo projeto global do “eterno feminino”, e não como livre processo de autoconstituição que nunca se realiza como identidade e plenitude com o ser. Com efeito,

a passividade que caracterizará essencialmente a mulher “feminina” é um traço que se desenvolve nela desde os primeiros anos. Mas é um erro pretender que se trata de um dado biológico: na verdade, é um destino que lhe é imposto por educadores e pela sociedade⁸³.

O fundamental aqui é compreender que é tão somente quando lhe é possível conceber uma situação em que se reencontre como liberdade que a situação da mulher, e todos os sofrimento e privações que decorrem de sua condição de Outro absoluto, podem, enfim, aparecer-lhe como intolerável. Enquanto não transcende em direção a um fim que não existe, os infortúnios de sua situação, o caráter que lhe é designado, não lhe aparecem como intoleráveis, antes aparecem a ela como naturais, constituem sua condição, são integrados ao seu ser, de forma que sua inferioridade relativa e o seu ser

⁸³ BEAUVOIR, 1980, vol. II, p. 21.

são uma e a mesma coisa. Assim, não é imersa na rigidez de sua situação que a mulher encontrará motivos para sua libertação, e isto, justamente, porque lhe são barrados os meios para que ela possa conceber Outro estado de coisas que não a de se realizar como objeto.

A imensa possibilidade do menino está em que sua maneira de existir para outrem encoraja-o a pôr-se para si. Ele faz o aprendizado de sua existência como livre movimento para o mundo; rivaliza-se em rudeza e em independência com os Outros meninos, despreza as meninas. Subindo nas árvores, brigando com colegas, enfrentando-os em jogos violentos, ele apreende seu corpo como um meio de dominar a natureza e um instrumento de luta; orgulha-se de seus músculos como de seu sexo, encontra um emprego equilibrado para as suas forças, ao mesmo tempo conhece as lições severas da violência; aprende a receber pancada, a desdenhar a dor, a recusar as lágrimas da primeira infância. Empreende, inventa, ousa. Sem dúvidas, experimenta-se também como “para-outrem”, põe em questão sua virilidade, do que decorrem, em relação aos adultos e a Outros colegas, muitos problemas. Porém, o mais importante é que não há oposição fundamental entre a preocupação dessa figura objetiva, que é sua, e sua vontade de se afirmar em projetos concretos. É fazendo que ele se faz ser, num só movimento. Ao contrário, na mulher há, no início, um conflito entre sua existência autônoma e seu “ser-Outro”; ensinam-lhe que para agradar é preciso procurar agradar, fazer-se objeto; ela deve, portanto, renunciar à sua autonomia⁸⁴.

A mulher, assim, sofre a inferioridade “sem levar seu sofrimento em consideração ou conferir-lhe valor: sofrer e ser são a seu ver a mesma coisa, seu sofrimento é puro teor afetivo de sua consciência não posicional”⁸⁵. Ela se acomoda na sua condição, mas porque lhe falta cultura e instrumentos de reflexão necessários para que ela possa conceber Outro estado de coisas, ela conseqüentemente não age, senão no registro da má-fé, ou sej, tudo o que faz não pretende ser expressão do reconhecimento

⁸⁴ BEAUVOIR, 1980, vol. II, p. 21.

⁸⁵ SARTRE, 1997, p. 538.

de si como liberdade, mas como demissão de liberdade, por consequência, resigna-se, justifica-se .

Tratam-na como uma boneca viva e recusam-lhe a liberdade; fecha-se assim um círculo vicioso, pois quanto menos exercer sua liberdade para compreender, apreender e descobrir o mundo que a cerca, menos encontrará recursos, menos ousará afirmar-se como Sujeito; se a encorajassem a isso, ela poderia manifestar a mesma exuberância viva, a mesma curiosidade, o mesmo espírito de iniciativa, a mesma ousadia que um menino [...]. Mas os costumes opõem-se a que as meninas sejam tratadas como meninos⁸⁶.

Desse modo, a condição de inferioridade de que padece, não poderia em si mesma ser um motivo para seus atos. É somente na medida em que tem condições concretas de fazer um projeto de modificar sua situação que sua inferioridade pode aparecer-lhe como insustentável e insuportável. Ou seja, é somente tomando distância, contemplando sua condição, operando uma dupla nadificação, ou seja, posicionando um estado de coisas ideal como puro nada presente ao mesmo tempo em que posicione a situação que vive como nada em relação a esse estado de coisas ideal que a mulher terá condições de agir no registro da autenticidade.

Assim, a mulher terá que conceber uma situação em que não se defina pela inferioridade em relação ao homem como puro possível para a um só tempo retornar a sua situação e à luz desse puro possível, desse nada, nadificá-la apreendendo como aquilo que ela não é em relação ao seu possível, a saber, Sujeito (na medida em que sua situação atual lhe designa como Outro, objeto, inferioridade).

A idéia de feminilidade impõe-se de fora a toda mulher, precisamente porque se define artificialmente pelos costumes e pelas modas [...]. Uma mulher que não deseje escandalizar, que não se quer desvalorizar socialmente deve viver como mulher sua condição de mulher: amiúde seu próprio êxito profissional o exige. Mas enquanto o conformismo é para o homem muito natural – tendo estruturado o costume de acordo

⁸⁶ BEAUVOIR, 1980, V. II, p. 22.

com suas necessidades de indivíduo autônomo e ativo – será necessário que a mulher que é também Sujeito, atividade, se dissolva em um mundo que a destinou à passividade. É uma servidão tanto mais pesada quanto as mulheres confinadas na esfera feminina, lhe hipertrofiaram a importância: transformaram em artes difíceis a toalete e os cuidados caseiros. O homem quase não precisa preocupar-se com suas roupas: são cômodas, adaptadas a sua vida ativa, não é necessário que sejam requintadas; mal fazem parte da sua personalidade; demais, ninguém espera que delas se trate pessoalmente: qualquer mulher benevolente ou remunerada se encarrega desse cuidado. A mulher, ao contrário, sabe que quando a olham não a distinguem de sua aparência: ela é julgada, respeitada, desejada através de sua toalete. Suas vestimentas foram primitivamente destinadas a confina-la na impotência e permanecerem frágeis⁸⁷.

Com efeito, duas consequências fundamentais se seguem para desconstruir os argumentos patriarcais que assim constituem a condição da mulher como segundo sexo⁸⁸: em primeiro lugar nenhum estado de fato, nas palavras de Beauvoir, “nenhum destino biológico, psíquico, econômico”⁸⁹, é capaz de motivar por si mesmo qualquer ato, na medida em que, como vimos, um ato se define pela projeção que o Para-si realiza rumo a algo que ele não é como o modo de ser mesmo do Para-si que o define como liberdade. Se o para si fosse pura identidade consigo mesmo, sendo assim aquilo que é não poderia absolutamente por si mesmo determinar o que não é, não seria, portanto, projeto, processo permanente de autoconstituição a partir de uma liberdade radical

Em segundo lugar, nenhum estado de fato é capaz de motivar ou determinar por si mesmo qualquer ato, isto porque nenhum estado de fato tem o poder de determinar a consciência a defini-lo como falta. Com efeito, o que é não pode por si mesmo determinar o que não é: “é o conjunto da civilização que elabora esse produto

⁸⁷ BEAUVOIR, 1980, vol. II, p.453.

⁸⁸ Cf. primeiro capítulo desse trabalho.

⁸⁹ BEAUVOIR, 1980, vol. II, p. 9.

intermediário entre o macho e o castrado que qualificam como feminino”⁹⁰ e o definem como projeto global do feminino, ou ainda, nenhum dado pode por si mesmo definir a forma que a fêmea humana assume no interior de sua situação.

Assim, a ação tem como condição a constituição de um sistema isolado do estado de coisas e a apreensão desse estado de coisas como negatividade. Só há estado de falta por meio da potência nadificadora do Para-si. Com efeito, na medida em que se pretende que a mulher simplesmente padece sua condição de Outro, sua consciência encontra-se “investida” pelo ser. É justamente a forma organizada, a situação apreendida como mulher-achando-sua-condição-natural que deve ser superada e negada para que então se torne objeto de contemplação reveladora: é somente desprendendo-se de si e do mundo que a mulher pode posicionar a maneira como se apreende e é apreendida como intolerável e, conseqüentemente, fazer da sua situação o motivo para a ação rumo à assunção de si como Sujeito.

Isso significa que para a consciência há a permanente possibilidade de romper com seu passado desprendendo-se dele mediante a consideração de um possível, de um não-ser, ou seja, conferindo a ele uma nova significação a partir do projeto de um puro nada presente. O passado por si mesmo não pode produzir um ato, é o posicionamento de um fim que pode ilumina-lo com tal ou qual significação. O que a autora pretende mostrar, todavia, é que encerrada no universo feminino, na tradição, o ideal feminino apresenta-se como único possível à mulher, o passado é reiterado em seu sentido e a mulher permanece em sua situação se apreendendo como natureza irremediável e pondo como fim a realização incontornável dessa natureza, como inferioridade, passividade Em-si-mesma.

⁹⁰ BEAUVOIR, 1980, vol. II, p. 9.

Uma das maldições que pesam sobre a mulher – Michelet assinalou-a justamente – está em que, em sua infância, ela é abandonada às mãos de mulheres. O menino também é, a princípio, educado pela mãe; mas ela respeita a virilidade dele e ele lhe escapa desde logo; ao passo que ela almeja integrar a filha no mundo feminino [...]. Para ser graciosa, ela deverá reprimir seus movimentos espontâneos; pedem-lhe que não tome atitudes de menino, proíbem-lhe exercícios violentos, brigas: em suma incitam-na a tornar-se, como as mais velhas, uma serva e um ídolo⁹¹.

Pretendem, assim, que ela renuncie à sua liberdade para realizar-se como feminilidade. De fato, uma vez que a consciência se define pela nadificação que opera em relação ao mundo e a si mesma e que essa nadificação constitui o posicionamento de um fim, trata-se, então, de “reconhecer que a condição indispensável e fundamental de toda ação é a liberdade do ser atuante”⁹². Se toda ação é intencional, deve, necessariamente, ter um fim e o fim refere-se ao motivo, trata-se da unidade dos três êxtases temporais: o posicionamento de um fim, ou seja, a temporalização de meu futuro me revela um motivo ou móbil, o que significa que ilumina de significação o meu passado à luz desse fim, e o presente é precisamente o surgimento do ato.

Todavia, quando a mulher pretende - a despeito das condições concretas da situação que a privam do exercício autêntico da liberdade - porquanto a definem como determinação, afirmar que suas condutas são expressão de uma natureza da qual padece, isto é, falar de um ato sem motivo porque nega a estrutura intencional e a dupla nadificação que ela implica, a liberdade aparece então para a ela como uma liberdade abstrata situada exata e unicamente no ato em execução, o que a transforma em um absurdo. Por outro lado, os que pretendem justificar a situação e caráter da mulher por vias deterministas através da simples designação do motivo ou do móbil como

⁹¹ BEAUVOIR, 1980, vol. II, p.23.

⁹² SARTRE, 1997, p.539-540.

positividade aniquilam qualquer possibilidade de defini-la como liberdade, na medida em que suas ações se estabelecem no registro mecanicista da causa e efeito, que é porquanto é Para-si.

No entanto, para termos clareza da liberdade que define o Para-si e, portanto, a mulher, é preciso situar a questão essencial que vai para além de identificar o móbil ou motivo, é preciso, mais precisamente, compreender como um motivo ou móbil pode ser constituído como tal. Vimos que não há ato sem motivo, todavia não se diz isso no mesmo sentido que se diz que não há fenômeno sem causa. Para se constituir como o motivo, o motivo deve ser experimentado como tal. Isso não significa que deve ser tematicamente concebido e explicitado como ocorre no caso da deliberação, mas sim que o Para-si deve conferir a ele o valor de móbil ou motivo. Como também vimos, a constituição do motivo não pode remeter a outro existente real e positivo, isto é, a um motivo anterior, pois se assim fosse, a própria natureza do ato enquanto intencional se perderia. O móbil como negatividade só pode ser compreendido pelo fim, o que significa que ele só pode ser compreendido pelo que não é. Ora, se a mulher aceita submeter-se ao homem é porque ela sequer é capaz de apreender outro estado de coisas, o passado, na forma da tradição e dos costumes são assumidos no presente como aquilo que é Em-si mesmo e a situação torna-se determinação, seu projeto fundamental de ser, na forma de ter de ser o que fizer de si, é assumido no registro da má-fé ao ter de ser a encarnação de uma natureza definida como o feminino. A mulher na forma da demissão de sua liberdade e o homem na forma da alienação de si como Sujeito absoluto encarnam códigos de conduta que caracterizam a situação e o caráter da mulher. Com efeito,

mesmo quando os direitos lhe são abstratamente reconhecidos, um longo hábito impede que encontrem nos costumes sua expressão

concreta. Economicamente, homens e mulheres constituem como que duas castas; em igualdade de condições, os primeiros têm situações mais vantajosas, salários mais altos, maiores possibilidades de êxito que suas concorrentes recém-chegadas. Ocupam na indústria, política etc., maior número de lugares e os postos mais importantes. Além dos poderes concretos que possuem, revestem-se de um prestígio cuja tradição e a educação mantêm: o presente envolve o passado e todo passado foi feito pelos homens. No momento em que as mulheres começam a tomar parte na elaboração do mundo, esse mundo é ainda um mundo que pertence aos homens. Eles bem o sabem, elas mal duvidam. Recusar ser o Outro, recusar a cumplicidade com o homem seria para elas renunciar a todas as vantagens que a aliança com a casta superior pode conferir-lhes. O homem suserano protegerá materialmente a mulher vassala e se encarregará de lhe justificar a existência: com o risco econômico, ela esquiva o risco metafísico de uma liberdade que deve inventar seus próprios fins sem auxílios. Efetivamente, ao lado da pretensão de todo indivíduo de se afirmar como Sujeito, que é uma pretensão ética, há também a tentação de fugir de sua liberdade e de constituir-se em coisa. É um caminho nefasto porque passivo, alienado, perdido, e então esse indivíduo é presa de vontades estranhas, cortado de sua transcendência, frustrado de todo valor.⁹³

Dessa maneira, pretender permanecer Outro absoluto ou por outro lado Sujeito absoluto só tem sentido em relação a um fim posicionado idealmente, que é a conservação de um estado que apreende como ameaçado. Por sua vez, o medo do risco metafísico de ter que inventar seus próprios fins ou o risco de perder os poderes concretos que o homem apreendido como Sujeito absoluto possui só podem ser compreendidos em relação ao valor que se dá a este estado de coisas, ou seja, “refere-se a esse sistema hierarquizado de objetos ideais que são os valores”⁹⁴. Com efeito, se a mulher não concebe outro estado de coisas e se compraz como Outro é porque, como vimos, não possui meios concretos de pôr-se como Sujeito e estabelecer autenticamente seus próprios fins, sua situação não lhe permite, ou pelo menos torna muito árduo, conceber um futuro que retorna ao passado e é assumido no presente, na forma de ato, senão para iluminá-los como outra coisa que o seu projeto global de feminilidade.

⁹³ BEAUVOIR, 1980, V. I, p. 14-15.

⁹⁴ SARTRE, 1997, p. 540-541.

Assim, o móbil ensina o que ele é por seres que “não são”, por existências ideais e pelo devir. Assim como o futuro retorna ao presente e ao passado para iluminá-los, também é o conjunto de meus projetos que retrocede para conferir ao móbil sua estrutura de móbil⁹⁵.

É só porque o Para-si escapa ao Em-si nadificando-se em direção as suas possibilidades que este Em-si pode se tornar valor de motivo ou móbil para a ação. Motivo e móveis adquirem sentido tão somente no interior de um conjunto de não-existentes projetados pelo Para-si. E este conjunto constitui mesmo o Para-si enquanto transcendência, o existente enquanto aquele que tem de ser si mesmo fora de si: é fugindo de uma situação em direção à possibilidade de modificá-la que o existente organiza esta mesma situação como complexo de móveis e motivos. Desse modo, é impossível encontrar um ato sem móbil, a tal ponto que o móbil é parte integrante do ato, não causa do ato, uma vez que o Para-si projeta o móbil já como móbil a uma mudança ele não se distingue do próprio ato: móbil, ato e fim se constituem em único surgimento, é fugindo de uma situação em direção a um possível diferente que o existente organiza a situação atual em complexos de motivos e móveis. A dupla nadificação através do qual o Para-si se distancia da situação atual se identifica ao êxtase por meio do qual ele se projeta em direção à transformação desta situação, de tal modo que é impossível encontrar um ato sem móbil, no sentido preciso de que o móbil é parte integrante do ato. Com efeito, uma vez definido em direção a uma mudança, o projeto já não se distingue do ato, em um só golpe móbil, ato e fim se constituem. “A totalidade organizada das três já não mais se explica por qualquer estrutura singular, e seu surgimento como pura nadificação temporalizadora do Em-si identifica-se com a

⁹⁵ SARTRE, 1997, p. 541.

liberdade”⁹⁶. Assim, o ato define seus fins e móbeis e o ato é o próprio exercício da liberdade que, por sua vez, define a realidade humana identificando ser e agir.

Todavia, se a condição fundamental da ação, como já foi dito, é a liberdade, é preciso descrever a descrevê-la com mais precisão. A dificuldade é que “descrever, comumente, é uma atividade de explicitação de uma essência singular. Mas a liberdade não tem essência. Não está submetida a qualquer necessidade lógica [...]. Nela, a existência precede e comanda a essência”⁹⁷. Com efeito, a expressão da liberdade é a ação de modo que só podemos encontrar a liberdade através do ato que ela organiza com os motivos, móbeis e fins que a integram.

Trata-se aqui de realizar descrição da própria existência em seu modo de ser singular, e isto porque, sendo liberdade, é também fundamento de todas as essências: ao transcender o mundo em direção aos seus possíveis, o Sujeito desvela as essências intramundanas. Do mesmo modo que a descrição da consciência não podia se dar nos termos de uma natureza comum aos indivíduos, “mas só de minha consciência singular, a qual como minha liberdade, está além da essência, ou [...] para a qual é ter sido. Para alcançar esta consciência em sua existência mesmo, dispúnhamos precisamente de uma experiência particular: o cogito”⁹⁸.

Ora, se enquanto consciência, a essência precede a existência, o cogito só pode decorrer como uma necessidade de fato. É nesse mesmo registro que o existencialismo irá determinar a liberdade, uma liberdade como pura necessidade de fato, “ou seja, como um existente que é contingente, mas que não posso não experimentar”⁹⁹. Assim, o

⁹⁶ SARTRE, 1997, p, 541.

⁹⁷ SARTRE, 1997, p. 541.

⁹⁸ SARTRE, 1997, p. 542.

⁹⁹ SARTRE, 1997, p. 542.

homem existe apenas na medida em que existe exclusivamente como expressão fundamental de sua liberdade através dos seus atos, de uma existência que é individual e temporaliza-se como liberdade. Ele é, pois, necessariamente consciência (de) liberdade, uma vez que nada existe na consciência a não ser como consciência não-tética de existir. Desse modo, a liberdade está sempre em questão no ser do existente,

não se trata de uma qualidade sobreposta ou uma propriedade de minha natureza; é bem precisamente a textura de meu ser; e como meu ser está em questão em meu ser, devo necessariamente possuir certa compreensão da liberdade. É esta compreensão que tentaremos explicitar agora¹⁰⁰.

Afinal, a negação vem ao mundo pela realidade humana na medida em que ela se realiza através da ruptura nadificadora fundamental com o mundo e consigo mesma e é essa ruptura mesma que constitui o processo existencial como liberdade. Essa possibilidade nadificadora de si mesma permanente do Para-si de ser ao modo de ter-sido, todavia, estabelece um modo de existência particular: a realidade da humana é seu próprio nada, o que significa dizer que para Ser ao Para-si é necessário nadificar o Em-si que ele é na forma de 'ter-sido', é só por isso que podemos falar de uma má-fé fundamental.

Desse modo, sendo nadificação é também e fundamentalmente liberdade, o Para-si escapa de seu ser, escapa de qualquer essência, de qualquer qualidade identitária que o qualifique como essência. O Para-si se constitui, então, como algo sempre e diferente do que se pode dizer dele, escapa de qualquer denominação na medida em que em ruptura

¹⁰⁰ SARTRE, 1997, p. 543.

permanente com o mundo e consigo mesmo está sempre além de qualquer nome ou propriedade que lhe possa ser reconhecido:

Dizer que o Para-si tem de ser o que é, dizer que é o que não é não sendo o que é, dizer que, nele, a existência precede a essência, [...] tudo isso é dizer uma só e mesma coisa, a saber: que o homem é livre¹⁰¹.

Por ser consciência, os motivos ou móveis que solicitam qualquer ação são por princípio objetos transcendentais, “estou condenado a existir para sempre para-além dos móveis e motivos de meu ato: estou condenado a ser livre”¹⁰². O que equivale a dizer que não há limites para a liberdade além da própria liberdade, “que não somos livres para deixar de ser livres”¹⁰³.

Trata-se de uma liberdade que só se realiza através do engajamento no mundo, desvelar o ser e ser livre se identificam e constituem o fundamento da realidade humana. De tal maneira o existente se define como projeto rumo a suas possibilidades que a liberdade se encarna em condutas definidas, define-se como processo positivo que faz passar o ser à existência na medida em que se define precisamente como processo incessante e interminável de autoconstituição. Como já vimos, desse modo, não se trata de pretender concretamente a fixação do ser a não ser ao modo de projetar-se rumo a si como perseguição e expansão da existência e assunção do fracasso pela constituição de si como identidade, coincidência de si consigo mesmo, trata-se de compreender nesse

¹⁰¹ SARTRE, 1997, p. 543.

¹⁰² SARTRE, 1997, p. 543.

¹⁰³ SARTRE, 1997, p.543-544.

esforço a própria existência. Ao pretender negar a nadificação como modo de ser, o existente pretende ser ao modo do Em-si e negar a liberdade que lhe define e que só pode se querer autenticamente como movimento indefinido. “O sentido profundo do determinismo é estabelecer em nós uma continuidade sem falha de existência Em-si”¹⁰⁴.

A partir da perspectiva determinista, o móbil é compreendido como fato psíquico ou como natureza, essência, isto é, como realidade plena e dada, de forma que decisão e ato são puros dados, o “Em-si apoderou-se de todos esses ‘dados’; o móbil provoca o ato assim como a causa o seu efeito; tudo é real, tudo é plenos”¹⁰⁵. Desse modo, a tentativa de recusar a liberdade se dá exatamente na medida em que o homem se pretende captar como Em-si. Trata-se do esforço de tomar móveis e motivos como coisas, de dotá-los de permanência, dissimular o fato de que seu sentido depende exclusivamente do que o Para-si define como tal ou qual sentido, esse esforço para dissimular a fixação do ser significa pretender considerar o sentido como constante.

Da mesma forma, os fins serão postos como transcendências, o que não é um erro. Mas, em lugar de ver nesses fins transcendências postas e mantidas em seu ser por minha própria transcendência, iremos supor que as encontro ao surgir no mundo: provêm de Deus, da natureza, de ‘minha’ natureza, da sociedade. Esses fins pré-formados e pré-humanos irão definir, portanto, o sentido de meu ato antes mesmo que eu o conceba, assim como os motivos, enquanto puros dados[...], irão provocá-los sem que eu sequer dê-me conta¹⁰⁶.

Assim, motivo/móveis, ato e fim constituem com *continuum* e as tentativas de fuga da liberdade sob o álibi do determinismo não poderiam resultar senão em angústia diante da própria liberdade negada. É a fuga da liberdade, o esforço de realizar a transcendência na imanência, que se revela, por exemplo, quando incitam a mulher a

¹⁰⁴ SARTRE, 1997, p. 544.

¹⁰⁵ SARTRE, 1997, p. 544.

¹⁰⁶ SARTRE, 1997, p. 544.

adotar o narcisismo como atitude fundamental de seu modo de existir sob o ideal da feminilidade.

Na realidade, o narcisismo é um processo de alienação bem definido: o eu é posto como fim absoluto e o Sujeito nele foge de si [...]. A verdade é que as circunstâncias convidam a mulher, mais do que ao homem, a voltar-se para si mesma e a dedicar-se a seu amor [...]. Ela se ocupa, mas não faz nada; através de suas funções de mãe, esposa, dona de casa, não é reconhecida em sua singularidade. A verdade do homem está nas casas que constrói, nas florestas que arroteia, nas doenças que cura: não podendo realizar-se através de projetos objetivos, a mulher se esforçará por se apreender na imanência de sua pessoa¹⁰⁷.

Desde a infância, a mulher é formada para pôr-se a si mesma como objeto, e é também só por pretender-se objeto de desejo, pretender agradar, ser formada para servir, que se rende docilmente à admiração e necessita da aprovação de um senhor, de um marido.

Em certos momentos de sua existência, alguns homens puderam ser amantes apaixonados, mas nenhum há que se possa definir como ‘um grande apaixonado’; nunca abdicam totalmente, mesmo em seus mais violentos transportes; ainda que caiam de joelhos diante de sua amante, o que desejam afinal é possuí-la, anexá-la; permanecem no coração de sua vida como sujeitos soberanos; a mulher amada não passa de um valor entre Outros; querem integrá-la em sua existência, e não afundar nela uma existência inteira. Para a mulher, ao contrário, o amor é uma demissão total em proveito de um senhor¹⁰⁸.

Encerrada no universo feminino desde a infância, formada para se tornar o ser relativo, habitua-se a ver no homem o indivíduo que é Sujeito absoluto, que apreende-se

¹⁰⁷ BEAUVOIR, 1980, vol. II, p. 395.

¹⁰⁸ BEAUVOIR, 1980, vol. II, p. 411.

como transcendência, que ambiciona desvelar o mundo, que, age, enfim. Não cabe a ela pretender igualar-se a ser soberano a quem deve agradar,

Mas um ser inessencial não pode descobrir o absoluto no coração de sua subjetividade. Um ser votado a imanência não pode realizar-se em atos [...]. A mulher que não sufocou a sua reivindicação de ser humano sonhará em ultrapassar-se para um desses seres superiores, em unir-se, confundir-se com o sujeito soberano. Não há para ela outra saída senão perde-se de corpo e alma em quem lhe designam como absoluto, o essencial¹⁰⁹.

O que é risco permanente de má-fé para todo Para-si, no caso da experiência vivida da subjetividade da mulher, é assumido como projeto global de ser, o feminino. Todavia, de saída é um projeto fracassado uma vez que a realidade humana está “inteiramente abandonada, sem qualquer ajuda de nenhuma espécie à insustentável necessidade de fazer-se ser até o mínimo detalhe”¹¹⁰. Nenhuma natureza pré-formada lhe justifica, a liberdade que define a realidade humana é puro e permanente processo de negação da facticidade.

Como conceber, com efeito, um ser que fosse uno e que todavia, constituir-se-ia, por um lado, como uma série de fatos determinados uns pelos Outros, logo existentes em exterioridade, e, por outro lado, como uma espontaneidade que determina-se por si mesmo a ser dependente apenas de si? Com efeito, é impossível a um processo determinado agir sobre uma espontaneidade, exatamente como é impossível aos objetos agir sobre a consciência. Também toda síntese entre dois tipos de existentes é impossível: não são homogêneos, cada um permanecerá em sua incomunicável solidão.¹¹¹

Assim, o Para-si só pode ser ao modo dessa espontaneidade nadificadora, ao modo da liberdade radical, ele existe somente e necessariamente na medida em que

¹⁰⁹ BEAUVOIR, 1980, vol. II, p. 412.

¹¹⁰ SARTRE, 1997, p. 545.

¹¹¹ SARTRE, 1997, p. 546.

negue a si mesmo ser quaisquer determinações. Portanto, o conjunto de determinações que pretende, através do expediente da má-fé, fixar a mulher como Outro absoluto, paradoxalmente só poderia ocorrer necessariamente sendo captado pela espontaneidade nadificadora como puro transcendente, como algo que ela necessariamente não é. Esta negação interna só terá como efeito fundamentar qualquer forma de determinação no mundo - *pathos*, natureza, essência - de tal modo que essas determinações só poderiam como um objeto no mundo existir para um ser que é livre espontaneidade. O que significa que a única relação entre uma espontaneidade e processos mecânicos, como o *pathos* em geral, ocorre de modo incontornável como espontaneidade que se realiza precisamente através da negação interna desses processos, isto é, na medida em que negue a si mesmo ser esse *pathos*. De modo que

são possíveis duas e somente duas soluções: ou bem o homem é inteiramente determinado (o que é inadmissível, em particular porque uma consciência determinada, ou seja, motivada em exterioridade, converte-se em pura exterioridade ela mesma e deixa de ser consciência), ou bem o homem é inteiramente livre. Mas essas observações ainda não são o que nos importa em particular. Têm somente um alcance negativo. O estudo da vontade, ao contrário, possibilitará ir mais além na compreensão da liberdade¹¹².

Interessa-nos aqui examinar a questão da vontade, entendida como capacidade deliberativa, porque quando assumida como manifestação privilegiada da liberdade, no interior do discurso patriarcal, pretende que seja uma capacidade exclusivamente masculina em contraste com o que se define como caráter da mulher, a saber, um ser definido por uma natureza que a determina a ser “chafurda na imanência”, um ser que “carece de moralidade”, “espírito de contradição”, sem “senso de exatidão”¹¹³. A mulher, assim, como ser relativo, padece sua natureza irremediável, como encarnação

¹¹² SARTRE, 1997, p. 547.

¹¹³ Cf. BEAUVOIR, 1980, vol. II, p. 363.

do “eterno feminino”, que a define como inferioridade e a destina à dependência, já que padecer de seu caráter implica dizer que ela não tem controle ou domínio sobre si ou o mundo, está destinada a ser dependente do homem que, ao contrário, possui a capacidade deliberativa para agir sobre o mundo, possui o domínio das técnicas e dos princípios da razão. O mundo apresenta-se para ele como um conjunto de instrumentos intermediários entre sua vontade e seus fins. “Há em todas estas afirmações uma verdade. Só que as condutas que se denunciam não são ditadas à mulher pelos seus hormônios nem prefiguradas nos compartimentos de seu cérebro: são marcadas pela sua situação”¹¹⁴.

Ora, se a vontade, entendida precisamente como capacidade deliberativa em oposição ao *pathos* em geral, possui autonomia, se ela constitui manifestação privilegiada da liberdade, como vimos, não pode, necessariamente, ser considerada como fato psíquico que seja determinado por qualquer dado em si, seja um estado da consciência, seja uma natureza. Se há vontade como deliberação, ele há de ser no Sujeito negatividade e potência de nadificação. Todavia, se assim é, não há razão para preservar qualquer apreensão da vontade como autonomia, como manifestação privilegiada da liberdade em relação às paixões.

São mal concebidos, com efeito, esses buracos e nadificação que seriam as volições e que surgiriam na trama, já de resto densa e plena, das paixões e dos *pathos* em geral. Se a vontade é nadificação é preciso que o conjunto psíquico seja igualmente nadificação¹¹⁵.

Ora, veremos, que o “fato” de paixão, o *pathos* em geral, tal qual a vontade, é projeto porquanto primeiramente posiciona um estado de coisas como insuportável, na

¹¹⁴ BEAUVOIR, 1980, vol. II, p. 363.

¹¹⁵ SARTRE, 1997, p. 547.

medida em que como potência nadificadora toma distância em relação a esse estado para realizar a apreciação a partir da qual lhe atribuirá valor. Com efeito,

se a vontade é nadificação é preciso que o conjunto do psíquico seja igualmente nadificação [...] A paixão não é, antes de tudo, projeto e empreendimento? Não posiciona justamente um estado de coisas como intolerável? E não está obrigada por isso mesmo a tomar distância com relação a esse estado e a nadificá-lo, isolando-o e considerando-o à luz de um fim, ou seja, de um não-ser. E a paixão não tem seus fins próprios, que são reconhecidos precisamente no próprio momento em que ela os posiciona como não-existentes? E se a nadificação é precisamente o ser da liberdade, como negar autonomia às paixões para outorgá-las à vontade?¹¹⁶

O debate com o discurso determinista sobre o “eterno feminino” melhor se justifica na compreensão de que a vontade não é de modo algum manifestação privilegiada da liberdade, como pretendem os discursos deterministas sobre a mulher, que ao defini-la como Outro absoluto, pretendem que ela seja ao modo de uma coisa, que não se reconheça como liberdade. Muito pelo contrário, a vontade, em chave existencialista, não pode ser senão uma maneira de ser de uma relação com a liberdade que decide que a perseguição ao fim será refletida e deliberada, de modo que a paixão pode deliberar os mesmos fins apenas sob outro registro na relação que estabelece com a liberdade que a funda.

Por exemplo, frente a uma ameaça, posso fugir correndo, por medo de morrer. Esse fato passional não deixa de posicionar implicitamente como fim supremo o valor da vida. Outra pessoa na mesma situação, ao contrário, achará ser preciso permanecer no mesmo lugar, ainda que a resistência pareça a princípio mais perigosa do que a fuga [...]. Mas seu objetivo, embora melhor compreendido e explicitamente posicionado continua sendo o mesmo que no caso da reação emocional. Simplesmente, os meios para alcançá-los estão mais claramente concebidos, alguns deles são rejeitados como duvidosos ou ineficazes, os demais são organizados com mais solidez. A diferença

¹¹⁶ SARTRE, 1997, p. 547-548.

recai sobre a escolha dos meios e o grau de reflexão e explicações, não sobre o fim¹¹⁷.

Assim, é uma atitude subjetiva com relação a um fim também, e necessariamente, transcendente que define um ato como passional ou voluntário: a implicação direta dessas considerações é de que não se trata de atribuir a esses fins – que são como vimos necessariamente transcendentais – pré-humanos, anteriores ou mesmo limites a transcendência, são precisamente a projeção temporalizadora da liberdade que funda a realidade humana e que é realizada singularmente ao modo da historicização do indivíduo a partir de uma condição universal: a liberdade como modo de ser do Para-si por meio de conduta definidoras de valores. Desse modo, a liberdade não poderia receber seus fins, nem de fora de uma natureza interior. Ao escolher seus próprios fins, ela confere a eles também e necessariamente os limites transcendentais como limites externos aos seus projetos, não determinações insuperáveis que surgem de qualquer determinação interna ou externa a própria consciência como ser do Para-si, de modo que é pelo próprio surgimento da realidade humana que ela escolhe definir seu ser através dos fins que elege.

Portanto, é o posicionamento de meus fins últimos que caracteriza meu ser e identifica-se ao brotar originário que é a minha [...]. E esse brotar de é uma existência; nada tem de essência ou propriedade de um ser que fosse engendrado conjuntamente com uma ideia. Assim, a liberdade, sendo assimilável a minha existência, é fundamento dos fins que tentarei alcançar, seja pela vontade, seja por esforços passionais. Não poderia, portanto, limitar-se aos atos voluntários¹¹⁸.

Assim, volições ou paixões são atitudes subjetivas por meio das quais pretendemos alcançar os fins posicionados pela liberdade original. Não se trata, pois, de

¹¹⁷ SARTRE, 1997, p.548.

¹¹⁸ SARTRE, 1997 548-549.

entender liberdade original como anterior ao ato apaixonado, aquele do qual se padece, ou ao ato voluntário, aquele sobre o qual se delibera, tampouco considerá-los contrários, opostos à liberdade: a liberdade é o fundamento contemporâneo de qualquer conduta, seja voluntária ou passional. A liberdade é rigorosamente a existência da vontade e/ou da paixão na medida em que a existência se define justamente pela nadificação da facticidade.

Em todo caso, devemos lembrar que a vontade determina-se na moldura de móveis e fins já posicionados pelo Para-si em um projeto transcendente de si mesmo rumo a seus possíveis. Senão, como compreender a deliberação, que é apreciação dos meios com relação a fins já existentes? Se esses fins estão posicionados, o que falta decidir a cada instante é a maneira como irei conduzir-me em relação a eles, ou, dito de outro modo a atitude que vou tomar. Serei voluntário ou apaixonado? Quem pode decidir senão eu? Com efeito, se admitíssemos que as circunstâncias decidem por mim [...], estaríamos com isso suprimindo toda a liberdade: seria absurdo, com efeito, declarar que a vontade é autônoma quando aparece, mas as circunstâncias exteriores determinam rigorosamente o momento de sua aparição¹¹⁹.

Tampouco seria admissível a ideia de que a vontade ainda inexistente possa subitamente deliberar romper com uma série de atos passionais, conceber isso equivale admitir a vontade como uma propriedade Em-si que permaneceria oculta na consciência. No entanto, “é certo que a opinião comum concebe a vida moral como uma luta entre vontade-coisa e paixões-substancias”¹²⁰, a tal ponto que pretende por meio dessa chave justificar a inferioridade da mulher negando a ela sua liberdade, como se se tratasse de uma propriedade do ser e não do próprio ser, infringindo lhe como determinação a incapacidade de fugir das paixões que definem suas condutas.

¹¹⁹ SARTRE, 1997, p. 549.

¹²⁰ SARTRE, 1997, p. 549.

Com efeito, as emoções serão lidas como tempestades fisiológicas padecidas pelo segundo sexo e não como respostas à situação, isto é, como conduta cujo sentido são estabelecidos por uma consciência intencional que visa alcançar fins particulares, através de condutas particulares, definidos pelo que se pretende que seja a feminilidade, ou a encarnação do “eterno feminino”. Em oposição ao que se define como feminilidade, ou universo feminino, a conduta voluntária ou racional “irá encarar tecnicamente a situação, rejeitar o mágico e empenhar-se em captar as séries determinadas e os complexos instrumentais que permitam resolver problemas”¹²¹. Todavia, o que faz com que o Para-si decida escolher o aspecto mágico do mundo – como historicamente se verifica no caso da mulher – e o aspecto técnico-racional que é reservado historicamente ao homem?

Não poderia ser o mundo – o qual, para manifestar-se, espera ser descoberto. É preciso, pois, que o Para-si, em seu projeto, escolha ser aquele que deve, como livre projeto de si, dar a si a existência mágica ou racional. O Para-si é responsável tanto por uma quanto por outra, porque ele só pode “ser” caso tenha se escolhido.¹²²

Será ainda na descrição mais detalhada sobre em que consistem os móveis e os motivos da ação que ficará clara a complexidade conceitual que envolve a tese que Beauvoir assume, a saber, a de que nenhum destino psíquico, biológico ou econômico, como dado, tem eficiência em si mesmo para definir a forma que a fêmea humana assume na sociedade. Não há modo de ser para a realidade humana senão igualmente como liberdade, o que muda é o modo como anuncia-se essa liberdade através das condutas. Esse estudo nos permitirá compreender de maneira mais aprofundada conceitualmente como a constituição da mulher se explica pela relação da liberdade com a situação.

¹²¹ SARTRE, 1997, p. 550.

¹²² SARTRE, 1997, p. 550.

Capítulo IV - Liberdade e Situação

Via de regra o motivo é definido como a razão de um ato, o que em outras palavras pode ser dito, como apreciação objetiva da situação. No entanto, como já vimos, esta apreciação só pode ocorrer “à luz de um fim pressuposto e nos limites de um projeto do Para-si rumo a este fim”¹²³. Assim, segundo o existencialismo, o motivo é então definido como “captação objetiva de uma situação determinada na medida em que esta situação se revela, à luz de certo fim, como apta a servir de meio para alcançar este fim”¹²⁴.

Por outro lado, considera-se o móbil como um fato subjetivo, isto é, desejos, emoções e paixões que motivam determinadas ações. Os móveis são entendidos em geral como tudo aquilo que está “contido no estado da consciência” e que é, portanto, responsável pela ação que desencadeia. De modo que “o ato irracional, pois, seria aquele para qual os móveis fossem praticamente nulos e inspirados unicamente por uma apreciação objetiva da sua situação. O ato irracional ou passional será caracterizado pela proporção inversa”¹²⁵. O problema que se põe é explicar a relação entre móveis e motivos no caso em que ambos existem, e escapar como é de nosso interesse de qualquer explicação determinista que procure compreender a mulher como um ser que encontra as causas de suas ações em condições naturais ou subjetivas deterministas. Ou poderíamos dizer que isso equivale a situar o problema entre o conflito entre vontade e paixões como dois “estratos de significações distintos”, donde a tradição pressupõe a prevalência daquela no homem e destas na mulher, quando na verdade a existência da paixão ou da vontade revelam precisamente a relação da liberdade com a facticidade

¹²³ SARTRE, 1997, p. 551.

¹²⁴ SARTRE, 1997, p. 551.

¹²⁵ SARTRE, 1997, p. 552.

como sua negação, e pretender que seja outra coisa que não a própria liberdade em exercício é uma tentativa inautêntica de justificação da existência.

Afinal, o motivo é definido como objetivo, ou seja, o estado contemporâneo das coisas tal qual aparecem à consciência. No entanto, se pretendemos aqui compreender a situação histórica e os motivos da ação da mulher, estabelecendo o debate com qualquer explicação causal que pretenda dissimular a liberdade original que a mulher é segundo chave existencialista, precisamos considerar o motivo como esse estado de coisas contemporâneo que aparece ao Para-si na medida em que o Para-si é o ser pelo qual há um mundo, aparece a um ser que se escolhe e ao escolher-se descobre em um só golpe as implicações instrumentais das coisas-utensílios. Como exemplo,

objetivamente, a faca é um instrumento feito de uma lâmina e de um cabo. Posso captá-la objetivamente como instrumento para cortar ou talhar; mas à falta de um martelo, posso captá-la, inversamente, como instrumento para martelar [...]. Os únicos fatos estritamente objetivos, os que um Para-si qualquer pode constatar, são o grande poder da Igreja sobre as populações da Gália [...]. Para que tais constatações organizem-se motivo de conversão, é preciso isolá-las do conjunto – e para isso, nadificá-las – e transcendê-las rumo à potencialidade própria: a potencialidade da Igreja objetivamente captada por Clóvis será a de trazer seu apoio a um rei convertido. Mas tal potencialidade só pode se revelar se a situação for transcendida rumo a um estado de coisas que ainda não é, ou seja, rumo a um nada. Em suma, o mundo só dá conselhos se interrogado, e só podemos interrogá-lo para um fim bem determinado¹²⁶.

Desse modo, o motivo ao contrário de determinar a ação só aparece como motivo no e pelo projeto de uma ação, é a consciência por suas estruturas próprias que delineia o motivo no conjunto do mundo, que define a si através de seus fins projetando-se rumo a seus possíveis. Esta maneira própria da consciência de ser na medida em que se conserva em seus possíveis é denominada pelo existencialismo como

¹²⁶ SARTRE, 1997, p. 553-554.

afetividade. Trata-se de uma estrutura interna do Para-si como consciência interna e que concebe a si mesma sob forma de consciência não posicional (de) si “rigorosamente correlata ao recorte do motivos”¹²⁷. Desse modo, a consciência intencional pela qual o Para-si faz surgir o mundo e no mundo os motivos para agir é um fato “‘irracional’ no sentido histórico do termo”¹²⁸.

Se assim é, não faz sentido conceber qualquer projeto original de ser como causado por um móbil preexistente. Em outras palavras, conceber a feminilidade como projeto original de ser da fêmea humana no sentido de ser produto causal de um dado preexistente, na medida em que na realidade humana é à luz do móbil, projeto primordial das possibilidades do existente, que o motivo aparece num só golpe.

Então, tudo se esclarece e podemos entender as relações entre esses três termos: motivos, móveis e fins. Lidamos aqui com um caso particular de ser no mundo: assim como é o surgimento do Para-si que faz com que haja um mundo, também, nesse caso é o seu próprio ser, na medida em que tal ser é puro projeto rumo a um fim, que faz com que haja certa estrutura objetiva do mundo merecedora do nome motivo, à luz daquele fim. O Para-si, portanto, é consciência desse motivo. Mas essa consciência posicional do motivo é, por princípio, consciência não-tética de si enquanto projeto rumo a um fim. Nesse sentido é móbil, ou seja, experimenta-se não teticamente enquanto projeto mais ou menos áspero, mais ou menos apaixonado, rumo a um fim, no próprio momento em que constitui-se como consciência reveladora da organização dos mundos em motivos¹²⁹.

Dessa maneira, quando pretender ser mulher identifica-se com a pretensão de se tornar objeto, Outro, é como se fosse possível que o modo de ser da mulher fosse ser consciência de feminilidade, e não a feminilidade como o modo como o mundo se revela a sua consciência, como projeto global de sua existência. Em outras palavras, a

¹²⁷ SARTRE, 1997, p. 554.

¹²⁸ SARTRE, 1997, p. 554.

¹²⁹ SARTRE, 1997, p. 554.

consciência revela a feminilidade no interior e através de sua situação total. Definido o ideal de feminino como destino, justifica-se o passado e é sempre em relação ao passado, e não em função a um futuro, que explicam e justificam a condição histórica da mulher. Ora, é justamente por isso que o “eterno feminino” vivido historicamente concebe uma imagem que não poderia ser senão inautêntica e enredar condutas da mesma ordem. Quando se pretende que o móbil seja na forma de algo determinado, pretende-se apreender a consciência como que petrificada na forma de um saber, torna a mulher o que ela tem de ser na forma de um “era” que infesta a consciência como determinação do que faço de mim. “O móbil torna-se então aquilo de que há consciência. Pode aparecer-me em forma de ‘saber’”¹³⁰.

É nesse sentido que se pode dizer que o passado da mulher, quando retorna à consciência intencional e seu sentido de subjetividade, coagulado como coisa Em-si, infesta o presente na forma desse “saber”, modo de ser, que a fêmea assume como ser mulher: suas condutas retomam os mitos, a tradição, explicitando-os, justificando-os por esse “saber” sobre sua constituição irremediável, sua essência, natureza que a define e determina: “nesse caso é objeto de consciência, é esta própria consciência da qual tenho consciência”¹³¹.

Comumente estamos rodeados por esses móveis aos “quais não mais nos adequamos”, porque temos não apenas de decidir concretamente executar este ou aquele ato, mas também de executar as ações decididas na véspera, ou de ir ao encalço de empreendimentos em que estamos comprometidos; de modo geral, a consciência, a qualquer momento que se capte a si mesma, apreende-se enquanto comprometida, e esta própria apreensão implica um saber dos móveis do comprometimento ou até uma explicação temática e posicional desses motivos¹³².

¹³⁰ SARTRE, 1997, p. 555.

¹³¹ SARTRE, 1997, p. 554.

¹³² SARTRE, 1997, p. 555.

Assim, a captação do móbil remete instantaneamente ao motivo que é rigorosamente seu correlato, já que o móbil, mesmo que cristalizado como Em-si, permanece como significação de ter sido consciência de um motivo, o que significa dizer que permanece como significação da descoberta de uma estrutura objetiva de mundo.

Somente se o móbil é transcendente, se constitui unicamente o ser irremediável que temos-de-ser à maneira do “era”, se como todo o nosso passado, acha-se apartado de nós por uma espessura de nada, ele não pode agir a menos que seja *retomado*; por si mesmo carece de força. Portanto, é pelo brotar da consciência comprometida que um valor e um peso serão conferidos aos móbeis e motivos anteriores. Não depende da consciência o fato de que estes sejam tendo sido, e à consciência cabe a missão de mantê-los em existência no passado. Eu quis isso ou aquilo: eis o que permanece irremediável e constitui mesmo a minha essência é o que sou tendo sido ¹³³.

Dessa maneira, o sentido que essas tematizações objetivas sobre o mundo terão para o Sujeito quando ele, presentemente, lança-se como projeto em direção aos seus fins, só ele pode decidir. Num só golpe essa decisão é feita por meio do ato mesmo a partir do qual se projeta para os seus fins: a partir, por meio e no processo inacabado, no *continnun*, que constitua relação espontânea e instantânea móbil-motivo-fim. Móbeis passados, motivos presentes e fins futuros constituem a existência na medida em que se organizam necessariamente em unidade indissolúvel através do próprio surgimento do Sujeito como consciência intencional, liberdade radical. “A retomada dos móbeis anteriores – ou a recusa ou nova apreciação dos mesmos – não se distingue do projeto

¹³³ SARTRE, 1997, p.556.

pelo qual me destino a novos fins e pelo qual, à luz desses fins, capto-me descobrindo um motivo de apoio no mundo”¹³⁴.

Desse modo, a escolha deliberada, ou orientada pela “racionalidade”, explicita o projeto, conseqüentemente, aquilo que sou. Essa escolha é organizada por sua vez e ao mesmo tempo como o conjunto de móveis-motivos-fim por uma espontaneidade livre que é precisamente a existência. De modo que quando a vontade, ou deliberação, se anuncia como tal, o projeto já está dado, e o seu valor nada mais é do que apresentação dele. Assim, ato voluntário e espontaneidade não-voluntária, que irá se traduzir como determinação, na e da mulher, só se diferenciam pelo fato de que esta é “consciência puramente irrefletida dos motivos através do puro e simples projeto do ato. Para o móbil, no ato irrefletido, não há objeto de *per si*, mas simples consciência não posicional (de) si”¹³⁵, enquanto, de modo diverso, a estrutura do ato voluntário prescinde da aparição de uma consciência reflexiva que o intencione no ato como objeto psíquico por meio da consciência refletida

O Para-si que pretende realizar sua existência de modo voluntário, realizar a vontade ideal do Para-si-Em-si, pretende recuperar-se a si mesmo, na medida em que decide e age pretende realizar a valor fundamental posto pelo Para-si, pretende recuperar-se como projeto espontâneo em direção a determinado fim, ser Sujeito absoluto. Esse ideal reflexivo pretende recuperar o refletido e constituir uma totalidade irrealizável acompanhada do juízo “fiz o que quis”¹³⁶. O que há, portanto, é um projeto originário que pode ser anunciado tanto de modo voluntário como na forma de um *pathos*. Trata-se de mostrar como, ao contrário do conveniente discurso determinista

¹³⁴ SARTRE, 1997, p.557.

¹³⁵ SARTRE, 1997, p. 557.

¹³⁶ SARTRE, 1997, p. 557-558.

sobre a mulher, uma descrição fenomenológica da vontade, da capacidade deliberativa ou do ato deliberado sobre si mesmo – não poderia constituir de modo algum uma manifestação privilegiada da liberdade originária – é antes “um acontecimento psíquico de estrutura própria que constitui-se no mesmo plano dos demais, nem mais nem menos do que estes, acha-se sustentado por uma liberdade originária e ontológica”¹³⁷. Não importa, assim, por qual modo a consciência se anuncia, uma vez que os fins são postos por um projeto originário. A deliberação voluntária é sempre ilusória, uma vez que confiro o valor dos móveis e motivos antes de qualquer deliberação sobre a escolha que faço de mim mesmo através do projeto fundamental de ser. Tal pretensão de deliberação como qualidade privilegiada, como capacidade privilegiada da liberdade só é possível pelo artifício da má-fé, ou seja, tomar motivos e móveis como transcendentais, quando na verdade tanto um quanto outro só têm seus pesos através do projeto fundamental do Sujeito, a saber, “a livre produção do fim e do ato conhecido realizado”¹³⁸.

Se a deliberação, vontade, ou ato racional, são fundamentalmente reflexivos, seu objetivo, todavia, não consiste ou revela qual o fim que se quer alcançar, a intenção profunda, ou o projeto fundamental de ser. A vontade decorre da consciência intencional como modo de ser do Para-si e somente anuncia a maneira de alcançar este fim que necessariamente já está posicionado, a saber, constituir a irrealizável totalidade “Em-si-Para-si, recuperar o refletido, ou seja, realizar o valor posto pelo Para-si no momento mesmo de ser-seu-ser como aquele que é processo de constituição de si. Assim, o homem, ao se pretender Sujeito absoluto definindo-se como pura vontade em

¹³⁷ SARTRE, 1997, 558.

¹³⁸ SARTRE, 1997, p. 556-557.

oposição à mulher definida como Outro absoluto, recai na pretensão ontológica e moral inautêntica. Com efeito,

os dois sexos são vítimas ao mesmo tempo do outro e de si; entre dois adversários defrontando-se em sua pura liberdade um acordo poderia facilmente se estabelecer: tanto mais essa guerra não beneficia ninguém. Mas a complexidade de tudo isso provém do fato de que cada campo é cúmplice do inimigo; a mulher persegue o sonho de demissão, o homem o sonho de alienação; a inautenticidade não compensa: cada qual acusa o outro a desgraça que atraiu, cedendo as tentações da facilidade; o que o homem e a mulher odeiam um no outro é o malogro retumbante de sua própria má-fé e de sua própria covardia¹³⁹.

Desse modo, a escolha para a mulher ou para o homem é intencional, em seu sentido rigoroso, é a escolha do fim, é o projeto de ser que é o Para-si como liberdade originária, e como escolha do fim que se revela ao mundo por meio de suas condutas ao mesmo tempo em que o mundo aparece a ele segundo o fim escolhido desta ou de outra maneira. O fim precisamente porque ilumina o mundo é também e ao mesmo tempo o estado de mundo almejado e que, portanto ainda não é.

Por conseguinte, é através de um movimento duplo, todavia, unitário, indissociável, que a intenção ilumina o mundo a partir, necessariamente, de um fim que por definição ainda não é, e define-se na e pela escolha de certo possível: “meu fim é certo estado objetivo do mundo, meu possível é certa estrutura de minha subjetividade; um se revela à consciência tética, o outro refluí sobre a consciência não-tética para caracterizá-la”¹⁴⁰ SARTRE, 1997, p, 588. O que significa que o dado não pode explicar a intenção, é o próprio surgimento da intenção que permite que ela realize uma ruptura com o dado, e tão somente através dessa ruptura que qualquer modo de apreciação do

¹³⁹ BEAUVOIR, 1980, vol. II, p. 488.

¹⁴⁰ SARTRE, 1997, p, 588.

dado é possível: trata-se de da dupla nadificação do dado de que já falamos. A realidade humana definindo-se, então, como ato só pode ser compreendida como ruptura com o dado em seu ser. “Ela é o ser que faz com que *haja* dado ao romper com ele e iluminá-lo à luz do ainda não existente”¹⁴¹. Se assim não fosse, teríamos a plenitude e a impossibilidade da existência como devir, como historicização.

A liberdade não é, pois, uma propriedade, é o próprio ser do Para-si, e é escolhendo-se, sempre comprometida pelo fato de que tal escolha é incondicionada. Do fato de a liberdade ser incondicionada resulta que a escolha é absurda, mas não no sentido de que carece de razão, mas porque a realidade humana pode escolher-se, mas não pode não escolher-se: é nesse sentido, desse ser que lhe é dado como liberdade radical e incontornável que a realidade humana participa da contingência universal do ser:

qualquer que seja ela, a escolha é fundamentada e reassumida pelo ser, pois se trata da escolha que é. Mas deve-se observar que essa escolha não é absurda no sentido de que, em um universo racional, surgisse um fenômeno que não estivesse em conexão com os outros por quaisquer *razões*; é absurda no sentido de que a escolha é aquilo pelo qual todos os fundamentos e todas as razões vêm ao ser, aquilo pelo qual a própria noção de absurdo adquire um sentido¹⁴².

Destarte, o que pretendemos mostrar é que a liberdade entendida como projeto fundamental é o ser do Para-si, da realidade humana, de tal modo que nenhum discurso ou nenhuma prática que pretenda fixar o ser como racional, passional, inferior, superior podem ser considerados projetos fundamentais, mas projetos secundários que só podem ser concebidos enredados pela inautenticidade, precisamente porque pretendem

¹⁴¹ SARTRE, 1997, p. 589. Grifo do autor.

¹⁴² SARTRE, 1997, p. 590. Grifo do autor.

cristalização do ser em natureza, ou essência, e deixa de compreender a realidade humana como projeto mesmo, como processo de autoconstituição sempre inacabado que se realiza através de condutas fundadas na liberdade radical e incondicionada.

Em verdade, toda existência humana é transcendência e imanência a um só tempo: para se ultrapassar é forçoso que se mantenha, para se lançar no futuro cumpre-lhe integrar o passado e comunicando-se com outrem deve confirmar-se em si mesma. Estes dois movimentos estão implicados em todo movimento vivo: ao homem, o casamento outorga precisamente a síntese feliz; em seu ofício, em sua vida política, ele concebe a mudança, experimenta dispersão através do tempo e do universo; e quando se cansa desse vagabundear, funda um lar, ancora no mundo; à noite, retorna a casa onde a mulher cuida dos móveis e dos filhos, do passado que 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 cujas portas conserva fechadas; não lhe dão nenhuma possibilidade de influir no futuro nem no universo; ela só se ultrapassa para a coletividade por intermédio do esposo.¹⁴³

Desse modo, é a partir da relação entre essa liberdade radical e a situação - afinal o Para-si é sempre em situação - que Simone de Beauvoir analisa como é possível ontológica e eticamente a construção histórica da mulher como o Segundo Sexo, como Outro absoluto, como a situação impõe limites para a ação autenticamente livre que possibilita a permanência de sua condição e de suas justificativas. Com efeito, à estrutura da escolha é necessário que seja escolha no mundo, em situação, e todo projeto de si tem como condição a nadificação do projeto anterior, ao Para-si não é possível conferir existência a si mesmo.

Assim que me arremessa no passado o projeto prescrito, tem de ser esse projeto na forma do “era” – o que significa que tal projeto prescrito pertence daqui por diante à situação do Para-si. Nenhuma lei de ser pode estipular o número a priori dos diferentes projetos que

¹⁴³ BEAUVOIR, 1980, vol. II, p. 170.

sou: a existência do Para-si, com efeito, condiciona sua essência. Mas é necessário consultar a história de cada um para ter-se uma ideia singular acerca de cada Para-si singular. Nossos projetos particulares, concernentes à realização no mundo de um fim em particular integram-se no projeto global que somos. Mas, precisamente porque somos integralmente escolha e ato, esses projetos parciais não são determinados pelo projeto global: devem ser, eles próprios, escolhas, e a cada um deles permite-se certa margem de contingência, imprevisibilidade e absurdo, embora cada projeto, na medida em que se projeta, sendo especificação do projeto global por ocasião de elementos particulares da situação, seja sempre compreendido em relação à totalidade de meu ser-no-mundo¹⁴⁴.

Desse modo, se se aceita o ideal da feminilidade que estabelece a mulher como inferior, como projeto global para a mulher no ocidente, e a liberdade como condição fundamental da ação, decorre a pertinência da descrição feita por Beauvoir da experiência vivida dessa mulher visando os elementos que constituem sua situação para compreender qual ação e justificativas lhe são possíveis.

Viu-se que biologicamente os dois traços que caracterizam a mulher são os seguintes: seu domínio sobre o mundo é menos extenso que o do homem; ela é mais estreitamente submetida à espécie. Mas esses fatos assumem um valor inteiramente diferente segundo seu contexto econômico e social. Na história humana, o domínio do mundo não se define nunca pelo corpo nu¹⁴⁵.

Do mesmo modo que não é suficiente dizer que a mulher é uma fêmea, tampouco não se pode defini-la pela consciência que tem de sua feminilidade, já que não é um dado ou estado da consciência, é, ao contrário, no interior da sociedade, em sua situação geral, que toma consciência do feminino como projeto global de seu ser. A vida da mulher, como de todo ser humano, é uma relação com o mundo, ela existe escolhendo-se no mundo. Trata-se de compreender o problema do destino feminino

¹⁴⁴ SARTRE, 1997, p. 592.

¹⁴⁵ BEAUVOIR, 1980, vol. I, p. 73.

situando a mulher num mundo de valores e atribuindo a seus atos o próprio exercício de uma dimensão da liberdade como fundamento, o que significa que mesmo definida como Outro, como objeto, ela permanece existindo como Sujeito no seio de uma situação que substitui o valor pela autoridade e a escolha pela determinação.

Ora, o feminino é concebido como uma “infância contínua”, um traço biológico que se expressa como inferioridade e fraqueza intelectual, ela é definida como um ser puramente afetivo cuja única função possível é a de dona de casa, mãe e esposa; ela não tem, nessa perspectiva ontológica e ética de seu ser, possibilidade de concorrer com o homem, de modo que sequer a educação lhe interessa. Destinada à família, o homem põe as regras, dirige e justifica sua existência porque ela é incapaz de qualquer deliberação; a exemplo da fortuna da definição da mulher como segundo sexo,

de maneira pouco diferente, Auguste Comte reclama também a hierarquia dos sexos. Há entre eles, “diferenças radicais, concomitantemente físicas e morais, que em todas as espécies de animais e principalmente a humana, os separam profundamente um do Outro”¹⁴⁶.

Segundo Beauvoir, mesmo a liberdade de espírito do século XVIII não afetou a moral familiar, no século XIX ela permanecerá: a ideia de Saint-Simon de associação universal que implica a extinção de toda ordem de escravidão, pois

infelizmente esta tese razoável não é a que encontra maior crédito na escola. Esta exalta a mulher em nome de sua feminilidade, o que é o meio mais seguro de desservi-la. A pretexto de que a unidade social está no casal, o Padre Enfantin quer introduzir uma mulher em cada casal diretor, que chama casa-sacerdote [...]. É influenciado por Fourier, que confunde a libertação da mulher com a reabilitação da carne.; Fourier reclama para todo indivíduo a liberdade de obedecer à atração passional; quer substituir o casamento pelo amor; não é em sua pessoa e sim em sua função amorosa que considera a mulher [...]. A ideia da mulher associada, da mulher regeneradora mantém-se através de todo o século XIX: encontramos-la em Victor Hugo. Mas a

¹⁴⁶ BEAUVOIR, 1980, vol. I, p. 144.

causa da mulher é antes desacreditada por essas doutrinas que em lugar de a assimilar ao homem a opõem a ele, reconhecendo-lhe a intuição, o sentimento, mas não a razão¹⁴⁷.

De maneira geral, o movimento reformista do século XIX é favorável ao feminismo porque afinal busca justiça e igualdade. Todavia, Proudhon constitui uma exceção significativa, pois até então os conservadores que atacavam o feminismo eram os mesmos que combatiam o socialismo, mas Proudhon rompe essa aliança, protesta violentamente contra os banquetes de mulheres socialistas e vai além,

Na obra intitulada *La Justice*, afirma que a mulher deve permanecer na dependência do homem; só vale como indivíduo social; não há no casal uma associação, o que pressuporia a igualdade, mas uma união; a mulher é inferior ao homem, primeiramente porque sua força física atinge apenas dois terços da dele, em seguida porque é intelectual e moralmente inferior a ele na mesma proporção. [...] Entretanto, como todos antifeministas, dedica litânias à “verdadeira mulher”, escrava e espelho do homem¹⁴⁸.

Tais citações são exemplares da força da tradição e dos costumes que definem a mulher como Outro absoluto. Ora, situar-se à margem do mundo, compreender-se como inferioridade, exercer a sua liberdade pretendendo negá-la, não constitui de maneira alguma motivo para recriá-lo, uma vez que não possui possibilidades para conceber um mundo onde não seja Outro absoluto, onde não seja esse ser relativo: a condição feminina lhe impõe dificuldades severas para assumir-se Sujeito. No entanto, como liberdade que é sempre liberdade em situação, ela tem de escolher entre a assunção de sua transcendência ou a demissão dela reconhecendo-se como objeto, o que significa que ela não é produto de uma natureza que lhe causa impulsos contraditórios e que lhe barra

¹⁴⁷ BEAUVOIR, 1980, vol. I, p. 146.

¹⁴⁸ BEAUVOIR, 1980, vol. I, p. 147.

o uso da razão. Ao contrário, a liberdade é incontornável e assim ela necessariamente “inventa soluções entre as quais existe uma hierarquia ética”¹⁴⁹.

Em sua maioria, as heroínas femininas são de uma espécie barroca [...]: são exemplares mais do que agentes históricos. O grande homem jorra da massa e é levado pelas circunstâncias: a massa das mulheres acha-se à margem da história e as circunstâncias são para cada uma delas um obstáculo e não um trampolim. Para mudar a face do mundo é preciso estar solidamente ancorado nele; mas as mulheres solidamente enraizadas na sociedade são as que a esta se submetem. A não ser quando designadas para a ação por direito divino e nesse caso mostraram-se tão capazes quanto os homens – a ambiciosa, a heroína são monstros estranhos. É somente depois que as mulheres começam a sentir-se à vontade nesta terra que se vê uma Rosa Luxemburgo, uma Mme. Curie. Elas demonstram brilhantemente que não foi inferioridade feminina que determinou sua insignificância histórica: sua insignificância histórica foi que as votou à inferioridade¹⁵⁰.

Em outras palavras, para que uma fêmea seja mulher é necessário que ela participe dessa realidade obscura que a encerra na imanência e a define como o Outro: a feminilidade. Esse esforço de tentar ser como a “veem”, de renegar a liberdade e conformar-se com a reificação do olhar alheio, não faz da mulher seu fundamento: de nada adianta tentar ser como a veem, pois o modo como a veem não lhe pertence. Tal esforço resulta em condutas deslizantes de justificação da existência na imanência que caracterizam historicamente a mulher, porquanto tentam com alguma resignação e má-fé dissimular sua servidão em liberdade assimilando-a à Natureza, definindo-a como natureza. Se imposta, tal justificação se apresenta como opressão e frustração, se concedida, como falha moral: o drama da mulher se caracteriza pelo conflito entre as exigências de uma situação que a define como inessencial e a reivindicação original de,

¹⁴⁹ BEAUVOIR, 1980, vol. I, p. 71.

¹⁵⁰ BEAUVOIR, 1980, vol. I, p.170 - 171.

como Sujeito que é, pôr-se como essencial. Definida historicamente pelo patriarcado como Outro absoluto, a mulher experimenta a degradação da liberdade em facticidade, da transcendência em imanência. Afinal, se, por um lado, o Sujeito se afirma concretamente por meio de projetos de transcendência, por outro, o que define a situação da mulher é “que sendo, como todo ser humano, uma liberdade autônoma, descobre-se e escolhe-se num mundo em que os homens lhe impõem a condição de Outro”¹⁵¹.

¹⁵¹ BEAUVOIR, 1980, vol. I, p. 23.

Considerações Finais

Por meio da observância das argumentações e do caminho percorrido pela autora, procuramos identificar no conjunto da obra as categorias que constituem a Feminilidade enquanto construção cultural e que definem de maneira singular a situação da mulher. Essas categorias condicionam historicamente a fêmea da espécie humana a hábitos e costumes que a constituem como o segundo sexo, como Outro absoluto, objeto privilegiado para atender às pretensões morais e ontológicas dos homens. Para tanto, nosso trabalho consistiu em elucidar o terreno conceitual, a saber, o existencialismo sartreano, a partir do qual Beauvoir analisa na totalidade da obra a formação, situação e caráter da mulher.

Procuramos, assim, demonstrar como a compreensão da mulher como Outro absoluto implica na elucidação das origens ontológicas e pretensões éticas que pretendem definir o Feminino na forma de certa determinação identitária da fêmea humana. Com efeito, a defesa de que “ninguém nasce mulher: torna-se mulher” é feita no conjunto da obra a partir da perspectiva existencialista que define a realidade humana como Para-si: o sujeito é definido como processo de subjetivação, consciência intencional, o que significa dizer que é necessariamente liberdade radical.

O sujeito entendido como Para-si é processo existencial na medida em que sendo irremediavelmente liberdade se constitui como projeto sempre inacabado de si através das escolhas feitas por uma liberdade que é sempre liberdade em situação. Desse modo, pretender fixar o ser da mulher como Outro absoluto resulta na pretensão de não reconhecê-la como Sujeito. É precisamente a assunção do exercício de negar-se como liberdade que o existencialismo define como má-fé. É sob o expediente da má-fé,

exercício inautêntico da liberdade, que a mulher se apreende e é apreendida historicamente como Outro absoluto. A experiência e constituição do Outro só é possível através do Olhar: através do ser visto que o Para-si é para o Outro, ele se aliena de sua liberdade, fixado pelo olhar o Para-si, é objetificado por meio de qualificações sobre as quais não tem domínio.

Ora, o desejo ontológico de constituir-se como identidade e a pretensão ética de apreender-se na rigidez do ser como Sujeito absoluto encontrou sua justificação através da cristalização da mulher como Outro absoluto. A opressão da mulher na sociedade patriarcal traduz, assim, o projeto global de mistificação da mulher como natureza e mistério, o “eterno feminino”, através do não reconhecimento dela como liberdade e a afirmação do homem como autônomo e completo, Sujeito absoluto.

Doravante, a formação da mulher a incita a permanecer na imanência, na ignorância, o exercício de sua liberdade recai sobre si mesmo ao se dedicar a tarefas que não constroem o mundo, que não se realizam como transcendência. Com efeito, depois de extensa análise de como a mulher é constituída historicamente, dos fatos e mitos que constituem o feminino, no segundo volume d’*O Segundo Sexo*, Beauvoir nos diz: “O destino tradicional que a sociedade propõe à mulher é o casamento”¹⁵². No entanto, a despeito de modificações históricas na estrutura da intuição familiar,

o casamento sempre se apresentou de maneira radicalmente diferente para o homem e 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; 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

¹⁵² BEAUVOIR, 1980, vol. II, p. 165.

doméstica em que se confinou a mulher não lhe assegurou igual dignidade¹⁵³.

Por conseguinte, vimos que encerrada historicamente na imanência, os infortúnios de sua situação, o caráter que lhe é designado, não aparecem à mulher como intoleráveis, antes aparecem como naturais. Dessa forma, não é imersa na rigidez de sua situação que a mulher encontrará motivos para se reencontrar como liberdade e vivê-la autenticamente, e isto, precisamente, porque nesta situação lhe são barrados os meios para que ela possa conceber outro estado de coisas que não a de se realizar como o segundo sexo.

¹⁵³ BEAUVOIR, 1980, v. II, p. 166.

Bibliografia

- BEAUVOIR, Simone de. **A Convidada**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.
- _____. **A mulher desiludida**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1987.
- _____. **Le Deuxième Sexe** (vol. I). Paris: Gallimard, 1950.
- _____. **Le Deuxième Sexe** (vol. II). Paris: Gallimard, 1950.
- _____. **Les Mandarins**. Paris: Gallimard, 1972.
- _____. **Mémoires d'une jeune fille rangée**. Paris: Gallimard, 1958.
- _____. **O Segundo Sexo** (vol. I). Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.
- _____. **O Segundo Sexo** (vol. II). Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.
- _____. **Por uma moral da ambiguidade**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.
- _____. **Pour une morale de l'ambiguïté**. Paris: Gallimard, 1947.
- _____. **Privilèges**. Paris: Gallimard, 1955.
- _____. **Quand prime le spirituel**. Paris: Gallimard, 1979.
- BORNHEIM, Gerd. **Sartre**, São Paulo: Perspectiva, 2007.

CARD, Claudia (org). **Simone de Beauvoir** (CAMBRIDGE COMPANIONS). New York: Cambridge University Press, 2003.

COOREBYTER, Vincent de. **Sartre face à la phénoménologie**. Bruxelles: Ousia, 2000.

DEUTSCHER, Penelope. **The philosophy of Simone de Beauvoir: ambiguity, conversion, resistance**. New York : Cambridge University Press, 2008.

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

KOJÈVE, Alexandre. **Introdução à leitura de Hegel**. Rio de Janeiro : Contra-ponto : EDUERJ, 2002.

KRUKS, Sonia. **Simone de Beauvoir and the politics of ambiguity**. New York : Oxford University Press, 2012

LECARME-TABONE, Éliane. **Le Deuxième Sexe de Simone de Beauvoir**. Paris: Gallimard, 2008.

MOUTINHO, Luiz Damon S. **Sartre – psicologia e fenomenologia**. São Paulo: Brasiliense, 1995.

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

SARTRE, Jean-Paul. **Cahiers pour une morale**. Paris: Gallimard, 1983.

_____. **O Existencialismo é um Humanismo**. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultura, 1984.

_____. **O Ser e o Nada**. Petrópolis: Vozes, 1997.

SARTRE, J-P. **Questão de Método**. Tradução brasileira de Bento Prado Júnior, Editora Nova Cultural, São Paulo, 1973, Capítulo II, p 133-154, (Coleção Pensadores).

SARTRE, J-P. **Verdade e Existência**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.

SARTRE, J-P. **A imaginação**. Porto Alegre, RS: L&PM, 2012.

SILVA, Franklin Leopoldo e. **Ética e literatura em Sartre: ensaios introdutórios**. São Paulo: Ed. UNESP, 2004

SILVA, Franklin Leopoldo e. “Conhecimento e identidade histórica em Sartre”. **Trans/Form/Ação**. V. 26(2), 2003, p. 43-64.