

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS**

JULIANA OLIVA

**DA SEXUALIDADE REIFICADA À RECIPROCIDADE ERÓTICA NO
PENSAMENTO DE BEAUVOIR**

Guarulhos, 2018

JULIANA OLIVA

**DA SEXUALIDADE REIFICADA À RECIPROCIDADE ERÓTICA NO
PENSAMENTO DE BEAUVOIR**

Tese apresentada à Universidade Federal de São Paulo como requisito parcial para obtenção de título de Doutora no Programa de Pós-graduação em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia

Orientação: Prof^ª. Dra. Rita de Cassia Souza Paiva

Guarulhos, 2018

JULIANA OLIVA
DA SEXUALIDADE REIFICADA À RECIPROCIDADE ERÓTICA NO PENSAMENTO DE BEAUVOIR

Tese apresentada à Universidade Federal de São Paulo como requisito parcial para obtenção de título de Doutora no Programa de Pós-graduação em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia

Aprovação: ____/____/____

Profª. Dra. Orientadora Rita de Cassia Souza Paiva
Universidade Federal de São Paulo

Profª. Dra. Jacira de Freitas
Universidade Federal de São Paulo

Profª. Dra. Thana Mara de Souza
Universidade Federal do Espírito Santo

Prof. Dr. Hélio Salles Gentil
Universidade São Judas Tadeu

Prof. Dr. Luiz Damon Santos Moutinho
Universidade Federal de São Carlos

Para Valéria

Agradecimentos

Esta tese é apenas uma parte do presente que ganho no meu trabalho com a filosofia de Beauvoir. Não é apenas a experiência acadêmica que venho ganhando, mas também uma experiência visceral na investigação dos meandros e das possibilidades de ultrapassagem do campo do “tornar-se mulher” e no desvelamento de outras formas que a relação com o outro pode adquirir.

Além do meu encontro com os textos de Beauvoir, o encontro com algumas pessoas foi o que tornou essa experiência tão bonita e tão significativa.

A companhia e o incentivo maior neste percurso vieram da Valéria Inês Oliva, a quem agradeço pela presença amorosa, pela disposição em ouvir cada linha desta tese para me ajudar a organizar minhas ideias, e por ainda me acolher com tanto carinho e cuidado. Por essa acolhida, agradeço também Francisco Paulo Oliva, que, além disso, contribuiu imensamente com suas caronas, seu companheirismo e seus comentários divertidos para tentar tornar os momentos de tensão mais leves.

Agradeço também a professora Rita Paiva, que não só acolheu meu projeto de pesquisa na UNIFESP, mas também acompanhou cuidadosamente cada momento do desenvolvimento desta tese, com sua leitura atenciosa e sugestões que fortaleceram e modificaram significativamente a minha maneira de fazer pesquisa e de escrever.

Também na universidade, contribuíram com meu doutoramento, os mundos revelados nas disciplinas que cursei com os professores Francisco de Ambrosio Pinheiro Machado, Sandro Kobol Fornazari e Olgária Chain Féres Matos. À professora Olgária, meus agradecimentos também por seus comentários preciosos em meu exame de qualificação.

Menciono também a importância do trabalho de funcionárias e funcionários do campus Guarulhos, principalmente da coordenação e da secretaria de pós-graduação em Filosofia. E destaco Daniela Gonçalves, pela amizade e pelo trabalho, que me ajudaram muitíssimo a lidar com todo emaranhado burocrático necessário.

A companhia, ainda que por vezes passageira, de colegas que conheci na UNIFESP também tornou o percurso todo mais leve. Sou grata pela força dada por Djamila Ribeiro durante minha preparação para o processo seletivo do doutorado, e ao Coletivo Paradoxo pela amizade e pela parceria no trabalho e na resistência nestes últimos meses.

Agradeço Ilda Ito Anuatti por me presentear com a revisão do *abstract* da tese.

Pela escuta e pelo suporte para desembaraçar os problemas da vida, sou grata à Maryléa.

Agradeço as amigas e parceiras de trabalho Rita Alves e Renata Pereira, pelas ideias que estamos costurando juntas em nosso curso, e Rejane Tito, pela companhia nos estudos e pelos projetos que começamos a construir neste ano. E também Carlos Costa, pela partilha de experiências vividas por alguns meses que em alguma medida acabaram contribuindo muito com minhas reflexões. E há ainda outras pessoas queridas que, em nossas relações generosas, de maneiras diversas acompanharam um ou alguns dos meus passos nesta pesquisa e que com algum afeto contribuíram para que eu seguisse em frente, principalmente quando os tempos se tornaram sombrios: Amanda Lacerda, Bianca Parizi, Clara Guimarães, Daniel Borgoni, Diego Machado (Ovelha), Fernanda Ambrus, Fernanda Barbosa, Gabriela Gelain, Igor Medeiros, Marcos Lizardo, Marina Valle, Mateus Romanholi, Selene Alge, Téia Moreira, Viviane Torregrosa e Wagner Miranda.

Por fim, meus agradecimentos às professoras e aos professores que aceitaram compor a banca de defesa: como suplentes, Monique Hulshof e Silvio Rosa Filho. E como titulares, as professoras Jacira de Freitas e Thana Mara de Souza, esta também pela conversa frutífera em meu exame de qualificação, e os professores Luiz Damon Santos Moutinho e Hélio Salles

Gentil, este também por todo incentivo e apoio à minha formação acadêmica, principalmente na transição do mestrado para o doutorado.

Esta pesquisa teve o suporte da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), que concedeu duas bolsas de doutorado parciais, sem as quais eu não teria conseguido realizar o trabalho com tanta dedicação.

Quando penso nessa moça, a imagem que me ocorre é alguém pescando, em devaneios à beira de um lago fundo, com um caniço na mão. Ela deixava a imaginação vagar livre por todas as pedras e fendas do mundo submerso nas profundezas de nosso ser inconsciente. Então vem a experiência, a experiência que creio ser muito mais comum com as mulheres do que com os homens que escrevem. A linha correu pelos dedos da moça. Um tranco puxou a imaginação. Ela tinha sondado as poças, as funduras, as sombras onde ficam os peixes maiores. E então bateu alguma coisa. Foi uma pancada forte. Espumarada, tumulto. A imaginação tinha colidido numa coisa dura. A moça foi despertada do sonho. E de fato ficou na mais ativa angústia e aflição. Falando sem metáforas, ela pensou numa coisa, uma coisa sobre o corpo, sobre as paixões, que para ela, como mulher, era impróprio dizer. E a razão lhe dizia que os homens ficariam chocados. Foi a consciência do que diriam os homens sobre uma mulher que fala de suas paixões que a despertou do estado de inconsciência como artista. Não podia mais escrever. O transe tinha acabado. A imaginação não conseguia mais trabalhar. Isso creio que é uma experiência muito comum entre as mulheres que escrevem – ficam bloqueadas pelo extremo convencionalismo do outro sexo. Pois, embora sensatamente os homens se permitam grande liberdade em tais assuntos, duvido que percebam ou consigam controlar o extremo rigor com que condenam a mesma liberdade nas mulheres.

Virginia Woolf, *Profissões para mulheres*

Mas afinal eu não lutava por mim mesma, ou melhor, não lutava do jeito certo. Algumas pessoas simplesmente se apropriam do espaço de que precisam, jogando para fora do caminho, aos cotovelos, os invasores e tomando posse do espaço. Boris era capaz de fazer isso sem mover um músculo. Bastava ficar ali parado “quieto como um camundongo”. Eu era uma ratinha ruidosa, daquelas que arranham as paredes e causam alvoroço, mas de algum modo foi o que fez a diferença. A mágica da autoridade, do dinheiro e do pênis.

Siri Hustvedt, *O verão sem homens*

Resumo

Esta tese tem como objeto de reflexão a experiência erótica associada à noção de reciprocidade na filosofia e na literatura de Simone de Beauvoir. O pano de fundo adotado no trabalho que desenvolvemos é exclusivamente a perspectiva existencialista beauvoiriana, que compreende o indivíduo a partir de sua existência, coincidente com a liberdade original própria à condição humana e de seus projetos em situação, e o desdobramento desta perspectiva em *O segundo sexo*, obra na qual as categorias socialmente construídas de Homem e de Mulher são analisadas e recusadas pela filósofa com o intuito de vislumbrar possibilidades de autonomia concreta para os indivíduos do sexo feminino. Desta análise, tomamos a noção da autora de erotismo autêntico como imagem da reciprocidade nas relações intersubjetivas. Reciprocidade própria da relação baseada na perspectiva moral existencialista beauvoiriana, na qual ambos os sujeitos, ao mesmo tempo em que afirmam sua subjetividade diante do outro, reconhecem também a subjetividade alheia e a sua própria condição de objeto. Nesse quadro da relação erótica autêntica beauvoiriana, na qual cada indivíduo do casal, homem ou mulher, deseja o outro enquanto corpo ao mesmo tempo em que almeja este outro enquanto consciência, pretendemos investigar a possibilidade de um desvelamento da efetivação da reciprocidade na relação entre homem e mulher para além do contexto erótico. Para este percurso, examinamos as noções de situação, sexualidade, erotismo e amor em Beauvoir. Com o estudo desses elementos, expandimos ao longo de nosso percurso, nossa compreensão da reciprocidade. Pela análise do erotismo no pensamento da autora, a ideia de generosidade se revela condição crucial para vislumbrarmos caminhos possíveis para a realização da reciprocidade beauvoiriana.

Palavras-chave: Beauvoir, mulher, reciprocidade, erotismo, generosidade

Abstract

This thesis focuses on the erotic experience associated with the notion of reciprocity in Simone de Beauvoir's philosophy and literature. The background adopted in this work is exclusively the Beauvoirian existentialist perspective, which comprehends the individual from her/his existence, coincidental with the original freedom peculiar to the human condition, and from her/his projects in situation, and the unfolding of this perspective on *The Second Sex*, work in which the socially constructed categories of Man and Woman are analysed and refused by the philosopher, who aims to glimpse possibilities of concrete autonomy for female individuals. From this analysis, we take the author's notion of authentic eroticism as an image of reciprocity in intersubjective relations. This reciprocity is peculiar to relationships based on the Beauvoirian existentialist moral perspective, in which both subjects, while affirming their subjectivity in front of the other, also recognize the subjectivity from that other and their proper condition of object. In that Beauvoirian picture of authentic eroticism, in which each individual from the couple, man or woman, desires the other as body and, at the same time, as conscience, we intend to investigate the possibility of a disclosure of the effectiveness of reciprocity in the relationship between man and woman beyond the erotical context. For this, we examine the notions of situation, sexuality, eroticism and love in Beauvoir. By studying these elements, we achieved, during our research, a broader comprehension of reciprocity. Through the analysis of eroticism in the author's thought, the idea of generosity is revealed as a crucial condition for glimpsing possible paths to the realization of Beauvoirian reciprocity.

Keywords: Beauvoir, woman, reciprocity, eroticism, generosity

Apresentação

A obra de Simone de Beauvoir (1908 – 1986) tem como âncora uma genuína reflexão acerca da liberdade, concebida como elemento intrínseco à condição humana, a despeito do caráter contingente de toda existência. É o exercício deste atributo que permite a todo indivíduo conhecer e dotar de significações o real que o circunda. Tudo o que conhecemos, conhecemos a partir de nossos esforços desvelantes, doadores de sentidos. Cada ser humano, simultaneamente, desvela e constrói o mundo comum a todos. É no entrecruzamento dos desvelamentos operados pelos sujeitos – livres por definição – que ocorre a tensão entre a afirmação da própria subjetividade e o reconhecimento da liberdade alheia.

Sob a égide desse parâmetro buscamos, com esta pesquisa, avaliar as possibilidades de reciprocidade nas relações entre homem e mulher. E o fazemos, primeiramente valendo-nos da reflexão filosófica de Beauvoir em *O segundo sexo* (1949), para, num segundo momento, enveredarmos por suas obras de ficção, principalmente em *Quando o espiritual domina* (1935/1979), *A convidada* (1943), *Os mandarins* (1954), *As belas imagens* (1967) e *A mulher desiludida* (1968).

Sob a perspectiva de Beauvoir, há reciprocidade em uma relação intersubjetiva quando os indivíduos embarcados nesse enlace reconhecem, concomitantemente, a condição de sujeito e a condição de objeto assumidas por cada um diante da apreensão feita pelo outro. Ou seja, para que haja reciprocidade numa relação, nada deve obstar a liberdade nem as circunstâncias que possibilitem a afirmação e o reconhecimento recíproco da autonomia dos indivíduos envolvidos.

Em nossa leitura de *O segundo sexo*, identificamos a descrição que Beauvoir faz da relação erótica que ela considera autêntica, relação fundada apenas no desejo de um indivíduo pelo outro, livre de qualquer regulação externa a esse desejo espontâneo, uma possível imagem da reciprocidade numa relação intersubjetiva de qualquer ordem. Nesse sentido, elegemos a nossa questão principal: pela imagem do erotismo autêntico beauvoiriano, poderíamos desvelar elementos que contribuam para a realização da reciprocidade nas relações concretas entre homem e mulher em todo e qualquer âmbito? Para chegarmos a uma resposta a esta indagação, outras questões despontaram em nosso percurso, as quais, junto à nossa questão principal, buscamos compreender entrelaçadas à perspectiva filosófica da autora: O que poderíamos entender em Beauvoir com os termos sexualidade, erotismo e amor? Quais são as condições para o alcance da reciprocidade na visão da autora? Qual é o

papel da generosidade na reciprocidade erótica beauvoiriana que buscamos delinear neste trabalho? E em que medida a obra literária da filósofa francesa pode alargar nossa compreensão do erotismo autêntico e da efetivação da reciprocidade na experiência vivida da relação intersubjetiva entre homem e mulher?

Antes de traçarmos a linha que nosso percurso segue, é importante pontuar que não é nosso intuito, nesse estudo, contrapor nenhuma das análises de Beauvoir sobre a situação da mulher às condições históricas atuais e aos avanços e mudanças concernentes a essa situação. Nosso propósito consiste fundamentalmente em enveredar pela reflexão da filósofa acerca dos temas que nos são caros nesta tese dentro dos limites de seu pensamento e de sua obra, nos quais podemos trabalhar nossa questão.

Nosso estudo tem início com a análise da sexualidade historicamente construída e imposta às mulheres, que, coisificada, inviabiliza a liberdade constitutiva de todo ser humano, a liberdade que primeiramente caracteriza nossa existência, nos sujeitos femininos. Tendo a própria liberdade inviabilizada, cada mulher não é reconhecida em situação como sujeito, o que a coloca como objeto em relação ao homem. Nesse contexto, a relação entre os sexos é comumente marcada pela ausência de reciprocidade, problemática que abordamos em nosso texto. Contudo, é também em um tipo particular de relação intersubjetiva entre os sexos que Beauvoir vislumbra a possibilidade de reciprocidade efetiva entre ambos, a saber, na relação erótica autêntica. Após o enfrentamento desses problemas, nosso estudo culmina justamente com uma reflexão sobre o erotismo, partindo da hipótese de que, para a autora, a relação erótica autêntica exprimiria a ambiguidade sujeito/objeto proposta pela moral existencialista beauvoiriana, a qual visa conservar a liberdade de todo indivíduo. Em outras palavras, na relação erótica, ao desejar o corpo de um outro, de modo que este outro também o deseje enquanto corpo, o sujeito assume a ambiguidade de sua presença na relação: ele afirma a sua consciência que quer o outro para si enquanto carne, ao mesmo tempo em que reconhece e almeja que este outro o deseje sob o mesmo registro. Ambiguidade que remonta àquela que a moral existencialista beauvoiriana considera própria da existência humana. No reconhecimento de si mesmo como subjetividade autônoma e da sua condição de objeto na apreensão de outros sujeitos num plano moral, o indivíduo assume essa ambiguidade. As ambiguidades da relação erótica autêntica e da perspectiva da moral existencialista coincidem enquanto condição para relações intersubjetivas livres de hierarquia.

Ainda nessa discussão inaugural de nosso percurso, apresentamos a distinção, nos termos da filósofa francesa, entre a experiência que a mulher tem no mundo, onde a sua

liberdade original é constantemente cerceada, e a experiência masculina, cuja subjetividade se estabelece como soberana em diferentes contextos históricos e geográficos. Para esta distinção e para apresentarmos a perspectiva filosófica de Beauvoir, buscamos apoio em seus textos *Pirro e Cinéas* (1944) e *Por uma moral da ambiguidade* (1945), bibliografia fundamental, juntamente com *O segundo sexo*, que não apenas permite introduzir a nossa questão, mas, de certo modo, norteia o desenvolvimento dos três primeiros capítulos desta tese.

Em seguida, a partir da crítica de Beauvoir acerca dos modos de compreensão da condição de mulher calcados em fundamentos biológicos, iniciamos nossa discussão sobre a formação da sexualidade feminina detalhando o modo pelo qual uma concepção cristalizada e socialmente construída da natureza humana influencia essa formação. Beauvoir reconhece as diferenças entre os organismos humanos masculino e feminino, mas defende que aspectos da condição da espécie humana possam ser transcendidos no desvelamento de um mundo no qual as características desses organismos não correspondam a limitações impostas aos sujeitos, no que tange ao acesso às oportunidades concretas. Compreendemos, acompanhando a análise da autora, que ao corpo feminino é atribuído um significado negativo e que a partir a negatividade é construída a categoria Mulher, coincidente com a categoria de Outro. Condição opressora, porquanto impele o chamado “segundo sexo” a reproduzir um conjunto de comportamentos e papéis ditos femininos, ao mesmo tempo em que obsta a experiência radical das escolhas subjetivas e livres.

Para aludirmos, juntamente com a autora, a uma certa condição ontológica do corpo humano, anterior à submissão a categorias de Homem e de Mulher, respaldamo-nos na noção de corpo vivido do filósofo Maurice Merleau-Ponty (1908 – 1961). Referência evocada por Beauvoir em *O segundo sexo* para pontuar o aspecto negativo imputado às mudanças biológicas e anatômicas vivenciadas pelas mulheres. Sob a sua perspectiva, ancorada em sua interpretação de Merleau-Ponty, o corpo feminino é apenas mais um corpo no qual irrompe uma subjetividade, que, por meio dele, acessa e toma posse do mundo. Não obstante, o quadro situacional finda por constranger e minimizar a subjetividade das mulheres, ao ponto de reduzi-las ao corpo próprio, coisificando-as. Essa redução acentua-se e soa como definitiva na passagem da infância para a puberdade, quando a formação da menina, que a direciona ao tornar-se mulher, é concluída.

No que concerne à abordagem dessa formação e desse processo em que a experiência da subjetivação é de certo modo interdita, procuramos destacar os detalhes sobre os quais se

detém a autora ao refletir acerca do desenvolvimento sexual para além dos limites de uma perspectiva biológica. É assim que a esfera do corpo vivido adquire um papel central em nosso primeiro capítulo, intitulado “A condição feminina sob o olhar freudiano”. Nesse momento, analisamos o modo pelo qual a distinção genital dos seres humanos associa-se à fixação de identidades sexuais, as quais se referem não apenas à compreensão que têm de si mesmos os seres humanos em geral, mas também à forma pela qual vivenciam seus investimentos objetais. Nesse viés, comentamos o desenvolvimento sexual do menino e da menina, mas privilegiamos a análise desta última, mantendo-nos, assim, em consonância com a questão que é pano de fundo da problemática de *O segundo sexo* e, por conseguinte, do tema de nossa pesquisa: o lugar de Outro da mulher.

Ainda no primeiro capítulo, enveredamos pela interpretação de Sigmund Freud (1856 – 1939) acerca do desenvolvimento sexual feminino. Caminho que se nos revelou crucial, em virtude da considerável interlocução que a filósofa tece com o criador da psicanálise no segundo capítulo de *O segundo sexo*. Para Beauvoir, o ponto de vista psicanalítico, que encontra seu maior expoente no fundador dessa ciência, revela um modo de olhar para o corpo humano que não desconsidera a subjetividade do indivíduo nem as relações que este estabelece com outros, o que não o torna isento de limitações; daí que a filósofa submeta o olhar freudiano ao seu esforço crítico. A outra razão que, sob o nosso ponto de vista, exigiu que explorássemos com mais vagar a perspectiva freudiana acerca da condição feminina foi o cotejo entre existencialismo e psicanálise, ancorado na relação entre existência e sexualidade, feito pela autora no ensaio.

Para trazermos as análises freudianas para a nossa reflexão, primeiramente apresentamos em linhas gerais alguns conceitos presentes na obra do autor – sexualidade, pulsão, complexo de castração, complexo de Édipo, superego e libido – cuja compreensão dos significados é crucial para acompanharmos os seus estudos. Em nosso percurso pelos textos freudianos buscamos as fontes das noções criticadas por Beauvoir, como o complexo de castração vivenciado pela menina e a associação da libido à masculinidade. Nessa busca, por vezes nos aventuramos por algumas das oscilações do pensamento do autor ao longo de sua obra: por exemplo, transitamos de alguns de seus primeiros textos, como os *Três ensaios sobre a sexualidade* (1905), às conferências da década de 1930, como *Sobre a sexualidade feminina* (1931) e *A feminilidade* (1933), que retomam com maior zelo e mais detalhes a análise do desenvolvimento sexual da mulher. Desse modo, buscamos explicitar os pontos da psicanálise criticados por Beauvoir e dialogar com a crítica da filósofa por outros ângulos:

pela nossa própria interpretação de Freud e também pelos comentários de alguns de seus estudiosos que acrescentamos à nossa reflexão. Sob esse prisma, deparamo-nos com uma perspectiva psicanalítica freudiana sobre a mulher que não aquela descrita em *O segundo sexo*. E ainda, curiosamente, revelamos pontos de convergência entre Freud e Beauvoir: ambos vislumbram como indissociáveis a condição ocupada pelos indivíduos e os interesses na manutenção da civilização, de sorte que, particularmente no que tange à condição feminina, esta é sempre penalizada pela moral civilizatória construída pelos homens.

Não obstante, é no que concerne à relação entre existência e sexualidade que os autores em questão divergem. Beauvoir entende a sexualidade como mais uma forma de manifestação da existência e recusa toda tentativa de definir, de categorizar, a sexualidade por conceitos fixos que se sobreponha à experiência do indivíduo. Nesse sentido, para ela, noções de pulsão e complexo, por exemplo, desligariam a sexualidade de uma escolha subjetiva. É neste ponto que a perspectiva de Beauvoir e, por conseguinte, o nosso percurso, se afastam do ponto de vista psicanalítico. Porém, convém notar que a partir de nossa incursão pelo pensamento freudiano, a princípio guiada pelas críticas da autora, ampliamos a nossa compreensão da construção social da sexualidade nos seres humanos que tem início na infância e destino conforme o sexo do indivíduo.

Ademais, é importante observar que, para além das razões aqui apresentadas, duas razões vêm ainda justificar a atenção que dedicamos ao diálogo Freud-Beauvoir: em primeiro lugar a inestimável contribuição de Freud para a compreensão do lugar ocupado pela sexualidade na vida humana; em segundo, o caráter profícuo do encontro entre filosofia e psicanálise, revelando o quanto cada um desses saberes logra transbordar para outras esferas do conhecimento.

Nosso passo seguinte consiste em examinar os aspectos do encontro erótico entre um homem e uma mulher considerando que a sexualidade de cada um tenha sido formada nestas condições. Assim, iniciamos nosso segundo capítulo, “Erotismo e a ambiguidade da moral existencialista”, apresentando os termos em que a filósofa francesa compreende a relação intersubjetiva no plano da liberdade ontológica – e contingente do sujeito – e em situação, ou seja, no âmbito moral e concreto. Discorreremos acerca das noções de liberdade, existência, desvelamento, transcendência, ausência de ser e presença do outro no contexto do pensamento existencialista beauvoiriano, para então passarmos ao estudo da relação erótica heterossexual em um plano moral que pretende fixar a mulher no lugar de Outro. Para efetuar esse percurso, ancoramo-nos também na apropriação que Beauvoir faz em *O segundo sexo* da noção de

reconhecimento presente na passagem conhecida como “dialética do senhor e do escravo” de *Fenomenologia do espírito* (1807), do filósofo alemão Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831).

Ao longo desse capítulo, atentamos para certas situações analisadas em *O segundo sexo* em que homem e mulher se encontram colocados como membros de uma relação erótica. Na análise dessas relações, procuramos identificar quais são os fundamentos da analogia feita pela filósofa entre a disposição dos indivíduos na relação erótica autêntica enquanto carne e consciência e a proposta de uma moral existencialista, na qual a ambiguidade humana sujeito/objeto é assumida na relação intersubjetiva. Interrogamos, assim, quais seriam as possibilidades de reciprocidade na relação entre homem e mulher em toda e qualquer esfera da sociedade que poderíamos apreender da imagem do erotismo autêntico.

Nosso ponto de partida para essa reflexão é o casamento tradicional, união institucionalizada entre homem e mulher, da qual a esposa depende para obter sustento financeiro e social. A dependência da mulher em relação a um vínculo com o homem marca também a prostituição, contraposta, mas ao mesmo tempo correlata, à instituição do casamento. Como aponta Beauvoir, nesses dois vínculos, a mulher, enquanto esposa ou prostituta, se relaciona com o homem, ou com os homens, motivada essencialmente por uma necessidade financeira, o que instrumentaliza o ato sexual, atribuindo a ele um caráter meramente funcional. À autora parece então que uma relação erótica livre – uma relação não regulada por instituições e cujo meio e o fim não sejam senão a própria relação – seria a que permitiria que homens e mulheres conservassem no plano concreto sua liberdade original.

Além da problemática da construção social da sexualidade, do desejo e do significado dos corpos sobre a qual nos debruçamos anteriormente, neste segundo momento da tese, também buscamos compreender as noções de amor, amizade e liberdade sexual em Beauvoir, que atravessam nossa reflexão sobre as formas de relação afetivo sexual.

De acordo com a filósofa, para que a reciprocidade se realize na relação entre homem e mulher em qualquer que seja o âmbito, é necessária uma mudança nas estruturas da sociedade que liberte esta última do lugar de Outro, assim como é fundamental o esforço por parte do primeiro para que deixe seu lugar de privilégio e reconheça a condição de sujeito daquela com quem se relaciona.

Voltamo-nos, assim, à discussão sobre as condições de subversão dessa estrutura hierárquica nas relações intersubjetivas no campo do erótico em nosso terceiro capítulo, “Das possibilidades de um erotismo autêntico”, no qual centramo-nos em dois textos de Beauvoir,

Deve-se queimar Sade? (1955) e *Brigitte Bardot and the lolyta syndrome* (1959), os quais abordam o erotismo sob outras óticas, pontos importantes para nossa discussão. Ademais, conforme avançamos em nossos estudos sobre Beauvoir e vislumbramos a possibilidade de relações intersubjetivas livres da hierarquia que marca as estruturas da sociedade patriarcal – cuja herança repercute claramente até o momento atual –, vemos que um possível mais largo delineia-se. Noutros termos, torna-se viável concebermos uma relação na qual o reconhecimento da subjetividade do indivíduo já não pressupõe a afirmação de sua superioridade em relação a outra consciência. Nesse contexto, o que se torna plausível é a constituição de um quadro situacional pautado pela reciprocidade espontânea, no qual o reconhecimento do outro já não supõe tipo algum de instrumentalidade na troca que acontece nessa experiência recíproca, qualquer que seja ela. Nos termos de Beauvoir, é a generosidade que se erige aqui como o eixo da relação entre os sexos.

Ancorados nesse papel atribuído à generosidade, seguimos ainda nos perguntando sobre as possibilidades de libertação das mulheres da categoria de Outro nas relações com os homens na realidade. Essa interrogação endereça-nos para o registro literário beauvoiriano.

Nossa investigação se estende, no quarto capítulo, para a literatura de Beauvoir, instigada pela sugestão de Barbara Klaw no texto *Sexuality in Beauvoir's Les Mandarins*, segundo a qual a descrição da experiência de dois personagens de *Os mandarins*, primeira obra literária escrita pela filósofa após a publicação de *O segundo sexo*, revelaria a reciprocidade do erotismo autêntico beauvoiriano. Para esta expansão de nossa investigação, primeiramente retomamos de modo breve a questão do erotismo sob a perspectiva filosófica de Beauvoir, agora a partir de textos que refletem acerca das contribuições da repercussão de *O segundo sexo* em seu pensamento. A título de justificação e esclarecimento, procuramos, com um breve excuro, pontuar a diferença entre os registros filosóficos e literários, tal como concebidos em textos fundamentais como *Literatura e metafísica* (1945) e *Que peut la littérature?* (1964). Decerto, e isso convém sublinhar com ênfase, não é nossa intenção estudar a relação entre filosofia e literatura em Beauvoir, nem especular acerca de possíveis ou inapropriadas hierarquias entre ambas. Trata-se, antes, de apresentá-las conforme a compreensão que a autora tem desses registros, ressaltando a complementaridade que caracteriza a relação entre ambas e a ligação que cada uma possui com a experiência vivida.

A metafísica existencialista elabora seus conceitos sobre o universal a partir da experiência humana concreta e singular. Mas é no texto literário que essa experiência pode ser reconstruída. E é na linguagem literária que o instante vivido, anterior à conceitualização

filosófica, pode ser retido. Segundo Beauvoir, na alternância entre filosofia e literatura, o pensamento existencialista esforça-se para conciliar o objetivo e o subjetivo.

Sob essa perspectiva, a compreensão beauvoiriana da condição feminina recusa a categoria Mulher e toda objetividade que ultrapasse a experiência concreta a partir da qual cada mulher compreende a si mesma. Seu olhar, fundado em âncoras existencialistas, considera a liberdade intrínseca ao ser humano, pressupondo que essa condição prima pela ausência de ser ou de substância fixa, de sorte que a existência deve ser justificada conforme os valores assumidos a partir de uma escolha. Daí decorre que a dimensão humana da experiência vivida assuma um papel crucial para nossa reflexão no que concerne ao alcance da noção de reciprocidade na experiência da intersubjetividade. Ou seja, somente a experiência em que homens e mulheres reconheçam em si e no outro a condição de sujeito livre emanciparia a condição feminina de categorias cristalizadas. Nessa direção, pareceu-nos uma opção fecunda ultrapassar a filosofia e enveredar por um recorte na literatura beauvoiriana, de sorte que pudéssemos perscrutar algo que a experiência humana nos revela e que permanece aquém do conceito filosófico. É a partir dessa revelação que gostaríamos de discutir a concepção de novos horizontes, para além das possibilidades conceituais, no que tange à reciprocidade na relação entre os sexos. Voltamo-nos, pois, para o registro da experiência de transcendência das categorias de Homem e Mulher, especificamente no que diz respeito à reciprocidade nas relações intersubjetivas, no plano que mais se aproxime da experiência vivida, a saber, o plano da literatura existencialista que Beauvoir chamará romance metafísico; gênero que, o insinua a nomenclatura, não se desconecta da reflexão filosófica.

Para além da sugestão de Klaw, da produção literária de Beauvoir tomamos não apenas certas passagens de *Os mandarins* como imagens do erotismo e da reciprocidade para nossa discussão. De fato, é importante pontuar que não trabalhamos com a análise de nenhuma obra em sua integralidade, mas reunimos, principalmente¹ de *Quando o espiritual domina* (1935/1979), *A convidada* (1943), *Os mandarins* (1954), *As belas imagens* (1967) e *A mulher desiludida* (1968), os possíveis momentos que acenam com reconstruções da experiência do erotismo autêntico, bem como imagens que remetem à situação da mulher e à reciprocidade nas relações intersubjetivas. Acerca do amor e do erotismo, nossa reflexão se amplia a partir de nossa leitura das obras *O erotismo* (1957) de Georges Bataille e

¹ Nos apoiamos também em algumas passagens das obras de Beauvoir *Les bouches inutiles* (1945), *O sangue dos outros* (1945), *Todos os homens são mortais* (1946) e *Mal entendido em Moscou* (publicado em 1992, mas escrito entre 1966 e 1968), em momentos oportunos de nosso texto para desenvolvermos determinadas questões.

Fragments de um discurso amoroso (1977) de Roland Barthes, das quais evocamos alguns argumentos que vêm, pensamos, enriquecer a nossa compreensão da experiência afetivo sexual. Notadamente, Bataille e Barthes investigam, cada um em seu campo de conhecimento, a construção dos sentidos e significados dados aos elementos que compõem esse tipo de experiência; suas considerações somam-se, pois, às reconstruções do amor e do erotismo presente nas obras literárias de Beauvoir, aqui tomadas como uma tentativa de delinear os aspectos do encontro erótico.

O final do quarto capítulo, e de nosso trabalho, procura ressaltar os elementos necessários para que a realização da reciprocidade possa ser concebida. A comunicação pela literatura – que compreende também a comunicação que estabelecemos com Beauvoir no desvelamento que realizamos a partir da leitura de seus textos ficcionais – e a noção de generosidade, que ao longo de nossa pesquisa apareceu como ponto fundamental da ligação entre o erotismo autêntico e a reciprocidade característica da moral existencialista beauvoirianos, são discutidos nesse desfecho. Concluimos nosso trabalho pontuando o lugar da reciprocidade e da generosidade no entrelaçamento metafísico-literário do pensamento de Beauvoir e, a partir dessas considerações finais, apontando possibilidades e obstáculos à concepção de uma noção de relação recíproca emancipada de hierarquias, bem como da oposição Um x Outro.

SUMÁRIO

Introdução: A sexualidade feminina em <i>O segundo sexo</i>	20
1. A condição feminina sob o olhar freudiano e a crítica de Beauvoir.....	51
1.1 Pulsão e sexualidade: a mulher à deriva da liberdade sexual.....	54
1.2 A leitura freudiana sob o crivo de Beauvoir.....	69
1.3 Sexualidade, subjetividade e escolha.....	86
2. Erotismo e a ambiguidade da moral existencialista.....	106
2.1 Condição humana e relação intersubjetiva.....	107
2.2 Intersubjetividade no casal e a instituição do casamento.....	113
2.3 Amor e erotismo.....	155
3. Das possibilidades de um erotismo autêntico.....	176
3.1 Sade: erotismo e autenticidade.....	176
3.2 Bardot: erotismo e subjetividade.....	180
3.3 Generosidade: moral e erotismo sob outra relação intersubjetiva.....	183
4. Das possibilidades de reciprocidade sob o registro literário.....	197
4.1 Reconstituições literárias beauvoirianas do erotismo.....	228
4.1.1 Situação.....	229
4.1.2 Reciprocidade.....	242
4.1.3 Erotismo.....	250
4.1.4 Comunicação pela literatura.....	293
Das possibilidades de conclusão.....	312
Bibliografia.....	318
Apêndice.....	331

Introdução: A sexualidade feminina em *O segundo sexo*

A partir do corpo, identifica-se o homem e a mulher. Sob a perspectiva existencialista de Simone de Beauvoir, tal como constatamos em sua obra *O segundo sexo* (1949), antes de tornar-se homem ou mulher, sujeito ou Outro, o indivíduo apenas existe. Para ela, a mulher é, em situação, “o segundo sexo”, o Outro, em relação ao homem, este situado como sujeito absoluto. A situação, para a autora, não é constituída apenas pela singularidade do indivíduo, por suas escolhas, mas também pelo mundo que determina o seu lugar antes mesmo que ele nasça. A relação entre homem e mulher nessa situação é uma relação entre Sujeito e Outro, uma relação entre sujeito e objeto, respectivamente, que, sob o registro da autora, nunca trocam de posição.²

Sabemos que a crítica de Beauvoir se dirige a um ideal do “ser feminino” criado e imposto como essência a todo indivíduo identificado com essa condição. A um ser humano que primeiramente existe e não é nada a não ser o que fizer de si mesmo em suas escolhas situacionais, nem seu sexo nem qualquer identificação dada a partir de seu corpo pode definir a sua essência ou o seu destino. Por outro lado, para Beauvoir, é num tipo de relação em que se entrega o próprio corpo e se deseja o corpo alheio simultaneamente – a relação erótica autêntica, em que ambos assumem as posições de sujeito e objeto –, que homem e mulher representam uma relação de reciprocidade.

Tomando a relação erótica autêntica como a imagem da reciprocidade entre dois indivíduos, tal como postulado por essa filosofia, temos como objetivo geral desta pesquisa compreender o modo pelo qual a autora fundamenta e compreende a relação erótica entre homem e mulher enquanto imagem da reciprocidade entre ambos. A título introdutório, contudo, problematizaremos o modo pelo qual, de acordo com a análise da autora, se constitui a sexualidade feminina. Este percurso nos fornecerá os subsídios estruturais para o desenvolvimento dos capítulos que compõem esta tese.

Assim, apresentemos sinteticamente a gênese do pensamento de Beauvoir, no qual a reflexão em *O segundo sexo* está fundamentada, e em seguida, a estrutura dessa obra.³

² Na década de 1940, Beauvoir pesquisa o que fora escrito sobre a mulher por diversos pontos de vista teóricos e, adotando uma perspectiva existencialista, reflete acerca desta produção teórica e da experiência concreta feminina. Nesta senda ela compreende o indivíduo identificado como “mulher” em uma situação permanente de Outro em relação ao homem. Em nossa pesquisa, consideramos esta compreensão da mulher enquanto o Outro para trabalharmos com o pensamento de Beauvoir, que seguiremos nos limites dos recortes históricos e geográficos de *O segundo sexo*, com o objetivo de estudar a relação erótica entre homem e mulher e a reciprocidade nos textos literários da autora, sem incursões sobre a problemática da atualização ou não dos seus argumentos.

Os questionamentos presentes em *O segundo sexo* despontam de uma análise existencial fenomenológica dos indivíduos identificados como mulheres. A investigação teórica de Beauvoir revela ao longo do livro camadas da hierarquia que delimitam o lugar de cada sexo e que reverberam enquanto opressão na experiência vivida de cada mulher.

Antes da elaboração de *O segundo sexo*, segundo a biógrafa Deidre Bair⁴, na década de 1930, foram publicadas na França mais de vinte edições de um livro chamado *La femme de demain* (1901), do escritor e político Étienne Lamy (1845-1919), cujo texto Bair considera feminista e próximo do que Beauvoir escreveria em *O segundo sexo*. A biógrafa relata também que a filósofa francesa teve contato com *La femme de demain* apenas enquanto escrevia o seu ensaio sobre a mulher, mas que naquela ocasião Beauvoir considerou o trabalho de Lamy de pouco valor.

Beauvoir também não se identificava com o feminismo reformista e legalista do período entreguerras, conta Éliane Lécarne-Tabone em *Le Deuxième Sexe de Simone de Beauvoir*.⁵ E ainda, a partir de sua leitura de *O segundo sexo*, a comentadora afirma que Beauvoir minimiza a importância da produção intelectual e artística realizada por mulheres, bem como suas conquistas por direitos, e considera todo avanço emancipatório feminino cedido pelos homens.⁶ Mas vale notar que Beauvoir não negligencia o valor do trabalho e nem da luta por direitos das mulheres; na verdade, ela aponta que ainda que algumas mulheres transcendam singularmente a própria situação, estes movimentos não constituem passos significativos para a libertação do peso da categoria de Outro que oprime todos os indivíduos do sexo feminino.⁷ Por outro lado, seguindo ainda Lécarne-Tabone, Beauvoir destaca obras escritas por mulheres que levantam questões feministas, como *A Room of One's Own* da escritora inglesa Virginia Woolf (1882 – 1941), na qual, em um momento acompanhamos

³ Beauvoir conta em *A força das coisas*, compilação da terceira parte de suas memórias publicada em 1963, que escreveu *O segundo sexo* entre 1949 e 1947. Antes da publicação do primeiro volume do livro, em junho de 1949, o capítulo sobre a iniciação sexual (parte do segundo volume) fora publicado no mês anterior na revista *Les temps modernes*, que ela coordenava com Jean-Paul Sartre. Nos meses posteriores foram publicados também na revista os capítulos, do primeiro volume, sobre a homossexualidade feminina (em junho) e, do segundo volume, sobre a maternidade (em julho). O livro do segundo volume da obra foi publicado em novembro do mesmo ano. (Cf. BEAUVOIR, *A força das coisas*. Trad. Maria Helena Franco Martins. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1995, p. 168-169)

⁴ Cf. BAIR, Deidre. *Simone de Beauvoir: a biography*. New York: Touchstone – Simon & Schuster, 1990, p. 654, nota 32.

⁵ “desde 1929, Simone de Beauvoir consumava sua própria libertação em todas as áreas: econômica, sexual, intelectual.” (LECARNE-TABONE, *Le Deuxième Sexe de Simone de Beauvoir*. Paris: Gallimard, 2008, p. 55, tradução nossa. No original: “dès 1929, Simone de Beauvoir avait accompli sa propre libération dans tous les domaines: économique, sexuel, intellectuel.”)

⁶ Cf. LECARNE-TABONE, op. cit., p. 51

⁷ Cf. BEAUVOIR, *O segundo sexo*. Tradução: Sérgio Milliet. 2ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009. 2v., p. 20; 879-881.

uma narradora que busca compreender o motivo pelo qual as mulheres não escrevem, e em outro, somos convidados a supor como seria a vida de uma irmã imaginária do célebre escritor William Shakespeare (1564 – 1616).

Em *O segundo sexo* ela [Beauvoir] se apoia em escritoras feministas anteriores a ela, dentre elas, Virginia Woolf, para desenvolver sua perspectiva. Ela partilhava da visão de Woolf da relação entre independência econômica e liberdade intelectual em *A Room of One's Own*.⁸

É difícil precisar o tamanho da influência da referida obra de Woolf na reflexão da filósofa francesa acerca da situação da mulher, ainda que o primeiro volume de *O segundo sexo* se assemelhe em sua estrutura ao movimento da narradora de *A Room of One's Own*: uma consulta aos livros sobre as mulheres disponíveis em uma biblioteca, estes, todos escritos por homens, seguida da constatação de que o que sabemos sobre o sexo feminino foi estabelecido por teorias elaboradas por indivíduos do sexo masculino.

Beauvoir não associa seu percurso à personagem de Woolf. Por mais que avancemos em nossa investigação sobre a gênese do pensamento existencialista beauvoiriano por trás de *O segundo sexo*, não encontramos raízes muito diferentes daquelas que ela explicita no próprio ensaio. No campo da filosofia, enumeramos abaixo algumas das referências que compõem essa gênese, das quais, nos momentos oportunos deste trabalho, nos deteremos naquelas do escopo de nossa pesquisa.

A mulher é analisada em *O segundo sexo* do ponto de vista da liberdade e das oportunidades concretas. As mulheres, como todo ser humano, são consideradas pela autora sujeitos que coincidem com o próprio corpo e são compreendidas em situação. Tal noção de corpo em situação – fundamental para a problematização das diferenças de gênero no ensaio – é proveniente da leitura que Beauvoir faz do filósofo alemão Edmund Husserl (1859 – 1938), bem como do diálogo com seus pares Jean-Paul Sartre (1905 – 1980) e Maurice Merleau-Ponty (1908 – 1961), cuja filosofia também é elaborada sob influência da leitura que fazem do filósofo alemão.

E se a condição feminina se configura no mundo em relação ao homem situado como Sujeito absoluto, resta então a este ser o lugar de Outro, constatação que Beauvoir estuda também à luz da passagem conhecida como “dialética do senhor e do escravo” de *Fenomenologia do espírito* (1807), do filósofo alemão Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770 – 1831). O contato de Beauvoir com a filosofia de Hegel ocorre por sua leitura de *A*

⁸ LECARME-TABONE, op. cit., p. 390, tradução nossa. No original: “She shared Woolf’s view of the relationship between economic independence and intellectual freedom in *A Room of One’s Own*.”

fenomenologia do espírito em 1940.⁹ Lécarne-Tabone considera possível que Beauvoir tenha sido influenciada também pelas aulas do filósofo russo marxista Alexandre Kojève (1902 – 1968) sobre a referida obra, em Paris na década de 1930, cujas notas são publicadas por Raymond Queneau em 1947.¹⁰ A comentadora vislumbra na interpretação de Beauvoir da dialética hegeliana a identificação feita por Kojève da luta entre o senhor e o escravo com a luta de classes.¹¹ Contudo, no que toca a esse ponto, Beauvoir diz não se recordar de assistir às aulas do professor.¹² De fato, a condição material é um dado relevante para a filósofa para se pensar a situação das mulheres. Mas quando toma esse ponto de vista, a filósofa o faz a partir de sua leitura de Karl Marx (1818 – 1883) e de Friedrich Engels (1820 – 1895), da qual deriva a sua concepção do ser humano como um ser não determinado pela natureza, mas histórico, e cujas relações intersubjetivas não escapam dos elementos que regulam as técnicas em uma sociedade.

É importante acrescentar também que a reflexão filosófica de Beauvoir transborda para outros campos, como o psicanalítico e o antropológico. No primeiro, sua leitura de Sigmund Freud (1856 – 1939) expande sua compreensão da formação da criança e do desenvolvimento da sexualidade infantil em meio aos papéis impostos a cada gênero. O pensamento freudiano é o foco principal do capítulo de *O segundo sexo* dedicado ao diálogo com a psicanálise. Para além de Freud, no entanto, como enfatiza Lécarne-Tabone, há que se ressaltar a importância de Hélène Deutsch (1884 – 1982) no segundo volume da obra, especificamente nos capítulos em que Beauvoir a menciona ao discutir a formação das jovens, suas reações com a experiência da menstruação e a iniciação sexual. Do lado da antropologia, Claude Lévi Strauss (1908 – 2009) contribui para o pensamento de Beauvoir, partilhando e discutindo com ela o texto de *Les structures de la parenté* (1949) antes de sua publicação, do qual ela tenta “extrair questões, temas e ideias que concernem também às mulheres na sociedade ocidental”.¹³

Esse breve percurso pelas referências e pelos autores com os quais a filósofa dialoga permite-nos perceber que o ponto de partida para Beauvoir escrever *O segundo sexo* não está em algum trabalho sobre a questão da mulher realizado anteriormente, nem na proposta de algum grupo feminista e tampouco em sua própria situação. Embora a sua condição seja a

⁹ Cf. BEAUVOIR, Simone de. *A Força da Idade*. Trad. Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984, p. 456.

¹⁰ Cf. LECARME-TABONE, op. cit., p. 146.

¹¹ Cf. Idem, p. 147.

¹² Cf. Idem, p. 150.

¹³ BAIR, op. cit., p. 390, tradução nossa. No original: “to extract issues, themes and ideas which would be shared by women in Western Society as well.”

mesma do objeto que toma para estudo, ela alega que não sente a opressão da sociedade sexista no momento em que escreve *O segundo sexo*. Beauvoir entende a si mesma como alguém que pensa e redige seus textos apoiada em suas leituras e no pensamento filosófico existencialista; com essas ferramentas ela trabalha os problemas da condição feminina. Vejamos então a estrutura da obra.

No primeiro volume, que tem por título, “Fatos e mitos”, a autora inicia com uma incursão em explicações teóricas de naturezas e fontes diversas elaboradas pelos homens sobre as mulheres; apresenta-nos assim um mosaico de perspectivas que abordam o tema a partir dos pontos de vista da biologia, da psicanálise e do materialismo histórico. Em seguida, em “História”, Beauvoir faz uma incursão pelos registros historiográficos sobre a mulher. E por fim, na terceira parte, “Mitos”, analisa a figura feminina não apenas nos registros propriamente mitológicos, mas também em costumes, tradições e narrativas literárias. O segundo volume, intitulado “A experiência vivida”, problematiza o tornar-se mulher a partir de relatos femininos (relatos orais, diários, cartas, literatura, poesia etc), que desenham a formação e a situação da mulher do ponto de vista de quem vive concretamente essa condição. Para além disso, nestes relatos, Beauvoir analisa as auto-justificações reproduzidas pelo discurso feminino com o intuito de aceitar a formação e a situação destinadas ao segundo sexo. Todo esse material serve de base para a exploração das possibilidades de recusa e de libertação que permitiriam a evasão dessa categoria de Outro na qual o segundo sexo, segundo a filósofa, se encontra confinado.

Começamos, em nossa introdução, com a problematização da importância do questionamento da categoria Mulher exposta pela autora na introdução do livro e com uma breve alusão à introdução da segunda parte da obra (“História”). O propósito desse movimento consiste em apresentar sucintamente a questão da origem do processo de submissão ao sexo oposto, para então passarmos ao tema da formação da sexualidade no indivíduo compreendido como mulher, o que exigirá uma incursão em quatro capítulos de *O segundo sexo*. É importante notar que, ao longo desta discussão, nos deteremos também na leitura de “Infância” e “A jovem”, os dois primeiros capítulos de “Formação”, primeira parte do segundo volume de *O segundo sexo*, cujo foco é a perspectiva feminina da própria condição. Essa escolha justifica-se por que nestes momentos da obra estabelece-se um diálogo em torno de um tema comum. Ou seja, eles enfrentam a questão relativa ao corpo como critério de separação dos indivíduos em homens e mulheres, bem como a reiteração dessa separação pela educação. Mais sinteticamente, podemos dizer que nos deteremos nestes

momentos da obra de Beauvoir porque seus temas estão relacionados aos períodos de formação¹⁴ da menina que precedem o “tornar-se mulher”, ou seja, tratam da revelação que a jovem faz de si mesma como objeto diante do olhar alheio.

Nosso percurso tem início então com o acompanhamento que fazemos dos argumentos da autora que evidenciam o corpo como alicerce da categoria Mulher. Trata-se de destacar aqui o conflito entre uma perspectiva biológica que define esse ser a partir do organismo e de suas funções naturais e a perspectiva existencialista de fundo fenomenológico baseado na noção de corpo vivido de Merleau-Ponty. É o capítulo intitulado “Os dados da biologia”, no primeiro volume da obra, que vem nos ancorar teoricamente.

A identificação “mulher” é estabelecida a partir de características específicas de um organismo humano. Beauvoir – tanto na introdução¹⁵, quanto neste primeiro capítulo de seu livro¹⁶ – serve-se de termos como “ovário” e “fêmea” como palavras relacionadas a definições para o que chamamos “mulher”. Por exemplo, os “ovários” são identificados como característica do organismo de um indivíduo considerado do sexo feminino. Prática que será objeto de uma crítica visceral. As partes do corpo humano, insiste ela, não possuem um significado “em si”, ou seja, delas não emana um sentido que não tenha sido criado por humanos; certa parte do corpo, portanto, é denominada “ovário” e a ela é atribuída significado e valor.

O alcance do sentido do ovário e a influência deste na experiência vivida do indivíduo que possui um corpo feminino, surge a partir do que Beauvoir chama desvelamento¹⁷, que consiste na atribuição de sentido humano feita pelos indivíduos a tudo o que há no mundo. Uma fundamentação teórica desse termo será encontrada no texto *Por uma moral da ambigüidade* (1945), no qual a autora dedica-se à análise da condição da existência humana. Pelo desvelamento do corpo enquanto organismo, com base nas características anatômicas e no valor atribuído ao funcionamento destes organismos, os seres humanos foram divididos em

¹⁴ Na infância e na puberdade, a menina, assim definida em relação à criança que é chamada menino, não compõe uma relação com um homem. A relação entre os sexos será o tema de nosso próximo capítulo, por isso neste momento não aludimos ao terceiro capítulo do primeiro volume, “O ponto de vista do materialismo histórico”, no qual a autora discute a importância dos papéis da mulher de esposa e de mãe para a manutenção de uma estrutura econômica e social específicas. Também não nos debruçamos sobre o capítulo sobre a iniciação à relação erótica, “A iniciação sexual”, que sucede os capítulos do segundo volume que trabalhamos neste momento. Assim, nos atemos, neste capítulo, à análise da sexualidade feminina enquanto formação da mulher na criança, desde o seu nascimento, da significação dada ao seu organismo, até a puberdade, momento que, no percurso do livro de Beauvoir, marca a passagem para o tornar-se mulher e antecede o início da relação sexual com um outro sujeito.

¹⁵ Cf. BEAUVOIR, 2009, p. 14

¹⁶ Cf. Idem, p. 35

¹⁷ Cf. BEAUVOIR, *Por uma moral da ambigüidade*. Tradução: Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005b, p. 30

duas “categorias”¹⁸: Homem e Mulher. Contudo, enfatiza Beauvoir, essas categorias são dadas como supostas essências de masculino e feminino, reproduzidas e reconhecidas em um contexto muito mais amplo do que o do sistema reprodutor humano; homens e mulheres não são apenas seres humanos com organismos diferentes, mas com comportamento, vestuário, aparência física e papéis sociais diferentes.¹⁹

Compreendemos o que Beauvoir chama “categorias” de Homem e de Mulher como ideais socialmente construídos, impostos a homens e a mulheres respectivamente por meio da formação e da situação destes indivíduos. Decerto, podemos reconhecer raízes do que hoje entendemos por “gênero” nas categorias beauvoirianas, mas é importante sublinhar alguns aspectos que envolvem o conceito “gênero”. Heleieth Saffioti, em seu texto sobre *O segundo sexo* intitulado *Primórdios do conceito de gênero*, destaca que na célebre frase da obra de Beauvoir “On ne naît pas femme, on le devient”²⁰: “Ninguém nasce mulher: torna-se mulher.”²¹ residiria “a manifestação primeira do conceito de gênero”²², cuja formulação identifica no livro *Sex and gender: The Development of Masculinity and Femininity* (1968) do professor de psiquiatria norte-americano Robert Stoller (1924-1991), e cuja expansão, ainda segundo Saffioti, teria se dado pelo texto *The Traffic in Women* da antropóloga norte-americana Gayle Rubin em 1975. No prefácio de *Sex and Gender*, Stoller adverte que embora o seu trabalho seja associado ao termo “identidade de gênero” (*gender identity*), ele não reivindica a autoria desta expressão nem a defende enquanto conceito ou “como um dos esplendores do mundo científico”²³; sob a sua perspectiva, “identidade de gênero” limita-se a um recurso expressivo, um instrumento de trabalho. Ademais, Stoller situa a “identidade de gênero” num âmbito diferente da atividade sexual, assim como Rubin na década seguinte. Este último, com a expressão “sistema sexo/gênero” (*sex/gender system*) refere-se “[a]o estabelecimento de disposições pelas quais a sociedade transforma a sexualidade biológica em produtos da atividade humana e na qual essas necessidades sexuais transformadas são satisfeitas.”²⁴ Deste modo, Stoller e Rubin afastam o gênero do sexo sem deixar de enfatizar

¹⁸ BEAUVOIR, 2009, p. 30

¹⁹ Cf. Idem, p. 15

²⁰ BEAUVOIR, Simone de. *Le deuxième sexe*: II. L'expérience vécue. Paris: Gallimard, 2015b, p. 13

²¹ BEAUVOIR, 2009, p. 361

²² SAFFIOTI, “Primórdios do conceito de gênero”. In: *Cadernos Pagu*, Campinas: Núcleo de Estudos de Gênero/UNICAMP, (12), 1999, p. 160

²³ STOLLER, *Sex and gender: The Development of Masculinity and Femininity*. London: Karnac Books, 1984, p. vi, tradução nossa. No original: “as one of the splendors of the scientific world”.

²⁴ RUBIN, “The Traffic in Women: Notes on the ‘political economy’ of sex.” In: HANSEN, Karen; PHILIPSON, Ilene (ed.). *Women, Class, and the Feminist Imagination*. Philadelphia: Temple, 1990, p. 34, tradução nossa. No original: “the set of arrangements by which a society transforms biological sexuality into products of human activity, and in which these transformed sexual needs are satisfied.”

que o primeiro é difundido como um suposto sexo natural que determinaria não somente a sexualidade mas todo comportamento do indivíduo. Nesse registro estaria também Beauvoir quando escreve sobre um “tornar-se mulher” pela formação de uma pessoa a partir de um ideal de Mulher. Emprestando conceitos da antropologia e da psicanálise, a partir de descrições da sociedade feitas por Sigmund Freud e Claude Lévi-Strauss, Rubin pensa em uma teoria para analisar a opressão das mulheres²⁵ e sugere que o caminho para a libertação destas seja a eliminação das sexualidades e dos papéis sexuais obrigatórios, não abolindo o sexo, mas o gênero.²⁶ No verbete “gênero e sexo” do vocabulário *Feminist philosophies A-Z* de Nancy Arden McHugh consta que na década de 1970 feministas e sexólogos fazem tal distinção entre sexo e gênero. Contudo, a partir da década de 1990, a problematização sexo-gênero começa a ser revista ao ponto de os questionamentos começarem a ser dirigidos também à noção de sexo.²⁷ Dentre as importantes teóricas que fazem parte dessa geração, no campo dos estudos de gênero chamado *queer*, em que se procura desconstruir também a noção de desejo junto à de sexo e à de gênero, a filósofa norte-americana Judith Butler, no texto *Variações sobre Sexo e Gênero: Beauvoir, Wittig e Foucault*, retoma Beauvoir em *O segundo sexo* e afirma que sua teoria permite o questionamento de um sistema didático de gênero; e ainda: Butler expande esse questionamento ao sexo e ao corpo, indagando se sexo e gênero não seriam a mesma construção cultural.²⁸ Assim, embora identifiquemos em Beauvoir a base dos problemas sob os quais se debruçam os estudos de gênero em geral, reforçamos que esta pesquisa não tem como foco fazer uma análise do conceito gênero nem atualizar o pensamento de Beauvoir, mas trabalhar com a sua filosofia a partir da própria perspectiva da autora em 1949, cujo foco é o conflito entre a condição da existência humana marcada pela liberdade e a situação de Outro dos indivíduos identificados como mulher a partir de seu organismo.

E é nos limites do pensamento beauvoiriano que podemos compreender os significados e os usos de alguns termos. Ao considerar os sujeitos enquanto consciência e corpo simultaneamente, em sua análise em *O segundo sexo*, Beauvoir ressalta e critica o peso da distinção dos seres humanos em dois sexos, ou melhor, em homens e mulheres, e como o

²⁵ Cf. Idem, p. 58

²⁶ Cf. Idem, p. 33-34; 61

²⁷ Cf. MCHUGH, *Feminist Philosophies A-Z*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007, p. 49-50

²⁸ Cf. BUTLER, “Variasões sobre Sexo e Gênero: Beauvoir, Wittig e Foucault”. In: BENHABIBI, Seyla; CORNELL, Drucilla. *Feminismo como crítica da modernidade*. Tradução: Nathanael da Costa Caixeiro. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos, 1991, p. 146

desvelamento dessa diferença afeta concretamente cada indivíduo, inclusive na compreensão e na experiência que cada um tem de sua própria sexualidade.

Para lidar com tal problema Beauvoir não faz uso de um vocabulário estabelecido como feminista, ou seja, não há termos em sua escrita que remetam a outros trabalhos que tenham tratado do mesmo tema ou aos discursos de movimentos feministas. O que guia a filósofa francesa no ensaio é o incômodo que nasce de sua pesquisa sobre a mulher à luz da perspectiva existencialista fenomenológica, e seu instrumento de trabalho, bem como a linguagem por ela utilizada, advém desse lugar do qual ela pensa e escreve.

Beauvoir fala em “sexo” dos indivíduos; não fala em “gênero”, fala em “categoria”, conforme já apontamos e voltaremos a apontar ao longo de nosso texto. É interessante mencionar o comentário de Lécarne-Tabone acerca da etimologia da palavra “sexo” e o uso desta em *O segundo sexo*:

A palavra “sexo” até aqui deve ter sido tomada banalmente como o conjunto dos seres do sexo feminino. Mas Simone de Beauvoir aposta em outros empregos desse termo. Assim, ela se irrita se nos referimos às mulheres como ‘o sexo’, se as reduzimos a um ser sexuado. Igualmente, ela faz alusão à etimologia desse termo. Sexo vem, com efeito, do latim *sexus*, palavra cuja origem foi discutida aproximada de *secare*, “cortar, dividir”, o *sexus* enquanto a separação de uma espécie em machos e fêmeas.²⁹

De nossa parte, palavras como “sexo” e “sexualidade”, bem como “mulher” e “feminino”, são usadas neste trabalho com o mesmo sentido dado a elas por Beauvoir em *O segundo sexo*, ou conforme a discussão em questão. No segundo volume da referida obra, Beauvoir adverte:

Quando emprego as palavras ‘mulher’ ou ‘feminino’ não me refiro a nenhum arquétipo, a nenhuma essência imutável; após a maior parte de minhas afirmações cabe subentender: ‘no estado atual da educação e dos costumes.’ Não se trata aqui de enunciar verdades eternas, mas de descrever o fundo comum sobre o qual se desenvolve toda a existência feminina singular.³⁰

Assinalamos também que, em nosso texto, por vezes alternamos entre as palavras “mulher” e “feminino” visando minimizar o tom biologizante do primeiro termo,

²⁹ LECARME-TABONE, op. cit., p. 61, tradução nossa. No original: “Le mot ‘sexe’ ici doit être pris banalement comme l’ensemble des êtres de sexe féminin. Mais Simone de Beauvoir joue ailleurs sur les emplois de ce terme. Ainsi, elle s’irrite de ce que l’on désigne parfois les femmes comme ‘le sexe’, ce qui les réduit à leur être sexué. Elle fait également allusion à l’étymologie de ce terme. Sexe vient, en effet, du latin *sexus*, mot dont l’origine a été discutée et qui a été rapproché de *secare*, ‘couper, diviser’, le *sexus* étant le partage d’une espèce en mâles et femelles.” A referência dada pela autora é a seguinte: Le Robert, *Dictionnaire historique de la langue française*, sous la direction d’Alain Rey, 1998, p. 3492.

³⁰ BEAUVOIR, 2009, p. 357

considerando que o uso do termo gênero, como vimos, é posterior a Beauvoir. Retomemos então a discussão sobre a divisão dos humanos em categorias segundo a filósofa.

Beauvoir não precisa o momento em que se deu a separação dos indivíduos nessas categorias³¹, mas compreende que a mulher está situada enquanto o Outro em relação ao homem desde os tempos primordiais; situação que se perpetua por meio da formação de cada sujeito singular desde o seu nascimento e dos papéis sociais para os quais, de acordo com seu sexo, são direcionados os indivíduos. O fato é que, nesse processo, a mulher aparece como o Outro e a explicação para essa situação, sustenta ela em *O segundo sexo*, transborda as conjunturas:

Elas são mulheres em virtude de sua estrutura fisiológica; por mais longe que se remonte na história, sempre estiveram subordinadas ao homem: sua dependência não é consequência de um evento ou de uma evolução, ela não aconteceu. É, em parte, porque escapa ao caráter acidental do fato histórico que a alteridade aparece aqui como um absoluto.³²

Assim, a situação da mulher não decorre exclusivamente do funcionamento de seu organismo ou de um acontecimento histórico. O desvelamento que se faz do organismo feminino e os registros historiográficos sobre a mulher – e que reafirmam essa situação de Outro – são derivados de uma estrutura maior que envolve múltiplos fatores, bem como diversos âmbitos da sociedade em que se compreende e se assenta a mulher enquanto ser inferior em relação ao homem.³³ Nesse sentido, não há, segundo a autora, momento histórico, causa, nem acontecimento específico que marque a origem desta condição de Outro. Na introdução de *O segundo sexo*, Beauvoir explicita algumas questões acerca da perpetuação desse quadro, as quais acompanham o seu pensamento ao longo da obra:

Por que as mulheres não contestam a soberania do macho? Nenhum sujeito se define imediata e espontaneamente como inessencial; não é o Outro que se definindo como Outro define o Um; ele é posto como Outro pelo Um definindo-se como Um. Mas para que o Outro não se transforme no Um é preciso que se sujeite a esse ponto de vista alheio. De onde vem essa submissão na mulher?³⁴

³¹ Cf. BEAUVOIR, 2009, p. 30

³² Idem, p. 19

³³ Ao mesmo tempo, embora constituam a estrutura que mantém a situação de inferioridade da mulher, perspectivas biológicas e históricas também podem contribuir para a desmitificação de uma feminilidade abstrata. Beauvoir conta em *A força das coisas* que os seus estudos sobre a fisiologia e a história foram importantes para ela enquanto revelação de uma realidade encoberta por mitos sobre as mulheres forjados pelos homens. Assim, se por um lado, a partir de uma perspectiva biológica ou histórica procura-se dividir os indivíduos em homens e mulheres e os seus papéis na sociedade, por outro, estudar esses campos possibilitou à autora pensar o organismo e a história da mulher anteriores à situação de inferioridade. (Cf. BEAUVOIR, 1995, p. 168)

³⁴ BEAUVOIR, 2009, p. 18

Da análise da autora³⁵ depreendemos que o humano se diferencia do animal por ultrapassar a condição de sua espécie por meio da criação de valores, uma vez que a reprodução biológica, função natural, não pode ser considerada criação. Ao enfatizar que a “Vida”, no sentido de dar a existência a um ser vivo ou de gerá-lo, não constitui um valor humano supremo, a autora nos remete às conotações assumidas por certos papéis sociais. Opõe assim o guerreiro, que arrisca a própria vida pelo prestígio da coletividade, à mulher, que se encontra privada das expedições guerreiras por causa da maternidade. A ela está interdita a criação, o que a impede de colocar-se à altura do sexo oposto, o qual seria, como nota Lecarme-Tabone em *Le Deuxième Sexe de Simone de Beauvoir*, portador de uma superioridade moral.³⁶

Ao estudar o ponto de vista da filósofa, Karen Vintges observa que não obstante as funções do corpo feminino sejam um fator do papel social da mulher na época primitiva, essa constituição fisiológica não é causa fundamental da situação que a define como Outro histórico, cuja natureza não é a de um Outro necessário, mas contingente.³⁷ Em outras palavras, e conforme também entendemos no texto de Beauvoir, as funções do corpo da mulher só a fixam numa posição inferior ao homem porque eles a situam enquanto tal num desvelamento em que se valoriza o arriscar a vida e não a função natural de gerá-la.³⁸ O homem em vez de preferir a vida, privilegia as “razões de viver”³⁹, nas palavras de Lecarme-

³⁵ De fato, a tentativa de identificar a origem da submissão da mulher aparece no início da incursão de Beauvoir pela história Ocidental, na segunda parte de *O segundo sexo*. Aqui, a análise se empenhará em esclarecer como essa submissão se repete até o momento em que ela escreve, analisando a situação da mulher em várias classes, lugares e épocas. Com essa incursão, Beauvoir expressa um desapontamento em relação às informações etnográficas sobre as formas primitivas da sociedade, que ela considera “terrivelmente contraditórias” (Idem, p. 99). Por exemplo, segundo a sua leitura, esses registros denotam que no período que precedeu o desenvolvimento da agricultura, as mulheres exerciam um papel perigoso, que exigia certo vigor; elas eram encarregadas de duros trabalhos, carregavam fardos; essas atividades, contudo, não estariam necessariamente associadas a um papel de superioridade, já que, “é possível que essa função [carregar fardos] lhe [à mulher] fosse determinada para que, nos comboios, o homem conservasse as mãos livres a fim de defender-se contra os agressores ocasionais, indivíduos ou animais.” (Idem, ibidem) Além disso, o maior recuo possível feito pela autora na história em suas pesquisas revela que a mulher sempre se afastava de atividades comuns às de ambos os sexos nos períodos de menstruação, gravidez e parto (Cf. Idem, p. 100). A autora acrescenta que mesmo que a coletividade primitiva buscasse o equilíbrio entre produção e reprodução, a mulher nunca encontrou autonomia na maternidade, como fizeram fêmeas de outras espécies, porque a humanidade “não procura manter-se enquanto espécie; seu projeto não é a estagnação: ela tende a superar-se.” (Idem, p. 101)

³⁶ Cf. LECARME-TABONE, op. cit., p. 82

³⁷ No artigo *The Second Sex and Philosophy*. (Cf. VINTGES, “The Second Sex and Philosophy”. In: SIMONS, M. A (Ed.). *Feminist Interpretations of Simone de Beauvoir*. United States of America: Pennsylvania State University Press, 1995, p. 56)

³⁸ Mesmo no período de divinização da fertilidade, Beauvoir entende que a figura feminina como deusa ilustra o fato de que o homem não compreende a mulher naquele momento, como esta lhe aparece como um enigma, de uma natureza não humana, ou seja, em um contexto em que homens são iguais aos outros homens, mas não iguais às mulheres. Por isso, o desenvolvimento da agricultura e a compreensão da reprodução humana dissociam o feminino do mistério e da magia das divindades. (Cf. BEAUVOIR, 2009, p. 110-117)

³⁹ LECARME-TABONE, op. cit., p. 82

Tabone, que vem reforçar a interpretação de Vintges e também a nossa. Ou, nos termos de Beauvoir, “a superioridade é outorgada não ao sexo que engendra e sim ao que mata.”⁴⁰

Em suma, remontar à pré-história por meio dos registros da época, como o faz a autora na obra aqui em questão, implica conhecer a mulher já situada em um mundo em que ela sempre aparece como o Outro, como se esta fosse a sua condição natural.⁴¹ Daí deriva que a constituição dessa situação de inferioridade perpassa os momentos históricos todos, sem que deixe de ser histórica. Na introdução de *O segundo sexo* lemos: “quando um indivíduo ou um grupo de indivíduos é mantido numa situação de inferioridade, ele é de fato inferior”⁴².

No entanto, a reflexão de Beauvoir chama a nossa atenção para “o alcance da palavra ser”⁴³, negando a má-fé de um valor substancial, ou seja, considerar que a palavra “ser” se refira a uma essência, ou a um estado necessário e definitivo é ignorar a situação que torna o indivíduo ou o grupo inferior e atribuir a eles um suposto destino que precederia a sua existência. Nesse sentido, a autora esclarece a palavra “ser” pelo que ela identifica como “sentido dinâmico hegeliano”: “ser é ter se tornado, é ter sido feito tal qual se manifesta”⁴⁴. É sob essa perspectiva que a situação da mulher é por ela compreendida; situação na qual sua posição em relação ao homem é de inferioridade. Mais precisamente, ao mesmo tempo em que há uma situação que mantém a mulher inferior ao homem a ponto de que ela se torne o Outro, Beauvoir enfatiza que essa inferioridade não revela uma essência última ou definitiva.

⁴⁰ BEAUVOIR, 2009, p. 103

⁴¹ Vale notar que, segundo Margaret Simons em *Beauvoir and the second sex: feminism, race, and the origins of existentialism*, a análise de Beauvoir da historiografia não consiste em uma justificação adequada para que a filósofa francesa tenha “proclamado incondicionalmente a subordinação universal das mulheres” (“unconditionally proclaimed the universal subordination of women”. SIMONS, *Beauvoir and the second sex: feminism, race, and the origins of existentialism*. Lanham, Md: Rowman & Littlefield Publishers, 2001, p. 27). Sob a sua perspectiva, essa inadequação deve-se a um “etnocentrismo” da filósofa francesa, já que seus estudos estão mais voltados à história das mulheres da Europa e dos Estados Unidos, e aponta a ausência de referências à história de mulheres que Simons identifica como “minorias”, tais como as latinas e as negras. Todavia, não nos parece que Beauvoir pretenda reunir todos os registros históricos sobre a mulher, mesmo porque, conforme ela afirma em *A força das coisas*, seu “inventário” do que foi publicado sobre a questão da mulher foi feito apenas a partir da sua leitura de textos em inglês e em francês. (Cf. BEAUVOIR, 1995, p. 169) No mesmo livro ela também comenta o desenvolvimento de *O segundo sexo* e esclarece o seu movimento no capítulo sobre a história: “Em história [no capítulo sobre a história], destaquei algumas ideias que não encontrara em nenhum lugar: relacionei história da mulher à história da herança, ao que quer dizer que ela me pareceu como um contragolpe da evolução econômica do mundo masculino.” (Idem, p. 168) Conforme citamos acima, Beauvoir destaca “algumas ideias” acerca da história da mulher focando na relação que o papel da mulher tem com a economia. A autora analisa, por exemplo, no capítulo “O ponto de vista do materialismo histórico”, na primeira parte de *O segundo sexo*, o impacto do desenvolvimento da agricultura e do surgimento da propriedade privada na relação da mulher com o homem. (Cf. BEAUVOIR, 2009, p. 88-119) Entretanto, Beauvoir nota em *A força das coisas* que o que rege o primeiro volume de *O segundo sexo* é a noção de outro baseada “numa luta a priori e idealista das consciências” (BEAUVOIR, 1995, p. 174). Assim, parece-nos que a intenção da autora é também mostrar como uma visão historiográfica dominante revela os homens como superiores e sustenta as estruturas da categoria Mulher como Outro.

⁴² BEAUVOIR, 2009, p. 25

⁴³ Idem, ibidem

⁴⁴ Idem, ibidem

Ela tornou-se esse Outro, com essas especificidades, mas numa situação diversa essa alteridade poderia certamente assumir uma configuração distinta.

É importante insistir que a filósofa analisa a mulher no âmbito existencial e, conseqüentemente, no plano situacional. Dito de outro modo, trata-se, na perspectiva aqui explorada, de pensar primeiramente todo ser humano – independentemente do sexo e do gênero que lhes serão atribuídos em um contexto cultural – a partir da sua existência, que se confunde com a liberdade original humana; em seguida, a questão é pensar o humano no âmbito da comunicação entre os seus projetos e os de outrem, em situação. É sob essa chave que Beauvoir distingue, “do ponto de vista das oportunidades concretas”⁴⁵ que lhes são dadas pelas instituições, os indivíduos identificados como mulheres daqueles que são identificados como homens.

Ainda não se identificando como feminista, Beauvoir tem como questão primeira na década de 1940 o cerceamento à subjetividade e à liberdade de seres humanos, cerceamento que ela passa então a identificar na situação das mulheres em geral. Lemos na obra aqui em questão:

O drama da mulher é esse conflito entre a reivindicação fundamental de todo sujeito que se põe sempre como o essencial e as exigências de uma situação que a constitui como inessencial. Como pode realizar-se um ser humano dentro de uma condição feminina? Que caminhos lhe são abertos? Quais conduzem a um beco sem saída? Como encontrar a independência no seio da dependência? Que circunstâncias restringem a liberdade da mulher e quais ela pode superar?⁴⁶

No que diz respeito às “oportunidades dos indivíduos” definidas “em termos de liberdade”⁴⁷, essas são as questões que a autora apresenta como fundamentais na introdução a *O segundo sexo* e que busca elucidar ao longo da obra. Neste momento, embora considere importante que as mulheres estejam unidas⁴⁸ – união que ela relata ainda não observar –, a autora não reconhece qualquer conquista das mulheres enquanto coletividade: “a ação das mulheres nunca passou de uma agitação simbólica; elas nada tomaram; elas receberam”⁴⁹, declara. Sob a sua ótica, as mulheres permanecem ligadas aos homens, solidárias a estes; são eles que, na visão da autora, teriam lhes concedido, mas em proveito do funcionamento da sociedade, as conquistas ditas femininas. Nesse sentido, vale pontuar que, na década de 1960, quando *O segundo sexo* já influencia fortemente movimentos feministas, Beauvoir amplia a sua reflexão sobre a mulher, como no texto *La condition féminine* (1961) e na conferência

⁴⁵ Idem, p. 30

⁴⁶ Idem, p. 31

⁴⁷ Idem, ibidem, p. 31

⁴⁸ Cf. Idem, 2009, p. 20

⁴⁹ Idem, ibidem, p. 20

Situation de la femme d'aujourd'hui (1966). Mas é apenas na década seguinte, em 1971, que ela se declara feminista e começa a participar de ações de movimentos, como o MLF (*Mouvement de libération des femmes*), que compõem o que será chamado “segunda onda feminista”, momento em que feministas e sexólogos distinguem sexo, dado da natureza, de gênero, construção social, distinção que será revista na década de 1990, quando o sexo será questionado enquanto dado natural, conforme assinalamos no início desta introdução.⁵⁰

Contudo, é importante frisar que na obra cujo estudo privilegiamos nesta pesquisa, Beauvoir conclui que “haverá sempre certas diferenças entre o homem e a mulher”, admitindo que possam existir “diferenças na igualdade”⁵¹, diferenças estas entre organismos. Seu questionamento das categorias de Homem e de Mulher não vai na direção de anular as diferenças que há entre os organismos feminino e masculino nem de descartar as singularidades próprias de cada indivíduo:

[T]endo seu [do homem e da mulher] erotismo, logo seu mundo sexual, uma figura singular, não poderia deixar de engendrar nela uma sensualidade, uma sensibilidade singular: suas relações com seu corpo, o corpo do homem, o filho, nunca serão idênticas às que o homem mantém com seu corpo, o corpo feminino, o filho.⁵²

Sua crítica à inferioridade da mulher em relação ao homem vai de encontro às instituições que situam a mulher como o sexo secundário, aos valores que pretendem definir os indivíduos atribuídos a cada organismo, a dizer, à situação.

Notadamente, da perspectiva existencialista, que é a de Beauvoir, tanto a origem da suposta essência feminina, da categoria Mulher, como o que identifica um ser humano em si como mulher, não podem ser definidos de modo terminante ou taxativo, exatamente por não haver nenhuma essência absoluta, mas, antes, cruzamentos de diversos desvelamentos humanos ao longo da história e em diferentes culturas que tornam um ser humano mulher. Apenas a diferença sexual anatômica, embora seja ponto de partida para se distinguir um indivíduo como homem ou mulher, não sustenta essa diferenciação.

Vale notar que a leitura existencial de Beauvoir se volta para a condição humana e considera o sujeito não apenas constituído pela cultura mas também como agente na construção de valores. Deste modo, a autora concebe subjetividade e corpo enquanto liberdade e meio de alcance do mundo, anteriores aos moldes de uma situação em que o indivíduo se encontrará. A subjetividade é livre na condição original da existência humana. E a subjetividade de um ser compreendido culturalmente como feminino cerceada pela situação

⁵⁰ Cf. neste trabalho, p. 26-27

⁵¹ BEAUVOIR, 2009, p. 934

⁵² Idem, *ibidem*.

é o foco de seu estudo. Portanto, sua obra não propõe modificar nem abolir as identificações “homem” e “mulher”, mas desvinculá-las da determinação da essência e da situação de cada ser humano, já que a autora não compreende que pela identidade de gênero o indivíduo possa ser absolutamente constituído ou barrado da possibilidade de afirmar-se como sujeito no mundo.

Compreendendo o mundo em seus valores e significados como desvelamento humano, ao analisar “fatos e mitos”⁵³ escritos pelos homens e “a experiência vivida”⁵⁴ pelas mulheres em *O segundo sexo*, Beauvoir desmantela essa categorização dos sexos, ou seja, a criação de um gênero masculino e de outro feminino, calcada na natureza biológica. Acompanhando essa desconstrução, a discussão subsequente privilegiará o questionamento da autora de uma naturalização sexual, de interpretações situadas da sexualidade de homens e mulheres a partir de seus organismos difundidas como naturalidade.

O ponto de partida para essa desconstrução encontra-se na introdução do livro, com a questão “o que é uma mulher?” e cuja resposta, ou ao menos as possibilidades de resposta, ela questiona e ironiza:

Todo ser humano do sexo feminino não é, portanto, necessariamente mulher, cumpre-lhe participar dessa realidade misteriosa e ameaçada que é a feminilidade. Será esta secretada pelos ovários? Ou estará congelada no fundo de um céu platônico? E bastará uma saia fru-fru para fazê-la descer à Terra? Embora certas mulheres se esforcem por encarná-lo, o modelo nunca foi registrado.⁵⁵

Desde a introdução dessa obra Beauvoir deixa claro que não entende o que seja uma “mulher” a partir de nenhum modelo. Ao contrário, para ela, não há como definir um existente de uma vez e para sempre. Não há essências definidas; há somente projetos dos indivíduos por meio dos quais eles justificam a própria existência a todo o momento. Não há feminilidade e cada mulher deveria justificar a própria existência sem as limitações de uma essência tida como uma predeterminação do seu destino. Para a autora, a existência coincide com a liberdade, condição na qual o ser humano, desvelando o mundo, é o único que escolhe a sua essência, o preenchimento incessante de sua ausência de ser que nunca se faz presença.⁵⁶

Enquanto existente, a mulher é igual ao homem, livre portanto. A liberdade, do ponto de vista filosófico de Beauvoir, é intrínseca à existência humana no sentido ontológico. Ou seja, caracterizado pela ausência de ser, o ser humano primeiramente existe e então, por meio de seus projetos, desvelando o mundo, ele não apenas é livre para justificar a sua existência,

⁵³ Expressão que dá nome ao primeiro volume da obra.

⁵⁴ Expressão que dá nome ao segundo volume da obra.

⁵⁵ Idem, p. 13-14

⁵⁶ Cf. BEAUVOIR, 2005b, p. 25

mas vê-se obrigado a fazê-lo. Assim, a liberdade que possibilita o existente a expandir-se “para um futuro indefinidamente aberto”⁵⁷ é também constitutiva da condição humana. Contudo, a liberdade da qual fala Beauvoir não consiste numa liberdade total e ilimitada, já que se pensa o indivíduo em situação, conforme pontua a autora em 1982: “existem situações em que a liberdade não pode ser exercida ou não passa de mistificação.”⁵⁸ Assim, para que a liberdade original seja conservada, cada existente deve conservar a sua liberdade e a de outrem em cada projeto. Transcender a condição humana por meio de um projeto é colocar-se como sujeito, no mundo e também na relação com o outro. O outro se torna, pois, objeto para aquele que se coloca como sujeito, mas a objetificação permanente de outrem é a anulação de sua liberdade e da sua subjetividade, o que Beauvoir entende como situação de opressão.⁵⁹ Desse modo, na situação em que a mulher é colocada como Outro, absolutamente objetificada pelo homem, a igualdade de ambos enquanto existentes se torna abstrata.⁶⁰

Não obstante, a subjetividade da mulher é socialmente compreendida e conseqüentemente experienciada como fixada no corpo, ponto de partida para que se estabeleça a diferença dos sexos. Em contrapartida, a subjetividade masculina afasta o homem de seu corpo:

A mulher tem ovários, um útero; eis as condições singulares que a encerram na sua subjetividade; diz-se de bom grado que ela pensa com suas glândulas. O homem esquece soberbamente que sua anatomia também comporta hormônios e testículos. Encara o corpo como uma relação direta e normal com o mundo, que acredita apreender na sua objetividade, ao passo que considera o corpo da mulher sobrecarregado por tudo o que o especifica: um obstáculo, uma prisão.⁶¹

Sob essa perspectiva, homem e mulher experienciam o próprio corpo conforme o que aprendem sobre ele, não apenas por meio da educação, mas também em suas relações com outrem e com o mundo. As considerações acerca do corpo da mulher reforçam a sua condição de fêmea da espécie humana, o que limita as suas possibilidades de transcender essa condição; ela não se coloca como sujeito, como o faz o homem, cujo funcionamento do corpo não pesa em sua subjetividade. O primeiro movimento de Beauvoir em *O segundo sexo*⁶² para dismantelar a essência feminina é descartar a concepção única e absoluta de feminilidade

⁵⁷ BEAUVOIR, 2009, p. 30

⁵⁸ Em entrevista a Alice Schwarzer em *Simone de Beauvoir hoje*. (SCHWARZER, Alice. *Simone de Beauvoir hoje*. Tradução: José Sanz. Rio de Janeiro: Rocco, 1985, p. 107)

⁵⁹ Cf. BEAUVOIR, 2005b, p. 31; 76-77

⁶⁰ Cf. BEAUVOIR, 2009, p. 14

⁶¹ Idem, p. 16

⁶² Em “Os dados da biologia”, capítulo 1 do volume 1, “Fatos e mitos”. Cf. Idem, p. 35-70

justificada por um ponto de vista biológico do corpo feminino como peso negativo, base da situação de inferioridade da mulher:

A mulher? É muito simples, dizem os amadores de fórmulas simples: é uma matriz, um ovário; é uma fêmea, e esta palavra basta para defini-la. Na boca do homem o epíteto “fêmea” soa como um insulto; no entanto, ele não se envergonha de sua animalidade, sente-se, ao contrário, orgulhoso se dele dizem: “É um macho!” O termo “fêmea” é pejorativo não porque enraíza a mulher na Natureza, mas porque a confina no seu sexo. E se esse sexo parece ao homem desprezível e inimigo, mesmo nos bichos inocentes, é evidentemente por causa da inquieta hostilidade que a mulher suscita no homem; entretanto, ele quer encontrar na biologia uma justificação desse sentimento.⁶³

Como nota a autora, as espécies são seccionadas em machos e fêmeas – de maneira não muito clara, enfatiza ela –, em vista da reprodução, de modo que macho e fêmea só podem ser diferenciados correlativamente.⁶⁴ Mas, por outro lado, ela observa também que há espécies em que hermafroditas são considerados em sua singularidade – tal como machos e fêmeas o são na espécie humana – e há espécies em que a multiplicação é distinta da sexualidade.

A existência de gametas heterogêneos não basta para definir dois sexos distintos; na realidade, acontece, muitas vezes, a diferenciação das células geradoras não acarretar cisão da espécie em dois tipos: ambas podem pertencer a um mesmo indivíduo. É o caso das espécies hermafroditas, tão numerosas entre as plantas e que se encontram também em muitos animais inferiores, os anelados e os moluscos, entre outros.⁶⁵

A divisão da espécie em dois sexos não é, pois, uma regra em todos os organismos, mas é assim desvelada pelo próprio indivíduo e é tomada como um dado, até mesmo na filosofia, lembra Beauvoir, como no mito platônico⁶⁶ que, ao voltar-se para o tema do amor, não explica a divisão dos humanos em dois sexos, tomando-a como fato dado.⁶⁷

⁶³ Idem, p. 35

⁶⁴ Cf. Idem, p. 36

⁶⁵ Idem, p. 37

⁶⁶ Beauvoir faz referência ao diálogo *O Banquete*, de Platão.

⁶⁷ A autora problematiza a irredutibilidade e a contingência que caracterizam a separação dos sexos nos sistemas filosóficos a partir de Platão: “A maior parte das filosofias tomou-a [a separação dos indivíduos em machos e fêmeas] como admitida sem pretender explicá-la. Conhece-se o mito platônico: no princípio, havia homens, mulheres e andróginos; cada indivíduo possuía duas faces, quatro braços, quatro pernas e dois corpos, colados um ao outro; foram um dia ‘partidos em dois, da maneira como se partem os ovos’, e desde então cada metade procura reunir-se à sua metade complementar; os deuses decidiram, posteriormente, que pela junção das duas metades dessemelhantes novos seres humanos seriam criados. Mas é só o amor que essa história se propõe a explicar: a divisão em sexos é tomada, de início, como um dado.” (Idem, p. 37-38). Para ela, associar a busca desses seres por uma metade complementar à dessemelhança de suas metades não justifica o desvelamento dos humanos enquanto machos e fêmeas. Nem mesmo a criação de “novos seres humanos” pela “junção das duas metades dessemelhantes” justificaria essa separação: “a perpetuação da espécie não acarreta a diferenciação sexual. Mesmo que esta seja assumida pelos seres existentes de tal maneira que entre na definição concreta da existência, nem por isso deixa de ser certo que uma consciência sem corpo, que um homem imortal são rigorosamente inconcebíveis, ao passo que é possível imaginar uma sociedade reproduzindo-se por

Conquanto o ponto de vista biológico afaste a espécie humana de outras espécies no que diz respeito à divisão dos sexos, quando se trata de pensar a mulher, sua natureza é compreendida a partir da singularidade de sua condição biológica no âmbito da espécie humana. Assim, seu comportamento é interpretado como equivalente àquele desempenhado pelas fêmeas de toda e qualquer espécie, como se lhe fosse interdita pela própria natureza a possibilidade de transcender as condições naturais da espécie humana. Beauvoir destaca:

[M]onstruosa e empanturrada, a rainha das térmitas reina sobre os machos escravizados; a fêmea do louva-a-deus e a aranha, fartas de amor, matam o parceiro e o devoram; a cadela no cio erra pelas vielas, deixando atrás de si um rastro de odores perversos; a macaca exhibe-se impudentemente e se recusa com faceirice hipócrita; as mais soberbas feras, a tigresa, a leoa, a pantera, deitam-se servilmente para a posse imperial do macho. Inerte, impaciente, matreira, estúpida, insensível, lúbrica, feroz, humilhada, o homem projeta na mulher todas as fêmeas ao mesmo tempo. E o fato é que ela é uma fêmea. Mas se quisermos deixar de pensar por lugares-comuns duas perguntas logo se impõem: Que representa a fêmea no reino animal? E que espécie singular de fêmea se realiza na mulher?⁶⁸

A representação da fêmea no reino animal como escravizadora, devoradora, faceira, hipócrita ou passiva, para citar algumas qualidades associadas ao comportamento de cada fêmea na citação acima, consiste em atribuir ao animal uma subjetividade, como se para o animal houvesse uma noção de escravidão ou de faceirice, por exemplo, que caracterizasse a escolha da fêmea por comportar-se de uma maneira ou de outra. No entanto, o que ocorre entre os animais, para Beauvoir, está condicionado apenas à espécie e não a uma subjetividade: “Nem entre as formigas, as abelhas e as térmitas, nem no caso da aranha ou do louva-a-deus, pode-se dizer que a fêmea escraviza e devora o macho: é a espécie que, por vias diferentes, devora ambos.”⁶⁹

Destarte, considerar a subjetividade de uma formiga escravizadora ou devoradora implica em perguntar qual é o sentido que essas atitudes têm para ela, mas em qualquer tentativa de resposta, atribuiríamos ao escravizar e ao devorar de uma formiga um sentido humano. Assim, tudo o que disséssemos sobre qualquer fêmea para definir a mulher seria dito do ponto de vista de um desvelamento humano do mundo, desvelamento que, como vimos, pode revelar sentidos infinitos. Não haveria, pois, noções absolutas a serem desveladas.

Excetuados os humanos, para os seres vivos em geral, que não podem pensar e criar condições diferentes de sua própria espécie, está vedada a transcendência à própria condição, o que resulta, inclusive, em condutas e atividades que se repetem igualmente na sucessão de

paternogênese ou composta de hermafroditas.” (Idem, p. 39) Até mesmo no que diz respeito à existência humana, a separação dos indivíduos em dois sexos não aparece como necessária para a autora.

⁶⁸ Idem, p. 35

⁶⁹ Idem, p. 51

gerações de uma mesma espécie.⁷⁰ Mas no caso da espécie humana, o comportamento do indivíduo ultrapassa o funcionamento de seu organismo; o indivíduo está, como insiste a autora, inserido num quadro situacional. O seu comportamento, toda e qualquer ação sua no mundo é resultado de uma escolha subjetiva nessa situação. O homem compreende a si mesmo como transcendência⁷¹, sem obstáculos em sua relação com o mundo, e se há obstáculos, ele pode criar meios de superá-los ou também pode realizar um outro mundo. Em outras palavras, seguindo o pensamento da autora, a diferença entre as relações que homem e mulher tem com o mundo está nas possibilidades que ambos têm de transcender a condição humana.

No entanto, ao homem, não ensinam que seu organismo limita a sua ação no mundo. Se ele se sente limitado nada o impede de buscar um modo de superar essa limitação intervindo na natureza, ao passo que a mulher é direcionada pela compreensão do significado do seu organismo a sentir-se confinada por causa de suas atividades fisiológicas. No que tange à relação entre ambos, o segundo compreende a primeira a partir do seu corpo e é assim que a qualifica e designa a natureza de seu ser, desvelando na sua fisicalidade obstáculos que serão considerados intransponíveis.

Não obstante, o significado do organismo humano, insiste Beauvoir, não é fixado a partir de uma objetividade exterior ao mundo dos significados culturais e sociais, mas é antes compreendido sob a égide de valores já convencionados. Esse fato tira do ponto de vista biológico a exclusividade de resposta à pergunta “o que é uma mulher?”. Numa palavra, não apenas por se tratar de um ponto de vista situado, mas por considerar o corpo somente enquanto organismo, e não enquanto “corpo vivido pelo sujeito”⁷², qualquer ponto de vista biológico isolado seria, aos olhos da autora, insuficiente para nos dar respostas sobre o que é a mulher.

É sob essa perspectiva, que a filósofa abre uma frente de diálogo com a obra de Maurice Merleau-Ponty. Qual a razão da inserção deste autor no percurso e neste momento da obra? Alguns estudiosos discutem a procedência e o sentido da conotação negativa atribuída

⁷⁰ Cf. Idem, p. 69

⁷¹ A transcendência acontece pelo livre movimento, característico da existência humana, do indivíduo em direção ao sentido escolhido por ele ao seu projeto, por meio de suas ações no mundo, conforme explica Beauvoir em *Por uma moral da ambiguidade*. (Cf. BEAUVOIR, 2005b, p. 27-28) Noção que é reforçada em *O segundo sexo*: “Todo sujeito coloca-se concretamente através de projetos como uma transcendência, só alcança sua liberdade pela sua constante superação em vista de outras liberdades; não há outra justificação da existência presente senão sua expansão para um futuro indefinidamente aberto.” (BEAUVOIR, 2009, p. 30) A possibilidade de transcender a condição humana e a própria situação, decorrente da comunicação entre os seus projetos e os de outrem é o que permite que o indivíduo afirme a sua subjetividade e justifique a sua existência na criação de valores e de significado humano para as coisas. (Cf. BEAUVOIR, 2005b, p. 27-28; BEAUVOIR, 2009, p. 30)

⁷² Idem, p. 71

ao organismo feminino que aparece na reflexão de Beauvoir. Mas para questionarmos o intuito da autora em destacar essa conotação negativa, é preciso ter em mente a noção de corpo em situação que ela adota – o corpo feminino que ela analisa abrange muito mais significados do que um organismo em sua naturalidade –, noção que remonta ao “corpo vivido” no pensamento merleau-pontyano. Acompanhemos essa aproximação, destacando que os argumentos de Merleau-Ponty serão incorporados à análise tecida em *O segundo sexo*, à medida que vêm legitimar a distinção entre o corpo enquanto organismo biológico e o *corpo vivido*.

Ancorada nas reflexões apresentadas pelo filósofo francês em *Fenomenologia da percepção*, Beauvoir considera que “a mulher, como o homem, é seu corpo, mas seu corpo não é ela, é outra coisa.”⁷³ Ainda no capítulo em que problematiza os dados da biologia, Beauvoir cita o filósofo: “Eu sou, portanto, meu corpo, pelo menos na medida em que tenho dele conhecimento e reciprocamente meu corpo é como um sujeito natural, como um esboço provisório de meu ser total.”⁷⁴ Merleau-Ponty não compreende o corpo como o invólucro transparente do Espírito,⁷⁵ mas como “aquilo que me abre ao mundo e nele me põe em situação.”⁷⁶ Nutrindo-se dessa perspectiva, Beauvoir entende que corpo e subjetividade não são realidades separadas; a subjetividade se realiza no mundo por meio do corpo. Por conseguinte, homem e mulher não são apenas organismos distintos, mas, nos dois casos, organismos e subjetividades que se escolhem, apreendidos por outras subjetividades. Contudo, em uma situação em que a subjetividade da mulher é anulada, ela é tida somente como corpo.⁷⁷ Conforme Beauvoir:

⁷³ Idem, p. 62

⁷⁴ MERLEAU-PONTY apud BEAUVOIR, 2009, p. 62, nota

⁷⁵Cf. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia da percepção*. Tradução: Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 221

⁷⁶ Idem, p. 228

⁷⁷ Para María Carmen López Sáenz, no artigo *Merleau-Ponty (1908-1961) y Simone de Beauvoir (1908-1986). El cuerpo fenoménico desde el feminismo*, no que diz respeito à articulação entre os dois autores, o corpo vivido redefinido pela perspectiva fenomenológica de Merleau-Ponty corresponderia a uma “instância prediscursiva que intervém no desenvolvimento de nossa subjetividade tanto como no de nossa diversidade sempre em interação com o mundo e os outros. Entendido deste modo, o corpo é transcendência na imanência de ambos os gêneros e de suas inter-relações.” (SÁENZ, “Merleau-Ponty (1908-1961) y Simone de Beauvoir (1908-1986). El cuerpo fenoménico desde el feminismo”. In: *Sapere Aude*, Belo Horizonte: PUCMG, v.3, n.6, 2º sem. 2012, p. 196, tradução nossa. No original: “instancia pre-discursiva que interviene en el desarrollo de nuestra subjetividad tanto como en el de nuestra diversidad siempre en interacción con el mundo y los otros. Entendido de este modo, el cuerpo es trascendencia en la inmanencia de ambos géneros y de sus interrelaciones.”) Ainda nas palavras de Saenz: “A mulher, como o homem é seu corpo mas o sexismo determinou que ela viva o seu como outro: tornar-se mulher é renunciar ao corpo próprio ao mesmo tempo em que se vive nele como em um objeto; daí se segue que as relações que a mulher entabula não serão veiculadas por um corpo sujeito, senão por uma coisa afundada em sua imanência.” (Idem, p. 191, tradução nossa. No original: “La mujer, como el hombre es su cuerpo pero el sexismo ha determinado que ella viva el suyo como otro: devenir mujer es renunciar al cuerpo propio al mismo

É somente dentro de uma perspectiva humana que se podem comparar o macho e a fêmea dentro da espécie humana. Mas a definição do homem é que ele é um ser que não é dado, que se faz ser o que é. Como o disse muito justamente Merleau-Ponty, o homem não é uma espécie natural: é uma ideia histórica.⁷⁸

Ou nas palavras de Merleau-Ponty: “O homem é uma ideia histórica e não uma espécie natural.”⁷⁹. Com efeito, para o filósofo, a existência humana não decorre de uma essência recebida pela criança em seu nascimento. No humano tudo é contingência mas é o próprio humano que passa dessa contingência à necessidade. “Tudo aquilo que somos, nós o somos sobre a base de uma situação de fato que fazemos nossa, e que transformamos sem cessar por uma espécie de *regulagem* que nunca é uma liberdade incondicionada.”⁸⁰, escreve o autor. Beauvoir, por uma perspectiva semelhante, levando em consideração a criação da diferença sexual, define o ser humano, homem ou mulher, pelo que ele se faz ser e pela situação na qual se encontra e não pelo funcionamento natural do seu corpo, noção cuja matriz teórica ela vincula a Merleau-Ponty, Sartre e Heidegger: “se o corpo não é uma coisa, é uma situação: é nossa tomada de posse do mundo e o esboço de nossos projetos.”⁸¹

É importante notar que em seu texto Beauvoir alude brevemente ao pensamento de Merleau-Ponty. Mas essa ancoragem é fundamental para a construção de seu pensamento. Aspecto que se elucida quando nos voltamos ao modo pelo qual alguns estudiosos problematizaram essa relação teórica. Assim, Suzanne Laba Cataldi observa que ao abordar a questão da mulher cujo corpo lhe priva de tomar posse do mundo, Beauvoir opera uma inversão deliberada do conceito de Merleau-Ponty de corpo intencional e transcendente.⁸² Segundo Cataldi, para Merleau-Ponty “o corpo-sujeito é transcendente – intencionalmente dirigido para o mundo e não (simplesmente ou como são os objetos) uma peça ou uma parte dele.”⁸³ Sob esse prisma, Beauvoir encontra na filosofia de Merleau-Ponty uma perspectiva que substancializa a ideia de uma existência que coincide com a liberdade. Ou seja, a existência livre do sujeito que é o seu corpo e o é por meio deste na medida em que o transcende; trata-se de um “corpo-sujeito”, como nomeia Cataldi. Um corpo que se distingue

tiempo que se vive en él como en un objeto; de ahí se sigue que las relaciones que la mujer entable no serán vehiculadas por un cuerpo-sujeto, sino por una cosa hundida en su inmanencia.”

⁷⁸ BEAUVOIR, 2009, p. 67

⁷⁹ MERLEAU-PONTY, 1999, p. 236

⁸⁰ Idem, *ibidem*.

⁸¹ BEAUVOIR, 2009, p. 67

⁸² No artigo *The Body as a Basis for Being: Simone de Beauvoir and Maurice Merleau-Ponty*. (Cf. CATALDI, “The Body as a Basis for Being: Simone de Beauvoir and Maurice Merleau-Ponty”. In: O'BRIEN, Wendy; EMBREE, Lester (Ed). *The existential phenomenology of Simone de Beauvoir*. Dordrecht: Kluwer, 2001, p. 86)

⁸³ Idem, *ibidem*, tradução nossa. No original: “the body-subject is transcendent – intentionally directed toward the world and not (simply or as objects are) a piece or a part of it.”

dos objetos no mundo ao agir nele. Desse modo, ao pensar a criação das categorias Homem e Mulher a partir do corpo enquanto organismo e problematizar a situação do corpo feminino vivido no contexto merleau-pontyano, Beauvoir amplia a noção de corpo apresentada pelo filósofo francês. Mesmo que sua leitura reconheça o corpo – em qualquer ser humano – como meio de transcendência na comunicação com o mundo, no que concerne à situação da mulher tudo se transmuda, ou seja, ela se aprisiona ou se encerra na imanência em seu próprio corpo. Inversão que, como vimos, decorre de uma construção social e não de uma constituição ontológica ou biológica.

Por outro lado, o corpo merleau-pontyano invertido de Beauvoir é apontado por algumas estudiosas como a ideia de um corpo feminino portador de aspectos orgânicos negativos. Convém aludirmos a algumas dessas leituras críticas. Julie K. Ward, por exemplo, problematiza a acusação de Judith Okely a Beauvoir. Segundo esta última, apesar de rejeitar o reducionismo biológico, a análise desenvolvida em *O segundo sexo* escorrega para esse registro ao explicar a inferioridade feminina.⁸⁴ Esta mesma crítica pode ser encontrada em Kristana Arp, no texto *Beauvoir's Concept of Bodily Alienation* sobre as críticas à visão de Beauvoir do corpo.⁸⁵ Mas elas não se limitam a apontar a presença de um reducionismo

⁸⁴ No artigo *Beauvoir's Two Senses of Body*. (Cf. OKELY APUD WARD, "Beauvoir's Two Senses of Body". In: SIMONS (Ed.), *Feminist Interpretations of Simone de Beauvoir*. United States of America: Pennsylvania State University Press, 1995, p. 224)

⁸⁵ Arp ainda ressalta que há estudiosos de Beauvoir que veem a influência de Sartre na visão negativa por ela construída sobre o corpo feminino: "Inevitavelmente alguns [estudiosos de Beauvoir] remontam a sua [de Beauvoir] repugnância ao corpo feminino à influência pessoal e intelectual de Sartre sobre ela." (ARP, "Beauvoir's Concept of Bodily Alienation". In: SIMONS, M. A (Ed.). *Feminist Interpretations of Simone de Beauvoir*. United States of America: Pennsylvania State University Press, 1995, p. 163, tradução nossa. No original: "Inevitably some trace her squeamishness about the female body back to Sartre's personal and intellectual influence over her."), escreve Arp, sem neste momento desenvolver ou apresentar essa crítica a uma possível influência de Sartre na visão de Beauvoir do corpo feminino, apenas indicando referências de textos que compõem essa discussão: Kaufmann McCall, Dorothy. 1979. "Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, and Jean-Paul Sartre." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 5:209-23; Lloyd, Genevieve. 1984. *The Man of Reason*. Minneapolis: University of Minnesota Press; Okely, Judith. 1986. *Simone de Beauvoir*. New York: Virago/Pantheon Pioneers. Sobre as referências da bibliografia mencionada por Arp: Cf. ARP, op. cit., p. 175-178. Céline T. Léon, no artigo "Beauvoir's Women: Eunuch or Male?" também compreende as descrições que Beauvoir faz do corpo feminino como uma visão negativa que teria sido influenciada por Sartre. Léon elenca algumas passagens de *O segundo sexo* sobre o organismo da mulher e as compara a trechos de *O ser e o nada* (1943) de Sartre em que o autor se refere ao órgão genital feminino como um gigante que sugaria o homem em seu sexo e alma, uma esponja, ou um crustáceo carnívoro. (Cf. LÉON, "Beauvoir's Women: Eunuch or Male?" In: SIMONS, M. A (Ed.) *Feminist Interpretations of Simone de Beauvoir*. United States of America: Pennsylvania State University Press, 1995, p. 144) Ora, mas são descrições como estas, objetificantes e biologizantes, que Beauvoir invalida em *O segundo sexo*, a saber, perspectivas masculinas sobre o corpo feminino que reduzem a mulher à serventia que tem um instrumento ou ao comportamento de um animal. Com efeito, o que caracteriza o humano no plano da biologia não pode ser desconsiderado ao estudarmos a condição de homens e mulheres. O problema está na compreensão que se tem e do uso que se faz dos dados biológicos. Outros comentadores reclamam da associação entre a transcendência e a experiência da liberdade e as características físicas masculinas, por um lado, e a imanência e a falta de liberdade associadas ao funcionamento do organismo feminino (Lloyd, 1984; Okely, 1986. Cf. ARP, op. cit., p. 175-178). Na esteira das críticas como a de Léon e aquelas mencionadas por Arp, Moira Gatens ressalta que Beauvoir fora bastante acusada de ter uma

biológico⁸⁶; para além disso, pontuam que Beauvoir retrata a experiência que a menina tem durante a puberdade com o próprio corpo, como se este fosse estranho a ela, de maneira negativa.⁸⁷

Diferente de Okely e Arp, Vintges é contrária à leitura do corpo descrito em *O segundo sexo* – o corpo-sujeito transcendente de Merleau-Ponty, porém situado como um corpo que encerra a subjetividade da mulher na imanência – como uma visão negativa da própria Beauvoir. Essa comentadora não desconsidera a fundamentação filosófica do ensaio e adverte que ler a interpretação da autora de tal modo seria ignorar a principal tese de *O segundo sexo*, que, segundo a estudiosa, é a das mulheres como o Outro histórico.⁸⁸ Para Vintges, como também defendem outras estudiosas⁸⁹, se o corpo feminino parece tão

visão essencialista da mulher, como se ela, quando fala sobre o interesse da espécie ou da posse que esta teria da mulher, atribuisse ao corpo feminino uma desvantagem biológica. (Cf. GATENS, “Beauvoir and biology: a second look”. In: CARD, Claudia (org.). *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*. Cambridge University Press, 2003, p. 270-271) “A fêmea, mais do que o macho, é presa da espécie; a humanidade sempre procurou evadir-se de seu destino específico; pela invenção da ferramenta, a manutenção da vida tornou-se para o homem atividade e projeto, ao passo que na maternidade a mulher continua amarrada a seu corpo, como o animal.” (BEAUVOIR, 2009, p. 104) No artigo *Beauvoir and biology: a second look*, essa autora refere-se a trechos de *O segundo sexo*, como o citado acima, como momentos da obra que, quando isolados, podem contradizer a perspectiva existencialista de Beauvoir. (Cf. GATENS, op. cit., p. 270-271)

⁸⁶ Neste caso, estas são as suas referências: Whitmarsh, Anne. 1981. *Simone de Beauvoir and the Limits of Commitment*. Cambridge: Cambridge University Press; Ascher, Carol. 1981. *Simone de Beauvoir: A Life of Freedom*. Boston: Beacon; Okely, Judith. 1986. *Simone de Beauvoir*. New York: Virago/Pantheon Pioneers. (Cf. ARP, op. cit., p. 175-178)

⁸⁷ Entretanto, a posição de Beauvoir em relação à biologia não parece uma questão para duas de suas estudiosas. Ursula Tidd, em *Simone de Beauvoir: Gender and Testimony*, e Elizabeth Fallaize, no artigo *A Saraband of Imagery : The Uses of Biological Science in Le deuxième sexe*, consideram a ciência superada na reflexão da filósofa. (Cf. TIDD, *Simone de Beauvoir: Gender and Testimony*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 49; Cf. FALLAIZE, Elizabeth. “A Saraband of Imagery : The Uses of Biological Science in *Le deuxième sexe*”. In: O'BRIEN, Wendy; EMBREE, Lester (Ed). *The existential phenomenology of Simone de Beauvoir*. Dordrecht: Kluwer, 2001, p. 68-69) Ao tom negativo das descrições do corpo feminino em *O segundo sexo*, Tidd atribui uma referência a mitos e imagens do corpo da mulher no lugar de dados biológicos. Enquanto Fallaize não vê um reducionismo biológico no pensamento de Beauvoir, já que compreende que neste não caberia a apreensão do corpo feminino por uma perspectiva biológica. Em outras palavras, Fallaize não entende que Beauvoir ratifique a ciência, nem que a critique enquanto causa, seja por meio da distorção de dados biológicos ou pela desconsideração das mulheres em pesquisas (Cf. FALLAIZE, op. cit., p. 70-71), da reiteração do lugar de Outro da mulher. Assim, mesmo que Beauvoir sustente que os dados da biologia não possam ser negados (Cf. BEAUVOIR, 2009, p. 67), ela enfatiza que não é com base neles que valores são criados. Deste modo, Fallaize se apóia na conclusão de Beauvoir de que “definindo o corpo a partir da existência, a biologia torna-se uma ciência abstrata.” (Idem, ibidem) e considera a perspectiva biológica irrelevante na determinação do sentido do corpo.

⁸⁸ Cf. VINTGES, op. cit., p. 56-57

⁸⁹ Sonia Kruks em *Gender and Subjectivity: Simone de Beauvoir and Contemporary Feminism* (Cf. KRUKS, Sonia. “Gender and Subjectivity: Simone de Beauvoir and Contemporary Feminism” In: *Signs*, Chicago: The University of Chicago Press v.18, n.1, p.89-110, Autumn,1992, p. 106-107); Arp em *Beauvoir's Concept of Bodily Alienation* (Cf. ARP, op. cit., 1995, p. 162); Vintges em *The Second Sex and Philosophy* (Cf. VINTGES, op. cit., 1995, p. 55-57); Ward em *Beauvoir's Two Senses of Body* (Cf. WARD, op. cit., 1995, p. 225); Diane Lamoureux em *Le paradoxe du corps chez Simone de Beauvoir* (Cf. LAMOUREUX, LAMOUREUX, Diane. “Le paradoxe du corps chez Simone de Beauvoir”. In: *Labyrinth, International Journal for Philosophy, Feminist Theory and Cultural Hermeneutics*, v.1, n.1, p.2-17, 1999, p. 2-17); Cataldi em *The Body as a Basis for Being: Simone de Beauvoir and Maurice Merleau-Ponty* (Cf. CATALDI, op. cit. 2001, p. 87-89); Tidd em *Simone de Beauvoir: Gender and Testimony* (Cf. TIDD, op. cit., p. 48-49).

carregado negativamente nas descrições de Beauvoir, é porque a autora descreve o corpo de um indivíduo que encarna a categoria Mulher estabelecida em um contexto social e não biológico. Essa comentadora enfatiza que a mulher apreende uma ideia negativa a respeito de seu próprio corpo, o percebe como obstáculo, a partir da situação, na qual, não apenas o corpo é um obstáculo mas é ricocheteado pelos obstáculos de fora também⁹⁰. Assim, se ela está situada enquanto Outro, o seu corpo não poderia lhe apresentar qualquer possibilidade de transcendência, já que, como compreende Ward, a partir do mesmo ponto de vista de Vintges, o corpo como instrumento inserido no mundo não seria o corpo biológico⁹¹, mas o corpo situado. Ward também acrescenta que, se tratando de um corpo inscrito em um universo de valores históricos e culturais, não haveria então identidade de gênero ou sexual de caráter inato.⁹² Deste modo, Ward e Vintges, seguindo os passos da filosofia existencialista da autora, nos quais fundamentamos nosso estudo, validam a noção de Beauvoir de um corpo situado cujo aspecto negativo advém de construções culturais, no caso da mulher, construções que, por meio deste corpo, encerram a sua subjetividade na imanência.

Ainda, se considerarmos que em Beauvoir o desvelamento do mundo é realizado pelo sujeito, este sempre situado, o corpo que conhecemos, o conhecemos como mais um desvelamento do mundo; nesse sentido, Judith Butler vem ao encontro da filósofa francesa quando assinala que o corpo não poderia nunca ser considerado um fenômeno natural⁹³: “o/[a] observador/[a] que busca esse fenômeno [o corpo ‘natural’] está ele mesmo/ela mesma entrincheirado/[a] em uma linguagem cultural específica [...] [e] o corpo também está.”⁹⁴ De acordo com Butler, dizer que a mulher é o seu corpo não significa que ela “exista esse corpo”, que viva o corpo como um projeto e como portador de significados criados. Ao situar a mulher como o Outro, o homem teria se livrado do seu próprio corpo. Identificando-se a uma realidade não corpórea, do âmbito da consciência e da transcendência, na interpretação de Butler, o corpo do homem seria outro que não ele, o homem nem seria um sexo, estaria além do sexo; à esfera do corpo e ao lugar de Outro estaria destinada à mulher.⁹⁵ Assim, seguindo ainda essa leitura, o corpo enquanto situação é localizado e definido num contexto social,

⁹⁰ Cf. CATALDI, op. cit., p. 88

⁹¹ Cf. WARD, op. cit., p. 224

⁹² Cf. Idem, p. 238

⁹³ No artigo *Sex and Gender in Simone de Beauvoir's Second Sex*. (Cf. BUTLER, *Sex and Gender in Simone de Beauvoir's Second Sex*). In: *Yale French Studies*, n. 72, Simone de Beauvoir: Witness to a Century, 1986, p. 45)

⁹⁴ Idem, p. 46, tradução nossa. No original: “the observer who seeks this phenomenon [the ‘natural’ body] is him/herself entrenched in a specific cultural language [...] the body is as well.”

⁹⁵ Cf. Idem, p. 43-44

como um *locus* das interpretações culturais, mas também pode ser entendido como a situação de assumir e reinterpretar essas interpretações culturais.⁹⁶

Sendo o corpo *locus* de interpretações culturais, se seguimos a leitura de Butler, mas retornando à perspectiva existencialista de Beauvoir, é nele e, por meio dele, alcançando a subjetividade, que se forma a mulher. E compreendendo o corpo enquanto subjetividade, é possível pensar em um sujeito que possa reinterpretar a cultura em seu próprio corpo.⁹⁷

Os diversos pontos de vista apresentados acima sobre a interpretação do corpo feminino em *O segundo sexo* e sobre a leitura que a autora faz de Merleau-Ponty são importantes para notarmos a amplitude da discussão suscitada a partir de sua análise do corpo feminino enquanto organismo e também enquanto corpo vivido, revelando quão embaralhadas estão a perspectiva biológica vigente até a década de 1940 e a experiência que a mulher tem do próprio corpo. E ainda, pelos percursos das estudiosas de Beauvoir que mencionamos acima, notamos a dimensão da importância do pensamento de Merleau-Ponty – ao qual há poucas referências explícitas em *O segundo sexo*. O pensamento deste filósofo inscreve-se fortemente nas noções de corpo vivido e de experiência vivida tal como utilizadas pela autora, bem como distinção entre a noção merleau-pontyana de corpo humano, da qual ela parte, e a compreensão do corpo da mulher limitado à imanência pela sua situação, na qual ela chega ultrapassando de certo modo a reflexão de seu interlocutor.

Sem dúvida, a noção de corpo em Merleau-Ponty é fundamental para Beauvoir esclarecer a complexidade da imposição de uma suposta essência feminina e mostrar como os

⁹⁶ É interessante mencionar que para Butler, é no corpo que se inscrevem as interpretações e também as reinterpretções culturais. (Cf. Idem, p. 43-44) Por outro lado, Gatens discorda da filósofa norte-americana ao sugerir que é a feminilidade e não a mulher que aparece em *O segundo sexo* como *locus* do gênero, ou seja, Gatens não entende que as interpretações culturais, os “modos de ser” (“ways of being”) que privam as mulheres “da oportunidade de se tornarem autênticas, sujeitos éticos” (GATENS, op. cit., p. 277, tradução nossa. No original: “of the opportunity to become authentic, ethical subjects”) criticados por Beauvoir, sejam assumidos no corpo, mas constituam uma ideia de feminilidade. Contudo, acompanhamos em *O segundo sexo* não apenas a crítica à constituição de uma ideia de feminilidade, mas também a essa privação da autenticidade, isto é, da transcendência de sua situação, e de se tornarem sujeitos éticos da qual fala Gatens, na experiência vivida das mulheres, experiência subjetiva que necessariamente passa pelo corpo. (Cf. neste trabalho, p. 25-26)

⁹⁷ Parece-nos que é considerando essa via também que Kruks chama a atenção para a importância da ambiguidade para Beauvoir da existência que se faz corpo, de modo que o corpo é no mundo ao mesmo tempo em que é um ponto de vista nesse mundo. Ou seja, pode-se pensar com Beauvoir o modo pelo qual a opressão política afetaria a liberdade e por conseguinte a subjetividade dos indivíduos a partir do corpo. (Cf. KRUKS, op. cit., p. 106-107) Por outro lado, mas sem desconsiderar o amálgama entre corpo e subjetividade em Beauvoir, por mais que uma construção social permeie a subjetividade feminina, primeiramente e principalmente por meio do corpo, embora afete a subjetividade, que coincide com a liberdade, ela não a extingue, podendo então ainda a subjetividade recusar a categoria Mulher na transcendência da situação, como nota Barbara Andrew no artigo *Beauvoir's Place in Philosophical Thought*. (Cf. ANDREW, Barbara S. “Beauvoir's Place in Philosophical Thought”. In: CARD, C. (Ed.) *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 27)

indivíduos são afetados em sua subjetividade por essa opressão a partir de seus corpos, embora não definitivamente.

De nossa parte, consideramos que o aspecto negativo do corpo feminino descrito por Beauvoir não tem relação com uma opinião da autora. Sua descrição, como vimos acima, parte de uma perspectiva biológica situada no contexto que sustenta o lugar da mulher como Outro, ao qual Beauvoir dirige as suas críticas ao longo de *O segundo sexo*. Ela mesma recorda em *A força das coisas* que alguns leitores a acusaram de “misógina” e de “executar” as mulheres pretendendo assumir a defesa delas; acusações que ela recusa, alegando que além de descrever os defeitos, mais precisamente “defeitos engendrados por sua [da mulher] condição”, também procurou mostrar as qualidades e méritos das mulheres.⁹⁸

A experiência vivida pela subjetividade é também uma experiência vivida pelo corpo. De modo que tais defeitos engendrados pela condição ou pelo quadro situacional encarnados pelo corpo de cada mulher, também caracterizem uma subjetividade dita feminina.

Para além da natureza, “é o conjunto da civilização que elabora esse produto intermediário entre o macho e o castrado, que qualificam de feminino.”⁹⁹, escreve Beauvoir nas primeiras linhas do capítulo “Infância”, que abre o segundo volume de *O segundo sexo*.

A criança, identificada como menina ou menino, só se dará conta da existência de ideias de feminino e de masculino quando entender que ela própria existe para o outro, que o outro a percebe.¹⁰⁰ Beauvoir vem ao nosso encontro: “Somente a mediação de outrem pode constituir um indivíduo como um Outro. Enquanto existe para si, a criança não pode apreender-se como sexualmente diferenciada.”¹⁰¹ A feminilidade, e também a sexualidade feminina, não emanam do corpo da criança; a menina nem sempre se deu conta de sua condição. Não é a partir da anatomia nem da constituição do aparelho genital que ela vai se formar; na verdade, é a “mediação de outrem” que a identifica como menina ou menino, associando tal identificação ao corpo enquanto organismo que pretende destiná-la a tornar-se mulher ou homem. Esse é o cenário em que Beauvoir analisa a formação de meninas e meninos. Seguiremos alguns de seus argumentos. Certamente muitos deles justificam-se pelo momento histórico em que foram elaborados, podendo soar para o leitor contemporâneo algo ultrapassados. Essa questão, contudo, não será aqui problematizada. Procuraremos ressaltar a importância desses argumentos no interior da obra, com o intuito de explorar o modo pelo qual a filósofa desenvolve sua reflexão.

⁹⁸ BEAUVOIR, 1995, p. 171

⁹⁹ BEAUVOIR, 2009, p. 361

¹⁰⁰ Cf., Idem, p. 361-362

¹⁰¹ Idem, p. 361

Ainda no capítulo sobre a infância, Beauvoir sustenta que a formação e o destino da mulher se baseiam no funcionamento do organismo da fêmea humana. Mas a experiência da mulher em seu corpo, bem como o seu caráter e comportamento por influência de sua formação ou contra esta, decorrem não somente do funcionamento do organismo, mas também do significado que a ele é atribuído num contexto social. Certamente, a autora não menospreza o fato de que o destino da menina que se tornará mulher é delineado conforme as modificações de seu corpo, mas é interessante notar que no momento do desmame, o menino não é mais incentivado a chamar a atenção dos pais por carinho, enquanto na menina investem ainda mais no seu fazer-se objeto, vestindo-a com roupas que devem ser mantidas limpas e conservadas, admirando-a pelo seu comportamento voltado a atrair a admiração dos adultos. “A imensa sorte do menino está em que sua maneira de existir para outrem encoraja-o a pôr-se para si”¹⁰², assevera Beauvoir.

Certamente, o menino também está sob o olhar dos adultos – a perspectiva existencialista da autora não exige o sujeito do reconhecimento de seus projetos por outro sujeito para que estes existam no mundo –, mas, ao menos sob a perspectiva tradicional, a admiração que ele suscita não se atém a sua fisicalidade. Outros elementos figuram mais fortemente, tais como sua autonomia, sua atividade, seus movimentos. Estes, aliás, são facilitados por suas roupas, por suas brincadeiras e lutas com outros meninos, ou seja, por colocar-se como sujeito. A menina, inversamente, é admirada por fazer-se objeto, por não comportar-se como um menino, não ser ativa e agir para o outro com o objetivo de agradá-lo.¹⁰³

¹⁰² Idem, p. 375-376

¹⁰³ Cf. Idem, ibidem. As descrições de Beauvoir sobre a formação da menina e do menino podem nos parecer datadas por terem sido escritas na década de 1940, antes das conquistas feministas das últimas décadas, aliás, às quais, é importante assinalar, o próprio livro de Beauvoir foi uma importante contribuição. No que diz respeito às diferenças na educação entre as crianças conforme o direcionamento para um gênero ou outro, bastante discutidas por Beauvoir, há ainda um amplo debate acerca da questão, no qual a filósofa francesa ainda é evocada pela tão conhecida frase de *O segundo sexo* que abre o segundo volume da obra: “Ninguém nasce mulher: torna-se mulher” (Idem, p. 361), como ocorre no artigo de 2008 de Guacira Lopes Louro “Gênero e sexualidade: pedagogias contemporâneas”. Louro amplia o cenário de Beauvoir para além da binaridade masculino-feminino neste e em seus outros vários trabalhos de pesquisa em educação e sexualidade. No artigo que mencionamos, ela assinala que mesmo em contextos de pluralidade sexual, indivíduos ainda são oprimidos por causa de sua sexualidade (Cf. LOURO, “Gênero e sexualidade: pedagogias contemporâneas”. In: *Pro-Posições*, Campinas: UNICAMP, v. 19, n. 2, maio/ago. 2008, p. 21). Nesse sentido, vale indagar o quanto, após tantas conquistas feministas e de gênero, o padrão de formação de “meninas” e “meninos” de fato transformou-se desde a época em que Beauvoir escreve *O segundo sexo*? Teria o livro da filósofa francesa algo a nos dizer hoje? Na visão da filósofa norte-americana Nancy Fraser, é possível que sim. Em 2011, a teórica crítica feminista declarou em entrevista a Ingrid Cyfer e Raphael Neves publicada em *Redistribuição, reconhecimento e representação: diálogos sobre igualdade de gênero*, ter Beauvoir como uma de suas “feministas fenomenológicas” preferidas, e dentre os escritos que ela considera “genuinamente relatos fenomenológicos da experiência que a trazem explicitamente do nível da realidade para algo em que pode ser pensado, lançando uma nova luz sobre certos temas” (Cf. FRASER APUD ABREU (org.), *Redistribuição, reconhecimento e*

Na puberdade, “momento em que o corpo feminino assume completamente a sua posição como um objeto aos olhos dos outros e aos próprios olhos da jovem mulher”¹⁰⁴, como define Arp em sua leitura de Beauvoir, mudam as relações que a menina tem com o mundo, tais como a sensibilidade em relação a contatos, gestos e odores, bem como a relação que tem com o próprio corpo, que ela não reconhece mais no espelho e cujo processo de transformação por vezes lhe escapa.¹⁰⁵ A autora enfatiza a complexidade dessa passagem, destacando aspectos da transformação física, mas ressalta que elas se transpõem para o âmbito existencial. Assim, mais intensa do que o mal estar que a menina sente em relação às alterações de seu corpo é a vergonha que sente delas, pois sabe que às modificações físicas serão atribuídos significados que afetarão diretamente seu modo de estar no mundo:

Estando mais ou menos informada, ela pressente nessas mudanças uma finalidade que a arranca de si mesma; ei-la jogada em um ciclo vital que ultrapassa o momento de sua própria existência; ela adivinha uma dependência que a destina ao homem, ao filho, ao túmulo.¹⁰⁶

A puberdade anuncia vidas adultas radicalmente diferentes aos dois sexos, não nas manifestações fisiológicas do corpo, mas na significação destas.¹⁰⁷ As transformações do menino, orgulhoso da virilidade desde a infância, em homem o envaidecem. Para ele, a angústia da liberdade anunciada no tornar-se adulto é diferente da alegria de tornar-se macho. “Ao contrário [do que ocorre com o menino], para transformar-se em adulto, é preciso que a menina se confine nos limites impostos por sua feminilidade.”¹⁰⁸

Se a descrição de Beauvoir da experiência que a mulher tem de seu corpo parece-nos excessiva ou exagerada, ela consiste em uma incorporação na experiência da situação da

representação: diálogos sobre igualdade de gênero. Brasília: Ipea, 2011, p. 206), apontou *O segundo sexo* como contribuição ainda atual para descrições de experiência de gênero. (Cf. Idem, p. 207)

¹⁰⁴ ARP, op. cit., p. 168, tradução nossa. No original: “the time that the female body fully assumes its status as an object in the eyes of others and in the young woman’s own eyes.”

¹⁰⁵ Cf. BEAUVOIR, 2009, p. 404

¹⁰⁶ Idem, p. 406

¹⁰⁷ Notadamente, as descrições de Beauvoir da passagem da infância para a adolescência mostram como as transformações no corpo da menina e do menino são significadas socialmente até a década de 1940. No capítulo “A jovem”, a autora continua a enfatizar o peso dos fenômenos da puberdade da menina associando-o à maneira pela qual a menina toma conhecimento das modificações pelas quais ela passa. (Cf. Idem, p. 433) Uma vez orgulhosa de deixar a infância e esperançosa de alcançar a autonomia dos adultos, a menina, que ora se angustia ora fantasia diante desse momento, conforme é descrito no referido capítulo, sente que essa passagem ratifica o seu lugar de objeto, privando-lhe do corpo “como sua expressão objetiva”, o que ele seria para todo indivíduo. (Cf. Idem, p. 435) A objetificação do corpo da adolescente não é apenas sentida pela moça, mas reproduzida pelo olhar alheio voltado a ela. Assim, fica claro para ela que seu corpo não lhe pertence; idéia que se inscreve na maneira pela qual ela é educada para envergonhar-se dele e até dos abusos sexuais que sofre nele. (Cf. Idem, 2009, p. 399-410) A análise da autora trata menos das modificações do organismo durante a passagem para a puberdade do que do ápice da objetificação e da anulação da subjetividade da mulher que caracterizam a sua situação para além da adolescência.

¹⁰⁸ Idem, p. 416

mulher enquanto Outro, um outro absoluto, logo, exagerado¹⁰⁹. Aliás, é por meio do suposto excesso ou exagero dessa descrição que *O segundo sexo* dá visibilidade a tal situação.

Vale notar que em *A força das coisas*, quase duas décadas após a publicação de *O segundo sexo*, Beauvoir constata que as mulheres encontraram nas exposições feitas no livro “um auxílio contra as imagens delas mesmas que as revoltavam, contra mitos que as esmagavam; descobriram que suas dificuldades não refletiam uma desgraça singular, mas uma condição geral.”¹¹⁰ Estratégia de Beauvoir ou não, suas exposições da mulher de forma negativa denunciam nas e às mulheres a própria situação em que vivem na qual compreendem a negatividade de sua singularidade.

Assim, podemos inferir seja das reflexões de Beauvoir, seja das leituras de suas estudiosas, que o peso de alguns fenômenos fisiológicos na individualidade não são manifestações apenas do corpo enquanto organismo, na verdade, a relação entre o organismo e a individualidade, no âmbito da qual o corpo torna-se situação, é definida em sociedade.¹¹¹ A situação do corpo poderia ser outra e o indivíduo que se torna mulher poderia vir a ser conforme a sua escolha, recusando os papéis e caminhos que lhe são tradicionalmente destinados. Ao ignorar essa possibilidade, sustenta Beauvoir, a mulher é reduzida a uma realidade fixa e presa a uma suposta essência feminina:

A mulher não é uma realidade imóvel, e sim um vir a ser; é no seu vir a ser que se deveria confrontá-la com o homem, isto é, que se deveria definir suas possibilidades. O que falseia tantas discussões é querer reduzi-la ao que ela foi, ao que é hoje, quando se aventa a questão de suas capacidades; o fato é que as capacidades só se manifestam com evidência quando realizadas; mas o fato é também que, quando se considera um ser que é transcendência e superação, não se pode nunca encerrar as contas.¹¹²

É o direito à transcendência que a educação e a sociedade findam por obliterar:

Ela [a mulher] se apreende espontaneamente como o essencial, de que maneira, pois poderá concordar em tornar-se o inessencial? Mas se não posso realizar-me enquanto *Outro*, como renunciarei a meu *Eu*? Eis o angustiante dilema em face do qual a mulher em formação se debate.¹¹³

¹⁰⁹ É interessante evocar aqui algumas interpretações lançadas sobre essas reflexões de Beauvoir por Lecarme-Tabone. Por exemplo, esta comentadora observa a possibilidade de a “percepção enojada” (LECARME-TABONE, op. cit., p. 209, tradução nossa. No original: “perception dégoûtée”) do corpo feminino decorrer da puberdade vivida “de maneira dolorosa” (Idem, ibidem, tradução nossa. No original: “de manière douloureuse.”) por Beauvoir, de acordo com os relatos da filósofa em *Memórias de uma moça bem-comportada*. Por outro lado, Lecarme-Tabone também encontra nessa visão negativa um sentido estratégico favorável às mulheres. Em poucas palavras ela sugere a suposta estratégia de Beauvoir: “é preciso responder ao exagero por um exagero oposto a fim de obter um resultado equilibrado.” (Idem, ibidem, tradução nossa. No original: “il faut répondre à l'outrance par une outrance opposée afin d'obtenir un résultat équilibré.”)

¹¹⁰ BEAUVOIR, 1995, p. 174

¹¹¹ Cf. BEAUVOIR, 2009, p. 68

¹¹² Idem, p. 67

Afirmar que o indivíduo é o que quer que seja, mulher, fêmea da espécie humana, inferior ao homem, o Outro, o segundo sexo etc, é primeiramente, como enfatiza a autora, negar as suas possibilidades de transcender a sua condição humana e então a sua situação. Ademais, é impor ao indivíduo uma condição de inferioridade, impedindo-o de realizar as suas capacidades, o que pode fazer com que ele pareça naturalmente incapaz. Sob essa perspectiva, a categoria Mulher encerraria os indivíduos do sexo feminino numa ideia absoluta concernente ao seu destino e à sua natureza, a qual não poderia ser transcendida. Assim impedida, a alteridade feminina em relação ao homem se reduz à condição natural que não se confunde com a essencialidade de seu ser. Em outras palavras, anulada a possibilidade de transcendência, o ser feminino é reduzido ao estado de imanência. Contudo, para a autora, como vimos, enquanto existentes os seres humanos, denominados homens ou mulheres, são iguais; mesmo limitada pela situação, a mulher ainda é transcendência; ela pode romper esses limites e colocar-se como sujeito.

“[A] fêmea é uma mulher na medida em que se sente como tal.”¹¹⁴, escreve Beauvoir. Fêmea é a definição a partir de uma característica do sistema reprodutivo; mulher, é a categoria criada para classificar as fêmeas da espécie humana para além de seu organismo. O corpo é o esboço dos projetos de uma existente, a sua tomada de posse do mundo¹¹⁵, o meio de realização da liberdade que coincide com a sua existência; a categoria Mulher vem de fora de seu corpo, é uma objetividade imposta a ser encarnada pela sua subjetividade, ela pode negá-la, não sentir-se mulher.¹¹⁶

Destarte, a condição de fêmea da espécie humana é a primeira limitação colocada à mulher, base de sua situação, que Beauvoir recusa ao adotar como perspectiva a compreensão do corpo enquanto situação. Vejamos a seguir como aparece a sexualidade no corpo cuja condição natural vem a ser um peso e em que medida essa sexualidade sobrecarrega ainda mais esse corpo ou o liberta.

Nas páginas subsequentes acompanharemos o segundo capítulo de *O segundo sexo*, “O ponto de vista psicanalítico”. Estaremos ainda apoiados no capítulo “Infância” do segundo volume da obra, com o intuito de compreender a noção que Beauvoir tem da sexualidade bem como a análise que a autora faz da formação desta desde a infância. Faremos isso levando em

¹¹³ Idem, p. 440

¹¹⁴ Idem, p. 71

¹¹⁵ Cf. Idem, p. 67

¹¹⁶ Nas palavras de Beauvoir: “Não é a natureza que define a mulher: esta é que se define retomando a natureza em sua afetividade.” (Idem, p. 71)

consideração a importância da leitura que a filósofa faz da obra freudiana, da qual incorpora à sua própria perspectiva elementos característicos da psicanálise ao mesmo tempo em que critica radicalmente o ponto de vista de S. Freud.

Nessa direção, procuraremos incursionar por alguns textos do referido autor. Essa estratégia nos fornecerá os subsídios necessários para aprendermos a concepção freudiana de sexualidade feminina e para avaliarmos em que medida ele se contrapõe à leitura de Beauvoir.

Capítulo 1

A condição feminina sob o olhar freudiano e a crítica de Beauvoir

Partimos da consideração que para Beauvoir a possibilidade de desvelar o mundo é uma característica crucial do ser humano, aspecto que o distingue dos seres de outras espécies, permitindo a ele transcender o funcionamento de seu organismo em sua experiência vivida.

Ao nos determos no segundo capítulo de *O segundo sexo*, “O ponto de vista psicanalítico”, procuraremos centralizar nossa discussão sobre a sexualidade feminina em tal como ela é enfrentada nesse momento da obra. Este é um momento em que o texto oferece elementos cruciais para compreensão do modo pelo qual Beauvoir compreende esse tema. Nesse sentido, a autora ratifica a insuficiência dos dados da biologia para determinar um ser humano, enaltecendo uma perspectiva que não considere os indivíduos apenas como organismos estudados pelos cientistas, tal como ocorre com a psicanálise. Ciência que, no entanto, é também criticada pela autora por reduzir o destino de homens e mulheres à constituição da sexualidade específica de cada organismo a partir do aparelho genital. Faz-se importante ainda estudar essa crítica porque ao recusar a sexualidade como principal expressão da existência, Beauvoir esclarece a sua própria noção de sexualidade, a saber, uma sexualidade que se forma no corpo vivido. Para que a leitura da filósofa possa ser melhor problematizada, verticalizaremos a discussão do ponto de vista psicanalítico, com a incursão em alguns textos de Sigmund Freud (1856-1939), a quem Beauvoir direciona a maior parte de sua crítica no capítulo referido.¹¹⁷

Vimos que do ponto de vista de Beauvoir a mulher não é simplesmente a fêmea da espécie humana e que seu organismo não pode determinar a sua experiência vivida. Ou seja, a mulher, tal como o homem, a partir de sua existência, livre de destinos e essências absolutas, pode superar a condição humana em seus atos e também, se não se encontra coagida, transcender a sua situação; seu comportamento não é, pois, reduzido à repetição das atividades características de sua espécie. Seguindo a análise de Beauvoir a respeito da categorização de indivíduos como “mulher”, entendemos que a experiência concreta desta

¹¹⁷ Incursão que resulta em uma produção textual nossa sobre o tema; parte dessa produção, que reflete o caminho percorrido por nosso estudo de alguns elementos do pensamento freudiano, os quais esmiuçamos e reunimos para uma melhor compreensão das ideias do autor, se encontra no apêndice deste trabalho. Cf. neste trabalho, p. 331

condição só pode ser apreendida numa situação desvelada e construída pelos homens, que se colocam como Sujeito absoluto em relação ao sexo oposto, reduzindo-o ao lugar de Outro.

Para continuar a análise da formação da sexualidade feminina sob essa situação, enveredamos pelas reflexões da autora sobre a psicanálise, ciência para a qual ela se volta ao aprofundar sua reflexão sobre o segundo sexo. O ponto de vista psicanalítico, considera ela, poderia conduzir a uma apreensão do indivíduo que ultrapasse as dimensões do organismo e vir ao encontro de uma perspectiva que o apreenda enquanto corpo situado. Sua avaliação justifica-se:

O imenso progresso que a psicanálise realizou na psicofisiologia foi considerar que nenhum fator intervém na vida psíquica sem ter revestido um sentido humano; não é o corpo-objeto descrito pelos cientistas que existe concretamente e sim o corpo vivido pelo sujeito.¹¹⁸

Assim, ao problematizar os limites da perspectiva biológica para pensar a condição feminina, Beauvoir serve-se de fontes diversas, inclusive aquelas oriundas da própria biologia, mas o faz sem deter-se mais profundamente em nenhum autor ou obra específica. Ao voltar-se para o registro psicanalítico, ela se refere ainda às perspectivas “dos psicanalistas” e ou “da psicanálise” em geral. No entanto, em grande parte do capítulo é o pensamento de Freud que está em foco, principalmente quando a questão abordada concerne à sexualidade feminina. Devido à relevância atribuída pela autora a esse autor, no que toca a esse tema, – e também devido à importância desse autor para a filosofia¹¹⁹ –, ampliaremos a interpretação que Beauvoir faz de seus escritos com a problematização de alguns textos do autor que possam enriquecer a nossa compreensão no que se refere à noção de sexualidade feminina.

¹¹⁸ BEAUVOIR, 2009, p. 71

¹¹⁹ Renato Mezan, em *Freud: a trama dos conceitos*, faz uma leitura dos conceitos de Freud em um contexto filosófico, buscando “a articulação dos seus [de Freud] conceitos e a lógica subterrânea que comanda a sua produção” (MEZAN, *Freud: a trama dos conceitos*. São Paulo: Perspectiva, 1991, p. XVII). Na introdução do livro, Mezan comenta as aproximações entre Freud e a filosofia. Porém, ele não ignora as acusações do primeiro à segunda: “a pretensão ao saber absoluto, o dogmatismo e a indiferença pela investigação empírica” (Idem, p. XI), a redução do psiquismo à consciência e a associação do inconsciente à contradição. (Cf. Idem, p. XI-XII) No entanto, Mezan atenta para a diferença entre uma “imagem da filosofia” e um “trabalho filosófico” e compreende que Freud dirige as suas críticas a certos pontos de vista filosóficos (Cf. Idem, p. XII). Sustenta ainda que o trabalho de Freud não deixa de ser um trabalho filosófico, à medida que produz um saber que vai muito além de “uma técnica para curar neuroses” (Idem, ibidem), que se aplica a outras esferas da vida humana e ocupa um lugar na cultura contemporânea que ultrapassa as disciplinas acadêmicas. (Cf. Idem, p. XIII) No caso da aproximação da filosofia à psicanálise, Mezan a vê sob uma imagem interessante: “A Filosofia é uma disciplina onívora. Em seu movimento de reflexão e conceptualização, ela incorpora e trabalha tudo o que se produz nas demais esferas do conhecimento e da prática.” (Idem, p. XIII) A psicanálise com Freud não apenas transborda as suas esferas mas, ao permear outros campos, encontra-se com a filosofia, que, “disciplina onívora” no dizer de Mezan, abarca a psicanálise, como se o encontro entre ambas fosse inevitável. Neste trabalho reiteramos a relevância deste elo entre Freud e filosofia, particularmente a filosofia de Beauvoir no que toca à sua noção de sexualidade feminina.

Conquanto Beauvoir aponte um imenso progresso da psicanálise em relação ao registro puramente psicofisiológico¹²⁰ e aproxime a perspectiva psicanalítica da sua, no que diz respeito a considerar o corpo enquanto corpo vivido pelo sujeito seu olhar é crítico. A psicanálise, sustenta ela, consiste em “uma religião”; trata-se de um saber revelado, ancorado “sobre um fundo de conceitos rígidos, de uma elasticidade embaraçante”¹²¹; oposta, pois, à moral existencialista que a autora adota, na qual no lugar de conceitos rígidos há valores que cada indivíduo atribui às suas experiências por meio de sucessivos projetos. Um dos “conceitos rígidos” da psicanálise do qual fala Beauvoir é o da sexualidade:

“O sexual em Freud é a aptidão intrínseca para animar o genital”, diz Dalbiez¹²². Mas nada é mais turvo do que a ideia de “aptidão”, isto é, de possível: só a realidade fornece a prova indubitável da possibilidade. Freud recusou, não sendo filósofo, justificar filosoficamente seu sistema; seus discípulos pretendem que dessa maneira ele elude todo ataque de ordem metafísica. Há, entretanto, por trás de todas as suas afirmações, postulados metafísicos; utilizar a sua linguagem é adotar uma filosofia. São essas confusões que, tornando penosa a crítica, a exigem.¹²³

Sob a leitura de Beauvoir, a noção de sexualidade em Freud repousa de modo geral sobre a distinção entre o sexual e o genital. Ou seja, a sexualidade transborda a condição genital na teoria freudiana e se constitui como desdobramentos de uma energia que emana do organismo humano e da vida psíquica¹²⁴, o que a tingem de conotações vagas e pouco fundamentadas. Voltaremos a esse ponto. Antes de enveredarmos pela leitura que Beauvoir faz da concepção freudiana da sexualidade, e mais particularmente da sexualidade feminina,

¹²⁰ Conforme relata Peter Gay em *Freud: uma vida para nosso tempo*, no século XIX, exceto alguns médicos quacres ingleses, que empregam em seus pacientes um “tratamento moral”, baseado na “persuasão moral”, na “disciplina mental” e na “bondade”, o tratamento predominante da época emprega o “impacto do corpo sobre a mente”, em um contexto em que se considera mente e corpo unidos, mas em uma hierarquia, na qual a mente depende do corpo, especificamente do sistema nervoso. (Cf. GAY, Peter. *Freud: uma vida para nosso tempo*. Tradução: Denise Bottmann. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 1988, p. 125) “Ao longo do século XIX, a ciência da psicologia havia feito progressos impressionantes com avanços assombrosos. Mas sua posição era paradoxal: havia se emancipado da filosofia, como outrora da teologia, apenas para aceitar o abraço imperioso de um novo mestre – a fisiologia” (Idem, p. 124), escreve Gay sobre o peso da fisiologia nos tratamentos psiquiátricos da época. Em 1895, por exemplo, havia dezesseis anos, conforme conta Gay, que Krafft-Ebing, um dos colegas de Freud do campo da psiquiatria, tratava o sofrimento psicológico como questão fisiológica. (Cf. Idem, p. 124) Em 1905, com os *Três ensaios sobre a sexualidade*, Freud se debruça sobre o tema execrado pelos médicos da época, a saber, a sexualidade e seus conflitos inconscientes desde a infância. (Cf. Idem, p. 127) Assim seu pensamento se desvia da psicologia ligada à psicofisiologia e à neurologia: “A subversão por Freud da ortodoxia reinante foi resultado de uma lenta transformação de suas ideias, de forma alguma planejada claramente. Quando ele finalmente realizou sua revolução, ela não consistiu em descartar a teoria neurológica, mas em inverter a hierarquia aceita na interação corpo-mente. Ele atribuiu primazia, mas não o monopólio, à dimensão psicológica na elaboração mental.” (Idem, ibidem)

¹²¹ BEAUVOIR, 2009, p. 71

¹²² Roland Dalbiez (1893-1976), filósofo francês e estudioso de Freud.

¹²³ Idem, p. 72

¹²⁴ Cf. FREUD, “Tres ensayos para una teoría sexual”. In: _____. *Obras completas* (Tomo II). Tradução: Luis Lopez-Ballesteros y de Torres. Ordenação e revisão dos textos: Jacobo Numhauser Tognola. 4 ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1905/1981, 3v, p. 1199-1222

procuraremos apresentar a nossa leitura de alguns textos fundamentais do autor para compreender esses temas. O leitor nos seguirá, pois por uma digressão, a qual, no entanto, será significativa para que possamos compreender com mais justeza as críticas tecidas por Beauvior.

1.1 Pulsão e sexualidade: a mulher à deriva da liberdade sexual

Em *Três ensaios sobre a sexualidade* (1905), Freud assinala que quando queremos nos referir, por exemplo, à “pulsão de nutrição” na linguagem popular, utilizamos a palavra “fome”, mas para as necessidades sexuais do ser humano e do animal, o que ele identifica como “pulsão sexual”, não há palavra nessa linguagem.¹²⁵ De acordo com sua análise, fora da psicanálise, o que se entenderia por sexualidade estaria relacionado a uma sexualidade conhecida como “normal”, a qual circunscreve-se ao âmbito genital¹²⁶. Mais tarde, em “A vida sexual humana” (1917), Freud ainda considera difícil delimitar o conteúdo do conceito de “sexual” com exatidão, ao mesmo tempo em que pensa que não seria justo também dizer que carecemos de orientação sobre o que se denomina sexual.¹²⁷ Contudo, é possível compreender algumas características da noção de sexual em Freud. Isto exige uma fundamentação da noção de pulsão, para que possamos prosseguir com a discussão sobre a sexualidade em nosso percurso.

Para delinear os aspectos da noção de pulsão sexual elaborada por Freud, é importante apresentarmos um esclarecimento quanto ao significado e ao uso do termo “pulsão”. Nosso intuito, certamente, não consiste em fazer um levantamento do conceito na obra do autor; pretendemos, num registro mais modesto, apresentar uma certa fundamentação no que tange à elaboração freudiana deste conceito.

Em alemão, Freud utiliza predominantemente, ainda que não de modo exclusivo, o termo *Trieb*¹²⁸, como ocorrem em *Três ensaios sobre a sexualidade*, para referir-se à noção de uma

¹²⁵ Cf. Idem, p. 1172

¹²⁶ “Como fim sexual normal se considera a conjugação dos genitais no ato denominado coito, que conduz à solução da dissolução da tensão sexual e a extinção temporal da pulsão sexual (satisfação análoga à saciedade no homem).” (Idem, p. 1180-1181, tradução nossa. Na edição espanhola: “Como fin sexual normal se considera la conjunción de los genitales en el acto denominado coito, que conduce a la solución de la tensión sexual y a la extinción temporal del instinto sexual (satisfacción análoga a la saciedad en el hombre).”), escreve Freud em *Três ensaios sobre a sexualidade*.

¹²⁷ Cf. FREUD, “La vida sexual humana”. In: _____. *Obras completas* (Tomo II). Tradução: Luis Lopez-Ballesteros y de Torres. Ordenação e revisão dos textos: Jacobo Numhauser Tognola. 4 ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1917/1981, 3v, p. 2311-2312

¹²⁸ “O termo resulta da fusão de duas palavras do médio-alemão, ‘o que impele’, *trip* e ‘o que é impelido’, *trift*.”, segundo Luiz Alberto Hanns. (HANNS, “Comentários do Editor Brasileiro”. In: FREUD, Sigmund. *Escritos*

força ou energia que emana do organismo, conforme descrevem Jean Laplanche e Jean-Bertrand Pontalis em seu *Vocabulário da psicanálise*¹²⁹ e de acordo com a análise do texto de Freud *Pulsões e destinos da pulsão* (1915) feita por Luiz Hanns¹³⁰. Este último ainda especifica que *Trieb* tem para Freud o sentido de “força impelente ou força que coloca em movimento”.¹³¹ Mas é voltando-nos para o texto freudiano que encontramos os melhores fundamentos para esse conceito.

Em 1915, em *Pulsões e destinos da pulsão*, Freud declara considerar importante para o progresso do conhecimento que as definições dos conceitos, mesmo dos conceitos básicos, não sejam rígidas, mas passíveis de modificações no que tange ao seu conteúdo. E assim norteado que ele desenvolverá o seu conceito de pulsão.¹³² De modo geral, sob a sua perspectiva, a pulsão é um estímulo que não provém do mundo externo do qual podemos nos afastar tal qual uma luz forte que atingiria o olho. Por outro lado, a secra da membrana da mucosa da faringe ou a irritação da mucosa do estômago se fazendo perceptíveis, enquanto

sobre a psicologia do inconsciente. Coordenação geral da tradução: Luiz Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Imago, 2004, v. 1, p. 138) Considerando a riqueza de *Trieb*, do significado do termo e da aplicação que Freud faz dele, sua tradução do alemão para outros idiomas deve ser cuidadosa. James Strachey, tradutor de Freud para a língua inglesa, na Standard Edition das obras psicológicas de Freud, optou pelo termo *instinct*, equivalente a “instinto” em português, na tradução para *Trieb*. (Cf. STRACHEY, “Comentários editoriais da *Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*”. In: FREUD, Sigmund. *Escritos sobre a psicologia do inconsciente*. Coordenação geral da tradução: Luiz Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Imago, 2004, v. 1, 2004, p. 133-137) Privilegiamos o termo “pulsão”, como nota-se nos parágrafos anteriores, em concordância com as interpretações de *Trieb* que acompanhamos a seguir, no entanto, as citações utilizadas se manterão fiéis à opção feita pelo tradutor. Oposto à variabilidade do objeto e à ausência de um comportamento pré-formado que caracterizam a pulsão, o “sentido clássico” do que entendemos por instinto, o “padrão estável de comportamento” e a especificidade do objeto que o constituem, é designado por Freud pelo termo *Instinkt*, como nota Luiz Alfredo Garcia-Roza em *Introdução à metapsicologia freudiana*. (Cf. GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. *Introdução à metapsicologia freudiana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995, p. 116) De acordo com a investigação de Renato Mezan em *Freud: a trama dos conceitos*, a palavra *Instinkt* aparece apenas três ou quatro vezes ao longo de toda obra de Freud (Cf. MEZAN, op. cit., p. 155), por vezes, segundo o verbete “instinto” do *Vocabulário da psicanálise* de Laplanche e Pontalis, para se referir ao instinto dos animais. (Cf. LAPLANCHE, Jean; PONTALIS, Jean-Bertrand. *Vocabulário da Psicanálise*. Tradução: Pedro Tamen. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 242) No tocante ao uso da palavra “instinto” em português como equivalente de *Trieb*, Hanns em seu comentário sobre o texto *Pulsões e destinos da pulsão* de Freud não justifica a sua recusa ao termo pelo vínculo que este poderia ter “a um comportamento estereotipado e voltado a um objeto fixo” na biologia (Cf. HANNS, op. cit., p. 143). O comentador, aliás, reconhece a amplitude do termo “instinto”. Ele observa que mesmo que em alemão *Trieb* e *Instinkt* sejam “sinônimos ocasionais”, Freud tende a empregar *Instinkt* para os animais, enfatizando a “articulação entre o biológico e o fisiológico com o psíquico como um imperativo.” (Idem, ibidem) O “arco de sentidos” de *Trieb*, justifica Hanns, “abrange também a esfera mais volitiva ligada ao pensamento e às representações e que ultrapassa as determinações naturais.” (Idem, p. 144) Considerando “instinto” “mais estreito” que *Trieb* em relação a esses “aspectos volitivos e representacionais”, Hanns opta por adotar o neologismo oriundo do termo francês *pulsion*: “pulsão”, que “tem a vantagem de remeter foneticamente a algo que ‘pulsa’ e a ‘impulsão’ ” (Idem, ibidem), ele justifica.

¹²⁹ Cf. LAPLANCHE; PONTALIS, op. cit., p. 394

¹³⁰ Conforme as referências em notas anteriores, SIGMUND, Freud. *Escritos sobre a psicologia do inconsciente*. Coordenação geral da tradução: Luiz Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Imago, 2004 é a edição à qual nos referimos.

¹³¹ HANNS, op. cit., p. 137

¹³² Cf. FREUD, “Pulsões e destinos da pulsão (1915)”. In: _____. *Escritos sobre a psicologia do inconsciente*. Coordenação geral da tradução: Luiz Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Imago, 2004, v. 1, p. 145

fundamentos orgânicos respectivamente da sede e da fome, são exemplos dados pelo autor que poderiam nos aproximar dos estímulos pulsionais, os quais agem como uma força constante vinda do interior do organismo e da qual não podemos nos afastar para que ela deixe de nos atingir.¹³³ Nesse registro, podemos compreender que a pulsão consiste em um estímulo cuja essência é uma pressão, uma força que se origina dentro do organismo¹³⁴, que, segundo Laplanche e Pontalis, “faz o organismo tender para um objetivo.”¹³⁵ O objetivo, a “meta” de uma pulsão, diz Freud no texto mencionado, é suspender o estado de estimulação na fonte da pulsão¹³⁶, é alcançar a satisfação no ou por meio do objeto propício, este que não é único, mas variável e substituível, podendo ser também uma parte do próprio corpo.¹³⁷ Para além do fisiológico, Freud situa a pulsão também numa espécie de fronteira entre o psíquico e o biológico, visto que ela se traveste em seus representantes simbólicos sem que se desvencilhe de sua dimensão orgânica:

Se abordarmos agora a vida psíquica do ponto de vista biológico, a “pulsão” nos aparecerá como um conceito-limite entre o psíquico e o somático, como o representante psíquico dos estímulos que provém do interior do corpo e alcançam a psique, como uma medida da exigência de trabalho imposta ao psíquico em consequência de sua relação com o corpo.¹³⁸

De acordo com Luís Hanns, a pulsão enquanto conceito-limite entre o psíquico e o somático, como indica a citação acima, amplia a perspectiva biológica ultrapassando-a em direção à ideia de uma força química, de uma necessidade ou carência.¹³⁹ Nesse sentido, ela “se manifesta no âmbito *psíquico* de modo particular por ser marcada pelos afetos, pelas imagens e sobretudo pela linguagem.”¹⁴⁰ Nesse sentido, um viés biológico não poderia explicar a pulsão no âmbito psíquico, pois, embora intrínseca à natureza humana, a pulsão não é apenas uma constituição biológica – nem a única constituição – que caracteriza o comportamento humano, uma vez que ela se modifica em outras esferas pela própria atividade do indivíduo. Quanto a essa particularidade da pulsão, o comentador adverte:

É preciso lembrar que, se por um lado o *Trieb* emana da natureza, precipita-se historicamente nas espécies, ancora-se no somático e invade a vida psíquica arcaica como imperativo, por outro lado, no psiquismo humano e na esfera da linguagem, embora continue a carregar essas dimensões anteriores, ele as ultrapassa e as

¹³³ Cf. Idem, p. 146

¹³⁴ Cf. Idem, p. 148

¹³⁵ LAPLANCHE; PONTALIS, op. cit., p. 394

¹³⁶ Cf. FREUD, 1915/2004, v. I, p. 148

¹³⁷ Cf. Idem, p. 149

¹³⁸ Idem, p. 148

¹³⁹ Cf. HANNS, op. cit., p. 143

¹⁴⁰ HANNS, op.cit., p. 139-140. O grifo é do autor.

reassignifica, alterando-se profundamente, sem contudo jamais desligar-se do corpo.¹⁴¹

É importante observar que Elizabeth Roudinesco e Michel Plon, no verbete “sexualidade” de seu *Dicionário de Psicanálise*, assinalam que na teoria de Freud “o que está em pauta é essencialmente a *pulsão sexual*”¹⁴² desde a primeira edição dos *Três ensaios sobre a sexualidade*, em oposição à concepção dominante de sexualidade¹⁴³ do senso comum e da sexologia da época.¹⁴⁴ Nestes ensaios Freud assinala que há atividades infantis geradoras de prazer, manifestações da sexualidade infantil, como a sucção do dedo polegar. Contudo, ele observa que pediatras e neurologistas que confundem sexual e genital negam que tal atividade tenha alguma relação com a sexualidade.¹⁴⁵ Como Beauvoir observa no trecho de *O Segundo Sexo* que citamos acima¹⁴⁶, sexual e genital na psicanálise freudiana não coincidem.

Notadamente, Freud expande os limites da noção de sexualidade conhecida como “normal”, quando, no texto mencionado, ao concluir que não encontrara uma explicação satisfatória da gênese da “inversão”, da homossexualidade, destaca um resultado desse

¹⁴¹ Idem, p. 143

¹⁴² No entanto, as pulsões não se limitam ao âmbito da sexualidade. Há na teoria de Freud uma dualidade pulsional oposta à multiplicidade de instintos observada por estudiosos da psicologia animal da época, nota Mezan em *Freud: a trama dos conceitos*. (Cf. MEZAN, op. cit., p. 155) A dualidade pulsional presente em *Três ensaios sobre a sexualidade*, conforme o verbete “pulsão” do *Dicionário de psicanálise* de Roudinesco e Plon, divide as pulsões entre pulsões sexuais, “cuja energia é de ordem libidinal” (ROUDINESCO; PLON, *Dicionário de Psicanálise*. Tradução de Vera Ribeiro e Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p. 629), e pulsões de autoconservação, ou “pulsões do ego” (MEZAN, op. cit., p. 155), estas “ligadas à satisfação de necessidade primária” (ROUDINESCO; PLON, op. cit., p. 629). Freud, em sua primeira tópica, assinala nos ensaios que a pulsão sexual se apóia na pulsão de autoconservação: “A atividade sexual se apóia primeiramente em uma das funções postas ao serviço da conservação da vida, mas logo se faz independente dela.” (FREUD, 1905/1981, v. II, p. 1200, tradução nossa. Na edição espanhola: “La actividad sexual se apoya primeramente en una de las funciones puestas al servicio de la conservación de la vida, pero luego se hace independiente de ella.”) O autor compreende que no período de amamentação do recém-nascido, por exemplo, a sucção feita pela criança satisfaz uma de suas necessidades primárias, contudo, a criança não apenas se alimenta, ela conhece o prazer da “sucção de uma parte de sua pele ou de suas mucosas” (Idem, ibidem, tradução nossa. Na edição espanhola: “succión rítmica de una parte de su piel o de sus mucosas”), sucção que ela repetirá em seu dedo polegar, não mais buscando alimentação, mas sim o prazer dessa sucção, o que o autor considera uma manifestação da sexualidade infantil.

¹⁴³ Em 1915, Freud acrescenta a *Três ensaios sobre a sexualidade* a seção “A teoria da libido”, na qual fala de “uma força quantitativamente variável, que nos permite medir os processos e as transformações da excitação sexual” (Idem, p. 1222, tradução nossa. Na edição espanhola: “una fuerza cuantitativamente variable, que nos permite medir los procesos y las transformaciones de la excitación sexual.”), que ele denomina “libido”. Embora diferente das energias dos processos anímicos, a libido, energia sexual, é produzida por órgãos de todo corpo e não apenas pelos órgãos chamados “sexuais”. (Idem, ibidem, p. 1222) Em seu estado original, presente na primeira infância, e posteriormente ainda latente, essa energia é chamada por Freud “libido do eu ou libido narcisista” (“libido del yo o libido narcisista”), que será convertida a uma libido do objeto. (Cf. Idem, ibidem) O deslocamento da libido ao objeto pode ocorrer em contextos não sexuais, conforme explicam Laplanche e Pontalis no verbete “libido” do *Vocabulário da psicanálise*: “Ela [a libido] pode ser ‘dessexualizada’, particularmente por investimentos narcísicos, mas será sempre de modo secundário e por uma renúncia à meta especificamente sexual.” (LAPLANCHE; PONTALIS, op. cit., p. 266)

¹⁴⁴ Cf. ROUDINESCO; PLON, op. cit., p. 628

¹⁴⁵ Cf. FREUD, 1905/1981, v.II, p. 1199

¹⁴⁶ Cf. neste trabalho, p. 53

percurso “que pode ser de maior importância que a solução do problema colocado a princípio”¹⁴⁷ Trata-se do problema da relação entre a pulsão e seu objeto. Assinala ele:

A experiência adquirida na observação daqueles casos que consideramos anormais nos ensina que entre a pulsão sexual e o objeto sexual existe uma soldadura cuja percepção pode nos escapar na vida sexual normal, na qual a pulsão parece trazer consigo o seu objeto. Se nos indica assim a necessidade de dissociar até certo ponto em novas reflexões a pulsão sexual é um princípio independente de seu objeto, e não deve sua origem às excitações emanadas dos atrativos do mesmo.¹⁴⁸

A atenção de Freud volta-se, pois, para a relação que estabelecemos entre a pulsão sexual e o objeto sexual equacionando assim o que tomamos por comportamento normal. A ideia de normalidade é geralmente construída sem que se questione a origem e a necessidade dessa relação. Daí que o autor sugira a dissociação da origem da pulsão sexual dos supostos atrativos do objeto para o qual ela se desloca, movimento que força o rompimento com uma noção fechada de normalidade. Transbordando também os limites de uma perspectiva biológica, a sexualidade com Freud, como nota Peter Gay, “não consiste numa força biológica, simples e unitária, que surge plenamente formada com o nascimento ou aparece pela primeira vez na puberdade.”¹⁴⁹

Do mesmo modo, a perspectiva freudiana pontua que o movimento dessa pulsão também não tem nenhuma relação necessária com os órgãos genitais, posto “que atua desde o princípio da vida”, que “existe virtualmente desde o início”¹⁵⁰, apenas descobre os próprios genitais em escolhas aleatórias de uma parte do corpo que lhe dê prazer.¹⁵¹ Afinal, o prazer só é direcionado ao genital, e por conseguinte à reprodução, no fim do desenvolvimento da organização sexual, a chamada vida sexual de adulto, sustenta o autor.¹⁵² Como nota Garcia-Roza em *Freud e o inconsciente*, o objeto final da sexualidade, sob a perspectiva freudiana, é a obtenção do prazer e não a reprodução: “subordinar a pulsão sexual à função reprodutora é reduzir a concepção psicanalítica da pulsão a uma concepção biológica.”¹⁵³ Assim, independente da constituição genital do organismo e do objeto ao qual o indivíduo a desloca,

¹⁴⁷ FREUD, 1905/1981, v. II, p.1179, tradução nossa. Na edição espanhola: “que puede ser de mayor importancia que la solucionar del problema en un principio planteado”.

¹⁴⁸ Idem, ibidem, tradução nossa. Na edição espanhola: “La experiencia adquirida en la observación de aquellos casos que consideramos anormales nos enseña a que entre el instinto sexual y el objeto sexual existe una soldadura cuya percepción puede escaparnos en la vida sexual normal, en la cual el instinto parece traer consigo su objeto. Se nos indica así la necesidad de disociar hasta cierto punto en nuevas reflexiones el instinto sexual es un principio independiente de su objeto, y no debe su origen a las excitaciones emanadas de los atractivos del mismo.”

¹⁴⁹ GAY, op. cit., p. 147

¹⁵⁰ Conforme LAPLANCHE; PONTALIS, op. cit., p. 476-478

¹⁵¹ Cf. FREUD, 1905/1981, v. II, p.1201

¹⁵² Cf. Idem, p.1209

¹⁵³ GARCIA-ROZA, *Freud e o inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007, p. 106

no corpo e ao mesmo tempo imersa na vida psíquica, a pulsão sexual não pode ser determinada, ela está aberta, até mesmo para ser deslocada do âmbito da sexualidade. Desse modo, para além do biológico e do sexual, a noção de sexualidade, enquanto “essência da atividade humana”¹⁵⁴, para ficarmos nas palavras de Roudinesco e Plon, é estendida por Freud ao âmbito psíquico e universal.¹⁵⁵

A normalidade entendida como um direcionamento fixo da pulsão sexual em relação ao seu objeto, e que Freud ultrapassa com sua ideia de sexualidade, não é ignorada pelo autor nem ausente na construção de outras noções em suas teorias. Inversamente, é com ela que Freud dialoga constantemente em alguns de seus textos sobre a sexualidade feminina que acompanharemos neste capítulo, sempre com vistas a ancorar teoricamente o contraponto com Beauvoir, não o esqueçamos. Considerando a importância do que se institui socialmente como normalidade para a compreensão da formação da sexualidade nos indivíduos, sobretudo nas mulheres, tanto para Freud como para Beauvoir, passamos a um texto freudiano por meio do qual podemos ampliar a compreensão da influência da normalidade vigente na constituição da sexualidade dos indivíduos.

Em *Moral sexual ‘civilizada’ e doença nervosa moderna* (1908), Freud retoma a discussão sobre a pulsão sexual à qual aludimos até aqui, com o foco no deslocamento da pulsão para a realização da civilização. Ele sugere que as pulsões sexuais sejam no ser humano “provavelmente mais vigorosamente” desenvolvidas “do que na maioria dos animais superiores”¹⁵⁶. É possível que o indivíduo desloque os fins das pulsões “sem restringir consideravelmente a sua intensidade”¹⁵⁷. Os fins de uma atividade autoerótica ou de um amor objetual¹⁵⁸ podem passar a um fim não sexual, “mas psiquicamente afim ao primeiro”¹⁵⁹, troca que Freud denomina sublimação, um deslocamento de energia que pode inutilizar a pulsão a ponto de ser degenerado a anormalidades.¹⁶⁰ O deslocamento da pulsão sexual para atividades

¹⁵⁴ No verbete “sexualidade” do *Dicionário de psicanálise*. (ROUDINESCO; PLON, op. cit., p. 704)

¹⁵⁵ Cf. Idem, ibidem

¹⁵⁶ FREUD, “Moral sexual ‘civilizada’ e doença nervosa moderna (1908)”. In: _____. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*: edição standard brasileira. Tradução do alemão e do inglês sob a direção geral de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v.9, p. 173-174. Na edição espanhola: “probablemente más desarrollado en el hombre que en los demás animales superiores” (FREUD, “La moral sexual ‘cultural’ y la nerviosidad moderna”. In: _____. *Obras completas* (Tomo II). Tradução: Luis Lopez-Ballesteros y de Torres. Ordenação e revisão dos textos: Jacobo Numhauser Tognola. 4 ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1908a/1981, 3v, p. 1252)

¹⁵⁷ FREUD, 1996, p. 174

¹⁵⁸ Os objetos, no pensamento de Freud, se referem a “representações mentais de pessoas ou coisas amadas” (YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. *Freud on Women: A Reader*. London: The Hogarth Press, 1990, p. 10, tradução nossa. No original: “mental representations of loved ones or loved things”), como bem descreve Elisabeth Young-Bruehl.

¹⁵⁹ FREUD, 1908a/1981, v. II, p. 1252, tradução nossa. Na edição espanhola: “pero psiquicamente afim al primero”.

fora do âmbito sexual pode colocar “à disposição da atividade civilizada uma extraordinária quantidade de energia.”¹⁶¹ Deslocada, a pulsão sexual é modificada; na construção da civilização, ela finda por assumir os moldes de uma moral, conforme a necessidade que a sociedade tem do deslocamento das pulsões para funcionar. Conquanto Freud observe que muitas vezes uma certa constituição da pulsão sexual já exista no indivíduo desde o nascimento, não sendo determinada unicamente pelos padrões adotados no processo civilizatório, ele entende que a moral cerceia as pulsões sexuais, o que gera uma insatisfação da qual decorrem distúrbios nos indivíduos¹⁶², dos quais, os que se manifestam sob formas mais acentuadas tornam os sujeitos infelizes e socialmente inúteis.¹⁶³ Escreve ele:

Nossa civilização repousa, falando de modo geral, sobre a supressão dos instintos. Cada indivíduo renuncia a uma parte dos seus atributos: a uma parcela do seu sentimento de onipotência ou ainda das inclinações vingativas ou agressivas de sua personalidade. Dessas contribuições resulta o acervo cultural comum de bens materiais e ideais. [...] Aquele que em consequência de sua constituição indomável não consegue concordar com a supressão do instinto, torna-se um ‘criminoso’, um ‘outlaw’, diante da sociedade – a menos que sua posição social ou suas capacidades excepcionais lhe permitam impor-se como um grande homem, um “herói”.¹⁶⁴

No texto mencionado, Freud considera que o conflito entre a sociedade e a pulsão sexual suprimida se dá em casos em que a organização natural do indivíduo não coincide com a organização moral. Assim, ao analisar esse conflito, o autor revela as peculiaridades das condições de cada gênero na cultura e, já neste momento, fornece indícios acerca de sua posição particularmente penalizada da condição feminina. Mais adiante, aludiremos às posturas por ele assumidas no tocante a esse quesito, o que nos possibilitará acompanhar com mais fundamento a problematização que Beauvoir faz da psicanálise.

Assim, voltando ao texto mencionado, compreendemos que para Freud, embora todos os indivíduos sejam sexuais, a constituição sexual não é a mesma em cada um.

¹⁶⁰ Cf. FREUD, 1996, p. 174

¹⁶¹ FREUD, 1908a/1981, v. II, p. 1252, tradução nossa. Na edição espanhola: “[p]one a la disposición de la labor cultural grandes magnitudes de energia”

¹⁶² Para Freud, num primeiro estágio, a pulsão sexual dos indivíduos se manifesta livremente, sem metas de reprodução, momento que entendemos como um estado natural. Na passagem para o segundo estágio toda pulsão sexual é suprimida a não ser para fins reprodutivos. Enquanto o terceiro estágio corresponderia à moral sexual cultural presente no momento em que Freud escreve, em que apenas a reprodução considerada legítima caracteriza o fim sexual. (Cf. Idem, 1253)

¹⁶³ Cf. Idem, p. 1254

¹⁶⁴ FREUD, 1996, p. 173. Na edição espanhola: “Nuestra cultura descansa totalmente en la coerción de los instintos. Todos y cada uno hemos renunciado a una parte de las tendencias agresivas y vindicativas de nuestra personalidad, y de estas aportaciones ha nacido la común propiedad cultural de bienes materiales e ideales. [...] Aquellos individuos a quienes una constitución indomable impide incorporarse a esta represión general de los instintos son considerados por la sociedad como ‘delincuentes’ y declarados fuera de la ley, a menos que su posición social o sus cualidades sobresalientes les permitan imponerse como ‘grandes hombres’ o como ‘heróes’.” (FREUD, 1908a/1981, v. II, p. 1254)

Uma das mais evidentes injustiças sociais é a de que o *standard* cultural exija de todas as pessoas a mesma conduta sexual, que, fácil de observar para aqueles cuja constituição o permite, impõe a outros os mais graves sacrifícios psíquicos. Embora esteja evidente que essa injustiça seja evitada na maior parte dos casos pela transgressão dos preceitos morais.¹⁶⁵

Uma das formas de transgressão dos preceitos morais é tornar a moral vigente ambígua, de modo que ela torne aceitável a transgressão de suas normas. Mas, neste caso, é a favor dos homens que essa flexibilidade se desenha. Realizada pelos próprios homens, a moral tornada ambígua é uma transgressão socialmente tolerada, observa Freud, por acreditar-se que a constituição natural masculina sofreria danos com a imposição de regras como a monogamia, às quais a mulher não teria tantas dificuldades em obedecer devido a uma constituição natural feminina.¹⁶⁶ Nesse sentido, a coerção sexual operaria um dano profundo ao limitar a constituição natural masculina com a exigência da monogamia, da qual as mulheres sairiam ilesas. Posição que, vale notar, parece contraditar as teses dos *Três ensaios sobre a sexualidade* (1905) nas quais Freud ressalta a independência entre os âmbitos psíquico e anatômico.¹⁶⁷ Em outras palavras, o autor não considera a atitude sexual inata; o indivíduo, ele acrescenta em nota atualizando o primeiro ensaio em 1915, decide por sua atitude sexual depois da puberdade¹⁶⁸, seguindo assim “a deliberada independência da investigação biológica”¹⁶⁹.

Afirmações sobre a diferença entre os gêneros no que concerne à tendência a transgredir as normas sociais são nuançadas não apenas em *Moral sexual ‘civilizada’ e doença nervosa moderna* (1908)¹⁷⁰, mas também em textos posteriores. Em *Sobre a mais comum depreciação na vida amorosa* (1912), Freud equipara enquanto efeitos da separação de impulsos ternos e sensuais, a necessidade do homem depreciar o objeto¹⁷¹ para obter

¹⁶⁵ Idem, p. 1255, tradução nossa. Na edição espanhola: “Una de las más evidentes injusticias sociales es la de que el *standard* cultural exija de todas las personas la misma conducta sexual, que, fácil de observar para aquellas cuya constitución se lo permite, impone a otros los más graves sacrificios psíquicos. Aunque claro está que esta injusticia queda eludida en la mayor parte de los casos por la transgresión de los preceptos morales.”

¹⁶⁶ Cf. Idem, p. 1249

¹⁶⁷ Cf. Idem, p. 1176

¹⁶⁸ Cf. Idem, p. 1178, nota 637

¹⁶⁹ Idem, p. 1170

¹⁷⁰ Compreendemos que o autor distingue homens e mulheres também em um estado anterior à civilização. Em *A novela familiar do neurótico* (1908), o autor nota que a criança sente-se depreciada conforme compara outros pais aos seus em suas experiências infantis, e especificamente no menino os impulsos hostis são muito mais direcionados ao pai e a libertar-se dele, enquanto na menina a atividade imaginativa tende a ser mais atenuada. (Cf. “La novela familiar del neurótico”. In: _____. *Obras completas* (Tomo II). Tradução: Luis Lopez-Ballesteros y de Torres. Ordenação e revisão dos textos: Jacobo Numhauser Tognola. 4 ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1908b/1981, 3v, p. 1361) Ademais, no mesmo ano, em *Moral sexual ‘civilizada’ e doença nervosa moderna*, o autor associa a virilidade à sexualidade masculina, e considera a mulher, a partir de sua constituição sexual, mais passiva a restrições sexuais. (Cf. FREUD, 1908a/1981, v. II, p. 1249)

satisfação sexual e a associação entre a atividade sexual da mulher e a proibição. Ambos seriam “consequência do longo intervalo entre maturação sexual e atividade sexual, requerido pela educação por razões culturais.”¹⁷² Contudo, Freud compreende a depreciação do objeto pelo homem na transgressão aos requerimentos dessa educação e pontua a diferença entre os gêneros no que concerne à reação de cada um nessa situação:

A mulher civilizada costuma não transgredir a proibição no período da espera [pela permissão para a atividade sexual, após o casamento], e desse modo adquire o íntimo nexos entre sexualidade e proibição. Geralmente o homem infringe esta proibição, sob condição de depreciar o objeto, e por isso leva tal condição para sua vida amorosa posterior.¹⁷³

A moral sexual se torna ambígua porque o próprio homem (o ser humano do sexo masculino, não o homem e a mulher) “não acredita que seja possível a sua observância”¹⁷⁴. Não são as mulheres, “na qualidade de substratos propriamente dignos dos interesses sexuais dos homens”¹⁷⁵ e que “não possuem o dom da sublimação, senão em medida escassa”¹⁷⁶, quem criam essa moral sexual nem o seu duplo. A mulher não cria a partir da sua condição biológica e sexual; ela, na verdade, encarna a moral e a carrega. Segundo a interpretação de Paul Laurent Assoun em *Freud e a mulher*: “Em termos mais gerais, é a mulher que arca com o peso dos sintomas do grupo familiar e se dedica a ele. Com isso, transforma-se efetivamente no sintoma: designa o *real* dele.”¹⁷⁷ Tomada como o objeto por meio do qual se funda o interesse sexual dos homens, a mulher enquanto interesse de objeto sexual, segundo o autor, é uma “formulação bastante misteriosa”. No entanto, observa o comentador:

¹⁷¹ Freud nota em alguns de seus pacientes homens que apresentam uma impotência psíquica que bloqueia a realização do ato sexual a necessidade de depreciarem o objeto libidinal para que obtenham satisfação sexual. Ele atribui a impotência psíquica, nesses casos, a uma inibição da libido durante o desenvolvimento desta, mais precisamente na passagem da corrente terna à corrente sensual, quando a libido, enquanto ternura, investida no objeto original deve ser direcionada a um objeto não incestuoso. Contudo, muitas vezes nas fantasias inconscientes não ocorre a realocação da libido e esse conflito entre corrente terna e corrente sensual pode levar o jovem à impotência psíquica, e para proteger-se desse distúrbio, ele deprecia o objeto da corrente sensual, de modo que a superestimação permaneça voltada ao objeto incestuoso. (Cf. FREUD, “Sobre a mais comum depreciação na vida amorosa (1912) (contribuições à psicologia do amor II)” In: _____. *Observações sobre um caso de neurose obsessiva (“O homem dos ratos”), uma recordação de infância de Leonardo Da Vinci e outros textos (1909 - 1910)*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia da Letras, 2013b. v.9, p. 352-353) Vale assinalar que Freud não descarta a impotência psíquica como um mal comum na civilização, em vez de uma doença, considerando que os fatores que a provocam podem ser encontrados em todo indivíduo civilizado. (Cf. Idem, p. 354)

¹⁷² Idem, p. 358

¹⁷³ Idem, ibidem

¹⁷⁴ FREUD, 1908a/1981, v. II, p. 1256, tradução nossa. Na edição espanhola: “no cree posible su observancia”.

¹⁷⁵ Idem, ibidem, tradução nossa. Na edição espanhola: “en calidad de sustratos propriamente dignos de los intereses sexuales de los hombres”.

¹⁷⁶ Idem, ibidem, tradução nossa. Na edição espanhola: “no poseen sino en muy escasa medida el don de la sublimación”

¹⁷⁷ ASSOUN, *Freud e a mulher*. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993, p. 155

A mulher, na qualidade de procriadora, estaria mais “comprometida” com a função sexual, de modo que designaria o pólo pulsional da Kultur. Ou, pelo menos, teria que negociar em bases mais apertadas a margem de articulação entre a sublimação e a pulsão. É verdade que Freud não falou em “funções”, mas em “interesses”, o que não foi apenas um eufemismo elegante. Foi como se quisesse expressar que a humanidade teria “interesses” não desprezíveis para investir na Kultur, de modo que esta nunca os elimina totalmente (essa foi, inclusive toda a tese do ensaio) as mulheres, portanto, querendo ou não, seriam administradoras desses “interesses”.¹⁷⁸

Nesse contexto em que a mulher viabiliza certos “interesses” da cultura, Freud, apesar de não se mostrar certo a respeito de como seria o estado do segundo sexo fora da civilização, ao mesmo tempo em que não identifica na condição feminina um impulso viril que se debate sob os preceitos da moral como no homem, reconhece que a mulher, que ele compreende sob o “efeito de sua educação” e “sob o reflexo da conduta dos homens”¹⁷⁹, sofre com as imposições da moral civilizada.¹⁸⁰ É o que se nota com sua afirmação no texto *Sobre a mais comum depreciação na vida amorosa* (1912), segundo a qual a frigidez tem menos relação com uma constituição natural do que com a proibição da atividade sexual antes do casamento que a mulher conhece em sua educação, o que a caracteriza como uma impotência psicológica.¹⁸¹ Ademais, a proibição da atividade sexual antes do casamento, assinala o autor em 1917 em *O tabu da virgindade*, diz respeito aos interesses da sociedade. Em suas palavras:

A exigência de que a moça não traga, para o casamento com um homem, a lembrança do comércio sexual com outro homem não passa, afinal, da continuação lógica do exclusivo direito de posse sobre uma mulher, que constitui a essência da monogamia – a ampliação desse monopólio ao passado.¹⁸²

Os argumentos freudianos referem-se, pois, à virgem como aquela cuja “ânsia de amor” fora “trabalhosamente contida por largo tempo”, e compreende que as resistências da mulher se tratam de algo que “nela se formaram por influência do meio e da educação” em que o “estado de sujeição” nela é produzido.¹⁸³ A exigência da virgindade feminina e o valor

¹⁷⁸ Idem, p. 158

¹⁷⁹ FREUD, 2013b, p. 357

¹⁸⁰ “[A educação] trata de evitar às adolescentes toda tentação, mantendo-as na ignorância do papel que lhes está reservado e não lhes tolerando impulso amoroso algum que não possa conduzir ao matrimônio. O resultado é que as jovens, quando de repente se vêem autorizadas pelas autoridades familiares a se apaixonarem, não chegam a poder realizar a função psíquica correspondente e vão ao matrimônio sem a segurança de seus próprios sentimentos.” (FREUD, 1908a/1981, v. II, p. 1258, tradução nossa. Na edição espanhola: “[La educación] trata de evitar a las adolescentes toda tentación, manteniéndolas en la ignorancia del papel que les está reservado y no tolerándoles impulso amoroso alguno que no pueda conducir al matrimonio. El resultado es que las muchachas, cuando de pronto se ven autorizadas a enamorarse por las autoridades familiares, no llegan a poder realizar la función psíquica correspondiente y van al matrimonio sin la seguridad de sus propios sentimientos.”), descreve Freud em *Moral sexual ‘civilizada’ e doença nervosa moderna*.

¹⁸¹ Cf. FREUD, 2013b, p. 357

¹⁸² FREUD, “O tabu da virgindade (1917) (contribuições à psicologia do amor III)” In: _____. *Observações sobre um caso de neurose obsessiva (“O homem dos ratos”), uma recordação de infância de Leonardo Da Vinci e outros textos (1909 - 1910)*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia da Letras, 2013c. v.9, p. 365

que se atribui à mesma não dizem respeito a uma subjetividade feminina congênita, visto que também nesse contexto, ela é apenas o objeto que o homem possui, o homem que não pode imaginar que outro homem já tenha possuído esse objeto. Sob esse prisma, uma aproximação com Beauvoir se desenha, visto que ambos interpretam a virgindade como construção cultural, como símbolo de posse.¹⁸⁴

Outro aspecto ressaltado pelas análises freudianas, e que convém pontuar aqui, refere-se ao temor despertado pelo feminino enquanto alteridade radical do masculino. Nessa senda, ele ressalta o lugar ocupado pela virgindade em culturas primitivas. Os rituais nelas predominantes baseiam-se no temor à feminilidade, percebida como algo contagioso e debilitante, ao passo que o ato sexual, de “efeito relaxante” e “dissolvedor de tensões”, é tido como meio de sucumbir ante as influências do sexo oposto.¹⁸⁵ “Talvez ele [o temor ante o feminino] se fundamente no fato de a mulher ser algo diferente do homem, eternamente incompreensível e misteriosa, estranha e, por isso, aparentemente hostil.”¹⁸⁶ Em suma, o objetivo dos rituais seria justamente o de poupar o homem de algo intrínseco ao primeiro ato sexual, marcado pelo temor ao sangue e à primeira experiência dessa ordem; esse é o sentido das cerimônias. Mesmo repressor, reitera o autor, “o tabu da virgindade faz sentido, e entendemos o preceito que manda poupar desses perigos justamente o homem que vai partilhar a vida com tal mulher”.¹⁸⁷ Ainda no mesmo texto, é enfatizada a ideia de que essa tradição ritualística em relação à iniciação sexual em povos primitivos poupa os homens de partilhar a vida com mulheres que possam lhe oferecer perigo, devido a algo que não sabem explicar, que não conhecem. E vale notar que é o próprio Freud que, em sua própria época, em 1908, em *Moral sexual ‘civilizada’ e doença nervosa moderna*, aconselha pacientes masculinos “enfaticamente” a não se casarem com moças que já sofram de doenças nervosas.¹⁸⁸ Em tempos primitivos, ou no momento em que produz seus textos que mencionamos até aqui (mais precisamente, nas duas primeiras décadas do século XX), o sofrimento feminino decorre da moral sexual criada pelos homens mas os próprios homens, sob a mesma moral, são aconselhados a não viverem com essas mulheres. Assoun, em *Freud e a mulher*, observa que na época em que Freud escreve há uma articulação da gênese social e pulsional que conduz o comportamento feminino, e assinala que no sistema “mulher” há um

¹⁸³ Cf. Idem, *ibidem*, p. 365

¹⁸⁴ Cf. BEAUVOIR, 2009, p. 79

¹⁸⁵ Cf. FREUD, 2013c, p. 373-374

¹⁸⁶ Idem, *ibidem*

¹⁸⁷ Idem, p. 384

¹⁸⁸ Cf. FREUD, 1908a/1981, v. II, p. 1258

antagonismo funcional: “ao mesmo tempo em que se bloqueava o acesso da mulher ao objeto sexual – com fins de repressão social –, era-lhe pedido que exercesse sobre o homem uma ação específica tendente a seduzi-lo.”¹⁸⁹

Além disso, nesse contexto de moldagem da mulher pela cultura, a educação das mulheres, segundo Freud ainda no texto de 1908, não apenas as afasta de pensar os problemas sexuais, condenando a sua curiosidade como algo pouco feminino e como indício de disposição pecaminosa, mas as afasta de qualquer forma de pensar.¹⁹⁰ Em suas palavras, “a indubitável inferioridade intelectual de tantas mulheres se atribui à coerção mental necessária para a coerção sexual.”¹⁹¹ Assim, em termos gerais, a mulher aparece na obra freudiana como inferior ao homem, e a sexualidade feminina, obscura em relação à masculina¹⁹², mas é importante insistir que essa inferioridade não está relacionada a uma suposta constituição natural feminina, sobretudo a “inferioridade intelectual”, que advém de uma cultura na qual, por meio de uma formação psíquica enquanto “coerção mental”, a sexualidade e por conseguinte a situação das mulheres são limitadas. Contudo, embora Freud aponte para o peso do contexto cultural em que as mulheres são educadas, ele frequentemente define a sexualidade feminina como obscura, difícil de ser apreendida e explicada. Há, pois, uma ambiguidade nessa leitura.

Seja nos momentos em que reconhece a cultura como causa da situação de inferioridade da mulher ou quando interpreta essa inferioridade como natural, Freud não apenas analisa essa situação de uma ótica masculina¹⁹³ mas também não vislumbra a

¹⁸⁹ ASSOUN, op. cit., p. 93

¹⁹⁰ Cf. FREUD, 1908a/1981, v. II, p. 1258-1259

¹⁹¹ Idem, ibidem, tradução nossa. Na edição espanhola: “la indudable inferioridad intelectual de tantas mujeres ha de atribuirse a la coerción mental necesaria para la coerción sexual.”

¹⁹² Em consonância com os textos de 1908 que mencionamos, *O tabu da virgindade* (1917), é um texto no qual as análises freudianas da mulher ainda apresentam nuances, como, por exemplo, quando Freud sustenta que “o próprio ato sexual” é tabu e acrescenta que “quase poderíamos dizer que a mulher toda é tabu” (FREUD, 2013c, p. 373), além disso, para além das situações “especiais”, do âmbito da vida sexual, menstruação, gravidez, parto e puerpério, a mulher também é tabu; em qualquer âmbito, “o trato com a mulher está sujeito a tão sérias e numerosas limitações” (Idem, ibidem). Além disso, afirma que a sexualidade da mulher é “inacabada” (Idem, p. 384).

¹⁹³ Seria interessante notar que Freud compreende a mulher de sua perspectiva masculina e em relação ao homem. Nessa ótica, Assoun se refere à sua descrição dos “tipos sociais femininos”, sejam adolescentes, recém-casadas ou viúvas, “que se comprometeram com uma relação convencional com o homem, malograda ou adiada.” (ASSOUN, op. cit., p. 152) Quando Freud propõe em *Um tipo especial de escolha de objeto feita pelo homem* (1910) “uma abordagem estritamente científica da vida amorosa humana” (FREUD, “Um tipo especial de escolha de objeto feita pelo homem (1910) (contribuições à psicologia do amor I)” In: _____. *Observações sobre um caso de neurose obsessiva (“O homem dos ratos”), uma recordação de infância de Leonardo Da Vinci e outros textos (1909 - 1910)*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia da Letras, 2013a. v.9, p. 335), ele analisa o indivíduo do sexo masculino para o qual a mulher é o objeto amoroso, descrita pelo próprio indivíduo; por exemplo, a mulher cuja posse um homem toma de outro, impulsionado pela competitividade (Cf. Idem, p. 336-337), é valorizada por ele devido ao ciúme que a “má fama” dela nele desperta e à necessidade moral que ela tem dele. (Cf. Idem, ibidem) Em 1912, em *Sobre a mais comum depreciação na vida amorosa*, o

possibilidade de a mulher ultrapassá-la. Assoun destaca, por exemplo, também em *Freud e a mulher*, um comentário de Freud, como *doxa*, em carta à noiva Martha, em 1883, sobre “o ensaio de John Stuart Mill sobre *A emancipação das mulheres*¹⁹⁴”¹⁹⁵: o trabalho não seria uma via de emancipação para a mulher, visto que já existiria o trabalho doméstico, e a educação sufocaria a feminilidade, as suas qualidades delicadas, e assim, o homem perderia o seu ideal de mulher, concluía Freud após a sua leitura de Mill.¹⁹⁶ Seja *doxa*, ou seja, apenas uma opinião, crença, de Freud, ou em análise, precisamos ter em mente que o olhar freudiano em relação à condição feminina não é linear ou livre de ambiguidades. Por um lado, ele compreende a mulher como um resultado de processos civilizatórios que não levaram em consideração a sua subjetividade, mas apenas focaram o funcionamento da sociedade; por outro, não deixa de sustentar em momentos diversos que a constituição natural feminina fica aquém da masculina, conforme continuaremos a acompanhar ao longo deste trabalho. Assim, é possível contextualizar também esse comentário de Freud sobre a emancipação das mulheres, em paralelo às suas análises, conforme faz Assoun:

Realmente devia haver um elo secreto, presentiu Freud, entre o discurso da Emancipação da Mulher e a renegação da feminilidade, naquele racionalismo abstrato do primeiro “feminismo masculino”. Era numa posição assim que, por sua vez, ele não se reconhecia. E foi realmente essa forma de feminismo que Freud rejeitou: assim, por mais conservador que seja esse texto, por seu tom geral, ele não

homem outra vez é parâmetro para Freud. É a impotência psíquica masculina, – distúrbio neurótico em que ocorre “uma inibição no desenvolvimento da libido, antes de ela tomar a configuração definitiva que se chama de normal.” (FREUD, 2013b, p. 349) – e a não realização do ato sexual pelo homem, independente do que ocorra psiquicamente com a mulher, que importam para Freud descrever e entender o que chama conduta do amor: “[A] conduta do amor não pode realmente ser descrita ou entendida melhor do que através da comparação com a – mais clamorosa – impotência psíquica do homem.” (Idem, p. 355) Assoun observa que no título “Contribuições à psicologia da vida amorosa” – dado a um conjunto de conferências, do qual *Sobre a mais comum depreciação na vida amorosa* faz parte –, Freud distingue a expressão “psicologia da vida amorosa” da teoria da sexualidade no campo da psicanálise. A psicologia da vida amorosa “compila os efeitos da teoria da sexualidade no plano da vivência do amor”, e por amor, acompanhando o pensamento freudiano, Assoun entende a “*relação* entre os dois sexos, mas vista *pelo homem!*” (ASSOUN, op. cit., p. 131) E já na década de 1930, o próprio Freud, em *Sobre a sexualidade feminina* (1931), relaciona a sua dificuldade em apreender analiticamente as características da primeira ligação da criança com a mãe ao fato de ele ser homem: “talvez esta impressão me viesse do fato de que as mulheres podiam se apegar, na análise comigo, à mesma ligação ao pai em que se haviam refugiado após a fase anterior em questão.” (FREUD, “Sobre a sexualidade feminina (1931)” In: _____. *O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)*. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010c, p. 374) Contudo, para ele, a dificuldade não aparece em apreender, de seu lugar de homem, a fala da paciente, mas sim em como a paciente, diante de um homem, se dirige a ele. Ele acrescenta: “Parece, de fato, que analistas mulheres, como Jeanne Lampl-de Groot e Helene Deutsch, puderam perceber esses fatos com maior facilidade e nitidez, pois tiveram o auxílio da transparência para um substituto materno adequado, nas pacientes sob seu tratamento.” (Idem, ibidem) Novamente, ele não considera a possibilidade de analistas, do lugar de mulher, terem percebido algo que ele não percebeu, mas sugere que diante de mulheres, a paciente tenha se comportado de outro modo.

¹⁹⁴ Assoun provavelmente se refere a *A sujeição das mulheres* (*The Subjection of Women*) de 1869 de John Stuart Mill (1806-1873).

¹⁹⁵ ASSOUN, op. cit., p. 148

¹⁹⁶ Cf. Idem, p. 148-150

pode ser lido como o de um demolidor cego de qualquer emancipação da mulher: o que ele revela é a desconfiança de Freud em relação a qualquer socialização integral do destino da mulher, como algo que encobria em seus defensores uma sutil renegação da feminilidade.¹⁹⁷

Nesse sentido, mesmo que Freud reconheça grande parte das diferenças entre os sexos como produto da civilização, não podemos esperar dele uma postura que possamos considerar feminista. Em 1925, em *Algumas consequências psíquicas da diferença anatômica entre os sexos*, ele nega que se deixe influenciar “pela contestação dos partidários do feminismo, que desejam nos impor uma total equiparação e equivalência dos sexos”¹⁹⁸, e acrescenta:

[A]dmittiremos de bom grado que também a maioria dos homens fica muito atrás do ideal masculino e que todos os indivíduos, graças à disposição bissexual e a heranças genéticas cruzadas, reúnem em si caracteres masculinos e femininos, de modo que a masculinidade e a feminilidade puras permanecem construções teóricas de conteúdo incerto.¹⁹⁹

Seu intuito é se afastar do feminismo. Curioso é que ele, tal como Beauvoir, que se aproxima de movimentos feministas em sua obra *O segundo sexo*, vai também negar ideias de masculinidade e feminilidade puras, considerando ambas as “construções teóricas de conteúdo incerto”. No entanto, parece-nos que a razão que justifica sua recusa do movimento pela equiparação e pela equivalência dos sexos deve-se ao fato de acreditar que a sociedade cerceou tanto a mulher, que qualquer tentativa de lhe dar as mesmas oportunidades que tem o homem seria vã, como se ela estivesse eternamente e irreversivelmente destinada ao lugar que ocupa. Ao mesmo tempo a observação de que a sexualidade é aberta e de que não haveria um núcleo duro de caráter biológico, tal como estabelecido desde *Os ensaios* de 1905 – reescritos até 1915 – aponta para uma recusa da absoluta naturalização da condição feminina.

Na década de 1920 a visão de Freud em relação à situação da mulher começa a se modificar e se abrir, conquanto presente ainda algumas nuances. Por um lado, no mesmo texto em que se distingue dos “partidários do feminismo” em 1925, Freud diz que as configurações psíquicas da vida sexual da criança na menina se passam de modo semelhante à do menino, com alguma diferença que “não se deixava esclarecer”²⁰⁰. Por outro lado, sua visão ainda oscila, quando, no mesmo texto, mais além, aponta a natureza da mulher como motivo da distância da menina da masturbação, o que consistiria também em uma condição para o

¹⁹⁷ Idem, p. 151

¹⁹⁸ FREUD, “Algumas consequências psíquicas da diferença anatômica entre os sexos (1925)”. In: _____. *O eu e o id, “autobiografia” e outros textos (1923-1925)*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011b, p. 298

¹⁹⁹ Idem, ibidem.

²⁰⁰ Idem, p. 286

desenvolvimento da feminilidade.²⁰¹ As interpretações freudianas acerca da sexualidade feminina se contradizem nessa época uma vez que, vale notar, o autor ainda considera o tema obscuro: “[A] vida sexual da mulher adulta continua sendo um *dark continent* para a Psicologia”²⁰², escreve Freud no ano seguinte na quarta parte de *Psicanálise e Medicina – Análise Profana*; pela vida sexual da mulher adulta tratar-se de algo como um “continente escuro”, ele afirma saber menos da vida sexual da menina do que da vida sexual do menino, não tendo ido além da “descoberta” da lamentação da menina pela “falta de um membro sexual equivalente ao masculino”²⁰³.

Na década de 1930, nota-se a ampliação da compreensão que Freud tem da sexualidade da menina, mudanças significativas na sua compreensão da situação da mulher aparecem com força mesmo em meio aos ecos de uma perspectiva naturalística em dois textos importantes da década de 1930: *Sobre a sexualidade feminina* (1931) e *A feminilidade* (1933).

Em 1931, em *Sobre a sexualidade feminina*, quando Freud já dá maior atenção especificamente à sexualidade feminina, como sugere o nome da conferência, à descoberta da diferença anatômica entre meninas e meninos, no caso da menina, ele ainda se refere a ela como a descoberta da “inferioridade orgânica”, ou da “castração”²⁰⁴, e ainda não considera que haja compreensão satisfatória da função viril do clitóris na vida sexual posterior da mulher. Nesse momento, ele diz ignorar a fundamentação biológica “dessas peculiaridades da mulher”, não sendo capaz de “lhes atribuir algum propósito teleológico”.²⁰⁵ Em 1933, na conferência *A feminilidade*, Freud assim se manifesta:

A garota é, via de regra, menos agressiva, teimosa e autossuficiente; parece ter mais necessidade de que lhe demonstrem carinho, daí ser mais dócil e dependente. [...] Adquire-se também a impressão de que a garota é mais inteligente e vivaz do que o garoto de mesma idade, de que é mais receptiva para com o mundo exterior e, ao mesmo tempo, forma investimentos objetivos mais fortes.^{206 / 207}

²⁰¹ Cf. Idem, p. 295

²⁰² FREUD, “Análisis Profano (Psicoanálisis y medicina): conversaciones con una persona imparcial”, parte IV. In: _____. *Obras completas* (Tomo III). Tradução: Luis Lopez-Ballesteros y de Torres. Ordenação e revisão dos textos: Jacobo Numhauser Tognola. 4 ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1926/1981, 3v, p. 2928, tradução nossa. Na edição espanhola: “[L]a vida sexual de la mujer adulta continua sendo un *dark continent* para la Psicología”.

²⁰³ Idem, ibidem, tradução nossa. Na edição espanhola: “falta de un miembro sexual equivalente al masculino”

²⁰⁴ FREUD, 2010c, p. 384

²⁰⁵ Idem, p. 376

²⁰⁶ FREUD, “A feminilidade (novas conferências introdutórias à psicanálise) (1933)” In: _____. *O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)*. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010b, p. 270

²⁰⁷ Em 1937, em “Análisis terminable e interminable”, o repúdio à feminilidade aparece como um “feito biológico” (“hecho biológico”) e como “uma parte do grande enigma da sexualidade (FREUD, Analisis terminable e interminable”. In: _____. *Obras completas* (Tomo III). Tradução: Luis Lopez-Ballesteros y de Torres. Ordenação e revisão dos textos: Jacobo Numhauser Tognola. 4 ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1937/1981, 3v, p. 3364, tradução nossa. Na edição espanhola: “una parte del gran enigma de la sexualidad”): “Seria difícil dizer se e quando conseguimos dominar este fator [o repúdio à feminilidade] em um tratamento

Nesses dois textos, mesmo apresentando nuances, o viés pelo qual Freud compreende a mulher está muito mais aberto e distante dos textos do início do século que mencionamos. Essas são modificações que, ao que nos parece, Beauvoir não acompanha em sua crítica à psicanálise. Em nosso percurso, ainda atentaremos a elas, ao destacar a reflexão freudiana na década de 1930 contrastando à leitura de Beauvoir da obra do autor em geral.

1.2 A leitura freudiana sob o crivo de Beauvoir

Após esse excuro pelos textos freudianos, digressão a nosso ver fundamental para o tema que propomos neste capítulo, pretendemos privilegiar as críticas que Beauvoir faz ao autor. Elas se encontram em “O ponto de vista psicanalítico”, no primeiro volume de *O segundo sexo*, na segunda parte da obra, no capítulo “A infância” e em parte do capítulo seguinte, “A jovem”. Detendo-nos nos argumentos da autora e por vezes voltando aos textos freudianos para melhor fundamentar o contraste entre ambos, buscaremos enfatizar o contraponto entre o pensamento dos dois autores, o que simultaneamente, nos permitirá uma análise mais acurada da relação que a filósofa estabelece com a perspectiva psicanalítica.

Beauvoir não se detém nas ambiguidades que podemos apontar no olhar lançado à condição feminina por Freud. Ela o contradita tomando como pressuposto a tese de que haveria de fato, para a psicanálise, uma sexualidade natural, e esse é o pano de fundo no qual analisamos a sua leitura de Freud. Divergindo da perspectiva freudiana, seus argumentos refutam a ideia de que a sexualidade constituiria o fundamento de nossas ações, de sorte que nossa expressão no mundo não se configura como resultado de um impulso sexual na vida psíquica. A autora considera a sexualidade a partir da relação desta com a existência, compartilhando um pensamento que ela atribui a Sartre e a Merleau-Ponty:

Como o observam, Sartre e Merleau-Ponty, a proposição: “A sexualidade é coextensiva à existência”, pode entender-se de duas maneiras muito diferentes; pode-se dizer que todo avatar do existente tem uma significação sexual, ou que todo fenômeno sexual tem um sentido existencial: entre ambas as afirmativas uma conciliação é possível; mas muitas vezes limitam-se a passar de uma a outra.²⁰⁸

psicanalítico. Somente podemos nos consolar com a certeza de que demos à pessoa analisada todos os alentos necessários para reexaminar e modificar sua atitude em direção ao repúdio.” (Idem, *ibidem*, tradução nossa. Na edição espanhola: “Sería difícil decir sí y cuándo hemos logrado domeñar este factor en un tratamiento psicoanalítico. Solo podemos consolarnos con la certidumbre de que hemos dado a la persona analisada todos los alientos necesarios para reexaminar y modificar su actitud hacia él.”), conclui Freud no texto referido.

²⁰⁸ BEAUVOIR, 2009, p. 72

Para entender a proposição “A sexualidade é coextensiva à existência”, Beauvoir sugere dois caminhos, dos quais apenas o segundo é considerado legítimo para a autora, conforme os seus argumentos que passamos a acompanhar. De acordo com o primeiro, – “todo avatar do existente tem uma significação sexual” –, toda atividade do existente é tomada por uma manifestação da sua sexualidade, de modo que poderíamos apreender o significado das atividades do existente em um fundo sexual fixado. A segunda forma de interpretação – “todo fenômeno sexual tem um sentido existencial” – compreende que o fenômeno sexual seria, como qualquer outra atividade, expressão humana em sua existência concreta e histórica.

Compreender essa posição requer um retorno à leitura que Beauvoir faz de Merleau-Ponty e ao texto do próprio autor. Para este último, ao mesmo tempo em que a existência é em si indeterminada, ou seja, não há para ela nem mesmo uma determinação fora do alcance do nosso entendimento²⁰⁹, sexualidade e existência se fundem uma na outra: “existe osmose entre a sexualidade e a existência”²¹⁰. Para o filósofo, a sexualidade não é “transcendida e diluída no drama mais geral da existência”²¹¹, no sentido merleau-pontyano – e podemos dizer também beauvoiriano – de transcendência: “movimento pelo qual a existência, por sua conta, retoma e transforma uma situação de fato”²¹², nas palavras de Merleau-Ponty. Vemos que, nesse caso, a sexualidade não passa da condição contingente para uma condição necessária ao adquirir sentido por meio da existência. A sexualidade, prossegue Merleau-Ponty, também não se encontra em representações inconscientes, em revelações por imagens de contextos não sexuais. Constantemente presente, para o autor, a sexualidade é antes uma atmosfera.²¹³

Quanto à Beauvoir, a existência humana implica liberdade, uma liberdade que força o existente a justificar a sua presença no mundo, ou seja, a desvelar todas as coisas ao seu redor atribuindo-lhes um significado humano e deste modo agir no mundo criando nele valores. O sexual não poderia condicionar a existência do indivíduo pois se assim o fosse não saberíamos nem mesmo o que é o sexual.

No que diz respeito ao lugar da sexualidade vem novamente a propósito a perspectiva freudiana na vida humana, em sentido contrário à perspectiva de Merleau-Ponty, que bem expressa o ponto de vista de Beauvoir. A sua crítica a Freud está na interpretação que ele faz do comportamento humano sempre tendo como pano de fundo a sexualidade. Além disso,

²⁰⁹ Cf. MERLEAU-PONTY, op. cit., p. 234

²¹⁰ Idem, ibidem

²¹¹ Idem, p. 232

²¹² Idem, p. 234

²¹³ Cf. Idem, p. 232-234

compreender o indivíduo por meio da sexualidade, sustenta ela, é reiterar a relação entre sexo e destino do indivíduo, como se o primeiro pudesse determinar o segundo. Embora no mesmo capítulo em que faz a crítica à psicanálise, Beauvoir reconheça que a sexualidade “desempenha na vida humana um papel considerável” e “penetra [a vida] por inteira”²¹⁴, metáfora semelhante à imagem de Merleau-Ponty de osmose entre vida e sexualidade, a autora insistirá, como veremos, na existência como ponto de partida para descobrir as significações da sexualidade. Assim, considerando a existência anterior à sexualidade, ela descarta uma significação sexual inerente a todo avatar humano. E acrescenta que a noção de sexualidade se torna vaga quando se distingue sexual de genital, bem como justifica sua crítica a Freud por este ter “por trás de todas as suas afirmações, postulados metafísicos”²¹⁵, certamente no que diz respeito ao sexual, o que pode soar como uma leitura reducionista do pensamento freudiano, considerando o que vimos anteriormente acerca do lugar da sexualidade nas teorias do autor.

Beauvoir recusa o uso de palavras como “viriloide” e “clitoridiana”²¹⁶ como termos que definiriam a mulher psicologicamente, assim como discorda que a libido e o orgasmo sejam forças de sentido viril, e questiona o valor simbólico que a psicanálise em geral dá à “excrescência carnosa que é o sexo do macho”²¹⁷, ou seja, apenas uma parte do corpo masculino cujo sentido é ampliado a exprimir “todo um conjunto do caráter e da situação viris”.²¹⁸ Beauvoir também aponta que conquanto Freud não deixe de postular a sexualidade feminina tão evoluída quanto a masculina, ele não a estuda em profundidade; antes, calca o destino da mulher no estudo do destino do homem, considerando a libido, mesmo a que se manifesta no segundo sexo, de essência masculina.²¹⁹ A compreensão da sexualidade feminina em relação à masculina e o grande valor simbólico do falo contrariam a proposição de

²¹⁴ BEAUVOIR, 2009, p. 78-79

²¹⁵ Idem, p. 72

²¹⁶ Termos que ela atribui a um sexólogo ao qual ela se refere como Maraño (Gregorio Maraño. Madrid, 1887 – 1960).

²¹⁷ Idem, p. 71

²¹⁸ Idem, ibidem

²¹⁹ Cf. Idem, p. 72 Freud conclui que há apenas uma libido – não uma libido de essência masculina como criticará Beauvoir (Cf. BEAUVOIR, 2009, p.72) –, e compreende que se há uma dualidade sexual, masculino e feminino não se restringem às características anatômicas dos indivíduos: “Há apenas uma libido, que é posta a serviço tanto da função sexual masculina como da feminina. A ela mesma não podemos atribuir um sexo; se, seguindo a equiparação convencional de atividade e masculinidade, quisermos denominá-la ‘masculina’, não podemos esquecer que ela também representa impulsos com metas passivas. De todo modo, a expressão “libido feminina” carece de qualquer justificativa. Além disso, temos a impressão de que maior coação é aplicada à libido, quando ela é pressionada para o serviço da função feminina, e que – falando teleologicamente – a natureza considera menos cuidadosamente as solicitações desta do que no caso da masculinidade. E a razão para isso – de novo teleologicamente – pode estar em que a realização da meta biológica foi confinada à agressividade do homem e tornada independente, em alguma medida, da aquiescência da mulher.” (FREUD, 2010b, p. 289)

Beauvoir segundo a qual o corpo é situação e o genital de um indivíduo não determina o seu destino. Ao considerar nosso percurso pelos textos de Freud e acompanhando o texto de Beauvoir, ainda no capítulo sobre a psicanálise em *O segundo sexo*, analisaremos os fundamentos e os limites de sua crítica.

Nosso desvio pela psicanálise evidenciou que Freud não reduz o destino de homens e mulheres a impulsos que emanam de uma constituição psíquica que reflete a constituição genital. Assim, mais afinado com Beauvoir do que poderíamos supor, para ele também é a sociedade que forma e destina os indivíduos a desempenhar papéis correspondentes ao seu sexo. Mas ponderemos acerca de uma importante diferença. Para o primeiro, a moral social, contém em demasia os impulsos sexuais dos indivíduos, o que os torna infelizes, ao passo que, para Beauvoir, o sofrimento da mulher não advém da supressão de um instinto ou de qualquer aspecto de uma natureza humana. Para ela, como antes assinalado, todo indivíduo, homem ou mulher, existe enquanto liberdade que o impele a justificar a sua existência, a transcender a condição humana. A moral criada pelos homens lhes garante a transcendência da condição de macho da espécie humana, enquanto a situação da mulher a encerra na imanência de uma feminilidade inventada.

Logo, é nesse mundo criado pelos homens no qual a feminilidade é inventada que se situa Freud, interpretando a mulher e reiterando a situação dela. Para Beauvoir, por exemplo, a passagem de um órgão erótico a outro no desenvolvimento sexual feminino e a noção de libido no pensamento freudiano, são temas complexos relacionados ao papel que a mulher assumirá na sociedade determinado a partir da sexualidade. Sob a leitura da filósofa, Freud descreve a menina na fase oral fixada na mãe por sobrevivência, assim como o menino²²⁰, como também vimos anteriormente; sabemos, pois, que por volta dos cinco anos de idade, a menina passa a se identificar com o pai mas, ao descobrir a diferença anatômica entre homem e mulher, volta a se identificar com a mãe, aquela que, assim como ela, não tem o mesmo órgão genital que tem os homens. Logo, a menina não se sente mais semelhante ao pai por não ter o mesmo órgão genital que ele e, agora se assemelhando à mãe, se sente inferior a ele, sentimento que Freud chama “complexo de castração”. Vale notar que, de acordo com o verbete “complexo de castração” do *Vocabulário da psicanálise* de Laplanche e Pontalis, o termo, descrito por Freud pela primeira vez em 1908, diz respeito ao momento em que a criança verifica a diferença anatômica entre os sexos e conhece a interdição e a normatização de suas atividades sexuais. Tendo atribuído a todos os seres humanos um órgão genital

²²⁰ A respeito deste tema, nosso estudo de Freud se encontra detalhado no texto apresentado na seção Apêndice.

masculino, como “parte essencial da imagem do ego”²²¹, a criança compreende a diferença anatômica da menina como uma possibilidade de castração que a ameaça. O menino “teme a castração como realização de uma ameaça paterna em resposta às suas atividades sexuais, surgindo daí uma intensa angústia de castração.”²²², enquanto no caso da menina, “a ausência do pênis é sentida como um dano sofrido que ela procura negar, compensar ou reparar.”²²³

Sob a perspectiva freudiana, reconhecendo sua posição de inferioridade, a menina então abandona suas pretensões viris de assemelhar-se ao pai e agora deseja tê-lo como objeto de sedução, tal como a mãe, que ela passa a ver como rival. Beauvoir entende que essa interpretação freudiana, que ela identifica por “complexo de Electra”²²⁴ – termo que ela atribui a Freud, – consiste apenas em uma construção simétrica à explicação da constituição do superego²²⁵ no menino, chamada “complexo de Édipo”²²⁶, como se Freud alterasse apenas o

²²¹ LAPLANCHE, PONTALIS, op. cit., p. 73

²²² Idem, ibidem

²²³ Idem, ibidem

²²⁴ Ela retoma a expressão no volume 2, “A experiência vivida”: “Já disse que isso que Freud chama complexo de Electra não é, como ele pretende, um desejo sexual; é uma abdicação profunda do indivíduo que consente em ser objeto na submissão e na adoração.” (BEAUVOIR, 2009, p. 384)

²²⁵ O conceito de “superego” (traduzido também como “Super-eu”) foi definido por Freud nos anos de 1914 e 1915 em sua segunda teoria do aparelho psíquico. O superego, de acordo com o verbete dedicado ao conceito no *Vocabulário da psicanálise* de Laplanche e Pontalis, tem seu papel “assimilável ao de um juiz ou de um censor relativamente ao ego” (LAPLANCHE; PONTALIS, op. cit., p. 497), o superego “para o sujeito assume o valor de modelo e função de juiz” (Idem, p. 498) Anteriormente, assinalam Laplanche e Pontalis, o impedimento da “realização e da tomada de consciência dos desejos” (Idem, ibidem) já era reconhecido pela clínica e pela teoria psicanalítica, entretanto Freud se diferencia dessa discussão clássica por reconhecer que a censura aos desejos “poderia operar de forma inconsciente” (Idem, ibidem) ao transformar o seu investimento na pessoa dos pais, em identificação com o superego deles. (Cf. Idem, ibidem, p. 498-499) Em suma, podemos também definir o superego como Young-Bruehl em *Freud on Women*: “uma ação particular da psique [...] [que] proíbe desejos incestuosos” (YOUNG-BRUEHL, 1990, p. 33, tradução nossa. No original: “a particular agency of the psyche [...] forbids incestuous desires”)

²²⁶ A expressão “complexo de Édipo” é criada por Freud a partir da lenda do Édipo rei. “A lenda grega, transposta por Sófocles para o teatro, expressaria uma compulsão presente em cada um de nós” (GARCIA-ROZA, 1995, p. 22), escreve Garcia-Roza no volume 3 de *Introdução à metapsicologia freudiana*. Mezan explica em *Freud: a trama dos conceitos* que Freud identifica nos espectadores um reconhecimento inconsciente do que fora vivido por cada um na sua própria experiência. (Cf. MEZAN, op. cit., p. 189) Entretanto, os “impulsos carinhosos quanto à mãe e hostis em relação ao pai” caracterizam também um “conflito no próprio Freud” (Idem, ibidem), nota Mezan. Freud, segundo Garcia-Roza no texto referido, em uma carta sua (carta 71) ao amigo Wilhelm Fliess (1858-1928), médico alemão, em 1897, afirma encontrar valor universal em “um fenômeno da infância que até então julgava ser particular”. (GARCIA-ROZA, 1995, p. 22) Mezan identifica que primeiro Freud emprega a expressão “pequeno Édipo”, para referir-se ao paciente “pequeno Hans” em 1906, que desejava dormir na mesma cama que a mãe na ausência do pai e que este morresse ou se casasse com a avó (MEZAN, op. cit., p. 189); posteriormente, em 1910, o termo “complexo de Édipo” aparece no texto de Freud *Um tipo especial de escolha de objeto feita pelos homens*. (Cf. GARCIA-ROZA, 1995, p. 22) O complexo de Édipo é experienciado como “sentimentos de amor e ódio” e não como comportamento sexual, especifica Garcia-Roza (Cf. Idem, p. 23) e, segundo o verbete escrito para o conceito no *Vocabulário da psicanálise* de Laplanche e Pontalis, “o apogeu do complexo de Édipo é vivido entre os três e os cinco anos [...] [é] revivido e é superado com maior ou menor êxito num tipo especial de escolha de objeto” (LAPLANCHE; PONTALIS, op. cit., p. 77). Laplanche e Pontalis ainda ressaltam que também em culturas em que não predomina a família conjugal a antropologia psicanalítica “procura encontrar a estrutura triangular do complexo de Édipo”. (Idem, ibidem) É importante acrescentar que “Complexo de Electra”, a expressão que Beauvoir atribuirá a Freud em *O Segundo Sexo* sugerindo que ele tenha compreendido o desenvolvimento sexual da menina por meio do

nome para falar sobre a menina.²²⁷ Beauvoir compara ambos os complexos destacando as dificuldades do que ocorre com a menina:

A menina sente em relação à mãe um sentimento de rivalidade, de hostilidade. Depois, nela também o superego se constitui, as tendências incestuosas são recalçadas, mas o superego é mais frágil: o complexo de Electra é menos nítido do que o de Édipo, pelo fato de a primeira fixação ter sido materna. E, como o pai era, ele próprio, o objeto desse amor que ele condenava, suas proibições tinham menos força do que no caso do filho rival. Assim como sua evolução genital, vê-se que o conjunto do drama sexual é mais complexo na menina do que em seus irmãos; ela pode ser tentada a reagir ao complexo de castração, recusando sua feminilidade, obstinando-se em cobiçar um pênis e em identificar-se com o pai; essa atitude irá conduzi-la a permanecer no estágio clitoridiano, a tornar-se frígida ou a voltar-se para a homossexualidade.²²⁸

No capítulo sobre a infância no segundo volume de *O segundo sexo*, Beauvoir, analisando a experiência vivida da menina, desfaz a ideia de que a partir da especificidade do seu órgão genital a criança se comporta de um jeito ou de outro. A autora assinala o papel privilegiado da educação dada pelos pais, que tratariam a criança a partir de seu órgão genital como menina ou menino:

Se, bem antes da puberdade e, às vezes mesmo desde a primeira infância, ela [a menina] já se apresenta como sexualmente especificada, não é porque misteriosos instintos a destinem imediatamente à passividade, ao coquetismo, à maternidade, é porque a intervenção de outrem na vida da criança é quase original e desde seus primeiros anos sua vocação lhe é imperiosamente insuflada.²²⁹

Nesse registro, as noções de feminino e masculino ligadas à inferioridade e à superioridade, respectivamente, impedem a mulher de transcender a sua situação de Outro. Vimos que o superego deve se constituir na menina e no menino; contudo, quando a menina se sente inferior ao pai, sente-se ainda mais inferior do que o menino por não possuir o órgão genital como o dele. Ela compreende que o pai é a autoridade e que não haverá chance de igualar-se a ele, e, para Freud, como lê Beauvoir no capítulo sobre a psicanálise, reagir ao complexo de castração em uma tentativa de superar essa desigualdade em relação ao pai constituiria um desvio para o curso normal da sexualidade feminina. Assim, compreendemos que o superego se constitui na menina justamente com a descoberta das diferenças entre os

desenvolvimento sexual do menino, é um nome rejeitado por ele exatamente para não enfatizar a analogia no comportamento dos dois sexos, segundo o que lemos em *Sobre a sexualidade feminina*. (Cf. FREUD, 2010c, p. 377) Em nota à edição que utilizamos, o tradutor acrescenta: “A expressão [Complexo de Electra] foi introduzida por Jung. Freud já a havia dispensado em ‘Sobre a psicogênese de um caso de homossexualidade feminina’ (1920)” (Idem, p. 376, nota do tradutor). Lecarme-Tabone, em *Le Deuxième Sexe de Simone de Beauvoir*, identifica em *La femme frigide (La Femme frigide*, Gallimard, “Idées”, 1937, pour la première édition, p. 23) de Stekel a expressão “complexo de Electra” atribuída a Freud. (LECARME-TABONE, op. cit., p. 183)

²²⁷ Cf. BEAUVOIR, 2009, p. 73-74

²²⁸ Idem, p. 74

²²⁹ Idem, p. 362

sexos, anatômica e social; a menina aprende o seu lugar de Outro e o seu destino ao casamento com um homem. Ainda em “O ponto de vista psicanalítico”, Beauvoir revisa o conceito freudiano de complexo de Édipo na menina, ao enfatizar a dissociação entre a forma como a criança apreende seja o lugar da mãe e do pai, seja o genital enquanto sexualidade. Ressalta, assim, a relevância da educação recebida pela menina e do que carece de explicação na teoria de Freud, a saber, o lugar do pai na sociedade:

Mesmo entre os meninos, a presença de um complexo de Édipo de ordem propriamente genital está longe de ser geral; mas, salvo raríssimas exceções, não há como admitir que o pai seja, para a filha, uma fonte de excitação genital; um dos grandes problemas do erotismo feminino está em que o prazer clitoridiano se isola. É somente no momento da puberdade, em ligação com o erotismo vaginal, que se desenvolvem no corpo da mulher várias zonas erógenas. Dizer que na criança de dez anos os beijos e as carícias do pai têm uma “aptidão intrínseca” para despertar o prazer clitoridiano é uma asserção que na maioria dos casos não tem qualquer sentido. Se admitimos que o complexo de Electra tem apenas um caráter afetivo muito difuso, coloca-se, então, todo o problema da afetividade, para cuja definição, desde que a separemos da sexualidade, o freudismo não nos fornece os meios. Seja como for, não é a libido feminina que diviniza o pai; a mãe não é divinizada pelo desejo que inspira ao filho. O fato de um desejo feminino voltar-se para um soberano dá-lhe um caráter original, mas a menina não é constitutiva de seu objeto, ela o sofre. A soberania do pai é um fato de ordem social e Freud malogra em explicá-lo; ele próprio confessa que é impossível saber que autoridade decidiu, em um momento da história, que o pai superaria a mãe; essa decisão representa, a seu ver, um progresso, mas cujas causas são ignoradas. “Não pode tratar-se aqui da autoridade paterna, porquanto essa autoridade só foi conferida ao pai pelo progresso”, escreve em seu último livro.²³⁰

Até que a puberdade chegue, Beauvoir não vê na menina a possibilidade de excitação genital. Para ela, é possível separar afetividade de sexualidade, de modo que a relação da menina com o pai e a divinização deste último representam menos um desejo sexual do que o reconhecimento de uma soberania que a autora admite ser reconhecida por Freud, mas que não recebe por parte dele explicação plausível. Assim, sob a perspectiva dessa crítica, o desenvolvimento da sexualidade do qual fala Freud ocorre em um contexto social específico em que valores como o da soberania do pai já estão assentados, o que extrapola a condição de fenômeno essencialmente sexual.

Beauvoir encontra em Alfred Adler (1870-1937), psicólogo, colega de Freud, uma alternativa à compreensão fundamentalmente sexual do indivíduo. Segundo esse autor, a sexualidade constitui apenas parte da personalidade total do indivíduo; a inveja que a menina teria do órgão genital masculino, o complexo de castração, seria a inveja não do falo enquanto órgão, mas enquanto “símbolo dos privilégios”, do “conjunto da situação”. Processo que se desencadearia com a percepção, por parte da menina, da diferença entre os sexos e com a

²³⁰ Idem, p. 75

associação do órgão genital do menino à soberania do pai.²³¹ Este, como os outros homens, observará Beauvoir no capítulo sobre a infância, já do ponto de vista da experiência vivida pelas mulheres, ocupa o lugar de autoridade na família, não permanece na imanência do lar e sai para o trabalho fora de casa.²³² Conquanto Beauvoir prefira uma conciliação entre as teorias de Freud e de Adler, ela reduz a perspectiva da psicanálise em geral à explicação da história humana “por um jogo de elementos determinados”. Ou seja, nesse viés, os porta-vozes dessa ciência pensam a condição humana a partir de valores fixados em suas teorias no que diz respeito à condição feminina. A título de exemplo: os valores de virilidade e de feminilidade que caracterizam o relacionamento da menina com o pai e, posteriormente, quando mulher, com outros homens; valores que, mesmo que sejam interpretados de modos diferentes, não possibilitam que a mulher transcenda a sua situação de inferioridade.

Sob a luz dessas interpretações regidas por esses elementos determinados, pelo modo a partir do qual a psicanálise entende a virilidade, – se a mulher busca autonomia na sociedade – ou do que essa ciência toma por feminilidade – se ela aceita a submissão no casamento e a maternidade como um suposto ganho de autonomia, mesmo que ela recuse a sua situação – não haveria como a condição feminina não ser a da neurótica. Nesse contexto, de nenhum modo a sua subjetividade e a sua escolha por uma outra situação seriam reconhecidas. Dito de outra forma, todo e qualquer desvio da mulher em relação ao destino ao “prazer vaginal” que lhe seria supostamente outorgado pelo casamento não seria jamais concebido como uma experiência de desvelamento do mundo, de alargamento dos seus sentidos, mas somente como doença. Voltemos ao texto de Beauvoir:

Todos atribuem à mulher o mesmo destino. O drama desta reduz-se ao conflito entre suas tendências “viriloides” e “femininas”; as primeiras realizam-se no sistema clitoridiano; as segundas, no erotismo vaginal; infantilmente, ela se identifica com o pai, depois experimenta um sentimento de inferioridade em relação ao homem e depois é colocada na alternativa de manter a sua autonomia, de se virilizar – o que sobre um fundo de um complexo de inferioridade provoca uma tensão suscetível de acarretar neuroses – ou de encontrar, na submissão amorosa, uma feliz realização de si mesma, solução que lhe é facilitada pelo amor que devotava ao pai soberano. É ele que ela busca no amante ou no marido, e o amor sexual acompanha-se nela no desejo de ser dominada. Será recompensada pela maternidade, que lhe restitui uma espécie de autonomia. Esse drama apresenta-se dotado de um dinamismo próprio; procura desenrolar-se através de todos os acidentes que o desfiguram, e cada mulher aceita-o passivamente.²³³

Retomemos Freud, particularmente os seus últimos estudos sobre a mulher, as duas conferências da década de 1930²³⁴, *Sobre a sexualidade feminina* (1931) e *A feminilidade*

²³¹ Cf. Idem, p. 76

²³² Cf. Idem, p. 384

²³³ Idem, p. 77

(1933), para esclarecermos o que o autor pensa sobre a relação entre o desenvolvimento da sexualidade da menina e o objeto libidinal da mulher adulta. Nesses textos, são apresentadas três possibilidades de direção para o desenvolvimento sexual na menina no período do complexo de castração das quais apenas uma poderia ser considerada “normal”.²³⁵ Na primeira delas, a inibição sexual, a garota quando descobre a diferença sexual anatômica e renuncia à atividade fálica, se afasta não apenas da masturbação do clitóris, mas da sexualidade em geral e renuncia à masculinidade em outros campos. Por outro lado, como segunda direção, existe a possibilidade de a garota se apegar à masculinidade da atividade fálica, mantendo a esperança de ter um órgão genital masculino; “esse ‘complexo de masculinidade’ da mulher pode resultar em manifesta escolha homossexual do objeto”²³⁶, escreve Freud em *Sobre a sexualidade feminina*. Embora a heterossexualidade corresponda à direção do desenvolvimento sexual do indivíduo tido como “normal”, é importante enfatizar, como faz Young-Bruehl em *Freud on women*, que em 1920²³⁷, Freud não vê a homossexualidade de uma de suas pacientes como uma doença:

Mas ele pensou que alguns homossexuais poderiam ser ‘em circunstâncias favoráveis especiais’ convertidos a “funções completamente bissexuais”, não a heterossexualidade. Ambas, homossexualidade e heterossexualidade, são, na visão de Freud, limitações da bissexualidade – mas uma é socialmente aceitável e a outra não (que, é claro, significa que conversões da heterossexualidade para as funções completamente bissexuais não são solicitadas).²³⁸

Dado que Freud considera homens e mulheres naturalmente bissexuais, quando ele fala de indivíduos inseridos em uma sociedade cuja base, portanto a normalidade, é a heterossexualidade, a homossexualidade aparece como um desvio; não um desvio do que Freud consideraria normal em qualquer âmbito, mas desvio em uma sociedade em que se convencionou que a heterossexualidade seria a direção da sexualidade normal. Nessa sociedade, pois, a terceira direção, a direção tida como normal, que se espera da menina para

²³⁴ Cf. FREUD, 2010b, p. 286-287; FREUD, 2010c, p. 378-379

²³⁵ Em nota, em *Sobre a sexualidade feminina*, acerca das três direções possíveis, Freud observa: “Pode-se prever que os analistas com opiniões feministas, assim como as mulheres analistas, não estarão de acordo com essas declarações. Dificilmente deixarão de objetar que tais teorias provêm do ‘complexo de masculinidade’ do homem e servem para justificar teoricamente sua inata propensão a rebaixar e oprimir a mulher.” (FREUD, 2010c, p. 379, nota)

²³⁶ Idem, p. 378

²³⁷ Ela se refere ao texto *Sobre a psicogênese de um caso de homossexualidade feminina* (1920).

²³⁸ YOUNG-BRUEHL, 1990, p. 241, tradução nossa. No original: “But he did think that some homosexuals could be ‘in especially favorable circumstance’ converted to ‘full bisexual functions’, not to heterosexuality. Both homosexuality and heterosexuality are, in Freud’s view, limitations of bissexuality – but one is socially acceptable and the other not (which of course means that conversions from heterosexuality to full bisexual functions are not in demand).”

que ela se encaminhe à sua função na sociedade, consiste em tomar o pai por objeto “e, assim, alcança [se] a forma feminina do complexo de Édipo.”²³⁹

Quanto aos desdobramentos do desenvolvimento da sexualidade feminina dito normal, Silvia Leonor Alonso nota, em *Histeria e erotismo feminino*, que “o pênis e o filho ocupam o lugar de ‘intermediação’, de ‘ponte’ no deslizamento libidinal feminino: do pênis ao homem, ou do filho ao homem, ainda que esta passagem possa não ser definitiva.”²⁴⁰ Para Freud, “a virada para o pai é realizada principalmente com a ajuda de impulsos instituais passivos”²⁴¹, seu desejo por ele representa o desejo pelo órgão genital masculino que a mãe não lhe deu, que será substituído pelo desejo por uma criança. Freud sugere que um desejo pelo bebê já se manifestava na fase fálica, na brincadeira da menina com bonecas, quando esse desejo ainda não se trata de uma expressão da feminilidade²⁴², mas sim da identificação com a mãe. “Ela brincava de mãe, e a boneca era ela mesma; podia fazer com o bebê tudo o que a mãe costumava fazer com ela.”²⁴³, descreve Freud. O bebê-boneca torna-se um bebê do pai, alvo que o autor considera o mais forte desejo feminino. Na maternidade, quando realizada, transparece o desejo de ter um órgão genital masculino que a mulher tivera quando menina. Assim como a fisiologia, do ponto de vista biológico, a sexualidade na perspectiva psicanalítica, especificamente a de Freud, parece destinar a mulher aos papéis sociais de esposa e mãe. Negando esses papéis, a mulher se torna inútil na sociedade, ela é tida como doente, neurótica.

Delineia-se, deste modo, o contraponto entre os dois autores no que diz respeito ao lugar da mulher na sociedade. Freud não encontra saída para a mulher libertar-se de seu lugar de inferioridade em relação ao homem – e este lugar ainda parece ao autor o destino que menos a prejudicaria –, mesmo compreendendo a posição da mulher na sociedade muito mais como construção social do que como consequência de uma natureza feminina. Por seu turno, Beauvoir não deixa de insistir na afirmação da liberdade da subjetividade da mulher – liberdade de todo sujeito – como condição para que ela transcenda a sua situação, assinalando ao mesmo tempo que esta também deva ser modificada para que tal transcendência seja reconhecida.

²³⁹ FREUD, 2010c, p. 379

²⁴⁰ ALONSO, op. cit., p. 316

²⁴¹ FREUD, 2010b, p. 284

²⁴² Sob a interpretação de Brun, Freud considera o brincar de boneca um sinal de feminilidade: “Atributo de adulto, de fato, essa feminilidade, segundo Freud, pois se ele concebe que o fato de brincar de boneca pode ser o sinal de uma feminilidade que se desperta bem cedo, imediatamente esclarece que é o lado ativo da feminilidade que assim se exterioriza na menininha, ainda exclusivamente apegada à mãe.” (BRUN, Daniele. *Figurações do feminino*. Tradução: Martha Prada e Silva. São Paulo: Escuta, 1989, p. 114)

²⁴³ FREUD, 2010b, p. 284

Tomando a perspectiva de Beauvoir, ainda no contexto de sua crítica a Freud, retomemos as análises da filósofa da sexualidade e suas significações. Se por um lado a perspectiva psicanalítica sobre a sexualidade pode contribuir para assentar a destinação dos indivíduos a papéis sociais conforme a sua constituição genital, convém pontuar também que, por outro lado, apesar da crítica que faz à psicanálise, para Beauvoir, a sexualidade desempenha um papel considerável na vida humana:

O existente é um corpo sexuado; nas suas relações com os outros existentes, que são também corpos sexuados, a sexualidade está, portanto, sempre empenhada; mas, se corpo e sexualidade são expressões concretas da existência, é também a partir desta que se pode descobrir-lhes as significações: sem essa perspectiva, a psicanálise toma, por verdadeiros, fatos inexplicados.²⁴⁴

Contudo, corpo e sexualidade são “expressões concretas da existência”²⁴⁵, insiste Beauvoir. E é também a partir da existência que poderíamos descobrir as suas significações, sem limitarmo-nos a fatos sem explicação tomados como verdadeiros. Por isso, embora um ponto de vista psicanalítico nos permitisse compreender a mulher para além do corpo de fêmea da espécie humana – o que explica que a filósofa não menospreze essa ciência –, ele interpretaria toda atividade expressa na existência como sexual.

Compreender todo comportamento humano como sexual é novamente ignorar a liberdade e a escolha em situação de cada existente, substituindo-as por impulsos do próprio corpo. Por isso, Beauvoir questiona a ideia de vergonha, sentimento atribuído à menina quando urina de cócoras, e a ideia de orgulho, sentimento que se supõe que o menino tenha em relação ao seu órgão genital. Vergonha e orgulho podem ser livremente associadas a comportamentos humanos, o que sugere uma contestação da afirmação freudiana segundo a qual “A anatomia é o destino”²⁴⁶. Quando faz essa afirmação, em 1912, em *Sobre a mais comum depreciação na vida amorosa*, Freud se refere à persistência dos instintos sexuais em se manterem no estado natural, resistentes ao desenvolvimento cultural do humano.²⁴⁷ Não que a cultura não os atinja, ela os modifica, mas não por completo. A cultura forma o indivíduo,

²⁴⁴ BEAUVOIR, 2009, p. 79

²⁴⁵ Idem, ibidem

²⁴⁶ FREUD APUD BEAUVOIR, 2009, p. 80. Encontramos essa afirmação no texto *Sobre a mais comum depreciação na vida amorosa*, de 1912: “O [processo] excremental se acha íntima e inseparavelmente unido ao sexual, a posição dos genitais – *inter urinas et faeces* – permanece o fator determinante e imutável. Pode-se dizer, modificando uma conhecida frase do grande Napoleão, que ‘Anatomia é destino’. Os genitais mesmo não acompanharam o desenvolvimento das formas do corpo humano em direção à beleza, continuaram animais, e também o amor permaneceu, no fundo, tão animal como sempre foi. Os instintos amorosos são difíceis de educar, a sua educação ora obtém muito pouco, ora demasiado. Aquilo que a cultura pretende fazer deles não parece atingível sem considerável perda de prazer; a persistência dos impulsos não aproveitados se expressa, na atividade sexual, como satisfação.” (FREUD, 2013b, p. 261-262)

²⁴⁷ Cf. Idem, ibidem

mas a anatomia sexual reage. Em 1924, em *La disolucion del complejo de Édipo*, ele parece indicar que é o genital que determinará o desenvolvimento sexual e como o indivíduo o experienciará:

A anatomia é o destino, poderíamos dizer glosando uma frase de Napoleão. O clitóris da menina se comporta a princípio exatamente como um pênis; mas quando o indivíduo tem oportunidade de compará-lo com o pênis verdadeiro de um menino, considera pequeno o seu e sente este feito como uma desvantagem e um motivo de inferioridade. Durante algum tempo se consola com a esperança de que crescerá com ela, iniciando-se neste ponto o complexo de masculinidade da mulher. A menina não considera a sua falta de pênis como um sinal sexual, mas a explica supondo que a princípio possuía um pênis igual ao que viu no menino, mas que logo o perdeu pela castração. Não parece ampliar essa conclusão às demais mulheres, às mais velhas, mas lhes atribui, de completo acordo com a fase fálica, um genital masculino completo. Resulta, pois, a diferença importante que a menina adpta à castração como um fato consumado, enquanto que o menino teme a possibilidade de seu cumprimento.²⁴⁸

No entanto, para Daniele Brun, em *Figurações do feminino*, quando Freud assinala o elo entre anatomia e destinação, sua referência é de fato o destino psíquico. A diferença anatômica entre os sexos e a recusa da feminilidade “servem, em definitivo, para demarcar uma trajetória comum aos dois sexos.”²⁴⁹ A estudiosa entende que a anatomia é o destino psíquico estabelecido por uma realidade anatômica, a qual se revela na descoberta da diferença entre os sexos: da superioridade da masculinidade e da falta ou castração, que caracteriza a feminilidade, em que se valoriza o símbolo do falo.²⁵⁰ Brun assinala que a psicanálise freudiana promove essas realidades, frente às quais Freud se embaraça tal como ocorre diante da feminilidade.²⁵¹ Em 1933, na conferência *A feminilidade*, ele aponta que a primeira distinção que um ser humano faz do outro é se é macho ou fêmea, distinção que parte de uma “certeza” da ciência.

Nos dois sexos formaram-se órgãos que servem exclusivamente às funções sexuais, que provavelmente se desenvolveram em duas configurações diversas a partir da

²⁴⁸ FREUD, “La disolucion del complejo de Edipo”. In: _____. *Obras completas* (Tomo III). Tradução: Luis Lopez-Ballesteros y de Torres. Ordenação e revisão dos textos: Jacobo Numhauser Tognola. 4 ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1924/1981, 3v, p. 2750-2751, tradução nossa. Na edição espanhola: “La anatomía es el destino, poderíamos decir glosando una frase de Napoleón. El clitoris de la niña se comporta al principio exactamente como un pene; pero cuando la sujeto tiene ocasión de compararlo con el pene verdadero de un niño, encuentra pequeño el suyo y siente este hecho como una desventaja y un motivo de inferioridad. Durante algún tiempo se consuela con la esperanza de que crecerá con ella, iniciándose en este punto el complejo de masculinidad de la mujer. La niña no considera su falta de pene como un carácter sexual, sino que la explica suponiendo que en un principio poseía un pene igual al que ha visto en el niño, pero que lo perdió luego por castración. No parece extender esta conclusión a las demás mujeres, a las mayores, sino que las atribuye, de completo acuerdo con la fase fálica, un genital masculino completo. Resulta, pues, la diferencia importante de que la niña adpta la castración como un hecho consumado, mientras que el niño teme la posibilidad de su cumplimiento.”

²⁴⁹ BRUN, op. cit., p. 153

²⁵⁰ Cf. Idem, p. 151-153

²⁵¹ Cf. Idem, p. 154

mesma disposição inata. Além disso, em ambos os sexos os demais órgãos, as formas do corpo e os tecidos, mostram influência pelo sexo, mas esta é inconstante e de medida variável, os chamados caracteres sexuais secundários. E a ciência também lhes diz algo que vai de encontro a suas expectativas, e que talvez se preste a confundir seus sentimentos. Ela lhes chama a atenção para o fato de que algumas partes do aparelho sexual masculino se acham igualmente no corpo da fêmea, ainda que em estado atrofiado, e o mesmo acontece no macho. Nisso ela vê sinais de bissexualidade, como se o indivíduo não fosse homem ou mulher, mas sempre as duas coisas, apenas um tanto mais de uma que da outra.²⁵²

Ao mesmo tempo em que a ciência distingue claramente machos e fêmeas a partir de suas funções sexuais, cujo reflexo é encontrado em outros sistemas do corpo, ela coloca em dúvida as noções exatas de masculino e feminino. Na mesma conferência Freud sugere à platéia, pensar que a fonte de constituição da masculinidade ou da feminilidade talvez seja “uma característica desconhecida, que a anatomia não pode apreender.”²⁵³ Nessa senda, se a anatomia é de alguma forma considerada o destino, não está claro que destino é esse no que tange às diferenças de gênero, já que, segundo o autor, a anatomia em si mesma desconhece a masculinidade e a feminilidade. Entendemos que a distinção masculino/feminino a partir da qual Freud compreende os indivíduos é tida por ele como anterior à perspectiva psicanalítica, e ao aproximar mais os seus estudos da feminilidade, ele passa a enfatizar a impossibilidade de uma distinção exata entre masculino e feminino:

Dizemos, então, que uma pessoa, seja homem ou mulher, comporta-se de maneira masculina num ponto e feminina em outro. Mas logo vocês verão que isso apenas significa ceder à anatomia e à convenção. Não podem dar *nenhum* conteúdo novo aos conceitos “masculino” e “feminino”. A distinção não é psicológica; quando falam em “masculino”, normalmente querem dizer “ativo”, e quando falam em “feminino”, “passivo”.²⁵⁴

Assim, a anatomia é o destino na medida em que ela é instituída enquanto tal quando se convencionou socialmente associar o genital masculino à atividade e o feminino à passividade. Ademais, Freud acrescenta que é certo que exista essa relação, inclusive nas células sexuais (a masculina, que se move, e imóvel, a feminina), que ele identifica como “um modelo para o comportamento dos indivíduos no intercuro sexual.”²⁵⁵ Por outro lado, até mesmo para a ciência surgem dúvidas em relação a essa associação diante de fêmeas de outras espécies que são mais fortes do que o macho e sugere situações que suscitam essa dúvida também em relação à espécie humana:

Mesmo no âmbito da vida sexual humana vocês logo percebem como é insatisfatório identificar a conduta masculina com a atividade e a feminina com a passividade. Em

²⁵² FREUD, 2010b, p. 265

²⁵³ Idem, p. 266

²⁵⁴ Idem, ibidem

²⁵⁵ Idem, ibidem

todo sentido a mãe é ativa em relação ao filho, mesmo do ato de mamar podemos dizer tanto que ela dá de mamar à criança como que deixa a criança mamar. Quanto mais nos afastarmos do estrito âmbito sexual, mais nítido ficará esse ‘erro de superposição’²⁵⁶. As mulheres podem despender grande atividade em diferentes áreas, e os homens não podem conviver com seus iguais se não desenvolverem um alto grau de passiva docilidade. Se vocês agora disserem que esses fatos demonstrariam justamente que tanto os homens como as mulheres são bissexuais no sentido psicológico, concluirei apenas que decidiram fazer ‘ativo’ coincidir com ‘masculino’ e ‘passivo’ com ‘feminino’. Mas aconselho que não o façam. Parece-me inapropriado e nada acrescenta ao que sabemos.²⁵⁷

Entendemos que o problema que Freud coloca é a impossibilidade de compreendermos os humanos como bissexuais no sentido psicológico, pois isso implica definir cada sexo, e nessa definição poderíamos adotar a noção vigente de masculino e feminino extraída da ciência, que os associa respectivamente à atividade e à passividade. Em *Histeria e erotismo feminino*, Alonso nos chama a atenção para o uso que Freud faz dos termos “masculino” e “feminino”, apesar da sua crítica:

Por um lado, Freud sustenta que, do ponto de vista libidinal, feminilidade e masculinidade não são categorias dadas *a priori*, mas resultado final de um processo em que as oposições ativo-passivo e fálico-castrado antecedem em muito a oposição masculino-feminino. Paralelamente, entretanto, ele afirma com ênfase crescente que as pulsões ativas presentes na menina anteriormente ao complexo de castração são de natureza “essencialmente masculina”.²⁵⁸

Ora, parece haver aqui uma ambiguidade que dá margens a uma análise mais flexível, sem dúvida, que Beauvoir parece negligenciar. Mas Beauvoir, que de fato não considera relevantes as nuances da visão freudiana, entende que nada que não seja a subjetividade que toma posse do mundo por meio do corpo situado pode determinar o caráter nem o destino do indivíduo. Recorre assim a uma afirmação de Merleau-Ponty, que segundo a autora faz eco àquela de Freud que discutimos acima, ao mesmo tempo em que nos fornece subsídios para rejeitá-la: “O corpo é a generalidade.”²⁵⁹ Esta asserção, segundo Beauvoir, remete-nos à idéia de que a anatomia não é o que define o destino do indivíduo, mas ela revela, enquanto corpo, aquilo que se repete em cada indivíduo: “A existência é uma através da separação dos existentes; ela se manifesta em organismos análogos; haverá, portanto, constantes na ligação do ontológico ao sexual.”²⁶⁰ Todos têm um corpo, em toda manifestação da existência há um corpo; podemos fazer afirmações gerais sobre esse corpo, como afirmações acerca do destino

²⁵⁶ “‘Erro de superposição’: no original, *Überdeckungsfehler*; seria o erro de pensar que se está vendo uma só coisa, quando, na verdade, trata-se de duas coisas superpostas; Cf. Conferência introdutórias à psicanálise, Cap. 20.” (Idem, p. 266, nota do tradutor)

²⁵⁷ Idem, p. 266-267

²⁵⁸ ALONSO, op. cit., p. 314

²⁵⁹ MERLEAU-PONTY APUD BEAUVOIR, 2009, p. 80

²⁶⁰ BEAUVOIR, 2009, p. 80

do indivíduo que é esse corpo. O problema para Beauvoir está na acumulação de afirmações acerca do corpo feminino e do corpo masculino a partir de alguns conceitos da psicanálise, tais como a associação do aspecto fálico à virilidade e à masculinidade ou a compreensão do abandono da masturbação clitoridiana pela menina como consequência de um “complexo de castração”. Sentimento de inferioridade que será reforçado com o complexo de Édipo. Mas a autora reconhece que a perspectiva psicanalítica pode ser readequada:

Só se pode apreender uma forma a partir de um fundo e a maneira pela qual a forma é apreendida recorta por trás dela esse fundo em traços positivos; assim, se nos obstinarmos em descrever uma história singular dentro de uma perspectiva freudiana, encontramos por trás o esquema freudiano; só que quando uma doutrina obriga multiplicar as explicações secundárias de uma maneira indefinida e arbitrária, quando a observação descobre tantas anomalias quantos casos normais, é preferível abandonar os antigos quadros. Por isso mesmo, hoje todos os psicanalistas se esforçam por abrandar, à sua maneira, os conceitos freudianos; tentam conciliações.²⁶¹

Por seu turno, Freud entende que uma investigação psicanalítica, “como toda pesquisa”, lembra ele, “é alheia a qualquer tendência.”²⁶² A psicanálise relaciona o que é manifesto ao que se acha oculto pretendendo descobrir nexos.²⁶³ Quanto à certeza das descobertas feitas pela psicanálise, por exemplo, em 1925, em *Algumas consequências psíquicas da diferença anatômica entre os sexos*, o autor diz não estar mais seguro para esperar pela confirmação de algo novo que ele descobre²⁶⁴, ou seja, seu conhecimento é construído devagar a partir do que ele vê na experiência. Considerando alguns escritos de Freud sobre a feminilidade de diferentes épocas, que comentamos neste capítulo, percebemos o quanto o pensamento deste autor é marcado por nuances a ponto de algumas vezes soar contraditório. Esse aspecto de contradição pode ser compreendido como um cuidado por parte do autor em rever as suas afirmações e voltar atrás no desenvolvimento de suas teorias. Daí sua afirmação renitente segundo a qual o conhecimento é construído paulatinamente e sujeito a retificações infundáveis.

Assim, não poderíamos considerar o seu pensamento acerca da relação entre o destino e o biológico taxativo nem categórico, como faz Beauvoir quando acusa o ponto de vista psicanalítico de descobrir nexos entre o manifesto e o oculto, nexos que, se considerarmos o pensamento freudiano inacabado, não se tratariam de dados descobertos pelo psicanalista, mas possíveis construções ainda indefinidas. Nesse sentido, quando escreve sobre a feminilidade,

²⁶¹ Idem, p. 77-78

²⁶² FREUD, 2013b, p. 358

²⁶³ Cf. Idem, ibidem

²⁶⁴ Cf. FREUD, 2011b, p. 285

em 1931, em *Sobre a sexualidade feminina*, ele admite que “uma exposição universalmente válida [da feminilidade] é quase impossível”²⁶⁵, pois as reações são diferentes em cada indivíduo e atitudes opostas coexistem no mesmo indivíduo.²⁶⁶ Pontuemos ainda que, no texto *A feminilidade*, de 1933, Freud alerta que o que ele apresenta sobre a feminilidade são “somente fatos observados, quase sem acréscimos especulativos”²⁶⁷ de um tema “que reivindica interesse como nenhum outro”²⁶⁸, tema sobre o qual os homens meditaram em todas as épocas; tema não, enigma.

Destarte, vemos que mesmo quando seu foco principal é a feminilidade, o autor ainda se refere a este tema como enigma, a partir de seu lugar de homem, ainda com alguma distância considerável da experiência da mulher. Sem dúvida, o lugar de homem do qual fala Freud é bastante relevante para pensarmos o impacto de suas teorias na compreensão da mulher enquanto o “Outro”, por um viés psicanalítico. É para esse aspecto que a autora chama a nossa atenção em *O segundo sexo*, e essa interpretação nos parece a princípio conveniente, tal como Brun a sustenta em *Figurações do feminino*: “A necessidade de se procurar entre o anatômico e o psíquico evidencia o quanto, para Freud, a feminilidade permaneceu tão conflituosa quanto evanescente.”²⁶⁹ A estudiosa sugere ainda que a conferência sobre a feminilidade é feita diretamente “aos senhores homens”, enquanto as mulheres, sempre na terceira pessoa do plural, ainda são o enigma para Freud e para homens da platéia. Ainda nas palavras de Brun:

Estaria implícito que o discurso de Freud se destinaria particularmente aos homens? É evidente que se dirige a eles, e é ao escutar o que lhes diz as mulheres saberão o que será, para elas, esta feminilidade cujo enigma, no entanto, presume-se que elas sejam ou encarnem. Em suma, a conferência sobre “a feminilidade” teria sido concebida para um público masculino ao qual as mulheres seriam associadas em virtude de sua qualidade de ser humano.²⁷⁰

Não obstante, apoiarmo-nos nessa reflexão de Brun para concordar plenamente com as críticas de Beauvoir a Freud seria ignorar o contexto em que este último está inserido e as particularidades das teorias psicanalíticas, as suas nuances e o seu aspecto inacabado, como vimos acima. Há viradas no pensamento de Freud, como quando sugere, em 1908 no texto *Moral sexual ‘civilizada’ e doença nervosa moderna*, uma inferioridade intelectual da mulher como consequência da forte influência da sociedade na formação da feminilidade²⁷¹, ou,

²⁶⁵ FREUD, 2010c, p. 384

²⁶⁶ Cf. Idem, ibidem

²⁶⁷ FREUD, 2010b, p. 264

²⁶⁸ Idem, ibidem

²⁶⁹ BRUN, op. cit., p. 147

²⁷⁰ Idem, p. 120

quando recusa, em *A feminilidade*, em 1933, não apenas a feminilidade mas também a masculinidade enquanto essências²⁷², que o aproximam muito do norte de Beauvoir em *O segundo sexo*.

Considerando a singularidade dos indivíduos, a perspectiva freudiana admite que na psicanálise as descobertas não são definitivas nem universais. Ele considera a influência da civilização na distinção dos papéis dos indivíduos conforme as suas diferenças anatômicas. Seguindo a interpretação de Debra Bergoffen²⁷³, Freud considera que no contexto civilizatório não há dado natural, o corpo social e o corpo individual se espelham e estão sob o âmbito do complexo de Édipo.²⁷⁴ Ou seja, o corpo natural parece não estar ao alcance da perspectiva freudiana, mesmo que o autor adote uma perspectiva biológica, visto que ele considera a autoridade do pai como um dado da cultura, o que torna a sua perspectiva sobre o corpo, na experiência do complexo de Édipo, situada em um contexto civilizatório.

A civilização é também o contexto no qual Beauvoir interpreta a mulher. Mas o grande problema para a filósofa é que a própria situação que mantém a mulher inferior é utilizada como confirmação empírica das teorias psicanalíticas. Em outros termos, as teorias psicanalíticas não parecem, sob o crivo de Beauvoir, considerar a mulher no âmbito psíquico livre da influência da sua formação, de modo que sempre a orientam a se comportar nos moldes de uma normalidade que coincide com o papel ao qual a sociedade a destina. No que concerne ao corpo, pois, Beauvoir contrapõe-se a Freud no que toca à compreensão que o autor tem do organismo em relação à sexualidade que é postulada como o único determinante do organismo. A filósofa ressalta a importância de se compreender não apenas o corpo enquanto experiência vivida, perspectiva que ela vislumbra na psicanálise, mas também a sexualidade, ou seja, também a sexualidade deve ser apreendida enquanto experiência vivida, como resultado de uma formação e da ação do sujeito. Contudo, cumpre enfatizar que escapam a Beauvoir as oscilações do pensamento freudiano no que diz respeito à sexualidade feminina, que, em alguma medida, ele compreende em situação, apesar de enfatizar a conformidade da sexualidade da mulher o papel que lhe é atribuído num contexto civilizatório.

²⁷¹ Cf. FREUD, 1908a/1981, v. II, p. 1258-1259

²⁷² Cf. FREUD, 2010b, p. 266

²⁷³ No artigo *Menage à trois: Freud, Beauvoir, and the Marquis de Sade*.

²⁷⁴ Cf. BERGOFFEN, “Menage à trois: Freud, Beauvoir, and the Marquis de Sade”. Netherlands: Continental Philosophy Review, v.34, n.2, 2001, p. 152

1.3 Sexualidade, subjetividade e escolha

Vimos que para Freud a sexualidade humana se constitui tanto a partir do despertar para as diferenças entre os sexos como a partir da relação afetiva e dramática com os pais. Para além da descoberta da diferença sexual anatômica entre meninas e meninos, pela observação de seu próprio corpo e de outras, a apreensão que a criança tem de si é oriunda também da relação que tem com os pais. Após a descoberta da diferença anatômica, o menino continua a direcionar a sua libido à mãe, sente ódio do pai e deseja tomar o seu lugar ao lado da primeira; é a ameaça de castração que o impele a superar o complexo de Édipo, alinhando consciência e moralidade, direcionando sua libido a outro objeto, o que caracteriza a formação do superego.²⁷⁵ Sentindo-se castrada como a mãe, a menina, ao mesmo tempo em que se reconhece nela, ressentindo-se da falta de um genital masculino e afasta-se dela, passa a desejar o pai, deseja tomá-lo da mãe. O complexo de castração é reafirmado pelo complexo de Édipo na menina, que confirma a inferioridade do feminino diante da figura de autoridade presente em quem ela agora deseja, o pai, o homem.

Para Beauvoir, no capítulo sobre a psicanálise em *O segundo sexo*, o lugar do “Outro” como destino inelutável da condição feminina, tal como reconhecido pela perspectiva psicanalítica, não pode ser identificado por complexos. Para fundamentar sua crítica, a autora problematiza um trecho de *L'Âme enfantine et la Psychanalyse*, de Badouin²⁷⁶. Nesta passagem, o autor define complexo como o agrupamento de elementos díspares, e não como a representação de um dos elementos pelos outros; Beauvoir considera inaceitável essa ideia de agrupamento pois entende que a vida psíquica existe em cada um de seus momentos, e não em um mosaico. Dito de outro modo, ela não compreende o que a psicanálise chama de complexo como o agrupamento de acontecimentos que o indivíduo experiencia – dos quais poderíamos mencionar a interdição da masturbação nas crianças ou a hostilidade que a menina sente em relação à mãe quando descobre a diferença entre os genitais de homens e mulheres – sem que haja atividade desse indivíduo em situação. A autora considera fraqueza intrínseca ao sistema da psicanálise recusar a ideia de escolha e o desligamento que Freud faz de impulsos e proibições da escolha existencial.²⁷⁷ Beauvoir refere-se aqui à força determinante que a

²⁷⁵ Cf. FREUD, 2011b, p. 297

²⁷⁶ Charles Badouin (1893-1963), poeta e psicólogo francês.

²⁷⁷ Cf. BEAUVOIR, 2009, p. 78. Quanto ao que Beauvoir entende como recusa a uma ideia de escolha na perspectiva psicanalítica, a filósofa se refere também aos complexos vivenciados pelos indivíduos. Destacamos aqui a definição do termo “complexo” que encontramos no *Vocabulário da psicanálise* de Laplanche e Pontalis: “conjunto organizado de representações e recordações de forte valor afetivo, parcial ou totalmente inconsciente. Um complexo constitui-se a partir das relações interpessoais da história infantil; pode estruturar todos os níveis

psicanálise freudiana atribui aos processos inconscientes²⁷⁸ e ao fato de que o acesso ao conteúdo inconsciente ocorre por meio de manifestações substitutivas, tal qual sintomas de uma doença nervosa como símbolo de um conflito psíquico recalçado, oriundo do desenvolvimento sexual durante a infância. Em síntese, sob a perspectiva freudiana, sustenta a filósofa, cabe às pulsões do indivíduo e à ação do superego regular as suas escolhas conscientes.²⁷⁹

Ancorando-se em sua leitura de *Moisés, seu povo e a religião monoteísta*, um dos ensaios que compõem a obra *Moisés e o monoteísmo*²⁸⁰ (1938), Beauvoir assinala que não apenas as pulsões, mas também a noção de autoridade, encerram o indivíduo em um destino sem escolha no pensamento freudiano. Acusa, pois, Freud de substituir valor por autoridade e de não explicar essa autoridade, com base: “O incesto, por exemplo, é proibido porque o pai o proibiu: mas por que essa proibição? Mistério. O superego interioriza ordens e proibições emanando uma tirania arbitrária; as tendências instintivas existem e não se sabe por quê”²⁸¹. Eis uma das indagações da autora sobre a organização da sociedade que Freud descreve na obra mencionada.

psicológicos: emoções, atitudes, comportamentos adaptados.” (LAPLANCHE; PONTALIS, 2001, p. 69) Aceito também na linguagem comum, segundo os autores, o termo adquire significado específico na psicanálise nas análises de casos de histeria, como os *Estudos sobre a histeria* (1895) de Freud e Josef Breuer (1842 – 1925). Vale notar também que, ainda que não fique claro na definição de Laplanche e Pontalis, que haja lugar para uma ideia de escolha subjetiva no campo do “complexo”, o uso psicanalítico do termo também não apresenta um caráter determinista, já que não afirma que o conjunto que forma o complexo, resultante de relações do próprio indivíduo, necessariamente influenciará na experiência subjetiva, mas sim que o complexo “*pode* estruturar” os níveis psicológicos do sujeito, como vimos no trecho citado. O verbete de Laplanche e Pontalis também menciona a indispensabilidade do termo para Freud em muitas de suas análises ao mesmo tempo em que destaca a observação do autor de que o “complexo” não seria uma noção teórica satisfatória. (Cf. LAPLANCHE; PONTALIS, 2001, p. 70) Posta a definição psicanalítica para o termo, retomamos nosso texto, no qual trabalhamos com algumas das noções de complexo no pensamento freudiano, apresentadas e analisadas conforme o rumo de nossa discussão.

²⁷⁸ Segundo o verbete “inconsciente” de Roudinesco e Plon no *Dicionário de psicanálise*, a palavra inconsciente foi empregada como conceito pela primeira vez em 1751 em língua inglesa. Quando Freud o emprega, em carta de dezembro de 1896 a Fliess, formulando as instâncias do aparelho psíquico – inconsciente, pré-consciente e consciente –, ele não se refere a uma instância nem acima e nem além da consciência; o inconsciente é “uma instância a que a consciência já não tem acesso, mas que se revela a ela através do sonho, dos lapsos, dos jogos de palavras, dos atos falhos etc.” (ROUDINESCO; PLON, op. cit., p. 375), explicam Roudinesco e Plon. Os referidos autores acrescentam também que na reformulação teórica feita por Freud no que diz respeito à constituição do aparelho psíquico, o inconsciente perde a sua qualidade de substantivo e passa a uma maneira de qualificar as instâncias psíquicas agora chamadas “eu, superego e isso”. (Cf. Idem, p. 375-377)

²⁷⁹ Cf. BEAUVOIR, 2009, p. 78

²⁸⁰ *Moisés e o monoteísmo* (1938), obra na qual Freud insiste que Moisés não era judeu, mas egípcio, segundo Peter Gay em *Freud: uma vida para nosso tempo*, é composta por três ensaios (Cf. GAY, op. cit., p. 546) que evocam temas de outras obras de Freud, como o complexo de Édipo, mas tendo como foco a religião. (Cf. Idem, p. 589) “Ele [Freud] não perdeu de vista Moisés e sua pergunta central: O que fez do judeu o que ele é? Mas, no ensaio de conclusão sobre Moisés e o monoteísmo, ele generaliza sua pergunta de modo a abarcar toda a religião. [...] Freud, o incurável secularista, voltava à proposição ímpia que sustentava há décadas: a religião é uma neurose coletiva.” (Idem, p. 580), conta o referido estudioso.

²⁸¹ BEAUVOIR, 2009, p. 78

Falta à psicanálise, prossegue Beauvoir, explicar os valores considerados na sociedade, as proibições que o superego interioriza, as quais emanam de “uma tirania arbitrária”²⁸², ou seja, de uma autoridade que coincide com a figura do pai, mas que não sabemos como tornou-se autoridade nem porque se mantém nesse lugar. Ela entende que Freud não se empenha em esclarecer a passagem do indivíduo à sociedade e, para reuni-los, “é obrigado a inventar estranhos romances”²⁸³, como a obra *Totem e tabu*.²⁸⁴ Em relação à passagem do indivíduo à sociedade em *Totem e tabu*, podemos destacar o seguinte trecho no texto freudiano:

As restrições tabu são algo muito diferente das proibições puramente morais ou religiosas. Não emanam de nenhum mandamento divino, mas extraem de si próprias sua autoridade. Distinguem-se especialmente das proibições morais por não pertencer a um sistema que considere necessárias em um sentido geral as abstenções e fundamente tal necessidade. As proibições tabu carecem de todo fundamento. Sua origem é desconhecida. Incompreensíveis para nós, parecem naturais a aqueles que vivem sob seu império.²⁸⁵

²⁸² Idem, ibidem

²⁸³ Idem, ibidem

²⁸⁴ Cf. Idem ibidem. *Totem e tabu* (1913) é composto por quatro ensaios de Freud sobre a passagem da animalidade às fundações da sociedade (Cf. GAY, op. cit., p. 301) a partir de sua conjectura que, segundo Peter Gay em *Freud: uma vida para nosso tempo*, se trata de uma síntese que “reúne especulações da antropologia, etnografia, biologia, história da religião – e da psicanálise.” (Idem, p. 305) Os quatro ensaios, respectivamente, versam sobre o horror ao incesto, o tabu, a relação entre animismo e pensamento mágico, e os totens enquanto tabus e representações do horror ao incesto, tendo como pano de fundo sociedades primitivas e a experiência de Freud na clínica com os pacientes. (Cf. Idem, ibidem) Segundo Gay: “ele [Freud] queria descobrir a luz que a postura mental primitiva pode lançar sobre todo pensamento, mesmo o ‘normal’ – e sobre a história. Freud concluiu que o sistema mental dos ‘selvagens’ revela-nos mais fortes traços daquilo que o psicanalista é levado a reconhecer em seus pacientes e, observando o mundo, em todas as pessoas: a pressão dos desejos, no pensamento, as origens absolutamente práticas de toda a atividade mental.” (Idem, ibidem) Quanto à “invenção de estranhos romances” (BEAUVOIR, 2009, p. 78) que Beauvoir atribui a Freud no que diz respeito à passagem para a sociedade, é provável que ela esteja aludindo à narração do autor em *Totem e tabu*, sobre uma horda dominada pelo pai feroz e ciumento que guardava as mulheres para si e expulsava seus filhos quando crescidos. O fim da horda é marcado pelo espancamento do pai pelos filhos, que o devoram depois de matá-lo. Devorando o pai, os irmãos, além de se apropriarem cada um de uma parte da força do genitor, completam a identificação com aquele que, nas palavras de Freud citado por Gay, “certamente havia sido o modelo invejado e temido para cada membro do bando fraterno.” (FREUD APUD GAY, op. cit., p. 306) Sentindo-se culpados pela morte do pai, os irmãos proíbem a morte do pai substituto e negam as mulheres libertadas, na conjectura de Freud, a criação da civilização com a instauração dos desejos reprimidos do complexo de Édipo como tabus fundamentais do totemismo é consequência dessa culpa. Gay também acrescenta que tal conclusão depende da existência de uma mente coletiva capaz de transmitir esse sentimento de culpa, como uma “carga de consciência” herdada, e que, ademais, não foi comprovada a existência da horda descrita por Freud. (Cf. Idem, p. 307-309)

²⁸⁵ FREUD, “Totem y tabú”. In: _____. *Obras completas* (Tomo II). Tradução: Luis Lopez-Ballesteros y de Torres. Ordenação e revisão dos textos: Jacobo Numhauser Tognola. 4 ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1913/1981, 3v, p. 1758, tradução nossa. Na edição espanhola: “Las restricciones tabú son algo muy distinto de las prohibiciones puramente morales o religiosas. No emanan de ningún mandamiento divino, sino que extraen de sí propias su autoridad. Se distinguen especialmente de las prohibiciones morales por no pertenecer a un sistema que considere necesarias en un sentido general las abstenções y fundamente tal necesidad. Las prohibiciones tabú carecen de todo fundamento. Su origen es desconocido. Incomprendibles para nosotros, parecen naturales a aquellos que viven bajo su imperio.”

A crítica de Beauvoir a Freud se fundamenta na distinção que o autor faz entre tabu e proibições morais ou religiosas, já que o autor explica o tabu pelo próprio tabu e o considera incompreensível, barrando toda e qualquer possibilidade de problematizar esse tipo de proibição. Isto não tem sentido para Beauvoir, que em *Por uma moral da ambiguidade*, como vimos no capítulo anterior²⁸⁶, enfatiza que tudo o que existe no mundo humano fora desvelado pelos próprios humanos.²⁸⁷

Sob esse prisma, a autora contesta tanto a ausência de explicações do tabu, que se explica e se sustenta por si mesmo, e cuja origem Freud negligencia, quanto à valorização de certos símbolos na perspectiva psicanalítica. Analisando essa valorização de certos símbolos pela psicanálise, a filósofa se volta ainda uma vez para a perspectiva de Adler, visto que esse autor se afasta do âmbito da sexualidade e não analisa a situação da mulher sob o valor de superioridade atribuído ao falo; é no contexto social que ele vai buscar uma explicação para o complexo de castração. Mas Beauvoir assinala que ele não remonta “à fonte ontológica dos valores reconhecidos pela sociedade”, nem compreende que “na sexualidade propriamente dita, se empenham valores”.²⁸⁸ Assim como em Freud, em Adler Beauvoir não encontra uma investigação das origens da autoridade do pai e da superioridade do falo enquanto valores reconhecidos pela sociedade. Estes fatos são tomados independentemente de sua gênese histórica e social, e figuram como verdades absolutas que compõem o pano de fundo de suas teorias. Para além disso, Adler também não teria compreendido a sexualidade como expressão concreta do indivíduo que funda os seus próprios valores, independente dos valores reconhecidos pela sociedade como objetividade. O que Beauvoir quer dizer é que até mesmo os símbolos em sua elaboração passam pela subjetividade, seus significados aparecem em situação aos indivíduos, mas são eles que o revelam. Assim, o símbolo do falo não pode ser tomado pela psicanálise como uma objetividade, pois ele é revelado como superior pelos próprios indivíduos em situação.

Desse modo, Beauvoir adverte que sem a perspectiva existencial, “a psicanálise toma, por verdadeiros, fatos inexplicados”²⁸⁹. O comportamento dos indivíduos é interpretado a partir de valores absolutos – como vimos acima. Valores de vergonha e orgulho, por exemplo, são estritamente associados à sexualidade.²⁹⁰ Entendemos que para a filósofa é preciso ampliar o campo no qual se interpreta a sexualidade e compreender incessantemente o cenário em que

²⁸⁶ Cf. neste trabalho, p. 25-26

²⁸⁷ Cf. BEAUVOIR, 2005b, p. 30

²⁸⁸ BEAUVOIR, 2009, p. 78

²⁸⁹ Idem, p. 79

²⁹⁰ Cf. BEAUVOIR, 2009, p. 79

ela se desenvolve: “Não se deve encarar a sexualidade como um dado irreduzível; há no existente, uma ‘procura do ser’ mais original, a sexualidade é apenas um de seus aspectos.”²⁹¹, escreve ela. Se para analisar o indivíduo a psicanálise parte da relação do ser humano com seu próprio corpo e com o corpo de seus semelhantes, como entende Beauvoir, mesmo que a perspectiva psicanalítica considere essas relações em um contexto civilizatório, falta-lhe ainda, para estar em sintonia com o entendimento da filósofa, a perspectiva existencial. Em suas palavras:

[O] homem vota um interesse primordial à substância do mundo natural que o cerca e que procura descobrir no trabalho, no jogo, em todas as experiências da “imaginação dinâmica”. O homem pretende alcançar concretamente a existência através do mundo inteiro, apreendido de todas as maneiras possíveis.²⁹²

A autora insiste na necessidade do humano de dar significado a tudo o que está ao seu redor de modo que possa dar sentido à própria existência, a torná-la necessária, independente de uma pulsão, de algo que emane de seu organismo. Ela continua:

Amassar o barro, cavar um buraco são atividades tão originais como o amplexo, o coito: enganam-se os que veem nelas símbolos sexuais tão somente; o buraco, o visgo, o entalhe, a dureza, a integridade são realidades primeiras; o interesse que o homem lhes vota não é ditado pela libido, mas esta é que é colorida pela maneira pela qual elas foram descobertas por ele.²⁹³

É importante ter em mente que sob essa perspectiva, tudo o que existe é para o humano; símbolos e até mesmo os tabus identificados por Freud são desvelamentos humanos. Nesse sentido, ela destitui a atividade humana de um caráter sexual: “Não é porque simboliza a virgindade feminina que a integridade fascina o homem: é seu amor à integridade que torna preciosa a virgindade.”²⁹⁴ A sexualidade consiste então em mais um modo de tornar a existência concreta, e não no impulso dessa existência:

O trabalho, a guerra, o jogo, a arte definem maneiras de ser no mundo que não se deixam reduzir a nenhuma outra; elas descobrem qualidades que interferem com as que revela a sexualidade; é, ao mesmo tempo, através delas e através das experiências eróticas que o indivíduo se escolhe. Mas só um ponto de vista ontológico permite restituir a unidade dessa escolha.²⁹⁵

Vemos, pois, que Beauvoir não atribui a concordância de uma coletividade quanto ao significado de um símbolo a um “inconsciente coletivo” – este “forneceria ao homem imagens feitas e um simbolismo universal; ele é que explicaria as analogias dos sonhos, dos atos

²⁹¹ Idem, *ibidem*

²⁹² Idem, *ibidem*

²⁹³ Idem, *ibidem*

²⁹⁴ Idem, *ibidem*

²⁹⁵ Idem, p. 79-80

falhos, dos delírios, das alegorias e dos destinos humanos.”²⁹⁶, define a autora —, mas à descoberta comum de um mundo pelas técnicas e pela estrutura econômica e social da coletividade em cada época. A filósofa recusa-se a ignorar que o símbolo também é uma criação humana, e é nessa direção o que ela questiona o caráter absoluto do símbolo do falo tanto quanto o da autoridade do pai e da tirania arbitrária em *Totem e tabu* que, para ela, Freud não esclarece.

O simbolismo não caiu do céu nem jorrou das profundezas subterrâneas: foi elaborado, assim como a linguagem, pela realidade humana que é *mitsein* ao mesmo tempo que separação, e isso explica que a invenção singular nele tenha o seu lugar. Praticamente o método psicanalítico é forçado a admiti-lo, autorize-o ou não a doutrina. Essa perspectiva permite-nos, por exemplo, compreender o valor geralmente dado ao pênis. É impossível explicá-lo sem partir de um fato existencial: a tendência do sujeito para a *alienação*.²⁹⁷

Beauvoir chama de alienação a procura do indivíduo pela definição de seu ser em algo exterior a si mesmo que ele tem como objetividade, trata-se da “primeira tentação da inautenticidade”²⁹⁸, procura que por vezes se dirige a símbolos:

A angústia de sua liberdade conduz o sujeito a procurar-se nas coisas, o que é uma maneira de fugir de si mesmo; é uma tendência tão fundamental que logo após a desmama, quando se acha separado do Todo, a criança esforça-se por apreender nos espelhos, no olhar dos pais, sua existência alienada.²⁹⁹

Quando adultos, os indivíduos persistem na alienação, segundo Beauvoir, “no mana, no totem” no caso dos primitivos, e os civilizados, “em sua alma individual, em seu eu, em seu nome, em sua propriedade, em sua obra”. Por esse viés, a autora sugere a alienação do menino em seu próprio genital. De modo mais preciso, uma vez que o falo simboliza a autoridade masculina, aquela parte do corpo que distingue a criança como um futuro homem se torna para ela um sinal dessa autoridade, atestando a virilidade que, supostamente, já determina de alguma forma quem ele será:

O pênis é singularmente indicado a desempenhar, para o menino, o papel de “duplo”: é para ele um objeto estranho e, ao mesmo tempo, ele próprio; é um brinquedo, uma boneca e é sua própria carne; pais e amas tratam-no como um pequeno personagem. [...] do fato de que é uma fonte caprichosa, quase alheia, de um prazer mesmo e outro que não si mesmo; a transcendência específica encarna-se nele de uma maneira apreensível e ele é fonte de orgulho; é porque o falo é separado que o homem pode integrar na sua individualidade a vida que o ultrapassa.³⁰⁰

²⁹⁶ Idem, p. 80

²⁹⁷ Idem, p. 80-81. O grifo é da autora.

²⁹⁸ Idem, p. 81

²⁹⁹ Idem, ibidem

³⁰⁰ Idem, ibidem

Retomemos a superioridade do falo no pensamento freudiano. Na teoria de Freud a presença do genital masculino como símbolo de orgulho é forte como em outros âmbitos da sociedade, tão forte a ponto de os estudos da vida sexual masculina aparecerem sobrepostos à feminina. Young-Bruehl em *Freud on women* aponta que em *Algumas consequências psíquicas da diferença anatômica entre os sexos*, texto freudiano de 1925, o autor finalmente reconhece que sua visão da menina fora baseada até então no modelo do menino, apoio que ele justifica alegando que quando tratava de meninas fortemente apegadas ao pai, o modelo masculino parecia adequado pois, como os meninos, elas eram apegadas ao genitor do sexo oposto. Mas, mesmo com uma revisão das ideias sobre a psicologia feminina, especificamente da transferência do amor pré-edípico direcionado à mãe para o pai e do sentimento de castração durante a experiência do complexo de Édipo, que perdura desde a fase do complexo de castração, nota a estudiosa, o desenvolvimento feminino ainda fica obscurecido.³⁰¹ E em *Figurações do feminino*, Brun aponta paradoxos em Freud no que diz respeito à feminilidade devido ao apego do autor à primazia da inveja do genital masculino. Considera, assim, que as suas teses sobre a feminilidade da década de 1930 “são quase sempre enunciadas na forma negativa ou na forma interrogativa.”³⁰²

Segundo a leitura de Brun, Freud não leva em conta a possibilidade de um contexto de análise do indivíduo em que o órgão genital masculino tenha menor ou nenhuma importância³⁰³ na compreensão do desenvolvimento sexual da menina e do indivíduo em geral:

³⁰¹ Cf. YOUNG-BRUEHL, op. cit., p. 305

³⁰² BRUN, op. cit., p. 115

³⁰³ Em 1937, em nota a observações que faz acerca das consequências psíquicas da inveja do órgão genital masculino na mulher, Freud discorda da compreensão de Adler do complexo de castração como “protesto masculino” e sugere que em sua teoria restam apenas consequências do complexo de castração, teoria esta que formaria um “interessante par” com teorias de analistas que não identificam o complexo de castração na menina: “Os dois temas, que se correspondem são: na mulher, a inveja do pênis – uma aspiração passiva positiva de possuir um órgão genital masculino –, e no rapaz, a luta contra sua atividade passiva ou feminina diante de outro rapaz. O que era comum aos dois temas foi isolado em uma época prematura da nomenclatura da psicanálise como uma atitude em direção ao complexo de castração. Posteriormente Alfred Adler introduziu na linguagem comum o termo de ‘protesto masculino’. Se adequa perfeitamente ao caso dos rapazes; mas penso que desde o começo ‘repúdio feminino’ teria sido a descrição correta desse fato notável na vida psíquica dos seres humanos.” (FREUD, 1937/1981, v. III, p. 3363, tradução nossa. Na edição espanhola: “Los dos temas, que se corresponden, son: en la mujer, la envidia del pene – una aspiración positiva a poseer un órgano genital masculino –, y en el varón, la lucha contra su actitud pasiva o femenina frente a otro varón. Lo que era común a los dos temas fue aislado en una temprana época de la nomenclatura del psicoanálisis como una actitud hacia el complejo de castración. Posteriormente Alfred Adler introdujo en el lenguaje corriente el término de ‘protesta masculina’. Se acomoda perfectamente al caso de los varones; pero pienso que desde el comienzo ‘repudiación de la feminidad’ habría sido la correcta descripción de este notable hecho en la vida psíquica de los seres humanos.”) Em *Algumas consequências psíquicas da diferença anatômica entre os sexos* (1925), Freud nega tais teorias, julgando-as como “uma proeza de descuido e desconhecimento”. (FREUD, 2011b, p. 292, nota) Também aponta, já em 1931, em *A feminilidade*, a redução da importância dos primeiros e primordiais impulsos libidinais da criança para Karen Horney (em “Flucht aus der Weiblichkeit” – “Fuga da feminilidade”), por exemplo, que, segundo conta Freud, “acha que a inveja primária do pênis é muito superestimada por nós”. (FREUD, 2010c, p. 397)

Ele [Freud] parecia mais preocupado com a defesa da psicanálise, que o assunto [a natureza primária ou secundária da inveja do pênis] em debate podia colocar em perigo, do que pela compreensão da psicologia feminina.³⁰⁴

No que tange a essa valorização do órgão genital masculino, Beauvoir, discordando uma vez mais da perspectiva freudiana, postula que a descoberta do genital não ocorre com a menina da mesma forma que ocorre com o menino. Lembremos que para Freud, o menino não se interessa pelo genital feminino e no que diz respeito ao seu, sente-se ameaçado pela possibilidade de castração, ao passo que a menina sente inveja do genital masculino e entende que anatomicamente falta algo em si mesma. No capítulo “O ponto de vista psicanalítico”, como acompanhamos, Beauvoir opõe-se à identificação do sentimento da menina como uma falta física, negando que esta inveje o genital do menino, a filósofa descreve a situação na qual a mulher é tida como inferior ao homem e na qual o falo é símbolo de superioridade. De acordo com a sua conclusão, a menina gostaria de ter os mesmos atributos, não genitais, mas valorativos, que tem o menino. Seu ponto de vista é fundamentado no volume 2, de *O segundo sexo*, com a referência a outros nomes da psicanálise. Alguns cujas teorias Freud recusa, conforme vimos acima:

Além das obras de Freud e Adler, existe sobre o assunto uma abundante literatura. Abraham foi o primeiro a emitir a ideia de que a menina considerava o seu sexo como um ferimento resultante de uma mutilação. Karen Horney, Jones, Jeanne Lampl de Groot, H. Deutsch³⁰⁵, A. Balint estudaram a questão de um ponto de vista psicanalítico. Saussure procura conciliar a psicanálise com ideias de Piaget e Luquet. Ver também Pollack, *Les Idées des enfants sur la différence des sexes*.³⁰⁶

Para Beauvoir, aos olhos da criança, a diferença entre homem e mulher se traduz numa questão de essência, tal como a diferença entre sol e lua, por exemplo. A descoberta do órgão

³⁰⁴ BRUN, op. cit., p. 111

³⁰⁵ Lecarme-Tabone considera que a discípula de Freud Hélène Deutsch (1884-1982) representando as aplicações da teoria de Freud, seja a fonte mais importante da segunda parte de *O Segundo Sexo*, em que Beauvoir leva a experiência vivida das mulheres em consideração. “De origem polonesa, estabelecida à Viena, onde ela se tornará uma discípula querida de Freud, Hélène Deutsch emigrará aos Estados Unidos em 1935. Ela se especializa no estudo da sexualidade feminina ao mesmo tempo em que permanece uma freudiana ortodoxa. Seu livro em dois tomos, publicados em inglês em 1944 e 1945, serão traduzidos para o francês apenas em 1949: Simone de Beauvoir muito provavelmente os leu em inglês.” (LECARME-TABONE, op. cit., p. 167-168, tradução nossa. No original: “D’origine polonaise, installé d’abord à Vienne, où elle deviendra une disciple chérie de Freud, Hélène Deutsch émigrera aux États-Unis en 1935. Elle se spécialise dans l’étude de la sexualité féminine en restant une freudienne orthodoxe. Son livre en deux tomes, publiés en anglais en 1944 et 1945, ne sera traduit en français qu’en 1949: Simone de Beauvoir l’a donc très probablement lu en anglais.”) Para Lecarme-Tabone, as descrições de Deutsch teriam sido adaptadas por Beauvoir às teses de *O Segundo Sexo*, como na generalização de comportamentos que a psicanálise apresenta como neuróticos, para persuadir melhor as mulheres da necessidade de uma mudança. (Cf. Idem, p. 171) “Sobretudo, ela desconhece ou subestima divergências essenciais, o que lhe facilita a anexação das observações emprestadas.” (Idem, ibidem, tradução nossa. No original: “Surtout, elle méconnaît ou sousestime des divergences essentielles, ce qui lui facilite l’annexion des observations empruntées.”), escreve Lecarme-Tabone sobre Beauvoir.

³⁰⁶ BEAUVOIR, 2009, p. 367

genital masculino pode não impressionar a menina nem significar nada para ela; ou seja, pode ser vista apenas como uma singularidade do menino, assim como são as roupas que ele veste ou o penteadado ao qual adere. Se o genital do menino lhe aparece como algo diferente, que lhe chama a atenção, não é necessariamente como símbolo de superioridade ou algo invejável. Inversamente, ele pode soar até mesmo como uma anomalia ou algo repugnante. Quando uma menina manifesta a vontade de ter um genital como o do menino, sustenta a autora, ela quer tê-lo como poderia querer possuir qualquer objeto³⁰⁷, conquanto Beauvoir não descarte a possibilidade de a menina associar a posse do órgão genital masculino à superioridade e aos privilégios atribuídos aos meninos e aos homens ao seu redor. Não há “uma inveja propriamente sexual” nem o sentimento de estar “profundamente atingida pela ausência desse órgão”, como Freud teria afirmado.³⁰⁸ Mas há em Beauvoir uma percepção das diferenças entre meninas e meninos e entre mulheres e homens para além do genital e de uma compreensão estritamente sexual ou pulsional da situação. Nesse sentido, assim como a fascinação da filha pelo pai consiste em uma busca pela justificação da sua existência, para sentir-se valorizada, ela se associa a um homem, a “quem participa do prestígio viril.”³⁰⁹ Mas após o desmame, o interesse pela anatomia genital não tem mais sentido, pois “a criança já se desinteressa pelas funções excretórias, assim, não é mais a diferença anatômica que separa meninos e meninas.”³¹⁰ O que permanece em relação ao órgão genital masculino ao longo da vida da menina, que já não tem mais curiosidade ou vontade de possuí-lo, enfatiza a autora, é o prestígio associado ao mesmo, ou melhor, associado aos homens. Beauvoir observa que a filha busca amor e ternura no pai para justificar a sua existência e sentir-se valorizada, busca em quem a fascina, em um homem, em “quem participa do prestígio viril.”³¹¹ A fascinação vai além do pai, ela a sente por outros homens:

[Q]uando a sexualidade feminina se desenvolve, vê-se antes tomada pelo sentimento religioso que a mulher votou ao homem desde a infância. É verdade que a menina conhece junto do confessor, e até ao pé do altar deserto, uma sensação muito próxima da que experimentará mais tarde nos braços de seu amante: é que o amor feminino é uma das formas da experiência em que uma consciência se faz objeto para um ser que a transcende; e são também essas delícias passivas que a jovem devota degusta na sombra da igreja.³¹²

³⁰⁷ Cf. Idem, *ibidem*

³⁰⁸ Cf. Idem, *ibidem*

³⁰⁹ Idem, p. 384

³¹⁰ Idem, p. 374-375

³¹¹ Idem, p. 384

³¹² Idem, p. 388

Observa Beauvoir que a relação que a mulher tem com o homem aproxima-se sempre de uma devoção religiosa: diante do pai, dos homens, a menina, antes de seu desenvolvimento sexual, já coloca-se como inferior e aprende que eles constroem o mundo e é por meio deles que ela justifica a sua existência. Para ela, a menina carece de um duplo de si mesma que seja motivo de orgulho para ela e para os outros; por essa razão sente-se inferior ao menino e inveja a sua situação. Escreve a autora no capítulo em que critica a psicanálise no primeiro volume de *O segundo sexo*: “a ausência do pênis a impede de se tornar presente a si própria enquanto sexo.”³¹³

A diferença no tratamento e nas exigências das crianças reiteram os lugares dos indivíduos do sexo masculino e do sexo feminino. Para o menino, o seu órgão genital é a encarnação da noção abstrata de virilidade; o orgulho que ele sente do seu sexo não é espontâneo, mas uma concretização da noção abstrata de virilidade que se criou em torno do sexo masculino, e que é introjetada no processo de socialização e formação dos meninos. Ou seja, é dessa noção abstrata de virilidade que advém o grande valor atribuído ao falo. Essa noção, antes de ser vivida concretamente pelo menino, é anunciada e afirmada pela forma como as mulheres ao redor dele o tratam, conforme Beauvoir descreve no segundo volume da obra:

Mães e amas perpetuam a tradição que assimila o falo à ideia de macho; seja porque reconhecem o prestígio na gratidão amorosa ou na submissão, seja porque constitui para elas um revide reencontrá-lo na criança sob uma forma humilhada, o fato é que tratam o pênis infantil com uma complacência singular.³¹⁴

Anatomicamente separado do corpo, como se fosse uma outra pessoa, uma pequena pessoa, um brinquedo natural, uma espécie de boneca, um duplo da criança, o órgão genital masculino será apreendido pelo garoto e visto por outrem de formas que, em sua variabilidade, sugerem a ideia de que o órgão possui uma existência independente do corpo ao qual ele pertence. Beauvoir associa a invenção da valorização do genital do menino pelos adultos a uma compensação para o desmame. A criança tenta ser compensada por meio de condutas de sedução e exibição em que ela, menino ou menina, se faz objeto para os adultos. São os adultos que a distinguem. O menino é liberto de seu narcisismo e fixado no seu genital, “símbolo de uma virilidade que é socialmente valorizada”³¹⁵, ao passo que a menina é estimulada narcisicamente a fazer-se objeto. Depois de ser privado da amamentação e dos carinhos dos adultos, o menino, para afirmar-se como um indivíduo que não é a menina – pois

³¹³ Idem, p. 82

³¹⁴ Idem, p. 365

³¹⁵ Idem, p. 374-375

ambos agora são diferenciados –, descobre e assume a sua superioridade em seu órgão genital.³¹⁶ Por outro lado, incentivada pelos adultos a solicitar-lhes carinho agradando-os, a menina não conhece nenhum motivo de orgulho de seu aparelho genital, pelo contrário, ensinam-na a envergonhar-se dele:

Nem mães nem amas têm reverência e ternura por suas [da menina] partes genitais; não chamam a atenção para esse órgão secreto de que só se vê o invólucro e que não se deixa pegar; em certo sentido, a menina não tem sexo. Não sente essa ausência como uma falha; seu corpo é evidentemente uma plenitude para ela, mas ela se acha situada no mundo de um modo diferente do menino e um conjunto de fatores pode transformar a seus olhos a diferença em inferioridade.³¹⁷

Beauvoir assinala que o órgão genital do menino se mostra e pode ser segurado pelas mãos, por isso ele pode se alienar nele, projetando os mistérios de seu corpo e a sua ameaça para fora de si. “Possuindo um *alter ego* em que se reconhece, o menino pode ousadamente assumir sua subjetividade; o próprio objeto em que se aliena torna-se um símbolo de autonomia, de transcendência, de poder.”³¹⁸ À menina cabe alienar-se na totalidade de um corpo, do seu e da boneca, já que não é orientada a projetar a sua subjetividade em seu genital, como ocorre com o menino. A menina é formada para um outro destino, este coincidente com a ausência de um órgão genital masculino nela:

Por isso, a menina será encorajada a alienar-se em sua pessoa por inteiro e a considerá-la um dado inerte. Ao passo que o menino procura a si próprio no pênis enquanto sujeito autônomo, a menina embala sua boneca e enfeita-a como aspira a ser enfeitada e embalada; inversamente, ela pensa a si mesma como uma maravilhosa boneca.^{319/ 320}

O sentimento de inferioridade que acomete a criança do sexo feminino, em virtude da ausência do órgão genital masculino, é explicado pelo valor simbólico dessa parte do corpo no menino que o torna superior, e não apenas pela ausência física em si reconhecida pela menina ao comparar o seu corpo com o de seu antagonista sexual.³²¹ Ou seja, a percepção da diferença entre os corpos ou a declaração da menina de que também tem ou terá um órgão genital como o do menino³²² são secundárias para Beauvoir em uma situação em que o valor do falo situa o homem como superior em todos os âmbitos da sociedade como se tal superioridade fosse natural.

³¹⁶ Cf. Idem, p. 366

³¹⁷ Idem, Ibidem

³¹⁸ Idem, p. 373

³¹⁹ A analogia entre a mulher e a boneca mantém-se na idade adulta; em francês, refere-se geralmente a uma mulher como boneca; em inglês, uma mulher enfeitada está *dolled up*. (nota da autora)

³²⁰ Idem, p. 374

³²¹ Cf. Idem, p. 367

³²² Cf. Idem, p. 371

No capítulo “O ponto de vista psicanalítico”, negando a existência de objetividades que não sejam criações subjetivas, Beauvoir discorda da perspectiva que considera própria da psicanálise e contesta o falo como símbolo absoluto de privilégio, assinalando que essa soberania poderia ter qualquer outro símbolo:

Se a mulher conseguisse afirmar-se como sujeito, inventaria equivalentes para o falo: a posse de uma boneca, em quem se encarna a promessa do filho, pode se tornar mais preciosa do que a do pênis. Há sociedades de filiação uterina em que as mulheres detêm as máscaras em que a coletividade se aliena. O pênis perde então muito do seu prestígio. É só no seio da situação apreendida em sua totalidade que o privilégio anatômico cria um verdadeiro privilégio humano. A psicanálise só conseguiria encontrar sua verdade no contexto histórico.³²³

É possível pensar os símbolos de masculino e feminino de outra maneira, sustenta a filósofa ao analisar a experiência vivida das mulheres no volume 2 de *O segundo sexo*, sem que as mulheres sofram psiquicamente ou em virtude de aspectos sociais e econômicos:

Em uma sociedade sexualmente igualitária, ela só encararia a menstruação como sua maneira particular de atingir a vida adulta; o corpo humano conhece nos homens e nas mulheres muitas outras servidões mais repugnantes: eles se acomodam facilmente porque, sendo comuns a todos, não representam uma tara para ninguém.³²⁴

A hierarquia entre os sexos dada socialmente, que se convencionou entender como “natural” poderia ser outra, não necessariamente a que conhecemos, o critério do privilégio anatômico poderia ser outro. Beauvoir entende que uma perspectiva psicanalítica não aceita que se acrescente algo como invenção ou criação à moral. Desse modo, toda conduta que difere da moral vigente é considerada um desvio, uma doença. Essa perspectiva, a psicanalítica, “admite fracassos, nunca criações”³²⁵, diz a autora. Pelo viés de Beauvoir, em leitura que minimiza um pouco seja o papel amplo e abrangente que Freud atribui à sexualidade na vida humana, seja a proposta transformadora da psicanálise³²⁶, faltaria a essa

³²³ Idem, p. 82

³²⁴ Idem, p. 417

³²⁵ Idem, p. 84

³²⁶ Compreendemos que sob a perspectiva freudiana, de acordo com a última das *Cinco lições de psicanálise* (1909), o indivíduo não é juguete das pulsões. Embora adoeça quando as suas pulsões sexuais são reprimidas, o indivíduo tem autonomia para direcioná-las e transformá-las, e a psicanálise possibilita esse movimento. (CF. FREUD, Sigmund. “Cinco lições de psicanálise”. In: _____; PAVLOV, Ivan Petrovich. *Cinco lições de psicanálise; A história do movimento psicanalítico; Esboço de psicanálise*. Coleção Os Pensadores. São Paulo, SP: Abril Cultural, 1974, p. 40) Como observa Roudinesco em *Por que a psicanálise?*, dessa perspectiva: “Nada jamais é decidido de antemão: a infelicidade não está inscrita nos genes nem nos neurônios. Cada sujeito tem uma história singular, e esta o faz reagir diferentemente de outro em situações idênticas.” (ROUDINESCO, *Por que a psicanálise?* Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000, p. 77) Por meio do processo psicanalítico, acompanhando o texto de Freud que mencionamos, é possível que o indivíduo dissolva e transforme sentimentos afetuosos e hostis que não foram justificados em relações reais. (CF. FREUD, 1974, p. 41) Tal processo frequentemente encontra obstáculos, assinala Freud, “tem-se medo de chamar à consciência os impulsos sexuais reprimidos, como se lhe oferecessem então o perigo de aniquilar as mais altas aspirações

ciência reconhecer a recusa da moral pelo indivíduo por “objetivos livremente postos”³²⁷, ou seja, enquanto um outro desvelamento do mundo que não o daquela moral vigente.

Retomando o capítulo dedicado à perspectiva psicanalítica, no que diz respeito ao desvio feminino de uma moral:

No sentido em que os psicanalistas o entendem [o destino feminino], “identificar-se” à mãe ou ao pai é *alienar-se* em um modelo, é preferir ao movimento espontâneo de sua própria existência uma imagem alheia, é fingir ser. Mostram-nos a mulher solicitada por dois modos de alienação; é evidente que fingir ser homem seria para ela fonte de malogro, mas fingir ser mulher é também ilusão. Ser mulher seria ser o objeto, o *Outro*, e o Outro permanece sujeito no seio de sua demissão. O verdadeiro problema para a mulher está, em recusando essas fugas, realizar-se como transcendência; trata-se de ver, então, que possibilidades lhe abrem o que se chama atitude viril e atitude feminina; quando uma criança segue o caminho indicado por tal ou qual de seus pais, é talvez porque retoma livremente os projetos deles. Sua conduta pode ser o resultado de uma escolha motivada por certos fins.³²⁸

A proposta de Beauvoir é compreender a mulher inserida em um mundo de valores no qual ela seja livre para escolher entre afirmar a sua transcendência ou alienar-se como objeto, independente de impulsos. Não há autoridade, há valor, ou seja, o pai não é permanentemente autoridade cuja origem não conhecemos, há um conjunto de valores que o situa nessa posição e que leva os outros a reconhecê-lo como tal. Logo, antes mesmo de conhecerem a sexualidade e as diferenças sexuais, a criança já é sujeito em seu corpo e por meio dos órgãos dos sentidos, e não dos órgãos genitais, acessam o mundo. Nos termos da autora, no momento em que ela problematiza a infância, no segundo volume de *O segundo sexo*: “Entre meninas e meninos, o corpo é primeiramente a irradiação de uma subjetividade, o instrumento que efetua a compreensão do mundo: é através dos olhos, das mãos e não das partes sexuais que apreendem o universo.”³²⁹

Considerando o que a psicanálise chama “fase anal” nas crianças – “em que tiram, das funções excretórias que lhes são comuns as maiores satisfações”, especifica a autora –

morais e o privassem das conquistas da civilização.” (Idem, *Ibidem*), aniquilamento que o autor considera impossível, já que entende que o desejo reprimido se manifesta com muito mais força quando inconsciente, pois este desejo escapa de tendências contrárias a ele, mas quando trazido à consciência, diante de oposição, enfraquece. (Cf. Idem, p. 43) Tornando desejo consciente, segundo Freud, haveria três possibilidades de desfecho: a anulação do desejo inconsciente pela coerção mental; a sublimação, ou seja, a utilização da energia desse desejo talvez em um âmbito que não fosse de ordem sexual, direcionada a um alvo “mais distante e de maior valor social” (Idem, *Ibidem*); ou ainda, a realização do desejo inconsciente, pois “certa parte dos desejos libidinais reprimidos faz jus à satisfação direta e deve alcançá-la na vida”, justifica Freud. (Idem, *Ibidem*) Vale notar que Roudinesco menciona a paciente de Freud Anna O. (Berta Pappenheim) como alguém que toma consciência e assume o seu sofrimento pelo tratamento psicanalítico de modo transformador: “se não foi curada [Anna O.] de seus sintomas, certamente se transformou numa *outra mulher*. Militante feminista, devota e rígida, consagrou sua vida aos órfãos e às vítimas do antisemitismo, sem jamais evocar o tratamento psíquico que recebeu na juventude e que fez dela um mito.” (ROUDINESCO, 2000, p. 27. O grifo é da autora.)

³²⁷ BEAUVOIR, 2009, p. 84

³²⁸ Idem, *Ibidem*. Os grifos são da autora.

³²⁹ Idem, p. 361

meninas e meninos passam pelo mesmo desenvolvimento³³⁰ e exploram o corpo igualmente. Não há impulso, há vontade; não é o corpo que determina a conduta ou o destino, não é a ausência do órgão genital masculino nem o clitóris nem a vagina que encerra a mulher na feminilidade, mas uma situação que lhe reduz as possibilidades de colocar-se como sujeito. Retomemos Freud neste tema: meninas e meninos apenas se distinguem um do outro a partir da descoberta da diferença sexual anatômica; quando a menina passa a invejar o genital do menino, ao passo que compreende a mesma diferença genital também nos adultos, se desinteressa da mãe por essa ser desprovida do atributo anatômico que ela vê no menino e deseja. Desse modo, na descoberta do próprio corpo e da identificação deste com o corpo da mãe, a menina transfere o amor devotado a esta para o pai, movimento que encontra lastro no reconhecimento de uma falta na mãe, particularmente do genital masculino, e assim se encaminha para a feminilidade, a desejar o homem. Inversamente, sob o crivo de Beauvoir, a feminilidade não surge do corpo nem da subjetividade. Não é pela identificação “fêmea da espécie humana” nem impulsionada por uma suposta feminilidade que a mulher vivencia as singularidades do âmbito feminino, Beauvoir chama a atenção para a necessidade de a psicanálise voltar-se para a situação na qual a menina se forma e a mulher se relaciona com outros indivíduos e com o mundo:

Assim como não basta dizer que a mulher é uma fêmea, não se pode defini-la pela consciência que tem de sua feminilidade; toma consciência desta no seio da sociedade de que é membro. Interiorizando o inconsciente e toda vida psíquica, a própria linguagem da psicanálise sugere que o drama do indivíduo desenrola-se nele: as palavras “complexo”, “tendência” etc. implicam-no. Mas uma vida é uma relação com o mundo; é escolhendo-se através do mundo que o indivíduo se define; é para o mundo que nos devemos voltar a fim de responder às questões que nos preocupam. Em particular, a psicanálise malogra em explicar por que a mulher é o Outro, pois o próprio Freud admite que o prestígio do pênis explica-se pela soberania do pai e confessa que ignora a origem da supremacia do macho.³³¹

Fica claro que Freud não pretende convencer seu público que as suas teorias são absolutamente verdadeiras. A psicanálise não responde à pergunta “o que é uma mulher?” e Freud não esconde isso. Na conferência *A feminilidade*, em 1933, ele argumenta:

Agora já estão preparados para o fato de que também a psicologia não soluciona o enigma da feminilidade. Esse esclarecimento terá que vir de outra parte, e não poderá vir até que saibamos como ocorreu a diferenciação dos seres vivos em dois sexos. Nada sabemos quanto a isso [...] É próprio da peculiaridade da psicanálise, então, que ela não se ponha a descrever o que é a mulher – uma tarefa quase impossível para ela –, mas investigue como a mulher vem a ser, como se desenvolve a partir da criança inatamente bissexual.³³²

³³⁰ Cf. Idem, *Ibidem*

³³¹ Idem, p. 82

³³² FREUD, 2010b, p. 268-269

Vemos, pois, que a feminilidade continua a ser vista por Freud como um enigma a partir de sua perspectiva masculina. Ele especifica o recorte da vida da mulher que ele estuda, até a puberdade, sem ter o propósito de acompanhar este desenvolvimento até a maturidade.³³³ Ademais, no texto mencionado, ele ainda especifica por qual aspecto ele compreende a condição feminina: “relatamos a mulher apenas na medida em que o seu ser é determinado por sua função sexual.”³³⁴ Mas acrescenta que “não perdemos de vista que uma mulher também há de ser um indivíduo humano em outros aspectos.”³³⁵ Mas ainda assim, ele não considera que as mulheres possam dar respostas sobre a feminilidade e continua a esperar dos homens um estudo mais desenvolvido sobre o tema.

“Se quiserem saber mais sobre a feminilidade, interroguem suas próprias vivências, ou dirijam-se aos escritores, ou esperem até que a ciência possa lhes dar informação mais profunda e coerente.”³³⁶, ele declara perto do final da conferência.³³⁷ Sobre essas soluções, Brun escreve em *Figurações do feminino*:

Se nenhuma das soluções exclui a outra, impõe-se que somente a primeira delas (interrogar suas próprias experiências) participa de um autêntico trabalho psicanalítico. Ao fazer isso, com efeito, o homem não se aplicará mais em procurar fora as respostas a questões que só tem a debater consigo mesmo, porque elas atestam a insistência em fazer face às representações inconscientes que carrega desde a infância.³³⁸

Brun considera que entre 1910 e 1918 não há um lugar para a feminilidade na psicanálise. Mas na década de 1930, quando descobre a importância do apego à mãe que a menina experimenta quando criança, Freud dá um passo que a estudiosa supõe decisivo.³³⁹

³³³ Cf. Idem, p. 288

³³⁴ Idem, p. 292

³³⁵ Idem, Ibidem

³³⁶ Idem, Ibidem

³³⁷ Vale notar que ao menos algumas contribuições do trabalho de colegas psicanalistas já são reconhecidas por Freud nesse momento. Ele diz que o que ele vem contando é a pré-história da mulher e menciona mulheres que contribuíram a essa investigação: Dra. Ruth Mack Brunswick (estado pré-edípico), Dra. Jeanne Lampl-de Groot (atividade fálica da garota em relação à mãe); Dra. Helene Deutsch (relação mãe-filha reproduzida nos atos amorosos de mulheres homossexuais). (Cf. FREUD, 2010b, p. 287-288) “Descobrimos algumas coisas sobre isso [como da disposição sexual surge a mulher] nos últimos tempos, devido à circunstância de várias das nossas excelentes colegas terem começado a trabalhar em torno dessa questão na análise. A diferença entre os sexos deu à discussão um estímulo extra, pois, a cada vez que uma comparação parecia resultar desfavorável ao seu sexo, as damas podiam externar as suspeitas de que nós, os analistas homens, não havíamos superado alguns preconceitos muito arraigados em relação à feminilidade, e estávamos pagando isso com a parcialidade da nossa pesquisa. De nosso lado, situando-nos no terreno da bissexualidade, não foi difícil evitar qualquer indelicadeza. Precisamos apenas dizer: ‘Isso não vale para vocês. Vocês são uma exceção, mais masculinas do que femininas nesse ponto.’” (Idem, p. 269)

³³⁸ BRUN, op. cit., p. 102

³³⁹ Cf. BRUN, op. cit., p. 98. Brun considera um passo decisivo na visão que Freud tem da mulher o reconhecimento pelo autor da importância do apego da menina à mãe, pois nota-se nesta análise que Freud

Contudo, é por não haver um conteúdo preciso para designar as noções de masculino e feminino que a feminilidade permanece um enigma, por Freud não desembaraçá-la de seus componentes sociológicos; tanto a psicologia como a anatomia “não trazem mais do que aproximações imperfeitas”³⁴⁰ às noções de masculino e de feminino. Brun pensa que, de *dark continent* em 1926 a ainda enigma em 1933, a feminilidade adquire nos textos tardios de Freud “a qualidade de um objeto de estudo embaraçoso e enigmático ao mesmo tempo.”³⁴¹ A diferença anatômica entre os sexos e a bissexualidade psíquica são levados em consideração.

Seguindo ainda a comentadora, Freud detalhou longamente as dificuldades que as mulheres experimentaram em se apropriar de sua feminilidade. Além disso, prossegue ela, sua reflexão “jamais cessou de recensar a multiplicidade dos embustes que semeiam as vias que podem conduzir a mulher à feminilidade”³⁴² Contudo, o objeto que Freud persegue, sugere a autora, não aparece ao leitor com clareza. São pertinentes as questões por ela levantadas:

[A] feminilidade na mulher não seria um estado contra a natureza? As dificuldades que a mulher experimenta ao deixar que sua feminilidade se desenvolva seriam da mesma ordem – a não ser que sejam o prolongamento? – das que a criança experimenta, e que, ao deixar que se expandam em seu corpo imaturo, revelam depois seu forte componente pulsional infantil?³⁴³

A partir de Freud³⁴⁴ e para além de Freud, Alonso, em *Histeria e erotismo feminino*, escreve:

Entendemos que a construção da feminilidade não se dá de uma vez e para sempre, nem se acaba no complexo de Édipo, mas avança pela vida num processo que implica sequências de identificações e rupturas com emblemas fálicos oferecidos pela cultura. Os bons encontros no contexto das relações amorosas exercem, nesse aspecto, um papel essencial, contribuindo para os processos de desidentificação fálica.³⁴⁵

compreende a menina independente do modelo de sua análise do menino. (Cf. Idem, p. 98-99) Vale destacar que Brun também sugere mais além em *Figurações do feminino*, que a renúncia da menina ao laço com a mãe sirva de argumento “para mostrar que se a filha está biologicamente destinada a tornar-se mulher, ela não está psiquicamente preparada para isso” (Idem, p. 115), já que se volta contra a mãe ao descobrir-se como ela.

³⁴⁰ Idem, p. 100

³⁴¹ Idem, p. 147

³⁴² Idem, p. 107

³⁴³ Idem, Ibidem

³⁴⁴ Destacamos ao longo deste capítulo algumas interpretações acerca do estudo de Freud da sexualidade feminina, contudo vale notar que o debate nesse âmbito é bastante amplo. Este autor é passível de receber diversas críticas. No verbete “sexualidade feminina” de seu *Dicionário de psicanálise*, Roudinesco e Plon reconhecem contradições e um certo antifeminismo no pensamento e na postura de Freud, contudo, ressaltam a importância do monismo da libido e da bissexualidade como bases para o autor pensar o campo do feminino como “parte integrante do universo humano” (ROUDINESCO; PLON, op. cit., p. 707), o que faz com que a teoria da sexualidade freudiana desembarace o humano de suas raízes hereditárias. Nesse contexto, se encontramos a mulher ainda de alguma forma cerceada, talvez decorra de Freud não pretender libertar, como observam os autores, o ser humano “dos grilhões de seu desejo”. (Idem, Ibidem)

³⁴⁵ ALONSO, op. cit., p. 325

Nunca se alcança a feminilidade. Ela não é natural e nem foi construída pelas mulheres, mas *nas* mulheres, pelos homens. Não é a mulher que inventa a sexualidade, ela é levada a encarná-la em seu corpo que mal a suporta, a mulher nem mesmo compreende essa construção. Também não é a mulher quem produz o saber. Para além do complexo de Édipo, como nota Alonso, há uma situação que perpetua essa feminilidade. O mundo é desvelado pelos homens de modo que o indivíduo do sexo masculino permaneça sempre o Um em oposição à mulher, Outro absoluto. Beauvoir mantém em *O segundo sexo* a visão de que o mundo poderia ter sido desvelado de outra forma, ou seja, as estruturas da sociedade que posicionam o homem superior à mulher podem ser modificadas pela ação dos sujeitos, pela transcendência dessa situação, esta que não decorre de uma natureza humana por mais que divida homens e mulheres a partir de uma característica anatômica.

A filósofa alia à crítica que ela tece em *O segundo sexo* às teorias desenvolvidas por homens, tal como a psicanálise, as vozes da experiência vivida das mulheres. Vimos que para Beauvoir a psicanálise não partilha da perspectiva existencialista quando analisa o destino feminino. Beauvoir e Freud falam de indivíduos que estão sob normas sociais. No entanto, enquanto a primeira considera a subjetividade do indivíduo a partir de sua existência e o seu destino a partir de suas escolhas em situação, além de não aceitar valores absolutos, o segundo compreende os indivíduos e os seus destinos primeiramente em um âmbito sexual, que junto com a sociedade determinarão o destino de cada um muito mais do que as suas escolhas. Para Beauvoir, observam Tidd³⁴⁶ e Lecarme-Tabone³⁴⁷, a psicanálise não oferece ao sujeito nenhuma escolha em relação à sua realidade, que é sempre explicada pelo passado infantil.³⁴⁸ Essa ênfase no passado, assinala Tidd, destoa da noção de temporalidade da filósofa, que situa o sujeito simultaneamente no presente, no passado e no futuro.³⁴⁹

No que concerne à importância da ambiguidade sujeito-objeto dos indivíduos sob a perspectiva beauvoiriana, bem como à sua compreensão da sexualidade, Bergoffen faz observações bastante lúcidas. Em *Menage à trois: Freud, Beauvoir, and the Marquis de Sade*, a comentadora enfatiza o modo pelo qual a noção de relação intersubjetiva de Beauvoir anulava a hierarquia entre os gêneros mesmo que os indivíduos ainda fossem identificados como homens e mulheres. A autora procura revisar sob a perspectiva da relação intersubjetiva beauvoiriana a autoridade³⁵⁰ do pai em Freud. De acordo com seus argumentos, nas passagens

³⁴⁶ Em *Simone de Beauvoir: Gender and Testimony*.

³⁴⁷ Em *Le Deuxième Sexe de Simone de Beauvoir*.

³⁴⁸ Cf. TIDD, op. cit., p. 50; Cf. LECARME-TABONE, op. cit., p. 72

³⁴⁹ Cf. TIDD, op. cit., p. 50

em que Beauvoir chama a atenção para os mitos da feminilidade e da maternidade em *O segundo sexo*, Freud inequivocamente ecoa no seu texto. E isto ocorre especificamente com *Totem e tabu*, que, observa Bergoffen, descreve a civilização formada a partir do desejo heterossexual de homens que se rebelam contra o pai. Sob essa leitura, o patriarcado, tal como explicado a partir do desejo de Édipo em *Totem e tabu*, destitui as mulheres de um papel social propriamente dito; o acontecimento narrado na obra – a rebelião dos irmãos contra o pai e a instituição da sociedade – é motivado pelo desejo dos homens por elas.³⁵¹

Desse modo, a estudiosa sustenta que distinguir os seres humanos em dois sexos não constituiria um problema para Beauvoir, desde que tal distinção não fosse feita de acordo com a lei de Édipo, ou seja, de acordo com uma sociedade construída pelos homens a partir do desejo que estes tem pelas mulheres, que não participam ativamente dessa construção. Faz-se necessário então questionar os papéis do homem e da mulher a serem assumidos na sociedade e conseqüentemente na relação intersubjetiva:

Em Beauvoir, o desejo de ser o único absoluto que dirige e autoriza o sujeito patriarcal não é legitimado nem necessário. Esse desejo representa uma fuga da verdade da subjetividade. Falando por essa verdade, Beauvoir fala em ambigüidade ao invés de ambivalência e de fluidez ao invés de fixidez da posição do sujeito.³⁵²

Bergoffen observa que, em *Totem e Tabu*, a ambivalência do patriarcado é caracterizada pelo fato de que ou o sujeito é a lei ou está sujeito a ela, o que separa homens e mulheres – a ausência de protagonistas femininos na narrativa freudiana sobre a origem da civilização situa as mulheres sob as leis dos homens³⁵³. Diferentemente, Beauvoir propõe uma ambigüidade segundo a qual reconhecer a lei do outro não implica aniquilar a própria subjetividade.³⁵⁴ Para ela, ao mesmo tempo em que todo indivíduo é impelido pela liberdade que se confunde com sua existência a afirmar a sua subjetividade no desvelamento do mundo, cada indivíduo é também objeto do desvelamento, do projeto da subjetividade, do outro, e

³⁵⁰ Em *Simone de Beauvoir: Gender and Testimony*, Tidd aponta o que ela considera as principais críticas de Beauvoir a Freud: a compreensão da sexualidade da menina a partir da sexualidade do menino e a ausência de explicação para a autoridade do pai. Considerando a observação da estudiosa e o nosso percurso pelos textos de Freud com o intuito de esclarecer o pensamento do autor em relação à leitura dele feita por Beauvoir, poderíamos dizer que identificamos uma ampliação na visão freudiana na década de 1930 no que diz respeito à compreensão da singularidade da sexualidade da menina. Enquanto o esclarecimento do motivo concreto da autoridade do pai ainda nos escapa em nossas leituras de Freud. (Cf. Idem, *Ibidem*)

³⁵¹ Cf. BERGOFFEN, op. cit., p. 153

³⁵² BERGOFFEN, op. cit., p. 160, tradução nossa. No original: “With Beauvoir the desire to be the absolute one that drives and sanctions the patriarchal subject is neither legitimate nor necessary. It represents a flight from the truth of subjectivity. Speaking for this truth, Beauvoir speaks of ambiguity rather than ambivalence and of the fluidity rather than the fixity of the subject position.”

³⁵³ Cf. Idem, p. 152

³⁵⁴ Cf. Idem, p. 161. Sobre as relações intersubjetivas marcadas pela ambigüidade, desenvolveremos melhor o tema no próximo capítulo.

essa ambiguidade sujeito-objeto é o que caracteriza a proposta de uma moral que ela chama existencialista, que busca conservar essa possibilidade de colocar-se incessantemente como sujeito no mundo, a liberdade original, de si e do outro.

Procuramos neste capítulo enfatizar o modo pelo qual Beauvoir problematiza a formação da sexualidade da mulher em relação ao homem, o que exigiu o confronto com a perspectiva freudiana. No que concerne ao ponto de vista da filósofa, Tidd sintetiza:

Resumindo, a sexualidade é descrita em *O Segundo Sexo* como uma troca carregada de conflitos entre um macho ativo e uma fêmea passiva, que são ambos prisioneiros de uma mitologia biológica reificante e naturalizante, ou como uma troca recíproca ainda bastante narcísica entre mulheres sem significância histórica, social ou política.³⁵⁵

Essa troca à qual se refere Tidd é incessante e necessária para que haja a diferença entre homem e mulher enquanto Um e Outro, o homem enquanto “macho ativo”, Um, não existe sem que a mulher encarne o Outro, que reproduz características de “uma fêmea passiva”. De outro lado, a troca entre as mulheres, ou seja, a relação intersubjetiva em que se constitui e reafirma a identidade da cada membro da relação, não é tão efetiva como a troca entre homem e mulher em que se reitera essa sexualidade que analisamos ao longo deste capítulo, entre elas nada é consolidado.

É essa divisão entre homens e mulheres a partir da anatomia e da sexualidade de cada um que configura as relações entre ambos e as relações entre as próprias mulheres em diversos âmbitos da sociedade. Essa divisão inscreve-se também no caráter ambíguo das relações intersubjetivas. Será esse o assunto privilegiado do nosso próximo capítulo cujo foco é a relação erótica em que homem e mulher assumem a ambiguidade sujeito-objeto enquanto imagem da reciprocidade na relação entre ambos.

Assim, na discussão subsequente, propomos, num primeiro momento, apresentar a análise beauvoiriana da relação intersubjetiva, focando na questão da reciprocidade, ou seja, na ambiguidade sujeito-objeto, crucial na perspectiva de uma moral existencialista. Faremos isso com uma incursão em *Por uma moral da ambiguidade*. Em seguida, procuraremos problematizar a compreensão da autora da relação entre homem e mulher em *O segundo sexo*, especificamente da relação erótica, cuja base está na formação da sexualidade de cada indivíduo que compõe a relação. Para concluir, examinaremos a relação erótica autêntica, em

³⁵⁵ TIDD, op. cit., p. 56, tradução nossa. No original: “To summarise, sexuality is described in *Le Deuxième Sexe* as a conflict-laden exchange between an active male and passive female, who are both prisoners of naturalising, reifying biological mythology, or as a reciprocal yet rather narcissistic exchange between women with no historical, social or political significance.”

que os indivíduos participam espontaneamente, como imagem da reciprocidade entre homem e mulher sugerida pela filósofa em *O segundo sexo*.

Capítulo 2

Erotismo e a ambiguidade da moral existencialista de Beauvoir

Conforme nossa análise no capítulo anterior – e segundo a perspectiva de Beauvoir em *O segundo sexo* – obra que continuamos a trabalhar neste capítulo –, a sexualidade feminina é construída de modo que a mulher compreenda o seu próprio corpo, cujo desenvolvimento ela não conhece senão pelos significados impostos e motivados em sua formação, em sua socialização, como obstáculo à sua subjetividade. Supostamente determinada pela condição biológica de seu organismo humano, a sexualidade feminina é desvelada como passiva e reforça o seu lugar como o lugar de Outro, como assinalávamos anteriormente. Lugar assumido concretamente pelas mulheres em todas as esferas da sociedade, sobretudo na relação erótica heterossexual.

Decerto, sob o prisma da visão da moral existencialista beauvoiriana, não é possível eliminar a subjetividade humana seja no caso de uma mulher, seja no de qualquer ser humano. Mesmo que não haja reciprocidade nas relações entre homem e mulher, visto que o lugar feminino encontra-se relegado à posição de Outro, tais ligações ainda são marcadas pela ambiguidade ontológica da condição humana que caracteriza tanto o homem como a mulher como sujeito e objeto simultaneamente na relação. Por esse viés, nosso foco neste capítulo é primeiramente apresentar os aspectos da relação intersubjetiva conforme o pensamento de Beauvoir, a partir das descrições que a autora faz da condição humana e do sujeito em *Pirro e Cinéas* (1944) e *Por uma moral da ambiguidade*. Em seguida, com o foco em *O segundo sexo*, adotando como pano de fundo a problematização da situação em que a subjetividade do indivíduo identificado como mulher é enredada, nosso intuito é compreender em quais condições a relação entre homem e mulher se realiza no âmbito erótico.

No decurso dessa nossa pesquisa, vimos que para a filósofa, a situação na qual a mulher se encontra, tal como explicitada e problematizada em *O segundo sexo*, não lhe abre possibilidades de afirmar-se como sujeito. Tendo compreendido que a formação da menina a vota à imanência e sobrepõe o seu corpo à sua subjetividade, é previsível que a mulher dificilmente escape de uma entrega de si como carne enquanto única experiência possível na relação erótica. Mas é no casal, no âmbito do erotismo, do erotismo autêntico, que Beauvoir identifica a revelação da ambiguidade sujeito/objeto original à condição humana vivida concretamente. Considerando a ausência de reciprocidade entre os sexos, regida pela alteridade que marca a categoria de Mulher em relação à categoria de Homem,

perguntaríamos: em que aspecto o erotismo seria tão importante enquanto imagem da reciprocidade para Beauvoir? Ao considerar o encontro erótico beauvoiriano, marcado pelo desejo dos sujeitos pelo corpo alheio e pela entrega do próprio corpo, somos instigados a indagar acerca da ambiguidade intrínseca ao jogo entre o desejo de posse e da entrega. Também tornam-se passíveis de investigação os possíveis efeitos positivos dessa imagem na concepção, bem como na experiência, de uma relação intersubjetiva que não aquela que oprime as mulheres.

Para adentrarmos a análise requerida por essas questões, retomaremos a compreensão existencialista da autora acerca da condição humana e apresentaremos, dentro deste contexto, as noções de sujeito e suas relações com o mundo e com outrem, tal como se configuram sob os olhos de Beauvoir.

2.1 Condição humana e relação intersubjetiva

Retomemos o ponto de vista de *O segundo sexo*. Beauvoir nos adverte já na introdução da obra que a perspectiva filosófica que adota é a de uma moral existencialista.³⁵⁶ Como temos acompanhado em nosso estudo, sob a perspectiva do existencialismo beauvoiriano, a consciência toma forma em um corpo por meio do qual alcança o domínio do mundo e neste se faz presente de modo que percebe os outros e também é percebida. Trata-se de um sujeito que deseja para além da esfera de sua própria consciência e ainda, cujo corpo não é apenas um organismo vivo. O corpo humano é experiência vivida em uma situação, o que torna esse corpo também um corpo sexuado ao qual são atribuídos significados específicos, evidencia Beauvoir ao longo de *O segundo sexo*. Além disso, sob a perspectiva da autora, existência e liberdade originalmente coincidem e são contingentes em cada indivíduo. É pela capacidade humana de atribuir sentido ao mundo – e é a liberdade original que impele o indivíduo a fazê-lo – que a existência ganha justificação e significado humano. Não há então objetividades nem determinações que não o desvelamento operado pelo sujeito.

Contudo, não há igualmente subordinação nem categoria originais para os desvelamentos. Daí a inexistência de uma hierarquia ontológica entre as subjetividades. Ademais, as relações intersubjetivas são fundamentais para que o sujeito justifique a sua existência, uma vez que o ser humano não está sozinho e necessita do reconhecimento alheio para que de fato o desvelamento de seu projeto exista no mundo. Nesse sentido, os projetos

³⁵⁶ Cf. BEAUVOIR, 2009, p. 30

estão em constante comunicação e interferência, criando o que poderíamos entender como uma rede de desvelamentos que constrói a sociedade, o que Beauvoir denomina situação.

Sobre a compreensão do indivíduo em sua singularidade em tensão com a coexistência com o outro, uma moral existencialista – que a filósofa francesa denomina “moral da ambiguidade” – pode abranger esse duplo sentido da compreensão da presença humana no mundo. Em *Por uma moral da ambiguidade*, ela explica a denominação dessa moral: “Uma moral da ambiguidade será uma moral que recusará negar *a priori* que existentes separados possam ao mesmo tempo estar ligados entre si e que suas liberdades singulares possam forjar leis válidas para todos.”³⁵⁷ Assim, Beauvoir assinala a importância de reconhecer que cada existência singular humana interfere na outra ao agir, de modo que todos os indivíduos, livres, regulam por meio de seus atos e dos valores que neles forjam, o alcance da liberdade seja a sua própria ou a alheia; liberdade realizada em um mundo já constituído por valores e significações humanas desvelados, não se trata apenas da liberdade ontológica contingente e original que não pode ser arrancada do ser humano, mas também de uma liberdade no âmbito moral e concreto, em situação.

A cada ato de desvelamento o sujeito transcende a condição humana. A sua capacidade de projeção e de ação para além da própria existência, por meio de sua razão e, sobretudo, de sua imaginação permite-lhe criar sentidos que ultrapassem a espécie à qual pertence. Provida de intencionalidade, a consciência humana atribui sentido ao que está ao seu redor na relação que tem com o mundo e com outrem. Conforme descreve Bergoffen em *The Philosophy of Simone de Beauvoir: Gendered Phenomenologies, Erotic Generosities*, primeiramente a intencionalidade se manifesta como revelação resultante do desejo do sujeito por desvelamento do mundo; experiência que, em Beauvoir, estaria associada à alegria. Nesse primeiro momento o sujeito experiencia a si mesmo como liberdade e está ciente do mundo intersubjetivo. Em outras palavras, tudo o que existe no mundo existe para um indivíduo em algum lugar – e cada consciência quer isso – e para todos os outros, é a consciência humana que reconhece o mundo ao seu redor e este adquire sentido conforme a configuração que assume para cada consciência. Contudo, o segundo momento da intencionalidade, ansioso e assertivo, continua a analisar Bergoffen, consiste em apropriação do desvelamento do momento anterior pelo sujeito, que deseja afirmar o seu ser no ser de seu desvelamento e tê-lo reconhecido por outras consciências.³⁵⁸ Mas vale notar que nenhum desvelamento operado

³⁵⁷ BEAUVOIR, 2005b, p. 21

³⁵⁸ Cf. BERGOFFEN, *The philosophy of Simone de Beauvoir: gendered phenomenologies, erotic generosities*. Albany: State University of New York Press, 1997, p. 76-77

pelo sujeito é definitivo, nem mesmo o do seu próprio ser.

Ante a contingência tanto da existência, quanto da liberdade, o humano não é nada; o que há é uma ausência de ser constantemente preenchida a cada vez que o indivíduo transcende a condição humana por seus projetos, movimento constante e infinito. Há um fracasso no segundo momento da intencionalidade, a cada tentativa de concretizar definitivamente um desejo de ser, em afirmar uma essência que preencha de uma vez a existência. Em *Por uma moral da ambiguidade*, ao escrever sobre a impossibilidade de fixar o desvelamento do ser, Beauvoir aproxima-se da perspectiva fenomenológica de Husserl:

E da mesma maneira que a redução fenomenológica previne os erros do dogmatismo ao suspender toda afirmação tocante ao modo de realidade do mundo externo, cuja presença de carne e osso não é por ela contestada, a conversão existencial também não suprime meus instintos, meus desejos, meus projetos, minhas paixões: ela previne apenas qualquer possibilidade de fracasso ao se recusar a pôr como absolutos os fins rumo aos quais se lança minha transcendência e considerá-los em sua ligação da liberdade que os projeta.³⁵⁹

Por esse viés, há sempre fracasso quando o ser humano quer ser, ao passo que não há fracasso ao desejar o desvelamento do ser. A liberdade original é assumida e conservada se cada projeto em sua finalização tem em perspectiva um outro projeto; pois não há possibilidade de se atingir uma meta única que cristalize a transcendência do indivíduo. O segundo momento da intencionalidade, o de afirmar o ser diante de outrem, pontua Beauvoir no texto supracitado, precisa ser superado para que se conserve a liberdade de todo sujeito.³⁶⁰

No entrecruzamento de projetos e de afirmações da subjetividade, a ambiguidade da condição humana é revelada: a verdade objetiva de cada ser humano é objeto de sua própria escolha em sua situação singular no mundo. Sua verdade não é absoluta e é reconhecida por outras subjetividades.³⁶¹ “Todo homem lida, portanto, com outros homens”³⁶², Beauvoir escreve a respeito do ser humano. E mais adiante: “são os outros homens [seres humanos] que abrem o futuro para mim, são eles que, ao constituírem o mundo, definem meu futuro”³⁶³, pois cada verdade subjetiva depende das outras, há uma dependência entre os humanos no que diz respeito ao sentido do mundo e de outrem.

Para que nenhum indivíduo sofra opressão por qualquer ação humana, Beauvoir não vê como fim dos projetos senão a liberdade daquele que transcende e a de outrem. Para isso, eis o primeiro ponto que ela estabelece: “o bem de um indivíduo ou de um grupo de

³⁵⁹ BEAUVOIR, 2005b, p. 18

³⁶⁰ Cf. Idem, p. 25

³⁶¹ Cf. Idem, p. 60-62

³⁶² Idem, p. 64

³⁶³ Idem, p. 70

indivíduos merece ser tomado como uma meta absoluta de nossa ação; mas não estamos autorizados a decidir *a priori* sobre esse bem.³⁶⁴ Trata-se então de compreender que o bem terá um sentido singular na vida do indivíduo e que toda ideia de um Bem absoluto é superada. Por conseguinte, a autora é categórica ao estabelecer a consequência da moral existencialista: “a recusa de todas as justificações prévias que poderíamos tirar da civilização, da idade, da cultura; é a recusa de todo princípio de autoridade.”³⁶⁵

Não há objetividade a não ser as que são criadas pelos sujeitos, a verdade desvelada em cada consciência; assim como não há sujeito que afirme a sua vontade de ser como soberana. No que diz respeito a uma noção de intersubjetividade do ponto de vista existencialista beauvoiriano nos planos ontológico e moral, vem a propósito o texto *Pirro e Cinéas*, anterior a *Por uma moral da ambigüidade*. Neste ensaio, Beauvoir, a partir do questionamento da necessidade da ação humana, ação esta que é sempre finita, em face da contingência da existência, apresenta questões ontológicas e morais no contexto existencialista. Refere-se, assim, à subjetividade não como inércia nem como um retiro sobre si, mas como movimento para o outro e como um laço com ele e, para além disso, como “espontaneidade que ama, que quer, que age”³⁶⁶ e assim transcende. Para que a transcendência dos atos dessa espontaneidade não apareça como um movimento vão, ou seja, para que os atos do indivíduo não recaiam sobre si mesmos, assinala Beauvoir, é preciso que uma outra liberdade os reconheça, daí a importância do laço.³⁶⁷ Mas esse outro com quem se deve estabelecer o laço, essa outra subjetividade e também liberdade, é apreendida como um objeto do qual não se sente o vazio do não ser que sente-se em si mesmo. Beauvoir escreve em *Pirro e Cinéas*:

eu, que não sou nada, creio em seu ser [no ser do outro]; e, no entanto, ele também é uma coisa diferente de um objeto: ele tem a infinitude de sua transcendência, que pode incessantemente recuar o horizonte em direção ao qual se lança.³⁶⁸

Todo indivíduo é sujeito ao mesmo tempo em que é apreendido como objeto pelo outro. Em *O segundo sexo*, sobre a afirmação e o reconhecimento do sujeito na relação com o outro, Beauvoir escreve: “a outra consciência lhe opõe [a uma consciência] uma pretensão recíproca”³⁶⁹ Em outras palavras, o indivíduo que reconhece um outro como sujeito demanda

³⁶⁴ Idem, p. 115

³⁶⁵ Idem, Ibidem

³⁶⁶ BEAUVOIR, “Pirro e Cinéas”. In: _____. *Por uma moral da ambigüidade*. Tradução: Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005a, p. 139

³⁶⁷ Cf. Idem, p. 197-198

³⁶⁸ Idem, p. 172

³⁶⁹ BEAUVOIR, 2009, p. 18

deste último o mesmo reconhecimento. Trata-se do reconhecimento do efeito de suas ações no mundo, ações que, para a filósofa, não necessariamente oprimem quem as reconhece. Daí que o desejo por reconhecimento de si como sujeito não corresponda a um desejo de afirmar-se como o único sujeito e fixar o outro no lugar de objeto por meio do reconhecimento que ele lhe propicia. É possível que o reconhecimento de um indivíduo como sujeito pelo outro e a afirmação de si mesmo enquanto tal caminhem juntos nas relações intersubjetivas.

A intersubjetividade – o *mitsein*, termo do filósofo Martin Heidegger (1889 – 1976) utilizado por Beauvoir em *O segundo sexo*³⁷⁰ – não ocorre, na interpretação da filósofa, sempre no âmbito da solidariedade e da amizade, mas também não ocorre necessariamente no âmbito da hostilidade.³⁷¹ Vale notar que a liberdade sob a ótica existencialista beauvoiriana não é essencialmente um fardo, pontua Bergoffen no texto *Out from Under: Beauvoir's Philosophy of the Erotic*, mas alegria, a ponto de a submissão ao olhar do outro, na ambiguidade sujeito-objeto, não se tratar necessariamente de má-fé. “O olhar e a má-fé são reconhecidos mas reavaliados.”³⁷²

Considerando a ambiguidade e a contingência da condição humana e assim a ausência de uma determinação regendo as relações intersubjetivas, Beauvoir entende que a partir da originalidade da existência é possível que haja reciprocidade – seja na hostilidade ou na amizade, desde que duas categorias humanas estejam “em estado de sustentar a reivindicação”³⁷³, notará em *O segundo sexo* – e clama para que essa ambiguidade sujeito/objeto seja assumida por cada indivíduo no âmbito moral; nas palavras da autora em *Pirro e Cinéas*: “Preciso então esforçar-me em criar para os homens situações tais que eles possam acompanhar e superar minha transcendência; tenho necessidade de que a liberdade deles esteja disponível para servir-se de mim e conservar-me superando-me.”³⁷⁴ Do contrário, colocar o seu projeto como único e absoluto, relegando o outro a uma posição fixa de objeto, à imanência, é constituir uma situação de opressão. Situação esta que pode se perpetuar e ser

³⁷⁰ “Neste contexto [no pensamento de Beauvoir] *Mitsein* é usado para explicar a existência de uma linguagem e um simbolismo comum ao mesmo tempo que a ocorrência da diferença e de invenções.”, explica Eva Gothlin sobre o aparecimento do termo heideggeriano na filosofia de Beauvoir no texto *Reading Simone de Beauvoir with Martin Heidegger*. (GOTHLIN, “Reading Simone de Beauvoir with Martin Heidegger”. In: CARD, C. (Ed.) *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 58, tradução nossa. No original: “In this context *Mitsein* is used to explain the existence of a common language and symbolism at the same time as the occurrence of difference and inventions.”)

³⁷¹ Cf. BEAUVOIR, 2009, p. 18

³⁷² BERGOFFEN, 1995, p. 185, tradução nossa. No original: “The look and bad faith are recognized but reassessed.”

³⁷³ BEAUVOIR, 2009, p. 99

³⁷⁴ BEAUVOIR, 2005a, p. 200

compreendida como algo natural, como ocorre com a relação entre homens e mulheres, o problema exposto e analisado em *O segundo sexo* desde a introdução:

[O]s indivíduos e os grupos são obrigados a reconhecer a reciprocidade de suas relações. Como se entende, então, que entre os sexos essa reciprocidade não tenha sido colocada, que um dos termos se tenha imposto como o único essencial, negando toda relatividade em relação a seu correlativo, definindo este como a alteridade pura?³⁷⁵

Retornando à discussão da obra sobre a condição feminina, o problema da situação da mulher deriva, então, da circunstância construída por valores desvelados por homens que afirmam a sua própria condição – a de ser homem enquanto categoria – como sujeito absoluto.³⁷⁶ Há nessa afirmação uma permanência no segundo momento da intencionalidade, na qual o ser masculino é fixado enquanto ser superior, positivo e neutro³⁷⁷, e a liberdade da mulher de reconhecer a própria subjetividade é cerceada desde sua tenra idade e reforçada em situação, o que a impele a reconhecer a si mesma enquanto inferior ao sexo oposto. Problemas que permeiam *O segundo sexo* e são retomados por Beauvoir até a conclusão da obra:

A opressão explica-se pela tendência do existente para fugir de si, alienando-se no outro, que ele oprime para tal fim; hoje essa tendência se encontra em cada homem singular: e a imensa maioria a ela cede, o marido procura-se em sua esposa, o amante em sua amante, sob a figura de uma estátua de pedra, ele procura nela o mito de sua virilidade, de sua soberania, de sua realidade imediata. [...] o homem é corroído pela preocupação de se mostrar macho, importante, superior; representa comédias, a fim de que lhe representem outras; é também agressivo, inquieto; tem hostilidade contra as mulheres porque tem medo delas, porque tem medo do personagem com quem se confunde.³⁷⁸

A categoria Mulher corresponde à categoria Outro em alteridade à posição de Um na qual o homem se coloca, à qual a situação o impulsiona. “A mulher aparece como o negativo, de modo que toda determinação lhe é imputada como limitação, sem reciprocidade.”³⁷⁹, Beauvoir escreve na introdução da obra supracitada. Ao analisar tais categorias, a autora não se refere a subjetividades que existem em um corpo apenas sexuado, mas categorizado enquanto homem ou mulher.³⁸⁰ E ainda, no caso desta última, o corpo por meio do qual ela tem a experiência subjetiva do mundo é tornado pretexto para que sua subjetividade seja abafada e seu ser reduzido ao próprio organismo.

³⁷⁵ BEAUVOIR, 2009, p. 18

³⁷⁶ Cf. Idem, p. 17

³⁷⁷ Cf. Idem, p. 15

³⁷⁸ Idem, p. 923

³⁷⁹ Idem, p. 16

³⁸⁰ Cf. Idem, p. 17

Na introdução deste trabalho e no capítulo anterior vimos como a categoria Mulher impõe a cada indivíduo do sexo feminino, desde o seu nascimento, significados para seu organismo e sua sexualidade que limitam a sua transcendência e o exercício de sua liberdade. A mulher entende a si mesma a partir desses significados e os encontra reforçados nos papéis que assume quando adulta na sociedade. Nossa intenção na seção subsequente é analisar esse lugar de Outro da categoria Mulher e a experiência singular das mulheres sob essa categoria na relação com os homens, atentando às dificuldades e possibilidades da mulher afirmar a sua autonomia, especificamente na relação erótica.

2.2 Intersubjetividade no casal e a instituição do casamento

Se o corpo é nosso instrumento de domínio do mundo³⁸¹, se é por meio dele que existimos e que damos forma aos nossos desvelamentos no mundo e os fazemos existir, o que dizer do lugar do corpo na relação erótica? O que dizer do corpo feminino entregue sempre enquanto objeto, carne, nessa relação? Em quais situações a relação erótica heterossexual tem o caráter de instituição e reforça a inferioridade da mulher? E nesses contextos, quais são as possibilidades da mulher experienciar o erotismo livre da categoria Mulher?

Anunciamos nas questões colocadas no parágrafo anterior o andamento deste capítulo no qual trabalhamos em busca do sentido da relação erótica como imagem da reciprocidade para Beauvoir. Nosso primeiro passo nesta seção é, a partir do casal, introduzir a análise das instituições da sociedade sexista descrita pela autora que se fundamentam no erotismo.

No encerramento da primeira parte do segundo volume de *O segundo sexo*, “Formação”, está o capítulo “A lésbica”, que se volta para as mulheres homossexuais – ou seja, as que vivenciam relações eróticas com mulheres e não com homens. Deste momento da obra é interessante destacar um trecho que pode bem ilustrar a dependência que a mulher tem do homem para obter qualquer lugar na sociedade:

não é verdade que os homens respeitem as mulheres: eles se respeitam mutuamente através de suas mulheres – esposas, amantes, teúdas e manteúdas; quando a proteção masculina não se projeta mais sobre ela, a mulher fica desarmada em face de uma casta superior que se mostra agressiva, debochada ou hostil.³⁸²

Pelo dizer de Beauvoir, fica clara a condição de objeto das mulheres em um mundo desvelado por homens no qual, para que elas tenham as mínimas condições concretas para

³⁸¹ Cf. Idem, p. 65

³⁸² Idem, p. 541

sobreviver, devem estar vinculadas a homens, ou melhor, dar-lhes a posse de si mesmas. Na época em que a autora escreve, esse vínculo tem sua representação mais forte no casamento, instituição que em “A mulher casada” – capítulo que abre a segunda parte (“Situação”) do segundo volume da obra que discutimos – ela critica por reforçar a subordinação da mulher ao homem e à sujeição de sua identidade à determinação dele. A situação posta em questão em *O segundo sexo* cria a necessidade do casamento para que certos indivíduos – as mulheres no caso – tenham um lugar na coletividade, assim, a união com o outro consiste no próprio projeto ou ainda, como meio para outros fins, como a garantia de sustento financeiro ou social. E nesse contexto não podemos esquecer que o vínculo entre o homem e a mulher no casamento não é um vínculo entre semelhantes.

Seja em “importantes camadas sociais”, “entre os camponeses”, em “certos meios burgueses”³⁸³ ou mesmo “nos casos em que ela [a mulher] é mais emancipada”³⁸⁴, a instituição do casamento ainda ameaça a liberdade das mulheres porque “antigas estruturas e valores sobrevivem”³⁸⁵, constata a autora ainda no capítulo sobre a mulher casada; o casamento ainda aparece como destino, imposição ou meio de ter um lugar na sociedade. Escravidão, vassalagem, concessão da mulher por um clã ou pela família a outro grupo ou entre os homens são algumas das condições às quais a mulher é historicamente submetida no casamento.³⁸⁶

“[S]eria preciso que o casamento fosse a união de duas existências autônomas, não uma abdicação, uma anexação, uma fuga, um remédio.”³⁸⁷, é o que lemos no referido capítulo. O problema do casamento está no seu caráter enquanto instituição. Logo, na contramão da situação que analisa, Beauvoir propõe que a união do casal conserve as singularidades dos sujeitos envolvidos, além das possibilidades de iguais oportunidades concretas em sociedade a ambos, e que consista em uma relação baseada no reconhecimento da liberdade do outro:

Seria necessário que o casal não se considerasse como uma comunidade, uma célula inconsútil, e sim que o indivíduo, integrado numa sociedade no seio da qual pudesse desabrochar sem ajuda; seria então permitido a ele, dentro de uma generosidade pura, criar laços com outro indivíduo igualmente adaptado à coletividade, laços que teriam fundamentos no reconhecimento de duas liberdades.³⁸⁸

Aqui, Beauvoir não fala em reciprocidade, mas em generosidade. Trata-se ainda de alcançar a reciprocidade, mas o indivíduo não seria movido pela intenção de superar o

³⁸³ Idem, p. 552

³⁸⁴ Idem, p. 553

³⁸⁵ Idem, p. 547

³⁸⁶ Cf. Idem, p. 548-549

³⁸⁷ Idem, p. 640

³⁸⁸ Idem, Ibidem

obstáculo da subjetividade alheia para obter dela o reconhecimento de sua liberdade. O fim da generosidade não seria outro que não o próprio reconhecimento mútuo espontâneo. Em outras palavras, poderíamos sustentar que, em Beauvoir, a generosidade resulta na reciprocidade, ainda que a primeira não se constitua como meio exclusivo para alcançar a segunda. Retomaremos esta questão adiante.

Na leitura que Bergoffen³⁸⁹ faz de Beauvoir, destaca-se a generosidade enquanto um conceito no pensamento da filósofa francesa, fundamental para a discussão da intersubjetividade e também do erotismo. Segundo a comentadora:

Desde que a intersubjetividade é vista por meio do prisma do Projeto, o outro me aparece como um obstáculo, aliado ou inimigo. Se eu adoto as lentes da generosidade, entretanto, essas relações desaparecem. A marca distinta da generosidade é que o outro não aparece mais a mim como uma liberdade a ser dominada para os meus objetivos e que eu não experiencio mais minha liberdade como teleologicamente condicionada. Ao invés de representar a liberdade como necessariamente orientada em direção a algo conhecido e cognoscível, eu vejo a liberdade do outro e represento a minha própria como uma transcendência que escapa ao cálculo.³⁹⁰

Desse modo, a relação que tem o casal aparece descolada dos projetos e dos atos que dão sentido à existência. E vale notar que a mesma estudiosa, em entrevista à revista *Sapere Aude*, sobre o casamento em *O segundo sexo*, assinala que: “A essência da escravidão requer a desumanização do escravo. A essência do casamento não requer a desumanização da esposa.”³⁹¹ A escravidão é o que desumaniza o indivíduo, ao passo que a união do casal não, pois a esposa é antes, enquanto mulher, desumanizada. Daí Beauvoir ressaltar na análise do casamento outras possibilidades de união erótica ou amorosa:

Alguns [casais] são unidos por um grande amor sexual que os deixa livres em suas amizades e ocupações, outros são ligados por uma amizade que não entrava sua liberdade sexual; há, mais raramente, os que são ao mesmo tempo amigos e amantes, mas sem procurar um no outro sua razão exclusiva de viver.³⁹²

Mesmo que amor sexual e amizade no elenco de sentimentos que nutrem a relação de um casal possam parecer ao leitor uma obviedade, advertimos que acompanhando o

³⁸⁹ No livro *The Philosophy of Simone de Beauvoir: Gendered Phenomenologies, Erotic Generosities*.

³⁹⁰ BERGOFFEN, 1997, p. 62, tradução nossa. No original: “So long as intersubjectivity is seen through the prism of the Project, the other appears to me as either an obstacle, ally, or enemy. If I adopt the lens of generosity, however, these relationships disappear. The distinctive mark of generosity is that the other no longer appears to me as a freedom to be harnessed for my goals and I no longer experience my freedom as teleologically conditioned. Instead of representing freedom as necessarily oriented toward something known and knowable, I see the other’s freedom and represent my own as a transcendence that escapes calculation.”

³⁹¹ BERGOFFEN, “Interview with Professor Debra Bergoffen”. In: *Sapere Aude*, Belo Horizonte: PUCMG, v.3, n.6, 2º sem. 2012, p. 378, tradução nossa. No original: “The essence of slavery requires dehumanization of the slave. The essence of marriage does not require the dehumanization of the wife.”

³⁹² BEAUVOIR, 2009, p. 640

pensamento da autora, questionamos todo e qualquer valor e as possibilidades de fundá-lo diferentemente. Indo além do convencional, opondo-se à monogamia, essência da instituição do casamento vigente na época em que *O segundo sexo* é escrito, Beauvoir entende também a liberdade sexual como uma possibilidade para o casal. E ainda, pondera sobre a simultaneidade dos sentimentos amistoso e sexual no par, algo que considera raro. Assim, acompanhando a desconstrução da categoria Mulher e por conseguinte da estrutura das relações entre os sexos, a relação possível em um casal se encontra aberta a ser preenchida e repensada livremente no pensamento beauvoiriano:

Numerosos matizes são possíveis nas relações de um homem com uma mulher: na camaradagem, no prazer, na confiança, na ternura, na cumplicidade, no amor, podem ser um para o outro a mais fecunda fonte de alegria, de riqueza, de força que se propõe a um ser humano.³⁹³

Os matizes dos quais fala Beauvoir, ainda no capítulo sobre o casamento, são ofuscados na institucionalização dessas relações. O desejo e a liberdade singulares são ignorados em nome do estabelecimento de uma relação socialmente construída. Antes de nos determos especificamente no tema do erotismo pelo viés existencialista de Beauvoir, é importante apresentarmos a análise da autora das instituições que tomam o erotismo como base das relações e reforçam a situação de Outro da mulher no casal.

Na parte intitulada “Formação”, que antecede aquela inaugurada pelo capítulo sobre o casamento em *O segundo sexo*, após escrever sobre a infância e sobre a jovem até o momento da puberdade, no capítulo “A iniciação sexual” Beauvoir envia o exame da sexualidade feminina pela experiência que tem a mulher dessa sexualidade em uma relação com o homem. Vimos³⁹⁴ que a fase da puberdade confirma à garota, com base no funcionamento de seu organismo de fêmea, a diminuição e até mesmo a ausência de possibilidades de autonomia. Nas mudanças do seu organismo o seu próprio corpo é revelado a ela como alheio a si mesma e exposto ao olhar e domínio do outro, como coisa, objeto.

No que diz respeito ao desejo sexual que sentem homens e mulheres, Beauvoir o descreve como desejo “intencionado em um ser transcendente”³⁹⁵. Na situação por ela observada, no caso do desejo masculino, o objeto de desejo é o ser humano identificado como mulher, e a intenção desse desejo é a satisfação da necessidade sexual, que coincide com a perpetuação da espécie humana. O desejo que o homem sente por uma mulher seria então, na

³⁹³ Idem, *Ibidem*

³⁹⁴ Cf. neste trabalho, p. 42-45

³⁹⁵ BEAUVOIR, 2009, p. 481

interpretação de Beauvoir no referido capítulo, de ordem fisiológica e, sendo o funcionamento de seu organismo irrelevante na afirmação de sua subjetividade, ele nada perderia de sua autonomia na relação erótica.³⁹⁶

De outro lado, na experiência que a mulher tem de seu desejo sexual, a objetividade e a precisão que Beauvoir identifica na intencionalidade supostamente masculina do desejo não aparecem. “O erotismo da mulher é muito mais complexo e reflete a complexidade da situação feminina.”³⁹⁷, diz a autora. Acompanhando esse capítulo sobre a iniciação sexual, compreendemos que em geral a mulher atribui ao corpo e à experiência erótica um caráter quase sagrado, significado que tem menos a ver com um livre desvelamento do que com a situação complexa de inferioridade em relação ao homem, tido como sujeito absoluto.³⁹⁸ Dada a condição de Outro por ela ocupada, sempre segundo Beauvoir, e a formação de sua sexualidade marcada pelo sentimento de vergonha e pelo desconhecimento de seu próprio corpo, moldada desde a infância, a sua experiência sexual resume-se à entrega de todo seu ser ao parceiro por meio do corpo.

Ora, mas em qual sentido falamos de um desejo essencialmente masculino ou essencialmente feminino?

Vimos no capítulo anterior³⁹⁹, em nossa discussão dos textos freudianos, a peculiaridade da “oposição de dois órgãos: o clitóris e a vagina”⁴⁰⁰ – atendo-nos à expressão de Beauvoir – como parte da construção social da categoria Mulher à qual se destina os indivíduos assim identificados por sua anatomia. A separação da experiência erótica feminina em dois momentos, especificados pela autora em “A iniciação sexual” como “um [momento] que perpetua a independência juvenil”⁴⁰¹ e outro que “a destina [a mulher] ao homem e ao filho”⁴⁰², associados a órgãos genitais que não se modificam no desenvolvimento do organismo, nos diz muito sobre o papel que a mulher deve assumir aos olhos da sociedade. Não parece a Beauvoir um acaso nem uma particularidade do organismo feminino que o prazer sexual da mulher adulta esteja associado à penetração pelo genital masculino, ato sexual considerado normal por uma perspectiva psicanalítica e pelo qual se dá a reprodução humana.⁴⁰³ Por esse viés, uma descrição apenas física do sistema genital feminino e da relação

³⁹⁶ Cf. Idem, p. 481-482

³⁹⁷ Idem, p. 481

³⁹⁸ Cf. Idem, p. 843

³⁹⁹ Cf. neste trabalho, p. 72-74

⁴⁰⁰ BEAUVOIR, 2009, p. 482

⁴⁰¹ Idem, p. 484

⁴⁰² Idem. Ibidem

⁴⁰³ Cf. Idem, Ibidem

sexual passa a uma questão existencial:

É pela vagina que a mulher é penetrada e fecundada; e a vagina se torna centro erótico pela intervenção do homem, intervenção esta que constitui sempre uma espécie de violação. Por um rapto real ou simulado é que a mulher era outrora arrancada de seu universo infantil e jogada na sua vida de esposa, é uma violência que a faz passar de moça a mulher: diz-se também “tirar”⁴⁰⁴ a virgindade de uma jovem, “tomar-lhe” a flor. Essa defloração não é o fim harmônico de uma evolução contínua, é a ruptura ab-rupta com o passado, o início de um novo ciclo. O prazer é então atingido por contrações da superfície interna da vagina; se terminam com um orgasmo preciso e definitivo, é ponto ainda a ser discutido.⁴⁰⁵

A penetração na relação sexual heterossexual aparece na citação acima como uma representação forte do tornar-se mulher, que é também um tornar-se objeto de desejo do homem, como ruptura com a infância, período que de alguma maneira prometia à menina a possibilidade de afirmar-se como sujeito. Trata-se de uma passagem que não ocorre naturalmente. A ideia de violação e rapto não remete apenas à agressividade real que a mulher sofre em grande parte das experiências mencionadas por Beauvoir no capítulo sobre a iniciação sexual bem como em outros momentos de *O segundo sexo*, mas também à tomada de sua liberdade e de sua subjetividade ao submetê-la aos papéis de sua categoria.

A complexidade do sistema genital e do erotismo da mulher advém de um desvelamento que se faz do organismo feminino e do sentido que se quer atribuir por esse desvelamento, sentido que reforça o lugar de Outro da mulher em relação ao homem (tema de todo o livro de Beauvoir), por meio da violência sexual, da imposição da virgindade, da necessidade imprescindível do casamento e da maternidade, bem como da marginalização das mulheres homossexuais, das solteiras e das prostitutas. Outro fator opressor da sexualidade feminina é a associação do despertar do desejo sexual da mulher ao homem e a atribuição de juízos que reconhecem esse desejo apenas quando institucionalizado.⁴⁰⁶ Beauvoir compara a sexualidade livre do homem e a sexualidade regulada da mulher:

A civilização patriarcal destinou a mulher à castidade; reconhece-se mais ou menos abertamente ao homem o direito de satisfazer seus desejos sexuais ao passo que a mulher é confinada no casamento: para ela, o ato carnal, não sendo santificado pelo código, pelo sacramento, é falta, queda, derrota, fraqueza; ela tem o dever de defender sua virtude, sua honra; se “cede”, se “cai”, suscita o desprezo; ao passo que até na censura que se inflige ao seu vencedor há na admiração. Desde as civilizações primitivas até os nossos dias sempre se admitiu que a cama era para a mulher um “serviço” do qual o homem agradece com presentes ou assegurando-lhe a manutenção: mas servir é ter um senhor; não há nessa relação nenhuma reciprocidade.⁴⁰⁷

⁴⁰⁴ Em francês, “ravier” tem tanto o sentido de *seduzir, encantar*, como o de *arrebatado, tirar*. (nota do tradutor) No original, “‘tirar’ sua virgindade” aparece em francês como “‘ravier’ sa virginité”. (BEAUVOIR, 2015b, p. 147)

⁴⁰⁵ Idem, p. 482-483

⁴⁰⁶ Cf. Idem, p. 486

Fica claro no trecho supracitado que também no âmbito erótico a mulher não vivencia a sua sexualidade conforme o seu desvelamento do mundo mas cerceada pela situação que não reconhece a sua subjetividade. Qualquer conduta sua que desvie do destino imposto a torna socialmente desprezível. O seu destino é ao lado do homem em um casamento, o Outro em relação a ele.

Beauvoir considera na maioria das vezes o homem detentor do conhecimento no ato sexual e por isso condutor da relação, e observa que a mulher, com frequência jovem, ignora o que pode experimentar. Esses lugares de Um e Outro, tal qual as posições sociais fixas do homem e da mulher, são os papéis característicos de um “coito dito normal”⁴⁰⁸. É importante ressaltarmos uma vez mais que em nosso estudo não estão em causa as mudanças sociais e comportamentais posteriores a *O segundo sexo* ou não mencionadas pela autora; nossa pesquisa realiza um movimento imanente à obra. Isto posto, atentemos, ainda no capítulo sobre a iniciação sexual, à observação de Beauvoir:

Ele [o homem] *toma*⁴⁰⁹ seu prazer: ela [a mulher] *dá* esse prazer. As próprias palavras não implicam reciprocidade. A mulher está imbuída de representações coletivas que dão ao ato masculino um caráter glorioso e que fazem da perturbação feminina uma abdicação vergonhosa: sua experiência íntima confirma essa assimetria. É preciso não esquecer que o adolescente e a adolescente sentem o corpo de maneira diferente: o primeiro o assume tranquilamente e reivindica-lhe orgulhosamente os desejos; para a segunda, a despeito de seu narcisismo, esse corpo é um fardo estranho e inquietante.⁴¹⁰

Se há um caráter glorioso no ato masculino, enfatiza Beauvoir, é porque a mulher foi ensinada a engrandecer a presença masculina e a envergonhar-se de si mesma, imagens confirmadas na experiência erótica. Assim, é evidente que a complexidade da experiência sexual feminina não decorre apenas de como os homens e por conseguinte a sociedade apreenderão o erotismo feminino, mas também da assimilação que a mulher fará de si mesma e como a sua autonomia será afetada no próprio corpo.

Por outro lado, ainda no capítulo sobre a iniciação sexual, Beauvoir acrescenta que é possível vislumbrar um entrave na experiência erótica masculina, entrave este que a mulher

⁴⁰⁷ Idem, p. 484-485

⁴⁰⁸ Sobre o significado atribuído à posição da mulher e do homem na relação sexual, fazendo referência a Adler, Beauvoir escreve no capítulo “A iniciação sexual”: “Adler insistiu muito no sentimento de inferioridade que disso [a mulher estar “por baixo” do homem durante a relação sexual] resulta. Desde a infância, as noções de superior e inferior são das mais importantes; subir nas árvores é um ato prestigioso; o céu está em cima da terra, o inferno embaixo; cair, descer, é degradar-se e subir é exaltar-se; na luta, a vitória pertence a quem faz os ombros do adversário tocarem o chão; ora, a mulher acha-se deitada na cama na posição da derrota; é pior ainda se o homem a cavalga como um animal preso às rédeas e ao freio.” (Idem, p. 497-498)

⁴⁰⁹ Segundo Beauvoir, “o homem que nele [no corpo] penetra toma; a expressão popular é confirmada pela experiência vivida” (Idem, p. 498), onde “tomar” é “prender” no original. (BEAUVOIR, 2015b, p. 163-164)

⁴¹⁰ BEAUVOIR, 2009, p. 499

desembaraça exatamente pela sua condição de objeto assumida em situação. A filósofa assinala que devido ao corpo masculino não representar ao indivíduo nenhum obstáculo a sua subjetividade, o homem desfruta da experiência erótica quase mecanicamente. Enquanto a mulher, por não estar voltada à atividade e à agressividade, por não afirmar a sua subjetividade em seu corpo, compreender que este não lhe pertence e nele ser reconhecida apenas como carne, entrega-o mais facilmente na relação. Pois a relação de caráter erótico requer a entrega de si enquanto corpo.

ele [o homem] é amiúde enganado pelos privilégios falaciosos que implicam seu papel agressivo e a solidão satisfeita do orgasmo; ele hesita em se reconhecer plenamente como carne. A mulher tem de si mesma uma experiência mais autêntica.⁴¹¹

Colocada como objeto em sua situação, fazer-se objeto, carne, é experienciado pela mulher como se fosse de sua natureza, o que a torna mais ajustada na apreensão que faz do próprio corpo à entrega na experiência erótica. Enquanto o homem, sempre imune ao impedimento de sua transcendência neste caso perde o prazer do reconhecimento de si mesmo como carne ao fixar-se em seu lugar de Um e acreditar que nele é privilegiado em qualquer circunstância.

Esse corpo entregue pelo sujeito é compreendido por Bergoffen como um presente e é a generosidade, o reconhecimento espontâneo da liberdade do outro tendo como fim apenas essa própria relação que se estabelece com ele, que lhe permite entregá-lo assim, risco que o indivíduo masculino não experiencia. Bergoffen, lendo Beauvoir, pontua que para esta última:

Cada um [homem ou mulher] se arrisca a ser violado em sua alteridade. Cada um pede para ser recebido pelo outro como um presente em carne. [...] Cada um se volta ao outro na generosidade do desvelamento onde a ausência de alvo do desejo envolve-se no fluxo da carne. Aqui o humor de nossa intencionalidade original prevalece.⁴¹²

O que prevalece nessa entrega dos corpos no âmbito da generosidade, de acordo com a citação acima, é a alegria do desejo por desvelamento, desprovido de uma vontade de ser, característico do primeiro momento da intencionalidade. Vimos⁴¹³ que um desvelamento do ser dito masculino e a sua então cristalização como categoria absoluta de Homem é a imposição de um desejo de ser. Nesse sentido, Beauvoir identifica a causa da dificuldade da

⁴¹¹ Idem, p. 520

⁴¹² BERGOFFEN, “Simone de Beauvoir: (Re)counting the sexual difference”. In: CARD, Claudia (org.). *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*. Cambridge University Press, 2006, p. 265, tradução nossa. No original: “Each risks being violated in their otherness. Each asks to be received by the other as a fleshed gift. [...] Each turns to the other in the generosity of disclosure where the aimlessness of desire immerses itself in the flows of the flesh. Here the mood of our original intentionality prevails.”

⁴¹³ Cf. neste trabalho, p. 103-104

mulher reconquistar sua dignidade de sujeito transcendente e livre na situação que impele a mulher a tornar-se carne, situação esta fruto da permanência do desvelamento no segundo momento da intencionalidade, com a afirmação do ser, neste caso, pelo homem. Nesse contexto, a privação do homem da experiência de entrega de seu corpo na relação erótica aparece à mulher como um meio de defesa contra certas mistificações acerca dos papéis que homens e mulheres são impelidos a desempenhar na sociedade e seus reflexos nos papéis dos corpos no ato sexual.

Contudo, é importante assinalar que a entrega da própria carne, a experiência de si como presente, só é possível se se tem a posse do próprio corpo, é o que enfatiza Bergoffen na sua interpretação de Beauvoir em outro momento, no texto *Out from Under: Beauvoir's Philosophy of the Erotic*:

Eu não posso oferecer a você o presente do meu corpo se não o experiencio como meu para a entrega, isto é, tal qual informado no meu projeto. Aqui minha carne é oferecida como carne. Meu corpo não é a ferramenta da dominação, mas a passividade da minha subjetividade.⁴¹⁴

A estudiosa chama a atenção para a necessidade da posse do próprio corpo na afirmação da própria subjetividade, observação que vai ao encontro da colocação de Beauvoir ao analisar a iniciação sexual, que corresponde ao início de uma experiência permeada por significados nebulosos, na qual a mulher, assinala a autora, entrega em seu corpo também a sua subjetividade que com ele se confunde. Nas palavras de Beauvoir:

O que é certo é que o coito tem para o homem um fim biológico preciso: a ejaculação. E é seguramente através de muitas outras intenções muito complexas que esse fim é visado; mas uma vez atingido, surge como uma consequência, e se não como a satisfação do desejo, ao menos como uma supressão. Ao contrário, na mulher, o fim é um ponto de partida incerto e de natureza mais psíquica do que fisiológica; ela quer a comoção, a volúpia em geral, mas seu corpo não projeta nenhuma conclusão nítida do ato amoroso: e é por isso que para ela o coito nunca finda inteiramente: não comporta um fim.⁴¹⁵

Como perguntar sobre o fim que tem para a mulher o ato amoroso quando o significado deste ato já se encontra posto pela situação? Beauvoir opõe a precisão da satisfação ou a supressão de um desejo fisiológico masculino a uma incertitude de um desejo psicológico feminino, desejo este que a mulher mal pode expressar por não compreender a si mesma dado que a própria figura feminina permanece um mistério ou o resultado de múltiplas vozes que ditam o que seria a categoria Mulher. Os desejos da mulher aparecem então como

⁴¹⁴ BERGOFFEN, 1995, p. 191, tradução nossa. No original: "I cannot offer you the gift of my body if I do not experience it as mine for the giving, that is, as informed by my project. Here my flesh is offered as flesh. My body is not the tool of domination, but the passivity of my subjectivity."

⁴¹⁵ BEAUVOIR, 2009, p. 512

se não fossem subjetivos, mas nela introjetados objetivamente pela situação; daí que o controle sobre eles pareça algo impossível, uma vez que a condição de Outro interdita necessariamente toda a autonomia do sujeito.

Essa situação existe e de fato se configura, como temos explanado, mas a subjetividade de um ser vivo humano não pode ser aniquilada. Não há uma essência feminina nem masculina do desejo. Há uma tensão entre a situação que constrói uma sexualidade supostamente feminina e a escolha de cada mulher. Tensão acirrada por atitudes agressivas que muitos homens, motivados pela mesma situação, mas também escolhendo seus atos, tem em relação às mulheres. Beauvoir aponta esse problema no erotismo ao mencionar, ainda no referido capítulo, a discrepância entre a noção de alcance do prazer sexual vista pelos homens como uma técnica e as condições em que se encontram as mulheres, que são muito mais de ordem subjetiva e psíquica do que física:

O êxito não exige, como acreditam muitos homens meticolosos mas simplistas, uma sincronização matemática do prazer e sim o estabelecimento de uma forma erótica complexa. Muitos imaginam que “fazer gozar” uma mulher é questão de tempo e de técnica, logo uma violência; ignoram a que ponto a sexualidade da mulher é condicionada pelo conjunto da situação.⁴¹⁶

Como vimos⁴¹⁷, a construção do erotismo masculino conduz o homem a reduzir a experiência erótica ao funcionamento de seu organismo. No caso da mulher, vimos que o seu corpo se sobrepõe a sua subjetividade e é a união com o homem que parece a ela devolver-lhe a sua autonomia enquanto sujeito. Por isso o laço entre eles é tão valorizado por ela. Na relação erótica, essa necessidade que a mulher tem do homem é reforçada, o que explica o quanto a mulher suporta a violência que pode haver nessa relação. Violência que ultrapassa o âmbito do erótico e inflige a condição existencial. Lemos nas últimas páginas de “A iniciação sexual”:

Já se disse que [a mulher] deseja, fazendo-se objeto, permanecer sujeito. Mais profundamente alienada do que o homem, pelo fato de ser desejo e confusão em todo o corpo, só continua sujeito pela união com o parceiro; seria preciso que, para os dois, dar e receber se confundissem; se o homem se restringe a ter sem dar ou dar sem ter, ela se sente manobrada; desde que se realiza como Outro, ela é o outro inessencial, torna-se necessário para ele negar a alteridade. Eis por que o momento da separação dos corpos lhe é quase sempre penoso.⁴¹⁸

Beauvoir nota, na época em que escreve, que a união pela relação erótica com um parceiro, com um único parceiro, é difundida pela educação, pelos costumes, durante a

⁴¹⁶ Idem, p. 513

⁴¹⁷ Cf. neste trabalho, p. 120

⁴¹⁸ BEAUVOIR, 2009, p. 513-514

formação e em situação, como o objetivo mais importante da mulher. Os contos de fadas lidos às crianças alimentam a crença da menina em um príncipe encantado e a encaminham para apaixonar-se na adolescência e conquistar o futuro marido. “Em sua maioria, ainda hoje, as mulheres são casadas, ou o foram, ou se preparam para sê-lo.”⁴¹⁹, escreve Beauvoir no capítulo “A mulher casada”. Embora importante para as mulheres, não é a elas que se destinam os benefícios do casamento.

“Trata-se de transcender para o interesse coletivo a união econômica e sexual do homem e da mulher, e não de assegurar uma felicidade individual.”⁴²⁰, escreve Beauvoir a respeito do casamento no referido capítulo. Podemos afirmar que esse interesse coletivo é um interesse econômico e masculino no qual a mulher, tal como a propriedade, é de posse do homem, devido à sua capacidade reprodutiva, que é controlada em prol do funcionamento da sociedade. Assim, o casamento transcende para o interesse coletivo por meio da servidão da mulher.

Beauvoir considera importante analisar a situação da mulher sob um fundo histórico e econômico, por isso, na primeira parte de “Fatos e Mitos” de *O segundo sexo* dá continuidade à discussão sobre o destino da mulher, acrescentando às análises das perspectivas biológica e psicanalítica, no capítulo “O ponto de vista do materialismo histórico”. Beauvoir justifica a importância de se pensar o que é uma mulher do ponto de vista do materialismo histórico pois entende que não só do organismo e do corpo sexuado vivido depende a situação da mulher, mas também da estrutura econômica da sociedade e da evolução técnica da humanidade.⁴²¹ Acrescentamos à nossa reflexão também o percurso que ela faz por esse capítulo, já que são aspectos econômicos e sociais, os mesmos que oprimem a mulher, os pilares do casamento.

A filósofa se apóia na obra *A origem da família*⁴²² de Friedrich Engels, que afirma que a história da mulher “dependeria essencialmente” da história das técnicas. De acordo com a leitura de Beauvoir, Engels descreve que antes do desenvolvimento da agricultura, o trabalho das mulheres consiste em um trabalho produtivo – cultivo do jardim, tarefas domésticas, fabricação de vasilhames, tecelagem, jardinagem. Os homens se dedicam à atividade agrícola, primeiramente utilizando ferramentas de caráter rudimentar e a força. Com a descoberta do bronze, os homens criam novos instrumentos com os quais desenvolvem a agricultura, o que os permite estender seus domínios; o que Beauvoir entende como uma afirmação de sua subjetividade radical que se desassocia da Natureza e das realidades coletivas como o mana e

⁴¹⁹ Idem, p. 547

⁴²⁰ Idem, p. 558-559

⁴²¹ Cf. Idem, p. 87

⁴²² Cf. Idem, p. 88

o totem.⁴²³ Chega ao ponto em que o homem se afirma como dono de uma terra. E assim surge a propriedade privada; o homem que possui uma terra se torna senhor desta, de homens que trabalham nela e da mulher que reproduzirá o seu herdeiro. Eis, nas palavras de Beauvoir, o cenário do qual fala Engels: “O direito paterno substitui-se então ao direito materno; a transmissão da propriedade faz-se de pai a filho e não mais da mulher a seu clã. É o aparecimento da família patriarcal baseada na propriedade privada. Nessa família a mulher é oprimida.”⁴²⁴

Beauvoir entende que Engels pensa o ser humano apenas na esfera econômica. Enquanto a perspectiva que ela adota abrange o humano em sua totalidade. Para ela, o surgimento da propriedade privada aparece como um dado que não tem o seu sentido questionado em *A origem da família*. Na interpretação de Beauvoir:

a própria ideia de posse singular só tem sentido possível a partir da condição original do existente. Para que apareça, é preciso que haja, primeiramente, no sujeito uma tendência a se afirmar na sua singularidade radical, uma afirmação de sua existência autônoma e separada. Compreende-se que essa pretensão tenha permanecido subjetiva, interior, sem verdade, enquanto o indivíduo não possuía os meios práticos de satisfazê-la.⁴²⁵

Para a autora, o que é dado no sujeito é a tendência a afirmar-se como existência singular, a partir da qual se pode desvelar o sentido de posse singular. Na afirmação de sua existência, Beauvoir considera que “o existente só se aprende alienando-se”, que “ele [o existente] se procura através do mundo sob uma forma exterior e que faz sua”⁴²⁶, ou seja, ele busca desvelamentos do mundo cujo significado, criado por outros existentes, o afirme em sua subjetividade. Daí que, sob o seu entendimento, o interesse do homem pela sua propriedade enquanto relação inteligível seja de ordem ontológica.

Beauvoir enxerga um processo de alienação da existência no qual o indivíduo procura justificar a sua presença no mundo por meio de uma representação de si mesmo, sendo a posse também uma espécie de representação em decorrência de o indivíduo não se identificar mais com um símbolo coletivo por não pertencer mais a uma comunidade.

No totem, no mana, no território que ocupa é sua existência alienada que o clã encontra, quando o indivíduo se separa da comunidade, ele reclama uma encarnação singular: o mana individualiza-se no chefe e, em seguida, em cada indivíduo e, ao mesmo tempo, cada um tenta apropriar-se de um pedaço de terra, de instrumentos de trabalho, de colheitas. Nessas riquezas que são suas, é ele próprio que o homem

⁴²³ Cf. Idem, p. 90

⁴²⁴ Idem, p. 89

⁴²⁵ Idem, p. 90

⁴²⁶ Idem, p. 91

reencontra porque nelas se perdeu; compreende-se então, que possa atribuir-lhes uma importância tão fundamental quanto à sua própria vida.⁴²⁷

Para a filósofa, não é a ferramenta que explica a mudança de atitude do homem, a ferramenta é apenas parte dessa atitude de buscar a si mesmo em algo que venha a lhe pertencer. Nessa busca, Beauvoir identifica na relação original do humano com seus semelhantes uma possível explicação para a posse da mulher pelo homem no momento em questão, o que ela chama “imperialismo da consciência humana”⁴²⁸ e sobre o qual ela sugere: “Se não houvesse nela [na consciência humana] a categoria original do Outro, a descoberta da ferramenta de bronze não poderia ter acarretado a opressão da mulher.”⁴²⁹ Contudo, é preciso assinalar que categorizar um outro indivíduo ou outro grupo como Outro enquanto afirmação da própria subjetividade trata-se de uma oposição representativa da consciência, ainda sem efeito na experiência vivida e possível de ser evitada no plano moral.

Nesse sentido, do mesmo modo que não é a ferramenta que impulsiona a transcendência masculina, a propriedade privada, segundo Beauvoir, também não pode ser a causa da opressão da mulher.⁴³⁰ Os limites da capacidade de trabalho feminino com as ferramentas inventadas pelo homem só são tidos como inferiores nesse projeto de enriquecimento e expansão se a divisão do trabalho por sexo não for uma associação amigável.⁴³¹ Daí a tendência a afirmar-se como sujeito colocando o próximo como Outro. Embora a autora aponte que tal tendência seja própria da consciência humana, no âmbito moral toda hostilidade que pode caracterizar a afirmação de uma subjetividade diante da outra pode ser transcendida. É possível que haja reciprocidade.

Assim como um conflito entre representações da liberdade, supostamente natural, não esclarece a situação da mulher, um conflito social também não seria justificativa suficiente neste caso. A autora não considera sustentável também a tese de Engels de que o conflito de classes opõe os sexos e que a opressão econômica por si só geraria a opressão social da mulher; opressão que, para Engels, de acordo com a leitura da filósofa, desapareceria com a entrada de todo sexo feminino na atividade pública e a igualdade jurídica entre os gêneros.⁴³² Beauvoir associa a solução do autor alemão a uma sociedade em que não há homens e mulheres mas apenas trabalhadores, conforme “afirma a propaganda soviética”⁴³³, ela

⁴²⁷ Idem, *Ibidem*

⁴²⁸ Idem, p. 92

⁴²⁹ Idem, *Ibidem*

⁴³⁰ Cf. Idem, p. 91

⁴³¹ Cf. Idem, p. 92

⁴³² Cf. Idem, p. 89

⁴³³ Idem, *Ibidem*

exemplifica. Beauvoir alude assim, ao voltar-se mais propriamente para os dados históricos, à (ex)União Soviética, onde essa igualdade deveria constituir uma realidade, mas onde de fato direitos das mulheres como “[o] respeito votado à livre união, a facilidade dos divórcios, a regulamentação legal do aborto [...] leis sociais sobre licenças à parturiente, creches, jardins de infância”⁴³⁴ foram modificados ou até mesmo perdidos em meados da década de 1930 em nome de um bem coletivo:

A moral sexual [na (ex)União Soviética] é das mais estritas; depois da lei de junho de 1936, que a de 7 de junho de 1941 reforçou, o aborto foi proibido, o divórcio quase suprimido; o adultério foi condenado pelos costumes. Estreitamente subordinada ao Estado, como todos os trabalhadores, estreitamente ligada ao lar, mas com acesso à vida política e à dignidade que confere o trabalho produtor, a mulher russa encontra-se numa condição singular que seria útil estudar de muito perto em sua singularidade; infelizmente, as circunstâncias me impedem de fazê-lo.⁴³⁵

Embora reconheça uma limitação para ampliar os seus estudos sobre a condição singular da mulher russa da época, Beauvoir toma alguns detalhes dela para mostrar como a libertação da mulher da categoria de Outro não depende apenas da igualdade entre os indivíduos no âmbito econômico. No capítulo sobre o ponto de vista do materialismo histórico, a autora é assertiva ao dizer que defende um socialismo democrático “em que as classes seriam abolidas mas não os indivíduos”⁴³⁶; ela considera importante a singularidade da situação da mulher, e mesmo da diferenciação sexual, no âmbito em que direitos e possibilidades sejam os mesmos para todo ser humano.⁴³⁷ Para ela, mesmo que se pense um fundo comum ao coletivo, é importante que nos voltemos à experiência que cada indivíduo tem da existência. Em suas palavras: “Por baixo dos dramas individuais como da história econômica da humanidade, há uma infraestrutura existencial que permite, somente ela, compreender em sua unidade essa forma singular que é uma vida.”⁴³⁸ Assim, quando seus argumentos constatam que mesmo na (ex)União Soviética se entende que a “função de reprodutora” feminina é muito mais útil à sociedade do que pode ser a capacidade produtora de uma mulher, fica claro que a singularidade de cada mulher é desconsiderada, ainda que os indivíduos tenham as mesmas condições econômicas. Por essa razão, mesmo em uma comunidade socialista em que se pretende abolir a família, Beauvoir discorda de Engels:

⁴³⁴ Idem, p. 192

⁴³⁵ Idem, p. 192-193

⁴³⁶ Idem, p. 94

⁴³⁷ Cf. Idem, Ibidem

⁴³⁸ Idem, Ibidem

são exatamente essas velhas coações do patriarcado [proibição de medidas anticoncepcionais, do aborto e do divórcio] que a URSS ressuscitou; reavivou as teorias paternalistas do casamento; e com isso foi levada a pedir novamente à mulher que se torne objeto erótico: um discurso recente convidava as cidadãs soviéticas a cuidarem dos vestidos, a usarem maquiagem, a se mostrarem faceiras para reter seus maridos e incentivar o desejo neles.⁴³⁹

Vê-se então que o rebaixamento da subjetividade da mulher ao funcionamento de seu organismo para situá-la em posição inferior à do homem não decorre apenas de um sistema econômico que cria condições para a desigualdade material. No caso mencionado pela autora, o casamento, que ela descreve na primeira página do capítulo “A mulher casada” como “um contrato interindividual, assentado unicamente na liberdade dos cônjuges”⁴⁴⁰, e a gestação aparecem como um serviço ao Estado; embora não obrigatório, é um serviço impulsionado por uma situação, seja pela proibição de métodos contraceptivos e da interrupção da gravidez ou pelo incentivo à mulher a tornar-se objeto erótico.

Em *Sex and existence*, delineando o contexto histórico de *O segundo sexo*, Lundgren-Gothlin alude a essa questão na (ex)União Soviética.⁴⁴¹ A estudiosa assinala que na década de 1930 a legislação soviética passa a dificultar o divórcio e o aborto apoiando-se na ideia de que o divórcio causaria sofrimento para as mulheres e para as crianças e na suposição de que “a existência de creches e o fato de não haver pessoas famintas eliminaram a necessidade do aborto.”⁴⁴² Outra justificativa do Estado difundida na época nessa sociedade é a de que uma taxa alta de nascimentos seria necessária como força de trabalho na substituição do capitalismo.⁴⁴³

Mais tarde, na década de 1960, segundo Heleieth Saffioti no artigo *A questão da mulher na perspectiva socialista*, persistem ainda como estruturas da sociedade soviética certos padrões culturais que sustentam a inferioridade feminina. A autora explica como a situação feminina e um ponto de vista ideológico estão intrincados neste caso:

A teoria socialista, na medida em que tenta derivar os fatores que envolvem a condição da mulher exclusivamente da estrutura econômica, perde de vista um certo grau de autonomia apresentado pelas outras estruturas e, com isso, a possibilidade de perceber plenamente de um lado, singularidade da condição feminina e, de outro, os possíveis sociais abertos ao planejamento central.⁴⁴⁴

⁴³⁹ Idem, *Ibidem*

⁴⁴⁰ Idem, p. 547

⁴⁴¹ Sua principal referência para comentar a situação na (ex)União Soviética e compreender o lugar da mulher nela é *La femme et le communisme: anthologie des grands textes du marxisme*. Précédée d’une présentation de Jeannette Vermeersch et d’une étude de Jean Fréville. Éditions sociales, Paris, 1950, p. 52f. (Cf. GOTHLIN, *Sex and existence: Simone de Beauvoir’s The Second Sex*. Tradução: Linda Schenck. London: The Athlone Press, 1996, p. 20)

⁴⁴² Idem, *Ibidem* tradução nossa. Na edição inglesa: “The existence of day care centres and the fact that no one had to starve did away with the need for abortion.”

⁴⁴³ Cf. Idem, *Ibidem*

Safiotti não ignora que medidas foram tomadas até aquele momento na (ex)União Soviética para a criação de condições concretas igualitárias entre homens e mulheres, como a construção de creches. Contudo, esse número de creches não teria sido suficiente e o serviço doméstico permanece uma tarefa exclusivamente feminina.⁴⁴⁵ No que concerne ao posicionamento de Beauvoir, no epílogo de *Sex and existence*, Gothlin discute brevemente algumas críticas feitas à abordagem da situação das mulheres da classe trabalhadora em *O segundo sexo* e afirma que nesta obra pouco aparece a respeito da vida e da experiência dessas mulheres. A justificativa de Gothlin para essa característica do livro é, além do contexto social em que vive Beauvoir, o material por ela consultado, em grande parte literatura e memórias, que em sua maioria foram escritas por mulheres de classe média.⁴⁴⁶ Mas, a estudiosa não deixa de considerar a intenção das críticas da filósofa francesa:

Simone de Beauvoir defendeu os direitos das mulheres em uma época em que esses direitos estavam em grande medida subordinados às necessidades da sociedade de crescimento populacional e dos conflitos políticos da Guerra Fria.⁴⁴⁷

No que tange ainda à referência de Beauvoir à (ex)União Soviética, por mais que não houvesse classes sociais, a singularidade da mulher é afligida. Eis o problema colocado por Beauvoir no capítulo “O ponto de vista do materialismo histórico”: “É impossível, vê-se por esse exemplo [situação da URSS], encarar a mulher unicamente como força produtora; ela é para o homem uma parceira sexual, uma reprodutora, um objeto erótico, um Outro através do qual ele se busca a si próprio.”⁴⁴⁸ A partir dessa constatação, entendemos que a condição de objeto erótico é sempre revelada em qualquer que seja o papel da mulher e em uma situação de opressão é essa condição que a encerra em seu corpo. Contudo, como o erotismo fixa essa condição de objeto? E ainda, nos referimos ao objeto de um erotismo desvelado em situação. Situação esta que busca integrar o erotismo socialmente, canalizá-lo e explorá-lo, pontua a autora, em que a coletividade se confunde com a generalidade: “o erotismo é uma experiência em que a generalidade é sempre recuperada por uma individualidade.”⁴⁴⁹, ela escreve no capítulo supracitado. Mais adiante exploraremos a noção de erotismo e a importância de sua

⁴⁴⁴ SAFIOTTI, “A questão da mulher na perspectiva socialista”. In: *Lutas sociais*. São Paulo: PUCSP, n. 27, p. 82-100, 2º sem. 2011, p. 93.

⁴⁴⁵ Cf. Idem, p. 98

⁴⁴⁶ Cf. GOTHLIN, 1996, p. 245-246

⁴⁴⁷ Idem, tradução nossa. No original: “Simone de Beauvoir defended the rights of women at a time when those rights to a great extent were subordinated to the needs of society for population growth and the political struggles of the Cold War.”

⁴⁴⁸ BEAUVOIR, 2009, p. 94

⁴⁴⁹ Idem, Ibidem

singularidade no pensamento beauvoiriano. Neste momento do texto prosseguimos com a análise do lugar do erotismo nas instituições.

Retomemos o sentido do casamento para os indivíduos enquanto cônjuges. Beauvoir reconhece no capítulo “A mulher casada” as mudanças recentes no matrimônio da época em que escreve e considera homem e mulher “quase iguais” em “direitos abstratos”. Há possibilidade de escolher com quem se casar e também de desfazer o casamento pelo divórcio. Os cuidados da casa começam a ser partilhados entre a esposa e o marido e ambos possuem algumas distrações em comum. E a mulher ocupa-se também fora do ambiente doméstico.⁴⁵⁰ Mas é ao homem ainda garantido o lugar de indivíduo autônomo e completo para afirmar-se como sujeito; a subjetividade da mulher permanece relegada à subordinação às tarefas domésticas e reprodutoras, mesmo que sejam dadas às mulheres oportunidades de ocuparem outras posições na sociedade. Beauvoir distingue:

A vocação do homem é a ação; ele precisa produzir, criar, progredir, ultrapassar-se em direção à totalidade do Universo e à infinidade do futuro; mas o casamento tradicional não convida a mulher a transcender com ele; confina-a na imanência.⁴⁵¹

Mesmo havendo igual necessidade do homem e da mulher no casal, ambos não se reconhecem como iguais e apenas o homem é motivado à transcendência como meio para justificar a própria existência:

O casamento sempre se apresentou de maneira radicalmente diferente para o homem e para a mulher. Ambos os sexos são necessários um ao outro, mas essa necessidade nunca engendrou nenhuma reciprocidade; nunca as mulheres constituíram uma casta estabelecendo permutas e contratos em pé de igualdade com a casta masculina.⁴⁵²

As mulheres – já adverte Beauvoir na introdução de *O segundo sexo* aludindo ao papel feminino tradicional ou ao menos ao modo pelo qual esse papel é vivido até um certo momento histórico, acrescentemos – não tem “os meios concretos de se reunir em uma unidade que se afirmaria em se opondo”⁴⁵³, como passado, história, religião própria, solidariedade de trabalho e de interesses, nem condição espacial que propicie que se forme uma comunidade entre elas. Sob essa perspectiva, Beauvoir considera qualquer ação coletiva feminina uma “agitação simbólica” em que as mulheres nada tomaram dos homens mas apenas receberam deles o que concordaram em conceder a elas.⁴⁵⁴ Daí que o discurso feminino

⁴⁵⁰ Cf. Idem, p. 640-641

⁴⁵¹ Idem, p. 581

⁴⁵² Idem, p. 548

⁴⁵³ Idem, p. 20

⁴⁵⁴ Cf. Idem, p. 19

não fala em nome de um “nós” como os proletários ou negros, uma vez que elas se sentem inessenciais.⁴⁵⁵ Eis a situação problematizada desde a introdução da obra:

Vivem dispersas entre os homens, ligadas pelo *habitat*, pelo trabalho, pelos interesses econômicos, pela condição social a certos homens – pai ou marido – mais estreitamente do que a outras mulheres. [...] O laço que a [a mulher] une a seus opressores não é comparável a nenhum outro.⁴⁵⁶

Temos reiterado, com Beauvoir, que não pode haver reciprocidade nessa relação em que a subjetividade feminina encontra-se permanentemente ofuscada para que prevaleça a afirmação do homem como sujeito absoluto. Há uma situação que se expande e se ramifica, e que constrói a categoria Mulher. Mesmo observando as mudanças supracitadas na época em que escreve, Beauvoir enfatiza no capítulo sobre o matrimônio que do lado feminino, o significado do casamento equivale a uma “justificativa social de sua existência”⁴⁵⁷ e tem para ela a função de ganha-pão; além disso, a autora acrescenta que esse vínculo restringe a liberdade de escolha da mulher e a mantém sob tutela.⁴⁵⁸ Ao passo que, para o homem, salienta a filósofa, o casamento é apenas o sustento financeiro que ele proporciona à parceira legítima – um dos privilégios que a diferencia de escravas, concubinas, amantes e prostitutas do marido, o que revela o casamento como uma poligamia “mais ou menos abertamente tolerada”.⁴⁵⁹ Ou seja, o casamento resume-se a apenas um vínculo social entre ambos, o qual não estabelece limites para o homem, nem mesmo no âmbito das relações eróticas, e de outro lado, à justificativa social que é tão cara à existência da mulher. E ainda, a responsabilidade econômica no casamento é masculina, nota a autora, o que ata ainda mais a esposa ao marido; por isso o divórcio, aos olhos femininos, “é apenas uma possibilidade abstrata”⁴⁶⁰, ou seja, libertar-se do matrimônio teria um aspecto negativo para a mulher, a quem lhe são vetados os meios de sustentar-se economicamente. Na rotina do casal, Beauvoir descreve o caráter existencial da relação:

ao homem, o casamento outorga precisamente a síntese feliz, em seu ofício, em sua vida política, ele conhece o progresso, a mudança, experimenta a dispersão através do tempo e do Universo, e quando se cansa desse vagabundear, funda um lar, fixa-se, ancora no mundo, à noite, retorna ao lar, onde a mulher cuida dos móveis e dos filhos, do passado que ela armazena. Mas esta não tem outra tarefa senão a de manter e sustentar a vida em sua pura e idêntica generalidade, ela perpetua a espécie imutável, assegura o ritmo igual dos dias e a permanência do lar cujas portas

⁴⁵⁵ Cf. Idem, *Ibidem*

⁴⁵⁶ Idem, p. 20

⁴⁵⁷ Idem, p. 549

⁴⁵⁸ Cf. Idem, *Ibidem*

⁴⁵⁹ Idem, *Ibidem*

⁴⁶⁰ Idem, p. 641

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.⁴⁶¹

Vale notar que é possível que o lugar de esposa propicie de alguma maneira uma sensação de segurança, já que deixa de enfrentar o vazio do seu ser e de justificar a sua existência. Vejamos como se dá a relação entre essa condição feminina e o mundo por meio da relação entre os sexos nos moldes do casamento:

[o] homem é que servirá de intermediário entre a individualidade da mulher e o Universo, ele é que revestirá de um valor humano a contingente facticidade dela. [...] ela lhe entrega nas mãos a existência e ele lhe dará um sentido. Isso faz supor da parte dela uma humilde renúncia; mas ela é recompensada, porque, guiada, protegida pela força do homem, escapará ao abandono original, se tornará necessária. Rainha em uma colméia [...], esposa, mãe, dona de casa, a mulher encontra no casamento a força de viver e ao mesmo tempo o sentido de sua vida.⁴⁶²

Sendo o casamento o único destino aparentemente ideal e mais cômodo propiciado pelas circunstâncias, é por meio dele e nele conseqüentemente que a esposa procurará justificar a própria existência. Dado que sua subjetividade, mesmo em situação de opressão nunca é aniquilada, há mulheres⁴⁶³ que encontram a possibilidade de enfrentar a supremacia do marido, valorizando a própria frigidez, provocando-lhe ciúmes; “de uma maneira ou de outra tenta humilhá-lo em sua virilidade”⁴⁶⁴, esforçando-se “ por negar-lhes [aos homens] a transcendência.”⁴⁶⁵

Beauvoir interpreta que em situações nas quais devido ao cansaço ou à doença o homem depende de cuidados da mulher, esta última busca uma suposta inversão das posições que ela e o marido ocupam no casamento. Nesse cenário, sugere a autora, o homem se torna para a mulher apenas um corpo, e não mais o sujeito da relação.⁴⁶⁶ “A mulher gosta que o homem seja não um corpo em que se exprime uma subjetividade, mas sim uma carne passiva. Ela afirma a vida contra a existência, os valores carnis contra os valores espirituais.”⁴⁶⁷ Mas na verdade é ela que é apenas a sua carne no casamento: “sua [da mulher] atração sexual é apenas a mais frágil de suas armas [...] há outras mulheres desejáveis no mundo.”⁴⁶⁸ De outro lado, muitas mulheres apaixonadas “querem ignorar que o geral se acha envolvido no singular.”⁴⁶⁹, afirma Beauvoir no segundo capítulo da terceira parte (“Justificações”⁴⁷⁰) de *O*

⁴⁶¹ Idem, p. 552

⁴⁶² Idem, p. 582

⁴⁶³ Cf. Idem, p. 617

⁴⁶⁴ Idem, p. 618

⁴⁶⁵ Idem, p. 620

⁴⁶⁶ Cf. Idem, *Ibidem*

⁴⁶⁷ Idem, p. 621

⁴⁶⁸ Idem, p. 622

⁴⁶⁹ Idem, p. 854

segundo sexo, intitulado “A apaixonada”, ou seja, muitas mulheres ignoram que é apenas por ser uma mulher que possuem lugar na vida de um homem, por isso criam para si mesmas aspectos e os sentimentos característicos de um relacionamento no qual o olhar do homem pareça estar voltado à singularidade delas. E acrescenta Beauvoir no referido capítulo:

Sua [da mulher] abdicação só a salva com a condição de lhe restituir seu império; não se pode fugir ao jogo da reciprocidade. É preciso pois que ela sofra, que ela minta a si mesma. Na maioria das vezes ela se agarra primeiramente à mentira. Imagina o amor do homem como a exata contrapartida do que ela lhe dedica; com má-fê toma o desejo por amor, a ereção por desejo, o amor por uma religião.⁴⁷¹

Não seria por traços de sua personalidade, pela singularidade da pessoa que escolhe ser nem pelos cuidados que tem com a saúde do amado que as mulheres obteriam algum reconhecimento de seus parceiros e ocupariam a posição de sujeito na relação. Essas possibilidades aparentes de inversão de papéis no casamento em que a mulher afirma uma suposta liberdade sua não tem efeito na realidade e não a libertam do forte vínculo com o homem nem modificam a sua situação geral. Pelo contrário, reforçam esse vínculo, como explica Beauvoir no capítulo “A mulher casada”:

Tais conflitos podem exasperar até provocarem uma ruptura. Mas, geralmente, embora recusando-lhe o domínio, a mulher deseja “conservar” o marido. Luta contra ele para defender sua própria autonomia, e combate contra o resto do mundo para conservar a ‘situação’ que a destina à dependência. Esse duplo jogo realiza-se com dificuldade, o que explica em parte o estado de inquietação e nervosismo em que numerosas mulheres passam a vida.⁴⁷²

A situação concreta de dependência da mulher alimenta uma dependência existencial. E grande parte de sua dependência em relação ao cônjuge pode estar envolta pela ideia de amor construída pelo patriarcado, é o que assinala Bergoffen em *The philosophy of Simone de Beauvoir: gendered phenomenologies, erotic generosities*. Frequentemente – no contexto trabalhado em *O segundo sexo* – a mulher aceita ou pelo menos permanece nessa situação não

⁴⁷⁰ Beauvoir reúne na terceira parte do segundo volume de *O segundo sexo*, sob o nome “Justificações”, três capítulos, cada um tratando de um de três papéis assumidos pela mulher para justificar a própria existência que a filósofa destaca: a narcisista, a apaixonada e a mística. A alienação na feminilidade de sua própria imagem, a paixão pela representação de superioridade masculina e a devoção a representações divinas estimuladas nas mulheres são respectivamente o tema de cada capítulo. Nesse contexto, Beauvoir compreende que encarnando a feminilidade a mulher sente-se reconhecida pelo homem, que ela enxerga envolto em um aspecto sobrenatural e a quem ela se empenha para voltar a sua existência, como faz com divindades nas quais acredita. Ou seja, há algo de narcisista, de apaixonada e de mística nos três tipos de mulher. A apaixonada – o tipo relevante para o nosso estudo – é, segundo Beauvoir, “uma narcisista alienada em seu eu” (Idem, p. 848) ao mesmo tempo em que tem um desejo de caráter místico de tornar-se infinita através de outro e busca no homem o absoluto e a divindade de um Deus. (Cf. Idem, Ibidem) “Ela [a apaixonada] abandona-se ao amor primeiramente para se salvar, mas o paradoxo do amor idólatra está em que, para se salvar, ela acaba por se renegar totalmente.” (Idem, p. 844), escreve a autora. Em nossa pesquisa nos detemos nas pontuações relevantes sobre o amor que aparecem no capítulo “A apaixonada”.

⁴⁷¹ Idem, p. 855

⁴⁷² Idem, p. 621

apenas por não ter os meios de deixá-la, mas também por identificá-la com o amor, que por ela é tão desejado desde a juventude, quando a ensinam que este é um sentimento de grande importância para sua vida.

Enquanto fatores que permitem o alcance da independência feminina, certamente as mudanças sociais e econômicas são importantes, mas igualmente importante para esse fim é o rompimento com o amor romântico patriarcal no plano existencial. Sugere Bergoffen.

Pode chegar o momento em que as mulheres reconheçam o conflito entre o seu desejo de serem reconhecidas como um sujeito transcendente e o desejo do patriarcado de reservar a subjetividade apenas ao homem. Pode chegar o momento em que as mulheres reconheçam a contradição em igualar seu ser para si ao seu ser para o outro. Pode chegar o momento em que as mulheres decidam que subordinarem-se ao príncipe, não importa o quão encantado ele possa ser, não é o modo de se expressar o desejo de ser essencial.⁴⁷³

Essa mudança de postura diante do amado e da compreensão que tem de si mesma coloca em xeque os privilégios masculinos sustentados também pela instituição do casamento. Questiona a estudiosa: “A pergunta é se o casamento pode fazer pelas mulheres o que faz agora pelos homens. Ou, mais precisamente colocada, a pergunta é se o casamento pode fazer por ambos os sexos o que faz agora apenas para um.”⁴⁷⁴

Enquanto essa situação se perpetua, a mulher fica então presa na tensão entre a transcendência que almeja enquanto liberdade e a má-fé que lhe assegura alguma proteção na sociedade que a define como Outro. Decorrem dessa tensão característica da situação comum a todas as mulheres a inquietação e o nervosismo, dentre outras reações psíquicas, que muitas mulheres manifestam em sua singularidade. A raiz de certos comportamentos desordenados não está no indivíduo, mesmo que este seja livre e autônomo enquanto subjetividade, a experiência que lhe é permitida e nutrida enquanto homem ou mulher nos diz muito sobre suas ações. Além disso, as estruturas da sociedade se sobressaem aos atos singulares, como temos acompanhado até aqui. Por isso vale também notar que Beauvoir adverte que há uma diferença entre atribuir os conflitos do casamento aos indivíduos e à instituição, apontando a situação como geradora dos conflitos. Mesmo que os seus efeitos prejudiquem mais a mulher, que independente do ângulo pelo qual a analisemos está fixada na categoria de Outro, “o

⁴⁷³ BERGOFFEN, 1997, p. 195, tradução nossa. No original: “The time may come when women recognize the conflict between their desire to be recognized as a transcending subject and patriarchy’s desire to reserve subjectivity for men. The time may come when women recognize the contradiction in equating their being-for-themselves with their being-for-the-other. The time may come when women decide that subordinating themselves to the prince, however charming he may be, is not the way to express one’s desire to be essential.”

⁴⁷⁴ Idem, p. 197, tradução nossa. No original: “The question is whether marriage can do for women what it now does for men. Or, more precisely put, the question is whether marriage can do for both sexes what it now does only for one.”

casamento constitui ainda uma opressão que os dois cônjuges sentem de maneira diferente.”⁴⁷⁵
, afirma a autora.

Como contraponto às considerações de Beauvoir sobre os papéis assumidos no casamento e a opressão que estes implicam, abrimos aqui uma digressão primeiramente comentando alguns pontos do texto *Autoridade e família* (1936) do filósofo alemão Max Horkheimer (1895 – 1973), no qual ele analisa a relação entre a estrutura da família e a introjeção da noção de autoridade – qualidade fixa calcada numa base material – nos indivíduos, principalmente na sociedade burguesa.⁴⁷⁶ O foco de sua reflexão é a situação decorrente da ascensão dos ideais iluministas no século XVIII, centrados na ciência e na racionalidade que sucede a imposição da obediência a um Deus cristão no período medieval. “Não mais se exige a obediência diretamente, mas ao contrário, o uso da razão.”⁴⁷⁷, escreve o autor sobre a época.

Seguindo à letra o referido texto, junto com a figura superior que rege os valores da sociedade, mudam também as formas das relações intersubjetivas. Dentre elas, as relações das quais a mulher faz parte, bem como o seu papel na família. As relações familiares são estruturas fundamentais para a formação do indivíduo que reconhece e obedece as figuras autoritárias. Com a evolução da técnica, a força física é substituída pela posse monetária como símbolo de superioridade e autoridade.⁴⁷⁸ Horkheimer descreve:

A transformação do homem na economia em mera função de uma grandeza econômica, do capital, ou de um trabalho manual ou intelectual exigido pela técnica, de fato continua também na família, na medida em que o pai se converte num provedor, a mulher num objeto sexual ou numa escrava doméstica.⁴⁷⁹

O filósofo nota que durante o período medieval toda a ideia de feminino é construída associada ao funcionamento da natureza – associação esta muitas vezes compreendida como bruxaria – e também aos pecados que o texto bíblico atribui àquela que teria sido, na mitologia cristã, a primeira criatura do sexo feminino. Mas mesmo após a ultrapassagem desse período, com a evolução da técnica, a mulher permanece em um lugar de inferioridade em relação ao homem. E mesmo nesse lugar de inferioridade, ela também se torna um “elemento reprodutor de autoridade”.⁴⁸⁰ Sob essa perspectiva, enfatiza Horkheimer, o respeito à mãe corresponde ao “domínio dos impulsos socialmente nocivos”⁴⁸¹ pelos indivíduos, por

⁴⁷⁵ BEAUVOIR, 2009, p. 640

⁴⁷⁶ Cf. HORKHEIMER, “Autoridade e família”. In: _____. *Teoria crítica: uma documentação*. Tradução: Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva, 1990, p. 232

⁴⁷⁷ Idem, p. 215

⁴⁷⁸ Cf. Idem, p. 229

⁴⁷⁹ Idem, p. 225

⁴⁸⁰ Idem, p. 231

meio do qual se tornam receptivos a símbolos de forças conservadoras.⁴⁸² Por outro lado, e aqui a contribuição do autor é de fato original, é no cerne das relações estabelecidas com a mulher no ambiente doméstico que expressões contrárias à receptividade de forças autoritárias e contrárias ao universo masculino podem despontar.

Por estar relegada ao ambiente doméstico, a mulher se encontra mais distante e de alguma forma protegida da desumanização do trabalho, o que desponta como uma possibilidade de recusa ao que circunda a função assumida pelo homem nessa sociedade. Para Horkheimer, é por causa do lugar por ela ocupado, enquanto mãe e esposa, que a família constitui “um reservatório de forças de resistência contra a desumanização do mundo e contém em si mesmo um elemento antiautoritário.”⁴⁸³ Para além disso, o amor que o filho dedica à mãe oferece a possibilidade de se plantar nele a semente “de um traço oposicionista permanente”⁴⁸⁴. Vemos, pois, que desta relação com a mãe, no ambiente familiar, a essência do sistema econômico que desumaniza o homem e que caracteriza o papel masculino é em alguma medida recusada.

Cumpramos não minimizarmos a singularidade da leitura horkheimiana. Não obstante, há que se considerar também que esse ambiente dito feminino, o qual de algum modo poupa a mulher da alienação do âmbito do trabalho é também o mesmo que limita sua ação concreta no mundo, como demonstra o ensaio de Beauvoir que tomamos como base de nossa reflexão. A filósofa francesa alerta sobre a dificuldade da mulher “construir solidamente um ‘contrauniverso’, de onde possam desafiar os homens”⁴⁸⁵, por estarem envoltas na apresentação do mundo “como um conjunto de casos singulares”⁴⁸⁶, como mexericos, anedotas, horóscopos, receitas de beleza, além do seu isolamento no lar, e estarem distantes do sentido universal de princípios lógicos, imperativos morais e leis da natureza.⁴⁸⁷ Horkheimer, decerto, não ignora esse detalhe: “[A mulher] Ao se colocar social e juridicamente sob a tutela do homem e ao depender dele, experimentando, portanto, em si própria a lei desta sociedade anárquica, sua própria realização está sendo bloqueada.”⁴⁸⁸ Desse modo, situada num universo oposto àquele do trabalho, público e masculino, a mulher não encontra espaço nem efeito para suas ações. Assinalamos, contudo, que nosso intuito, ao

⁴⁸¹ Idem, *Ibidem*

⁴⁸² Cf. Idem, *Ibidem*

⁴⁸³ Idem, p. 229

⁴⁸⁴ Idem, p. 230

⁴⁸⁵ BEAUVOIR, 2009, p. 802

⁴⁸⁶ Idem, p. 801

⁴⁸⁷ Cf. Idem, p. 801-802

⁴⁸⁸ Idem, p. 229

apontar as limitações dessa situação opressora que se ancora numa compreensão específica da natureza da condição feminina, não é sugerir que o universo masculino seria mais justo em termos de oportunidades concretas a todos os indivíduos. Assim como Horkheimer, Beauvoir também identifica no universo feminino maior fluidez de traços humanos livres dos encargos sociais e econômicos do que no masculino. Nesse sentido, a peculiaridade do contato feminino com a realidade e certa espontaneidade de algumas de suas relações podem ser tomadas como fontes de desvelamento de uma sociedade em que os indivíduos já não sejam instrumentalizados e nem as relações ocorram com base na hostilidade ou em hierarquias. Mas é crucial esclarecer que quando falamos em universo feminino, não consideramos que suas características decorram de um fundo biológico, mas de uma construção social na qual, como vimos em Horkheimer, a mulher permanece à deriva da tônica instrumental que prevalece no espaço público e determina as relações de trabalho numa sociedade capitalista. Nas palavras de Beauvoir:

ele [o marido] deve obedecer o dia inteiro a seus superiores, usar colarinho e afirmar sua posição social; ela [a esposa] pode arrastar-se de roupão pelo apartamento, cantar, rir com as vizinhas; age como bem entende, corre pequenos riscos, procura alcançar eficientemente certos resultados. Vive muito menos do que o marido dentro de convenções e de aparência. O universo burocrático que Kafka – entre outras coisas – descreveu, esse universo de cerimônias, de gestos absurdos, de condutas sem objetivo, é essencialmente masculino; ela está muito mais em contato com a realidade. Quando acaba de alinhar cifras ou de converter latas de sardinha em dinheiro, só aprendeu abstrações; a criança alimentada no berço, a roupa limpa, o assado são bem mais tangíveis; entretanto, como na perseguição concreta desses fins ela experimenta a contingência deles – e correlativamente sua própria contingência – ocorre muitas vezes que não se aliene neles; permanece disponível. Os empreendimentos do homem são a um tempo projetos e fugas: ele se deixa devorar pela carreira, pela sua personagem; é de bom grado importante, sério; contestando a lógica e a moral masculinas, ela não cai nessas armadilhas [...] descobre com mais sinceridade seus pensamentos indisciplinados, suas emoções, suas reações espontâneas. Eis por que sua conversa é muito menos tediosa do que a do marido, desde que fale em seu próprio nome e não como leal metade de seu senhor. Ele enuncia ideias ditas gerais, isto é, palavras, fórmulas que se encontram nas colunas de seu jornal ou em obras especializadas; ela oferece uma experiência limitada mas concreta. A famosa “sensibilidade feminina” participa um pouco do mito, um pouco da comédia; mas o fato é, também, que a mulher se mostra mais atenta do que o homem a si mesma e ao mundo.⁴⁸⁹

Vale acrescentar também, ainda neste nosso desvio momentâneo, o que diz Herbert Marcuse (1898 – 1979) sobre as possibilidades de encontrar no universo feminino uma alavanca para enfrentar a opressão de uma sociedade sexista e ao mesmo tempo romper a lógica do sistema capitalista, de modo a vislumbrar o que é por ele denominado de “socialismo feminista”. Sua reflexão vai ao encontro do apelo de Beauvoir. Na conferência

⁴⁸⁹ BEAUVOIR, 2009, p. 811

ocorrida em 1974 no Center for Research on Women na Stanford University, intitulada *Marxismo e feminismo*, Marcuse discorre acerca da demanda feminista por igualdade econômica, social e cultural. Livres da dominação e da exploração, as demandas feministas representam para o filósofo uma reação contra o sistema capitalista.

O domínio da racionalidade funcional, bem como a força física e a virilidade são apontadas também por esse autor e como valores do princípio capitalista, que atuam também como expressão de uma suposta masculinidade.⁴⁹⁰ Nesse cenário dominado por qualidades identificadas como masculinas, insiste Marcuse, as peculiaridades ditas femininas – como receptividade, sensibilidade, pacifismo e ternura – adquirem caráter revolucionário.⁴⁹¹ A respeito da associação entre força física e virilidade, é interessante mencionar também o texto *Anthropologies de la virilité: la peur de l'impuissance* de Claudine Haroche, o qual comentamos também aqui, transpassando nossas impressões sobre o texto de Marcuse.

Haroche, no referido texto, discorre acerca da dominação masculina. Ancora-se a autora na hipótese da antropóloga Françoise Héritier (1933-2017) que, baseada nas origens da dominação masculina estudadas por Lévi-Strauss, sugere haver um modelo arcaico de dominação que remonta às origens da espécie humana e que persiste ao longo de toda história. Esse caso, o elemento central da dominação masculina, segundo Haroche, é a virilidade, sempre sinônimo de força, física ou simbólica e também moral.⁴⁹² Ainda que nas sociedades democráticas ocidentais a virilidade tenha sido questionada enquanto característica natural ou tenha sido limitada, pontua a socióloga francesa, ela nunca foi completamente suprimida.⁴⁹³ A autora nota que a dominação masculina persiste também de maneira insidiosa; ou seja, as leis tornam homens e mulheres iguais apenas num plano formal, ao passo que há intolerância e não aceitação das mulheres em locais privados e no ambiente de trabalho⁴⁹⁴, por exemplo, tal como as maneiras que marcam as relações que os homens estabelecem com elas nesses âmbitos:

Proximidade inapropriada, familiaridade embaraçosa, grosseria calculada: todas estas narrativas apresentam situações manifestas de desclassificação sub-reptícias. Outras formas de desclassificação insidiosa são praticadas na duplicidade: falsa cortesia, cordialidade exagerada, excesso de polidez.⁴⁹⁵

⁴⁹⁰ Cf. MARCUSE, Herbert. “Marxismo y feminismo”. In: _____. *Calas en nuestro tiempo*. Tradução de Pedro de Madrigal. Barcelona: Icaria Editorial, 1983, p. 112

⁴⁹¹ Cf. Idem, p. 13-14

⁴⁹² Cf. HAROCHE, Claudine. “Anthropologies de la virilité. La peur de l'impuissance”. In: CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges (Ed.). *Histoire de la virilité: Tome III La virilité en crise? XXe-XXIe siècle*. Paris: Seuil, 2011, p. 15-16

⁴⁹³ Cf. Idem, p. 16

⁴⁹⁴ Cf. Idem, p. 16-17

Mais adiante, Haroche destaca que são os vínculos solidários e a fraternidade entre os homens que estruturam tais formas de desclassificação que impactam as mulheres.⁴⁹⁶ A industrialização e a urbanização massivas do final do século XIX, bem como as relações que os homens estabeleceram em grupo e consigo, especialmente no que diz respeito ao próprio corpo, durante a Primeira e a Segunda Guerra Mundial no século XX acentuaram os vínculos fraternos e a virilidade como resposta à impotência que preocupa cada indivíduo.⁴⁹⁷ Nas palavras da autora:

Os homens devem ser fortes, mais ainda, devem se mostrar fortes. No entanto, considerados por si mesmos ou por outros, como ‘naturalmente’ viris, todos os homens temem sobretudo serem descobertos em sua vulnerabilidade, serem reconhecidos em sua impotência. De modo que a dominação masculina poderia também se explicar como uma tentativa de dominação da impotência masculina.⁴⁹⁸

Nesse contexto, Haroche menciona Horkheimer e concorda tanto com sua reflexão sobre a relação entre autoridade e família, quanto com a relevância desta para a formação dos papéis masculinos e femininos⁴⁹⁹, conforme comentamos acima. Compreendemos, assim, que o problema não está apenas nas barreiras sociais visíveis do universo feminino, mas sim nas nuances que marcam as relações intersubjetivas, marcadas por papéis masculinos e femininos, que se desenvolvem para além dessas barreiras ainda quando derrubadas pelas mulheres. Desse modo, o acesso feminino a certos espaços continua restrito se persiste uma hierarquia entre os indivíduos.

Por esse viés, Marcuse compreende que nem a opressão da mulher e nem a desumanização do indivíduo podem ser combatidas se se mantém o sistema capitalista. O autor assinala que ainda que a mulher participe do mercado de trabalho na mesma posição que o homem e que tenha os mesmos direitos que ele, essa igualdade só se instauraria de fato com a derrubada do sistema hierárquico. Ou, como diz Haroche, com o reconhecimento e com a aceitação da impotência própria do sujeito e da existência do outro pelo homem.⁵⁰⁰ Nesse sentido, concordamos tanto com Marcuse quanto com Haroche e ratificamos que ainda que

⁴⁹⁵ Idem, p. 19, tradução nossa. No original: “Proximité déplacée, familiarité gênante, grossièreté calculée: tous ces récits présentent des situations manifestes de disqualification subreptices. D’autres formes de disqualification insidieuse sont à l’oeuvre dans la duplicité: fausse courtoisie, cordialité appuyé, excès de politesse.”

⁴⁹⁶ Cf. Idem, p. 21

⁴⁹⁷ Cf. Idem, p. 23

⁴⁹⁸ Idem, p. 26, tradução nossa. No original: “Les hommes doivent être forts, plus encore se montrer forts. Pourtant, considérés, ou se considérant, comme “naturellement” virils, les hommes redoutent pardessus tout d’être découverts dans leur vulnérabilité, d’être reconnus dans leur impuissance. De sorte que la domination masculine pourrais également s’expliquer comme une tentative de domination de l’impuissance masculine.”

⁴⁹⁹ Cf. Idem, p. 25

⁵⁰⁰ Cf. Idem, p. 28

num plano concreto se busque efetivar a igualdade entre os sexos, esse movimento revela-se insuficiente se persiste uma noção hierárquica pautando as relações intersubjetivas. Então, como reação à superioridade masculina, no lugar de um empenho por inverter a ordem hierárquica, as mulheres podem se contrapor à agressividade exaltada no universo masculino a partir do próprio lugar no qual se encontram. No dizer de Marcuse, elas logram ao fazê-lo a partir das características mesmas do universo dito feminino, as quais são opostas às normas e aos valores viris que orquestram o funcionamento da sociedade capitalista. A estratégia para tanto, segundo ainda Marcuse, se traduziria numa “receptividade criativa contra produtividade repressiva”.⁵⁰¹

O caminho sugerido pelo autor frankfurtiano é também aquele que ele percebe nas demandas feministas, não conduz as mulheres ao lugar do homem, não as leva à igualdade nos termos masculinos de dominação e alienação, mas aponta para a alteração das estruturas. E é nessa alteração que se desfazem as categorias que separam homens e mulheres; o caminho identificado como “feminino” é exatamente o que pode diluir essa ideia de “feminino”, e também a de “masculino”. Nas palavras do autor:

E quando as qualidades femininas se diluírem, se incorporarão na infraestrutura da sociedade em sua totalidade, elas deixarão de ser qualidades especificamente femininas. É verdade que a agressividade primária seguiria existindo, mas provavelmente poderia acabar com a forma especificamente masculina, da dominação e da exploração. O progresso técnico, portador principal da agressividade produtiva abandonaria suas manifestações capitalistas e sua atitude destrutiva.⁵⁰²

Haroche também sinaliza um amálgama de elementos masculinos e femininos como caminho de escape das essências: “É antes, sem dúvida, do lado masculino e do feminino presentes em cada um, homem ou mulher, que convém enfrentar os medos que toda diferença suscita.”⁵⁰³ E é taxativa na última linha de seu texto ao recusar que virilidade seja uma questão de anatomia.⁵⁰⁴

Cumpramos, como o faz Beauvoir em toda sua obra, que por trás de comportamentos femininos e masculinos não vigora uma constituição biológica determinística, mas, antes, mecanismos e estruturas que se retroalimentam dos papéis

⁵⁰¹ MARCUSE, op. cit., p. 23, tradução nossa. Na edição espanhola: “receptividad creativa contra productividad represiva.”

⁵⁰² Idem Ibidem, tradução nossa. Na edição espanhola: “Y cuando las cualidades femeninas se diluyan, se incorporen en la infraestructura de la sociedad en su totalidad, dejarán de ser cualidades especificamente femeninas. Es verdad que la agresividad primaria seguiria existiendo, pero probablemente podría acabar con la forma, específicamente masculina, de la dominación y explotación. El progreso técnico, principal portador de la agresividad productiva, dejaría atrás sus manifestaciones capitalistas, dejaría atrás su destructividad.”

⁵⁰³ HAROCHE, op. cit., p. 30, tradução nossa. No original: “C’est plutôt, sans doute, du côté du masculin et du féminin présents en chacun, homme ou femme, qu’il convient d’affronter les peurs que suscite toute différence.”

⁵⁰⁴ Cf. Idem, Ibidem

socialmente construídos. A virilidade é um desses mecanismos, como vimos acima. Neste contexto, os meios para recusar e desmontar as estruturas da relação hierárquica característica do sistema capitalista, tal como os efeitos desse tipo de relação em cada indivíduo, não são os mesmos para homens e mulheres. O casal, como temos acompanhado, é um tipo de relação na qual essa diferença fica evidente na experiência concreta individual.

Voltemos, então, à problematização que Beauvoir faz da tensão entre transcendência e má-fé na condição feminina no casamento. Ainda no capítulo “A mulher casada”, a autora persevera na convicção de deslindar os entraves do casal:

Para que haja entre esposos lealdade e amizade, a condição *sine qua non* está em que sejam ambos livres em relação um ao outro, e concretamente iguais. Enquanto o homem possui sozinho a autonomia econômica e detém – pela lei e os costumes – os privilégios que a virilidade confere, é natural que se apresente tantas vezes como tirano, o que incita a mulher à revolta e à astúcia.⁵⁰⁵

No contexto epocal da análise de Beauvoir, a autonomia econômica que o homem detém e a necessidade da mulher, economicamente dependente, de vincular-se a ele perfazem a base da instituição do casamento. Sob o modelo tradicional, patriarcal, o homem tem possibilidade de ter sucesso em sua carreira e em seus ganhos, e esse sucesso, observa a autora, é exigido pela esposa. A filósofa diz que identifica “a aplicação mais concreta” da dialética do senhor e do escravo hegeliana na relação entre homem e mulher mantida pelo casal – em que o homem como marido “oprimindo, torna-se opressor oprimido”⁵⁰⁶. Assim, Beauvoir alude ao trecho “Independência e dependência da consciência de si: dominação e escravidão” do livro *Fenomenologia do Espírito* (1807) escrito pelo filósofo alemão Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831).

Faremos neste momento de nosso texto uma pequena incursão pela discussão hegeliana na referida passagem para extrairmos dela os elementos importantes para a reflexão de Beauvoir em *O segundo sexo*.

No momento da obra conhecido como “dialética do senhor e do escravo”, Hegel se refere a representações da consciência que se confrontam em posições chamadas “senhor” e “escravo”, ou seja, como aquela que se afirma como essencial (o senhor) na relação com a outra de modo a tornar esta segunda inessencial (o escravo), mas tendo em vista a possibilidade de troca das posições.⁵⁰⁷

⁵⁰⁵ BEAUVOIR, 2009, p. 624

⁵⁰⁶ Idem, p. 642

⁵⁰⁷ Cf. HEGEL, *Fenomenologia do espírito*. Tradução: Paulo Meneses, com a colaboração de Karl-Heinz Effen. 2ª ed. Petropolis, RJ: Vozes, 1992. 2v., p. 130

Na representação hegeliana, o escravo primeiramente compreende a si mesmo exatamente como é compreendido pelo senhor, como inessencial. O senhor assim compreende o escravo ao suprassumir⁵⁰⁸ o agir deste na relação que tem com o trabalho dele e nesse movimento afirma-se como única consciência. O escravo então se reconhece no trabalho, como coisa, pela verdade do senhor.⁵⁰⁹ Mas por mais que apenas uma consciência coloque a certeza de si como essencial, ambas são consciências, cada qual com a sua verdade. O escravo se descobre consciência quando se diferencia do objeto de seu trabalho. A sua ação sobre o objeto, a relação que tem com ele por meio do trabalho, lhe revela a independência que a sua consciência tem do resultado do trabalho.

Para o filósofo alemão, dá-se assim uma descoberta da certeza de si. Eis o momento em que o escravo, com medo da determinação exterior de sua consciência, feita até então pelo senhor, reage diante da possibilidade de uma morte da certeza de si pela afirmação da certeza do senhor, e então se afirma como essencial na relação. Entre senhor e escravo hegelianos há primeiramente um reconhecimento unilateral – do escravo que reconhece apenas o senhor como essencial. Em seguida, um equilíbrio na relação suscitado pelo reconhecimento do escravo como essencial ao descobrir-se como necessário na relação que o senhor tem com o resultado do seu trabalho e ao distinguir-se do objeto do trabalho se dando conta de seu próprio agir.⁵¹⁰

⁵⁰⁸ Mantemos o uso do termo “suprassumir” como tradução para a palavra alemã *aufheben* seguindo a edição de *Fenomenologia do espírito* que consultamos nesta pesquisa. (Cf. HEGEL, 1992) No *Dicionário Hegel*, Michael Inwood atribui três sentidos principais a *aufheben*: 1. “levantar, sustentar, erguer”; 2. “anular, abolir, destruir, revogar, cancelar, suspender”; 3. “conservar, poupar, preservar.” (INWOOD, Michael J. *Dicionário Hegel*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1997, p. 302) Aqui compreendemos que “suprassumir” tem o sentido dialético de recusar a ação do escravo na relação que tem com o senhor, sem que essa ação seja aniquilada ao mesmo tempo em que se conserva algo dela e se acrescenta algo ao que é conservado.

⁵⁰⁹ Cf. HEGEL, op. cit., p. 130-131

⁵¹⁰ Cf. Idem, p. 133 A partir da obra *A fenomenologia do espírito*, entendemos que, para Hegel, a consciência possui a certeza sensível, as percepções, dos objetos ao seu redor por meio da reflexão sobre o que apreende deles, primeiramente de forma imediata; bem como reconhece outras consciências e as percepções destas. (Cf. Idem, p. 121) A apreensão da certeza sensível acontece por partes, em diferentes momentos. De acordo com o que lemos no *Dicionário Hegel* de Michael Inwood, no lugar de conceitos e essências fixas, há essências suprassumidas; ou seja, cada representação não é anulada pela consciência por aquela que a sucede no momento seguinte, mas encadeada na representação posterior. Podemos dizer então que para Hegel a essência do que a consciência apreende é constantemente construída. (Cf. INWOOD, op. cit., p. 319) O autor se refere à consciência como consciência-de-si, cuja representação que ela tem de si própria é a representação que outra consciência tem dela; em outras palavras, a consciência-de-si compreende-se pela percepção de outra consciência. A consciência que não reconhece a si própria como tal é denominada por Hegel como em-si; a que realiza esse reconhecimento é considerada por ele para-si. Para afirmar sua certeza de si, existir em-si e para-si, essa consciência precisa existir para si mesma e para uma outra; é necessário o reconhecimento de sua certeza de si por outra consciência. Pelas figuras do “senhor” e do “escravo”, Hegel representa a afirmação dessa certeza de si da consciência e do seu reconhecimento. (Cf. HEGEL, op. cit., p. 121) Primeiramente, o senhor, consciência para-si, é a consciência-de-si da consciência em-si, compreendida como objeto, o escravo; o escravo é ser-para-um-Outro, ele é para o senhor. Em segundo lugar, o escravo apreende a si mesmo como objeto, pela representação que o senhor faz dele, pois reconhece a certeza sensível do senhor como

Beauvoir vislumbra essa mesma relação no casal que, a princípio, poderia ser compreendido como *mitsein* original – no sentido de não se tratar de grupos que se confrontam no curso da história – no seio do qual a oposição se desenhou⁵¹¹ de modo que a inversão de inessencial para essencial não ocorra na apreensão que a mulher faz de si mesma. No entanto, com a esposa, o processo de identificação com a necessidade que o marido tem dela ocorre diferentemente. Não há inversão das posições. Mesmo que se encontre de alguma maneira livre, essa liberdade não a livra da dependência permanente que tem do homem. Beauvoir escreve no capítulo “A mulher casada”:

Inversamente, a tirania exercida pela mulher não faz mais do que manifestar sua dependência: ela sabe que o êxito do casal, seu futuro, sua felicidade e justificação dependem do outro; se procura com afincos submetê-lo à sua vontade, é porque está alienada nele. [...] A grande diferença está em que, na mulher, a dependência é interiorizada: ela é escrava, mesmo quando se conduz com aparente liberdade; ao passo que o homem é essencialmente autônomo e é de fora que está acorrentado.⁵¹²

Utilizando a dialética hegeliana para analisar a relação entre homem e mulher não apenas enquanto representações, mas também no concreto da experiência vivida, – o que Butler chama “reelaboração”⁵¹³ e Susan James “desanalogias”⁵¹⁴ – Beauvoir mostra que por

consciência. Nesse contexto, as relações do senhor são imediatas e são entre um ser-para-si, o senhor, e uma coisa, o resultado do trabalho do escravo, ou o próprio escravo, cuja consciência não é reconhecida como para-si. Mas, na verdade, nessas relações do senhor existe a mediação da consciência escrava, que é quem, pelo trabalho, atribui forma ao objeto conforme o desejo do senhor. E ainda, o senhor só tem o escravo como objeto na relação com ele porque o próprio escravo não é uma coisa em essência, mas sim uma consciência que reconhece a certeza de si daquele que se coloca como senhor, mesmo que dependa dessa relação – da qual o senhor também depende. Contudo, as duas relações aparecem como imediatas, pois a consciência do escravo é supressumida na representação que o senhor tem dela, ou seja, ela não é extinta, mas é recusada como independente, dado que o senhor reconhece apenas a si mesmo como consciência essencial. Todo agir do escravo no trabalho e o reconhecimento que tem da certeza de si do senhor são ignorados. (Cf. Idem, p. 131) Há no trabalho “um desejo refreado”, revelado na forma do objeto que resulta da ação do escravo. O desejo que caracteriza a consciência a move a afirmar a sua certeza de si. A princípio o escravo não se distingue do que seu trabalho forma; ambos são objetos para o senhor, única consciência reconhecida. Mas é no trabalho que o escravo compreende a si mesmo como consciência. (Cf. Idem, p. 132) “A forma não se torna um outro que a consciência pelo fato de se ter exteriorizado, pois justamente essa forma é seu puro ser-para-si, que nessa exteriorização vem-a-ser sua verdade. Assim, precisamente no trabalho, onde parecia ser apenas um sentido alheio, a consciência, mediante esse reencontrar-se de si por si mesma, vem-a-ser sentido próprio.” (Idem, p. 133), escreve Hegel. No movimento descrito pelo autor, o escravo percebe-se como consciência na possibilidade que tem de agir sobre o objeto e então se percebe também independente deste último. A primeira certeza – a certeza imediata do senhor de que o escravo é objeto – é então recusada. Há para o escravo uma certeza de si que ele deseja afirmar e o medo do não reconhecimento dela, medo necessário, descreve o filósofo alemão, “para que a consciência não seja um sentido próprio vazio”, não permaneça em si; surge um medo de arriscar a vida. A afirmação simultânea de cada certeza de si, pelo senhor e pelo escravo, é denominada pelo autor “luta de vida ou morte”. É nessa “luta” que o reconhecimento mútuo é alcançado. Ao ter sua certeza de si reconhecida pelo senhor, a consciência-de-si, uma vez escrava, representada como inessencial imutável, aparece agora como em-si e para-si. (Cf. Idem, 1992, p. 132)

⁵¹¹ Cf. BEAUVOIR, 2009, p. 22

⁵¹² Idem, p. 642

⁵¹³ Do inglês, *reworking*, termo usado por Judith Butler. (Cf. BUTLER, 1986, p. 44)

mais que a mulher se afirme enquanto sujeito, exigindo que o homem faça as suas vontades, por exemplo, ela reforça a dependência que tem dele. Se o marido deve à esposa o sustento econômico, por outro lado, a esposa deve ao marido o ato sexual; ele deve justificar a existência social dela ao passo que ela se torna o objeto erótico dele. A filósofa descreve o casal já na introdução de *O segundo sexo* como “uma unidade fundamental cujas metades se acham presas indissolavelmente uma à outra: nenhum corte por sexos é possível na sociedade.”⁵¹⁵ em que uma das metades é o Outro, ainda que os dois termos da relação sejam necessários e interdependentes, como aponta a autora. Vale notar que para a comentadora, James⁵¹⁶, para Beauvoir a relação homem-mulher não se encaixaria na relação senhor-escravo. Para ela, conquanto haja necessidade entre marido e esposa, não há reciprocidade na relação do casal:

[É] difícil enxergar exatamente qual luz a relação entre o senhor e o escravo teria que lançar na relação entre homem e mulher. Como vários comentadores tem apontado, Beauvoir não considera a posição da mulher como exatamente análoga à do escravo; ela mesma nota que, diferente do escravo, a mulher não arriscou sua vida em uma luta por reconhecimento. Além disso, dado que sua relação com o homem não é moldada por uma luta de vida ou morte, há pelo menos um sentido significativo no qual a posição do homem diverge daquela do senhor; a saber, que a supremacia dele não é fundada em uma luta.⁵¹⁷ Essas “desanalogias” [ou assimetrias] são cruciais para o argumento de Beauvoir, visto que é precisamente o fato de homem e mulher falharem na adequação à descrição de Hegel da luta entre senhor e escravo que torna a relação deles problemática. Situando o seu trabalho em um contexto hegeliano, Beauvoir pode apresentar a submissão da mulher como anômala, e desta maneira colocar a pergunta em torno da qual *O segundo sexo* é organizado.⁵¹⁸

⁵¹⁴ Em *Complicity and Slavery in The Second Sex* James utiliza a palavra *disanalogies*. (Cf. JAMES, Susan “Complicity and Slavery in *The Second Sex*”. In: GROSHOLZ, E.R. (Ed.) *The Legacy of Simone de Beauvoir*. Oxford: Oxford University Press, 2004, p. 74)

⁵¹⁵ BEAUVOIR, 2009, p. 20

⁵¹⁶ Cf. JAMES, op. cit., p. 74

⁵¹⁷ “Para discussões recentes deste ponto, ver, além dos autores citados na nota de rodapé anterior [Cf. JAMES, 2004, p. 73, nota 1], Tina Chanter, *Ethics of Eros: Irigaray’s Reading of the Philosophers* (London: Routledge, 1995), 65; Catriona Mackenzie, ‘A Certain Lack of Symmetry: Beauvoir on Autonomous Agency and Women’s Embodiment’, in Ruth Evans (ed.), *Simone de Beauvoir’s The Second Sex: New Interdisciplinary Essays* (Manchester: Manchester University Press, 1998), 123–4; Debra B. Bergoffen, *The Philosophy of Simone de Beauvoir: Gendered Phenomenologies, Erotic Generosities* (Albany, NY: State University of New York, 1997), 155–60, 170–1.” (Idem, *Ibidem*, nota 2, tradução nossa. No original: For recent discussions of this point see, in addition to the authors cited in the previous footnote, Tina Chanter, *Ethics of Eros: Irigaray’s Reading of the Philosophers* (London: Routledge, 1995), 65; Catriona Mackenzie, ‘A Certain Lack of Symmetry: Beauvoir on Autonomous Agency and Women’s Embodiment’, in Ruth Evans (ed.), *Simone de Beauvoir’s The Second Sex: New Interdisciplinary Essays* (Manchester: Manchester University Press, 1998), 123–4; Debra B. Bergoffen, *The Philosophy of Simone de Beauvoir: Gendered Phenomenologies, Erotic Generosities* (Albany, NY: State University of New York, 1997), 155–60, 170–1.)

⁵¹⁸ Idem, p. 73–74, tradução nossa. No original: “However, it is difficult to see exactly what light the relationship between master and slave is meant to cast on that between man and woman. As several commentators have pointed out, Beauvoir does not regard woman’s position as exactly analogous to the slave’s; she herself notes that, unlike the slave, woman has not risked her life in a battle for recognition. Moreover, since her relationship with man is not shaped by a life and death struggle, there is at least one significant respect in which the position of man diverges from that of master; namely, that his supremacy is not founded on a fight. These disanalogies

Lemos na introdução da referida obra de Beauvoir:

A necessidade biológica – desejo sexual e desejo de posteridade – que coloca o macho sob a dependência da fêmea não libertou socialmente a mulher. O senhor e o escravo estão unidos por uma necessidade econômica recíproca que não liberta o escravo.⁵¹⁹

James pontua que não há superação realizada pela mulher do lugar fixo de objeto no qual está colocada e nem mesmo condições para que ela o faça. E não teria havido também condições para que um sujeito – neste caso, o homem – se fixasse como absoluto diante do outro nos mesmos termos da dialética hegeliana. Compreendemos que no dizer de Beauvoir, como destacamos acima, o cenário que não propicia uma luta por reconhecimento entre homem e mulher analisado em sua obra ratifica a suposição de James.

Se há reciprocidade na necessidade que funda a relação do casal, ela é realizada entre homem e a mulher envolta na categoria de Outro, o que não corresponde a uma movimentação nas posições ocupadas no casal, conforme aparece na parte intitulada “História” de *O segundo sexo*:

Sendo venerada e temida por sua fecundidade, sendo *outro* que não o homem e participando do caráter inquietante do *outro*, a mulher mantinha, de certa maneira, o homem na dependência dela no momento mesmo em que dele dependia. A reciprocidade da relação senhor-escravo existia *atualmente* para ela e com isso escapava à escravidão. O escravo não é protegido por nenhum tabu, não passa de um homem subjugado, não diferente mas inferior; o jogo dialético de sua relação com o senhor levaria séculos para se atualizar.⁵²⁰

O termo *disanalogies* de James define bem o movimento iniciado com uma tentativa de analogia entre as figuras hegelianas e a relação entre homem e mulher na análise de Beauvoir, a qual termina com a constatação de uma assimetria entre os dois tipos de relação. Compreendemos que a intenção da filósofa francesa é revelar que, diferente do escravo hegeliano, a mulher não encontra uma situação na qual identifique a sua subjetividade como independente dos ideais de feminilidade que derivam da categoria Mulher.

Distante da relação na dialética hegeliana, no âmbito das relações concretas, quando o uso da técnica se sobrepõe à crença no sobrenatural para explicar a natureza e a humanidade, a relação entre homem e mulher se aproxima de uma relação de suserania e vassalagem,

are crucial to Beauvoir’s argument, since it is precisely the fact that man and woman fail to fit Hegel’s account of the struggle between master and slave that makes their relationship problematic. By placing her work in a Hegelian context, Beauvoir is able to present woman’s submissiveness as anomalous, and thus to pose the question around which *The Second Sex* is organized.”

⁵¹⁹ BEAUVOIR, 2009, p. 21

⁵²⁰ Idem, p. 118

adianta a autora na introdução da obra: “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 fins sem auxílios.”⁵²¹ Nesse contexto, despida do mito que a diviniza, e desprovida de uma formação que a tenha feito reconhecer-se e afirmar-se enquanto sujeito, a mulher permanece carne para eximir-se da luta entre as categorias pela reciprocidade – que sabemos que ela não possui os meios para ganhar – e garante o seu lugar no mundo legitimado pelo homem. Em “História”, segunda parte do primeiro volume de *O segundo sexo*, Beauvoir escreve:

Ela [a mulher] não lhe opõe nem o silêncio inimigo da natureza, nem a dura exigência de um reconhecimento recíproco; por um privilégio único, ela é uma consciência e no entanto parece possível possuí-la em sua carne. Graças a ela, há um meio de escapar à implacável dialética do senhor e do escravo, que tem sua base na reciprocidade das liberdades.⁵²²

Àquela que se submete, parece então que o laço com seu parceiro e antagonista no enlace do casamento é um privilégio, uma vantagem e condição para que sua existência possa de fato se consumir. No entanto, nota a autora, o verdadeiro privilégio de ser sujeito absoluto é garantido ao homem. E ele só tem esse privilégio porque existe a mulher, ou melhor, a categoria Mulher que ele criou, conforme aparece na introdução de Beauvoir:

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*.⁵²³

Assim, para Beauvoir, o marido não é vítima da esposa por ter que garantir o seu sustento e nem ela, mesmo situada enquanto *Outro*, é vítima dele. Nas palavras da autora: “na realidade, é o código masculino, é a sociedade elaborada pelos homens em obediência a seu interesse, quem definiu a condição feminina sob uma forma que é, presentemente, uma fonte de tormentos para ambos os sexos.”⁵²⁴

Por esse viés, mesmo ciente do peso do casamento na tentativa de as mulheres tornarem-se autônomas e de um erotismo construído em situação, Beauvoir vislumbra a possibilidade de romper com esse código, essa sociedade, e libertar o erotismo e consequentemente esse sujeito anulado dentro da própria instituição do casamento, conforme declara no capítulo “A mulher casada”:

⁵²¹ Idem, p. 22

⁵²² Idem, p. 208-209

⁵²³ Idem, p. 22

⁵²⁴ Idem, p. 643

A evolução econômica da condição feminina está modificando profundamente a instituição do casamento: este vem se tornando uma união livremente consentida por duas individualidades autônomas; as obrigações dos cônjuges são recíprocas e pessoais; o adultério é para as duas partes uma denúncia do contrato; o divórcio pode ser obtido por uma ou outra das partes em idênticas condições. A mulher não se acha mais confinada na sua função reprodutora: esta perdeu em grande parte seu caráter de servidão natural, apresenta-se como um encargo voluntariamente assumido; e é assimilado a um trabalho produtivo porquanto, em muitos casos, o tempo de descanso exigido pela gravidez deve ser pago à mãe pelo Estado ou pelo empregador.⁵²⁵

As características da instituição e o peso dela na vida das mulheres se modificam na construção de uma outra sociedade, pela mudança de leis e costumes e principalmente pelas possibilidades concretas abertas a elas no mundo humano. O momento histórico de *O segundo sexo* já apresenta algumas modificações, que até o momento de nossa pesquisa vem sendo ampliadas; Beauvoir está atenta às transformações sociais e históricas, que considera de grande importância para alterar o lugar da mulher na sociedade e as condições impostas à sua existência. E, independente do contexto e das contingências históricas, a perspectiva existencialista beauvoiriana nos propicia os subsídios para uma análise da constrição, por meio da privação a oportunidades concretas, ao exercício da liberdade dos sujeitos. Sob o crivo de Beauvoir, vimos que a liberdade intrínseca à existência humana deve ser conservada em cada indivíduo em qualquer situação. Assim, as restrições impostas à condição feminina, que impedem o acesso à condição de sujeito no mundo, seja qual forem tais restrições – independente da melhora na situação de muitas mulheres nas últimas décadas –, ainda nos remetem à opressão feminina descrita pela autora na década de 1940.

Mesmo considerando o quadro descrito na citação acima, a dependência econômica que a mulher tem do homem não é erradicada apenas com as mudanças mencionadas. Muitas mulheres – independente do significado da instituição do casamento monogâmico – se encontrarão de qualquer maneira em precárias condições econômicas. E não sendo compreendidas além de seu corpo, às mulheres ainda resta então o serviço sexual em troca do sustento financeiro provido pelo homem. Nesse sentido, o lugar da mulher de objeto – de objeto erótico – é reforçado.

Fora do vínculo matrimonial, aparece a prostituição como vínculo com o homem para obtenção de um sustento financeiro. Na interpretação de Beauvoir a prostituição consiste em um vínculo da mulher com o homem – na verdade, com os homens – e não em independência financeira, o que coloca a prostitua em simetria com a mulher casada no âmbito econômico.

⁵²⁵ Idem, p. 547

Lemos em “Prostitutas e cortesãs⁵²⁶”, outro capítulo pertencente à “Situação” em *O segundo sexo*:

Para ambas [prostituta e mulher casada], o ato sexual é um serviço; a segunda [a mulher casada] é contratada pela vida inteira por um só homem, a primeira [prostituta] tem vários clientes que lhe pagam por vez. Aquela é protegida por um homem contra os outros, esta é defendida por todos contra a tirania exclusiva de cada um.⁵²⁷

Para prostitutas e casadas é o ato sexual que garante a proteção ou a defesa delas de um ou de vários homens. Quando se afirmam, quando deixam que as reconheçam, enquanto corpo, elas encontram um lugar na sociedade. Segundo Beauvoir no capítulo “A apaixonada”, a posição de objeto na relação erótica é óbvia para a mulher, que tem “geralmente” a impressão de ser utilizada pelo parceiro como “um instrumento”, ao passo que o homem “talvez” se revolte mais do que a mulher contra esta objetificação.⁵²⁸ Assim, o corpo que ela entrega poderia ser o de qualquer outra mulher que satisfizesse o desejo masculino, no casamento ou no desvio deste. Apaixonada ou não, esposa ou prostituta, o homem se apossa da mulher em sua generalidade. Voltando ao capítulo sobre a prostituição, lemos:

Esposa ou cortesã só conseguem explorar o homem se assumem uma ascendência singular sobre ele. A grande diferença entre elas está em que a mulher legítima, oprimida enquanto mulher casada, é respeitada como pessoa humana; esse respeito começa a pôr seriamente em xeque a opressão. Ao passo que a prostituta não tem os direitos de uma pessoa; nela se resumem, ao mesmo tempo, todas as figuras da escravidão feminina.⁵²⁹

Embora estejam livres da posse de um marido, as prostitutas são hostilizadas por toda sociedade. Beauvoir escreve que “a mulher oprimida sexual e economicamente [...] é realmente degradada ao nível de uma coisa.”⁵³⁰ Na verdade, observamos nos relatos citados pela autora que várias mulheres antes de se tornarem prostitutas já se sentem hostilizadas em sua situação.

Beauvoir recusa a associação da prostituição a qualquer aspecto de supostas essência ou natureza feminina e enfatiza a ausência de oportunidades concretas, principalmente no

⁵²⁶ Como cortesã, nas palavras da autora, são designadas “todas as mulheres que tratam, não do corpo somente, mas também de toda sua pessoa como um capital a ser explorado.” (Idem, p. 748) Beauvoir distingue com o termo “cortesã” as mulheres que por meio da prostituição obtêm reconhecimento de sua singularidade que se sobressai à sua beleza ou ao seu *sex appeal*, as mulheres que possuíam um palacete frequentado por artistas e pensadores no século XVIII ou as mulheres que visam conquistar celebridade na época em que *O segundo sexo* é escrito. (Cf. Idem, p. 746)

⁵²⁷ Idem, p. 734

⁵²⁸ Cf. Idem, p. 842

⁵²⁹ Idem, p. 734

⁵³⁰ Idem, p. 746

âmbito econômico, como causa dessa situação. A autora é clara quanto ao seu posicionamento:

Nenhuma fatalidade hereditária, nenhuma tara fisiológica pesa sobre elas. Na verdade, em um mundo atormentado pela miséria e pela falta de trabalho, desde que se ofereça uma profissão, há quem a siga; enquanto houver polícia e prostituição, haverá policiais e prostitutas. Ainda mais porque tais profissões rendem muito mais do que outras.⁵³¹

Assim, Beauvoir não se surpreende com a escolha de uma mulher pela prostituição. Para ela, a pergunta “Por que ela a escolhe?” deveria ser “Por que não a teria escolhido?”⁵³² Ao ponderar sobre essa escolha, sua análise foca menos nos aspectos negativos da prostituição que podem pesar àquelas que enveredam por esse caminho do que na ausência de oportunidades que findam por forçá-las ou instigá-las a vislumbrarem um lugar no mundo com a remuneração que recebem com a oferta do próprio corpo. Além da necessidade financeira, a filósofa observa o exercício do trabalho doméstico para o sustento financeiro, experiências de violência sexual, ingenuidade, o amor ou o medo provocado por um homem como circunstâncias nas quais se encontram muitas das mulheres que passam a se prostituir.⁵³³ E em alguns casos os problemas se perpetuam. Beauvoir nota graves dificuldades financeiras, doenças, alcoolismo, dependência química e gravidez indesejada na “baixa prostituição” – para usar expressão da autora. Contudo, prostituir-se parece ainda a algumas mulheres – tal qual vimos com o casamento – a conquista de reconhecimento no mundo. Elas compreendem que há para elas um lugar na sociedade no qual não nos parece, na interpretação de Beauvoir, que se sintam inferiores:

Em sua maioria, as prostitutas acham-se moralmente adaptadas à sua condição; isto não quer dizer que sejam hereditárias ou congenitamente imorais, mas sim que se sentem, com razão, integradas numa sociedade que reclama seus serviços. Sabem que os discursos edificantes do policial que as identifica são simples palavrório e os sentimentos elevados que seus fregueses exibem fora do bordel intimidam-nas bem pouco.⁵³⁴

Mas o serviço da prostituta não lhe dá consciência de sua subjetividade, como ocorre com toda mulher. Uma condição material deplorável ou uma situação de exploração não constituem o cenário em que a prostituta se afirme em seu papel tido como necessário à sociedade.⁵³⁵ Embora as prostitutas se encontrem frequentemente em condições concretas precárias de sobrevivência e não possuam dignidade social, conforme a análise de Beauvoir, a

⁵³¹ Idem, p. 734-735

⁵³² Idem, p. 735

⁵³³ Cf. Idem, p. 736-741

⁵³⁴ Idem, p. 745

⁵³⁵ Cf. Idem, p. 746

autora sugere que talvez elas sejam ainda menos escravas do que as cortesãs, por entregarem o corpo sem a necessidade de agradar ou distinguir-se em sua singularidade.⁵³⁶

A prostituta que faz comércio de sua generalidade tem concorrentes; mas há bastante trabalho para todas e, mesmo através de suas disputas, elas se sentem solidárias. A cortesã que procura ‘distinguir-se’ é *a priori* hostil a quem almeja, como ela, um lugar privilegiado.⁵³⁷

Assim, se a mulher possui autonomia econômica⁵³⁸ que se aproxima da que possuem alguns homens, se vive em companhia destes, se é reconhecida além de sua carne, também como consciência, ídolo, inspiradora, musa⁵³⁹, é por que o dinheiro abole a luta dos sexos, justifica Beauvoir. Nesse sentido, a autora explica que tomar dinheiro do homem significa para as cortesãs uma espécie de apropriação desse sujeito, que, por sua vez pensa possuir a cortesã. Mas para a autora trata-se de uma “posse sexual” ilusória; ela diz que é a cortesã que tem o homem “no terreno muito mais sólido da economia”⁵⁴⁰. Parece então que identificamos aqui homens e mulheres equiparados sem vínculo institucional. A cortesã parece economicamente independente sem obrigações com o homem. Na relação com a cortesã, o homem pode acreditar que ela seja de sua posse, tal como a esposa que “pertence” ao seu marido sob a tutela deste último no contexto da instituição do casamento. Esposa e cortesã, cada uma dentro das limitações de sua situação, afirmam sua subjetividade em experiências nas quais percebem que o parceiro também tem necessidade delas, experiências que lhes dão a impressão de posse do homem. Contudo, a cortesã ultrapassa a necessidade do vínculo com o homem que tem a esposa – e também a prostituta – para alcançar condições concretas e – no caso da mulher casada – o respeito para assegurar o seu lugar e o seu sustento em sociedade. Mas haveria reciprocidade entre mulher cortesã e homem?

A cortesã busca voltar os olhares do público apenas a si mesma e afirma-se como única, o que a coloca “em perigo durante toda a vida”⁵⁴¹, adverte Beauvoir. Por mais que obtenha reconhecimento e independência que outras mulheres não conseguem em suas relações com os homens, essa posição também depende dos homens, do reconhecimento que eles tem dela como única, especial em sua singularidade.

É importante notar também que a afirmação da singularidade da cortesã não é uma afirmação de sua subjetividade, mas um reforço da categoria Mulher em si mesma: “A cortesã

⁵³⁶ Cf. Idem, p. 751

⁵³⁷ Idem, p. 753

⁵³⁸ Cf. Idem, p. 748

⁵³⁹ Cf. Idem, p. 749

⁵⁴⁰ Idem, Ibidem

⁵⁴¹ Idem, p. 751

entrega a Mulher aos sonhos dos homens, que em troca lhe dão fortuna e glória.”⁵⁴², diz Beauvoir de modo assertivo. Nesse caso, não há transcendência da situação de Outro, há um reforço dela:

[A cortesã] oferecendo-se à aprovação de seus admiradores, não renega essa feminilidade passiva que a destina ao homem: dota-a de um poder mágico que lhe permite pegar os homens na armadilha de sua presença e deles alimentar-se, arrastá-los consigo em sua imanência.⁵⁴³

Mesmo que a cortesã seja mais do que o seu corpo aos olhos dos homens, a situação continua a ser a do outro; ela não é mais do que a passividade, a magia e a graça associadas ao que se definiu como feminino. Assim como a esposa e a prostituta, ela não se torna nada além de mulher ao justificar a sua existência. A “armadilha” em que a prostituta “pega” o homem é mais uma das estratégias e artimanhas ensinadas às mulheres. Às jovens, conforme conta Beauvoir em “A mulher casada”, ensinam o que chamam “a arte de ‘pegar’ um marido”⁵⁴⁴, para que se casem; qualquer ação da mulher tem o significado que a destina à imanência. Para conquistar o casamento, conselhos sobre comportamentos direcionados a “pegar”, ou “caçar”, ou “pescar”, um marido, sem que o homem perceba que alguém tenta agarrá-lo, fazem parte da socialização das meninas. Porém, nessa escolha o amor ainda pesa menos do que a posição social a ser conquistada.⁵⁴⁵

Embora os verbos “pegar”, “caçar” e “pescar” apareçam associados à conquista de um marido no capítulo sobre o casamento no tomo de *O segundo sexo* sobre a experiência vivida, não descrevem as mulheres enquanto sujeitos. Contudo, no primeiro tomo da obra, tais verbos descrevem ações de machos de diferentes espécies e principalmente do homem. No capítulo sobre a perspectiva biológica, o verbo “pegar” aparece conjugado com um pronome masculino – *ele pega* – e na voz passiva acompanhando um pronome feminino – *ela é pegada*.⁵⁴⁶ No mesmo capítulo, Beauvoir atribui a ação de *caçar*, e também as ações de procurar e lutar, ao papel de machos de algumas espécies.⁵⁴⁷ *Caçar*, junto de *pescar*, aparecem no capítulo “O ponto de vista do materialismo histórico”, nos comentários de Beauvoir acerca de *A origem da família*, de Engels: “enquanto o homem caça e pesca, a mulher permanece no lar”⁵⁴⁸.

⁵⁴² Idem, p. 747

⁵⁴³ Idem, p. 748

⁵⁴⁴ Idem, p. 557

⁵⁴⁵ Cf. Idem, *Ibidem*

⁵⁴⁶ Cf. Idem, p. 53

⁵⁴⁷ Cf. Idem, p. 69

⁵⁴⁸ Idem, p. 88

Avançando em *O Segundo Sexo* – especificamente na parte denominada “História” –, ou consultando qualquer obra que nos forneça uma descrição do comportamento dos animais, ou dos papéis assumidos pelos indivíduos na sociedade, dentre outros temas, encontraremos esses verbos. Contudo, queremos chamar a atenção aqui para a mudança do sujeito que acompanha os verbos *pegar*, *caçar* e *pescar*. Quando se trata do casamento, o sujeito é a menina, e então a mulher. Nesse caso a mulher parece colocar-se como sujeito na busca por um marido, mas conquanto se afirme como liberdade na ação de buscar, que consiste também em escolher, ela é aconselhada a não deixar que o homem perceba que está sendo “perseguido”⁵⁴⁹; ou seja, ela não pode deixá-lo perceber que será *pego*, *caçado* ou *pescado*, pois há uma situação que recusa que aos olhos dele a mulher também seja sujeito que *pega*, *caça* ou *pesca*. Compreendemos então que tal como a futura esposa, a prostituta e a cortesã mesmo enquanto um dos sujeitos da relação se fazem objeto. Elas assumem o papel feminino, que corresponde à passividade, e deixam ao homem o papel que lhe cabe, de conquistador – pegador, caçador, pescador etc.

Aqui torna-se propício atentarmos para um possível diálogo entre a reflexão de Beauvoir sobre a prostituição e a leitura de Georges Bataille (1897 – 1962) no capítulo “O objeto do desejo: a prostituição” de *O erotismo* (1957) sobre o mesmo assunto. O sentido último do erotismo batailleano é a fusão com o outro, na qual o ser ultrapassa a si mesmo, ou seja, suprime o limite da própria subjetividade. Na experiência erótica, os limites da descontinuidade que caracteriza os seres humanos são recusados pelo desejo de fusão com um outro ser descontínuo. Nesse contexto, o signo do erotismo está no outro, é o elemento distinto e objetivo que o caracteriza como objeto de desejo.⁵⁵⁰ Tanto para Beauvoir como para Bataille, nota Bergoffen, a ambiguidade é a premissa do erótico e ambos tomam o sujeito autônomo como ponto de partida.⁵⁵¹ Conforme nossa leitura do capítulo sobre a prostituição escrito por Bataille, tanto o homem como a mulher podem ser objetos de desejo um do outro, mas o autor afirma que frequentemente é o homem que procura a mulher. Ele sustenta tal afirmação pela coincidência, a seu ver, entre a atitude dita feminina e a passividade, ao mesmo tempo em que a conquista, pela agressividade, é tomada pelo autor como um elemento masculino. “Elas [as mulheres] se propõem como objetos ao desejo agressivo do homem.”⁵⁵² E nesse contexto, os ornamentos que remetem a uma suposta feminilidade terminam por confirmar uma objetificação:

⁵⁴⁹ Cf. Idem, p. 557

⁵⁵⁰ Cf. BATAILLE, Georges. *O erotismo*. Tradução: Antonio Carlos Viana. Porto Alegre : L&PM, 1987, p. 85

⁵⁵¹ Cf. BERGOFFEN, 1997, p. 203

⁵⁵² BATAILLE, op. cit., p. 86

Pelo cuidado que ela [a mulher] dá aos seus adereços, pelo cuidado que tem com sua beleza, que os adereços põem em relevo, uma mulher considera a si mesma como um objeto que ela, constantemente, propõe à atenção dos homens. Igualmente, se ela se desnuda, revela o objeto de desejo de um homem, um objeto distinto, individualmente proposto à apreciação.⁵⁵³

A proposição feminina de si mesma como um objeto ao desejo agressivo masculino é descrita pelo autor como um jogo no qual a mulher se oferece, se esquiva e então, quando “preenchidas as condições”⁵⁵⁴, se entrega. O jogo é marcado pela tensão da espera pelo momento em que a mulher cede à conquista, e a esquivéz marca o valor desse objeto que o homem deseja conquistar, bem como provoca a excitação desse desejo. No caso da prostituição, Bataille assinala que não há esquivéz, e que o adereço da prostituta confirma a oferta que ela faz de si. Vale notar que tanto a oferta da prostituição como a tensão da esquivéz, para o autor, são atitudes complementares e partes do mesmo jogo. Jogo este que tem continuidade com a retribuição por parte do homem: a princípio, o dinheiro dado à prostituta viabiliza que ela adquira mais adereços que a destaquem ainda mais enquanto objeto erótico.⁵⁵⁵ Contudo, o dinheiro acaba com o jogo quando a troca na qual “a prostituta podia consumir toda a riqueza e a vida daquele em quem provocava o desejo”⁵⁵⁶, se torna transação mercantil, quando a prostituição é tornada instituição. Sob o prisma batailleano do erotismo como ultrapassagem da própria subjetividade na fusão com o outro, a prostituta aparece como uma violação do interdito, dos limites da subjetividade individual.⁵⁵⁷ Já na modernidade, para Bataille, momento em que os interditos se minimizam sem que nunca deixem de existir⁵⁵⁸, decerto, a baixa prostituição, além de aparecer como uma saída enquanto transação mercantil, também é acentuada como pecado pela moral cristã.⁵⁵⁹ Se uma vez a prostituição representou transgressão, neste cenário, o que o autor denomina baixa prostituição aparece como uma espécie de decaída, tal qual a queda do diabo para o cristianismo: em ambos figuram o Mal e a animalidade. Além disso, ainda sob a ótica da moral cristã, conforme descrita e criticada em *O erotismo*, o aspecto negativo da baixa prostituição revela também o horror à fusão com o outro, ou seja, ao encontro do sujeito masculino com o objeto que porta o Mal e a animalidade: a mulher.

⁵⁵³ Idem, *Ibidem*

⁵⁵⁴ Idem, *Ibidem*

⁵⁵⁵ Cf. Idem, *Ibidem*

⁵⁵⁶ Idem, p. 87

⁵⁵⁷ Cf. Idem, p. 87-88

⁵⁵⁸ Cf. Idem, p. 88

⁵⁵⁹ Cf. Idem, p. 90

Em *O segundo sexo*, a sacralidade da prostituição que antecede a sua venalização é descrita por Beauvoir como atividade “destinada a libertar as misteriosas forças da fecundação em benefício da coletividade”⁵⁶⁰, perspectiva dominante na antiguidade clássica. A autora nota também que na Grécia o dinheiro oferecido ao culto era indiretamente destinado à manutenção dos sacerdotes.⁵⁶¹ Além disso, apenas as Hetairas são identificadas como livres dentre as prostitutas da Grécia Antiga: “Dispondo livremente de si mesmas e de sua fortuna, inteligentes, cultas, artistas, [as Hetairas] eram tratadas como pessoas pelos homens que se encantavam com seu comércio.”⁵⁶² Por outro lado, ainda segundo a autora, o reconhecimento que tinham essas prostitutas pelos homens passava por uma marginalização: “Pelo fato de escaparem da família, [as Hetairas] situam-se à margem da sociedade e escapam também do homem: podem então apresentar-se a ele como uma semelhante e quase uma igual.”⁵⁶³ Nesse sentido, de qualquer modo, mesmo antes da venalização do encontro sexual, é sempre o homem quem cria o caráter extraordinário deste encontro ou acontecimento, e depois estreita os limites da prostituta até o seu rebaixamento. Mas retomando a crítica de Bataille à moral cristã, ainda que se recuse a associação do erotismo a uma ideia de Mal, a linguagem erótica permanece composta de palavras emprestadas “daqueles que se mantém hediondamente do lado do Mal”⁵⁶⁴. O ato sexual é expresso com horror e o momento que antecede a ultrapassagem do “interdito primeiro, sem o qual não há erotismo”⁵⁶⁵, expresso com violência; ou seja, a supressão do limite da própria subjetividade na fusão do encontro com o outro, é representada com violência.

Bergoffen entende que Bataille e Beauvoir coincidem na interpretação do erótico como encontro com a alteridade do ser pela carne, pelo corpo⁵⁶⁶, mas que diferem no que concerne ao rompimento de si no encontro do sujeito autônomo com o outro. No caso de Bataille, essa autonomia do sujeito é ilusória, por isso, nas palavras da comentadora, “estamos destinados a experienciar o erótico como um ataque à integridade do nosso corpo e do nosso ser.”⁵⁶⁷ Contrariamente a Bataille, conforme detalheremos neste capítulo, para Beauvoir, na fusão do encontro erótico figuram alegria e espontaneidade, pois a ambiguidade característica

⁵⁶⁰ BEAUVOIR, 2009, p. 130

⁵⁶¹ Cf. Idem, p. 131

⁵⁶² Idem, p. 132

⁵⁶³ Idem, Ibidem

⁵⁶⁴ BATAILLE, op. cit., p. 91

⁵⁶⁵ Idem, Ibidem

⁵⁶⁶ Cf. BERGOFFEN, 1997, p. 205

⁵⁶⁷ Idem, p. 203-204, tradução nossa. No original: “we are destined to experience the erotic as an attack on the integrity of our body and being.”

da vulnerabilidade do erotismo, a simultaneidade sujeito-objeto, é assumida pelo sujeito beauvoiriano isenta das categorias hegelianas do reconhecimento.⁵⁶⁸

Com Bataille, o sujeito cartesiano deve se submeter à dialética hegeliana da violência ou viver o isolamento da subjetividade solipsística. Com Beauvoir, os desejos contestadores do sujeito intencional e fenomenologicamente portador de um corpo tornam possível conceber a abertura à alteridade como um envolvimento alegre ao invés de uma dolorosa ferida.⁵⁶⁹

Para que se desvele esse envolvimento alegre é preciso que a mulher transcenda o lugar de Outro e seja reconhecida como sujeito pelo homem. Ainda, traçando esse caminho, voltamos nosso foco ao lugar da mulher no casal conforme as instituições analisadas por Beauvoir em *O segundo sexo*.

Tendo a mulher supostamente conquistado o marido, o cliente, o admirador, qualquer que seja o homem que a reconheça, será ele sempre o sujeito e ela a carne sem singularidade, sem subjetividade na relação erótica, é o que Beauvoir deixa claro no trecho a seguir:

Admite-se, como outrora, que o ato de amor é, da parte da mulher, um *serviço* que presta ao homem; ele *toma* seu prazer e deve em troca alguma compensação. O corpo da mulher é um objeto que se compra, para ela, representa um capital que ela é autorizada a explorar. Por vezes ela traz um dote ao esposo, muitas vezes compromete-se a fornecer algum trabalho doméstico: cuidará da casa, educará os filhos. Em todo caso tem o direito de ser sustentada e a própria moral tradicional a exorta a isso.⁵⁷⁰

Vimos acima, ao acompanhar a breve análise que Beauvoir faz das mulheres na (ex)União Soviética, que mesmo que se mude as estruturas sociais, como nos casos em que se possibilita o acesso ao trabalho feminino, elas ainda são vítimas das estruturas de uma relação erótica tradicional. Nesse registro, sobrepõe-se à singularidade dos indivíduos um papel de mulher fundado na situação que a coloca como o Outro, como é o caso do casamento na (ex)União Soviética. Ao mesmo tempo, se a prostituição também possibilita alguma independência financeira às mulheres, a relação erótica em que ela se insere, tal como o matrimônio, a impele ao lugar de Outro. Notemos que Beauvoir desconsidera a prostituição como projeto que possibilite a mulher justificar a sua existência, visto que nessa situação ela ainda se encontra fixada no lugar de objeto na relação com sexo oposto, além de financeiramente dependente desta relação. Em nota de rodapé no capítulo “Prostitutas e

⁵⁶⁸ Cf. Idem, p. 206

⁵⁶⁹ Idem, tradução nossa. No original: “With Bataille, the Cartesianism subject must submit to the Hegelian dialectic of violence or live the isolation of solipsistic subjectivity. With Beauvoir, the contesting desires of the intentional, phenomenologically embodied subject make it possible to think of the openness to otherness as a joyful enfolding rather than a painful wound.”

⁵⁷⁰ BEAUVOIR, 2009, p. 553

cortesãs” ela reforça a importância de prestarmos atenção às estruturas da situação da mulher quando se reflete acerca da prostituição:

Não é evidentemente com medidas negativas e hipócritas que se pode modificar a situação. Para que a prostituição desapareça, são necessárias duas condições: que uma profissão decente seja assegurada a todas as mulheres; que os costumes não oponham nenhum obstáculo à liberdade do amor. É somente suprimindo as necessidades a que atende que se suprimirá a prostituição.⁵⁷¹

Assim, a libertação do casamento e da prostituição – da troca de um serviço sexual pelo sustento financeiro – depende também de um outro desvelamento do amor e do erotismo. Fica clara então a importância que aparece em *O segundo sexo* de repensar os costumes que, conforme temos acompanhado, reforçam não apenas as estruturas das instituições, mas a formação das meninas e a situação das mulheres, inclusive a posição delas nas relações com os homens.

Sigamos com a problematização da relação intersubjetiva entre homem e mulher no âmbito erótico analisada por Beauvoir em *O segundo sexo*. Buscaremos, na seção subsequente, compreender melhor os elementos que compõem a relação, como o desejo e seus significados a partir do plano existencial, que podem ser modificados pela educação dos sujeitos, mas que são sempre limitados em situação. Esse percurso nos permitirá refletir sobre as possibilidades que esses próprios elementos nos abrem para desvelamentos do amor e do erotismo que libertem a condição feminina da categoria de Outro.

2.3 Amor e erotismo

Em nosso exame dos vínculos entre mulheres e homens baseados na relação sexual analisados por Beauvoir em *O segundo sexo*, vimos que tanto o casamento como a prostituição implicam relações institucionalizadas, as quais, não apenas se apóiam, mas reforçam a situação da mulher enquanto Outro. Nessas relações, o ato erótico não passa de um serviço prestado e a mulher é instrumentalizada na relação. Retomando o capítulo “A mulher casada”, destacamos um trecho no qual a filósofa coloca em evidência a essência do casamento enquanto instituição:

[O] princípio do casamento é obsceno porque transforma em direitos e deveres uma troca que deve basear-se num impulso espontâneo. Ele dá aos corpos, forçando-os a se apreenderem em sua generalidade, um caráter instrumental, portanto degradante.

⁵⁷¹ Idem, p. 746

O marido congela-se, muitas vezes, à ideia de que cumpre um dever, a mulher tem vergonha de se sentir entregue a alguém que exerce um direito sobre ela.⁵⁷²

Fica claro, pois, que o desejo e o amor que pode haver entre os membros do casal encontra-se diluído em obrigações e regras dessa relação. O erotismo é apenas um instrumento. Mas o que ele poderia ser antes de estar envolvido por essas instituições? Ainda no capítulo sobre o casamento, Beauvoir o descreve: “O erotismo é um movimento para o *Outro*; nisso reside seu caráter essencial. Mas no seio do casal os cônjuges se tornam o *Mesmo* um para o outro; nenhuma troca é mais possível entre eles, nenhum dom, nenhuma conquista.”⁵⁷³ Como retomar esse deslocamento original e a troca característicos do erotismo? Quais são as circunstâncias, além do reconhecimento da singularidade dos indivíduos envolvidos, para que o erótico se realize sem as amarras da situação? Para enfrentar tais interrogações, perscrutaremos as considerações de Beauvoir sobre o erotismo e nos apoiaremos também em análises dos estudos sobre a autora, de modo que alcancemos alguma espécie de resposta a essas questões. Para tanto focaremos nossa atenção ainda em *O segundo sexo*, mas também nos textos *What love is – and isn't* (1965), nesta seção, e *Deve-se queimar Sade?* (1955) e *Brigitte Bardot and the Lolita syndrome* (1959) no capítulo seguinte.

Retomemos a crítica de Beauvoir ao casamento, especificamente à “promessa”, ou melhor, ao que se difunde como objetivo desse vínculo, que segundo a autora é ditado conforme o “otimismo burguês”. É a felicidade e não o amor que aparece como fim do matrimônio. O amor também é disposto em um lugar e com uma função apropriados, e explicado como um dos milagres que engendra o casamento, chamado “amor conjugal”. E felicidade, entende Beauvoir, no contexto do casamento enquanto instituição, significaria “um tranquilo equilíbrio no seio da imanência e da repetição”⁵⁷⁴ em que cada esposa assume o lugar da mulher. Daí compreendemos que o amor não aparece como o que necessariamente motiva a união erótica institucionalizada entre um homem e uma mulher na situação analisada pela filósofa francesa. O amor que não motiva, mas seria suscitado pelo casamento, o amor dito conjugal, observa Beauvoir, é descrito como “um sentimento terno e respeitoso” que a mulher sentiria pelo marido. Beauvoir critica esse sentimento próprio ao casamento criado para substituir a espontaneidade do desejo de união na relação:

Os advogados do amor conjugal⁵⁷⁵ comprazem-se em dizer que não é um amor, e é

⁵⁷² Idem, p. 578

⁵⁷³ Idem, p. 579-580

⁵⁷⁴ Idem, p. 581

⁵⁷⁵ “Pode haver amor dentro do casamento, mas então não se fala de “amor conjugal”; quando se pronunciam estas palavras, o amor está ausente; do mesmo modo quando se diz de um homem que ele é “*muito comunista*” já

exatamente isso que lhe dá um caráter maravilhoso. Porque a burguesia inventou nestes últimos anos um estilo épico: a rotina assume aspecto de aventura, a fidelidade o de uma loucura sublime, e tédio torna-se sabedoria e os ódios familiares são a forma mais profunda do amor.⁵⁷⁶

Compreendemos então que para Beauvoir o chamado amor conjugal é um sentimento construído com base em determinados valores burgueses, e por tratar-se de uma invenção, se distancia da espontaneidade do desejo. A autora identifica o amor conjugal como um álibi para a manutenção da estrutura do casamento, de modo que este ainda seja respeitado mesmo caracterizado por atitudes e sentimentos como apego, rancor, ódio, normas, resignação, preguiça e hipocrisia, que surgem a partir da tão complicada e tão desigual polarização, que temos acompanhado, dos membros da relação. “A palavra de ordem do ‘amor conjugal’ incita, ao contrário, a todos os recalques a todas as mentiras.”⁵⁷⁷, critica a filósofa no capítulo “A mulher casada”.

Beauvoir entende então que quando se fala em “amor conjugal”, um sentimento específico ao casamento, não há necessariamente amor na relação. De sua perspectiva existencialista, o próprio amor e seu livre consentimento seriam o suficiente para ligar um indivíduo a outro⁵⁷⁸, independente de qualquer relação com o âmbito conjugal. Mas o que é o amor segundo o pensamento beauvoiriano? Ainda no referido capítulo Beauvoir escreve que “o amor é movimento para um outro, para uma existência separada da própria, para um fim, um futuro”⁵⁷⁹. O amor acontece na livre transcendência de um sujeito para seu objeto de desejo que vem a ser um outro sujeito. E é esse sujeito tomado como objeto de desejo o futuro, o único fim, do movimento amoroso. Ou seja, para Beauvoir, o amor não se direciona a qualquer fim que não o encontro com o sujeito amado. Nem mesmo a reciprocidade aparece como fim do amor autêntico, mas surge como caráter espontâneo deste.

Fazemos neste momento uma breve incursão em um pequeno artigo da filósofa intitulado *What love is – and isn't* (que podemos traduzir como “O que o amor é – e não é”) escrito em Agosto de 1965 para a revista feminina estadunidense *McCall's* e republicado pelo periódico australiano *The Australian Women's Weekly* em Novembro do mesmo ano. Em um texto sucinto e singelo, Beauvoir escreve em revista direcionada a um público que não é aquele leitor de textos filosóficos; sem abandonar a sua perspectiva filosófica existencialista, reflete sobre o que seria – e o que não seria – o amor. Nunca superficial, o artigo de Beauvoir

se está dizendo que ele não é um comunista; um “homem muito honesto” é um homem que não pertence à simples categoria dos homens honestos etc.” (Idem, p. 628, nota da autora)

⁵⁷⁶ Idem, p. 628

⁵⁷⁷ Idem, p. 629

⁵⁷⁸ Cf. Idem, p. 628

⁵⁷⁹ Idem, p. 629

nos revela considerações importantes para a nossa compreensão do significado e do sentido da noção de amor tal como ela os elabora em sua filosofia.

A primeira pergunta colocada por Beauvoir no artigo é “Por que você se apaixona?” seguida da resposta “Nada é mais simples.”⁵⁸⁰ No parágrafo seguinte ela elenca algumas respostas: “Você se apaixona porque você é jovem, porque você está envelhecendo, porque você é velha”⁵⁸¹ Em outro parágrafo, continua: “Porque a primavera está se esvaindo, porque o outono está começando; devido ao excesso de energia, ao cansaço; de alegria, de tédio; porque alguém ama você, porque alguém não ama você...”⁵⁸² E ao mudar de linha, recuando à resposta taxativa apresentada no início do texto, pondera: “Encontro várias respostas: talvez afinal a pergunta não seja tão simples.”⁵⁸³

Contrariando qualquer entendimento do amor como inato ao humano, Beauvoir continua o artigo observando que há sociedades que nunca tiveram ciência do amor romântico. Para ela, esse sentimento não surge por milagre como se diz do amor conjugal e tampouco carece de razões para que alguém o vivencie. Amar é reagir, contestar e consiste também numa “vingança contra uma sociedade fechada à qual inesperadamente você pode pertencer”⁵⁸⁴, retrata a filósofa. Ao mesmo tempo em que a definição do amor é compreendida por Beauvoir em situação, considerando este sentimento mais um desvelamento humano, o ato de amar pode ser uma reação a uma situação na qual o indivíduo que ama esteja inserido. Nesse sentido, a filósofa entende o amor também como a fuga do indivíduo de uma vida que não o completa. Fuga de um mundo para outro: “Através de outra pessoa, o que o amor traz é um novo mundo revelado e dado a você”⁵⁸⁵. O contato com o outro propicia o desvelamento de uma outra experiência da situação, envolvendo outros valores.

Como é próprio de sua perspectiva existencialista, Beauvoir considera o indivíduo que vive a experiência amorosa em sua totalidade:

O que você espera do amor depende da sua infância, do seu passado, dos seus planos, de todo contexto de sua vida. Você pode estar procurando por algo muito

⁵⁸⁰ BEAUVOIR, “What love is – and isn’t”. In: *McCall*, 1965a, p. 44, tradução nossa. No original: “Why do you fall in love? Nothing is more simple.”

⁵⁸¹ Idem, p. 44, tradução nossa. No original: “You fall in love because you are young, because you are growing old, because you *are* old”. O grifo é da autora.

⁵⁸² Idem, *Ibidem*, tradução nossa. No original: “Because spring is fading, because autumn is beginning; from excess energy, from fatigue; from gaiety, from boredom; because someone loves you, because he does not love you...”

⁵⁸³ Idem, *Ibidem*, tradução nossa. No original: “I find too many answers: perhaps the question is not so simple, after all.”

⁵⁸⁴ Idem, *Ibidem*, tradução nossa. No original: “revenge against a closed society to which you can suddenly belong”.

⁵⁸⁵ Idem, *Ibidem*, tradução nossa. No original: “What love brings through another person, a new world is revealed and given to you.”

específico: um pai, uma criança, uma alma gêmea, segurança, verdade, sua própria imagem exaltada.⁵⁸⁶

O deslocamento por meio de um desejo que é direcionado a um outro não ocorre por acaso. Toda a experiência vivida do indivíduo o acompanha em todo e qualquer desvelamento. O que cada indivíduo espera do amor decorre também de suas experiências no mundo e de sua situação. Compreendemos que, assim como em *O segundo sexo* Beauvoir recusa-se a fornecer uma definição de mulher, ela também negligencia uma definição do amor que prevaleça sobre a experiência singular de cada indivíduo. Sob a sua ótica, o amor consiste numa forma a mais de exprimir a existência por meio do desvelamento humano.

Também na relação com outrem, há situações que Beauvoir considera mais propícias ao desvelamento do amor nessa relação, como por exemplo, “se ele [o outro] une-se a mim”⁵⁸⁷. Há também situações em que há menos chance de tal desvelamento ocorrer: “se ele [o outro] recua com muita teimosia”⁵⁸⁸ quando quem ama projeta no amado todas as qualidades que deseja encontrar em um Outro, como se esse amado ocupasse um lugar absoluto.⁵⁸⁹ Há ainda casos em que o amor ocorre pela fascinação do indivíduo narcisista por sua própria fascinação por alguém, do amor do masoquista por quem lhe é indiferente e de quem, por não sentir-se amado, ama pela amargura.⁵⁹⁰ Há inúmeras possibilidades, mas nem todas podem ser consideradas autênticas – adiante voltaremos nesta questão.

Ao final do texto, Beauvoir coloca outra vez a pergunta do início: “Por que você se apaixona?”⁵⁹¹ Com essa indagação, a autora mostra que são inúmeras as respostas que poderiam esclarecer os motivos do amor. E aceitando as diversas possibilidades de resposta sem privilegiar nenhuma, Beauvoir nos revela o amor autêntico, que não é “o amor”, mas a multiplicidade de experiências de amor; pois cada justificativa para amar e cada valor fundado pelo amor, na sua perspectiva, indicam uma escolha autêntica do indivíduo. À retomada da pergunta, seguem-se respostas similares às do início do referido texto, contudo, ressalta que não se trata de algo simples:

Nada poderia ser mais complexo: porque é inverno, porque é verão; devido ao excesso de trabalho, devido a lazer demais; devido à fraqueza, devido à força; uma necessidade de segurança, um gosto por perigo, devido ao desespero, devido à esperança; porque alguém não ama você, porque alguém ama você.⁵⁹²

⁵⁸⁶ Idem, Ibidem, tradução nossa. No original: “What you expect from love depends on your childhood, your past, your plans, on the whole context of your life. You may be looking for something very specific: a father, a child, a kindred spirit, security, truth, an exalted image of yourself.”

⁵⁸⁷ Idem, Ibidem, tradução nossa. No original: “If he annexes himself to me”.

⁵⁸⁸ Idem, Ibidem, tradução nossa. No original: “if he holds back too stubbornly”.

⁵⁸⁹ Cf. Idem, Ibidem

⁵⁹⁰ Cf. Idem, Ibidem

⁵⁹¹ Idem, Ibidem, tradução nossa. No original: “Why do you fall in love?”

O amor pode ser desvelado a partir de qualquer experiência humana. Mas tendo claro que a formação e a situação contribuem para a noção que cada indivíduo funde do amor, sabemos que cada mulher compreende o amor a partir de seu lugar de Outro. No artigo que trabalhamos até aqui, Beauvoir faz menção à peculiaridade da situação de inferioridade da mulher – que ela ainda percebe mesmo mais de uma década após ter escrito *O segundo sexo* – ao afirmar que as mulheres estão particularmente predispostas ao amor e que este aparece como a única oportunidade para que se afirme a autonomia de suas subjetividades. “Elas [as mulheres] raramente possuem implementos – uma arte, uma profissão – que lhes permitirão ampliar ou revogar o universo sem a ajuda de mais alguém.”, explica a autora.⁵⁹³

Essas considerações vão ao encontro do que fora intensamente trabalhado em *O segundo sexo*, para o qual retornamos, com o intuito de voltarmos à experiência amorosa vivida pela mulher, tal como pensada pela autora.

No capítulo “A apaixonada” na referida obra, Beauvoir é taxativa quanto às representações que indivíduos de sexos diferentes têm do amor: “A palavra ‘amor’ não tem em absoluto o mesmo sentido para um e outro sexo. E é isso uma fonte dos graves mal entendidos que os superam.”⁵⁹⁴ O homem apaixonado é descrito pela filósofa como autoritário até que obtenha a sua satisfação pelo que desejava, e é nesse momento em que ele encerra a sua dedicação à amada.⁵⁹⁵ Ao passo que a mulher se dedica ilimitadamente ao amado enquanto o encanto de sua paixão não for interrompido pelo despontar da realidade na percepção divinizada que tem do homem.

Pelas mulheres, o amor é idealizado conforme o que aprendem a partir da vivência das relações amorosas e do papel que nelas desempenham: “Os homens não cessaram de proclamar”, por meio da formação imposta às meninas, dos valores do mundo que constroem, “que o amor é para a mulher sua suprema realização.”⁵⁹⁶, assinala a autora no capítulo mencionado. Mesmo para as mulheres que tem possibilidade de uma vida independente dos homens financeira e socialmente, acrescenta Beauvoir, o amor romântico aparece como um caminho atraente e por vezes único, como um guia que assumiria a direção de sua vida. Em

⁵⁹² Idem, *Ibidem*, tradução nossa. No original: “Nothing could be more complex: because it is winter, because it is summer; from overwork, from too much leisure; from weakness, from strength; a need for security, a taste for danger, from despair, from hope; because someone does not love you, because he does love you.”

⁵⁹³ Idem, *Ibidem*, tradução nossa. No original: “They [women] rarely possess the implements – an art, a profession – that will permit them to enlarge or overturn the universe without the help of someone else.”

⁵⁹⁴ BEAUVOIR, 2009, p. 835

⁵⁹⁵ Cf. Idem, p. 851

⁵⁹⁶ Idem, p. 865

outras palavras, o amor aparece à mulher como uma justificativa supostamente absoluta da existência:

ela [a mulher] se esforçará por superar sua condição de objeto inessencial assumindo-a radicalmente, através de sua carne, de seus sentimentos, de suas condutas exaltarà soberanamente o amado, colocando-o como a realidade e o valor supremos; ela se aniquilará diante dele.⁵⁹⁷

Como se quisesse permanecer criança⁵⁹⁸, Beauvoir sugere, a mulher busca no homem – que, aliás, por vezes a trata por “filhinha”, “criança” ou “bebê”, nota a autora – a defesa de sua liberdade como tivera na relação com o pai. Contudo, Beauvoir recusa que essa seja uma busca pela figura paterna, como sugeriria a psicanálise; a seu ver trata-se antes de uma procura pela imagem deslumbrante do homem que a menina conhecera em seu pai.⁵⁹⁹ Para a filósofa, a mulher procura “participar de sua [do homem] virilidade, fazendo-se amar por um deles; não é a individualidade deste ou daquele homem que a seduz; ela está apaixonada pelo homem em geral.”⁶⁰⁰

O valor dado ao masculino em situação aparece, assim, como algo a ser admirado e alcançado, daí muitas vezes a mulher voltar-se a um homem cujas características a remetam a determinada classe ou posição social, assinala a autora. O que leva, por exemplo, a mulher a apaixonar-se por um homem que ela ainda não conhece a não ser por sua aparência. E, vale lembrar, o amor à distância não configura uma experiência real, pondera Beauvoir, pois ainda não coincide com o amor físico: “É quando carnalmente confirmado que o desejo de amor se torna um amor apaixonado.”⁶⁰¹ Por outro lado, Beauvoir leva em consideração a possibilidade de a mulher se apaixonar a partir das carícias físicas de um homem que lhe parecia insignificante. Mas a filósofa termina por assinalar que se ela descobre a contingência e o caráter “terrestre”, tanto daquele que ama à distância em sua imagem como daquele que diviniza pelo prazer físico que sente com ele, o encanto se desfaz.⁶⁰² Desse modo, o que há de encantador nos olhos da mulher apaixonada não é a singularidade de um homem, mas a representação objetiva e universal da figura masculina que ela desvela neste ser particular.

Na situação analisada em *O segundo sexo*, Beauvoir descreve o que é compreendido socialmente como amor e especifica que, no caso da mulher, este afeto é primeiramente experienciado como “apoteose narcisista”; em seguida, como “dedicação” ao amado, até

⁵⁹⁷ Idem, p. 836

⁵⁹⁸ Cf. Idem, p. 838

⁵⁹⁹ Cf. Idem, p. 839

⁶⁰⁰ Idem, p. 836

⁶⁰¹ Idem, p. 837

⁶⁰² Cf. Idem, *Ibidem*

tornar-se uma “automutilação”, em que a mulher modifica sua imagem conforme o desejo daquele que ama e a utilidade que tem para ele.⁶⁰³ Nesse processo a promessa de fixar o ser desvelado de uma vez por todas na ligação amorosa com o homem não apenas se esvai como a necessidade de justificar a própria existência se torna ainda mais árdua:

Para justificá-lo [o futuro], [a mulher] destina esse amor àquele que detém todos os valores; assim é que se liberta de sua transcendência: ela a subordina à do outro essencial de quem se faz vassala e escrava. É a fim de se encontrar, de se salvar que ela começa por se perder nele: e o fato é que, pouco a pouco, se perde. Toda a realidade está no outro.⁶⁰⁴

A mulher tenta fundir a sua existência na de seu amado e, conforme Beauvoir descreve, nessa fusão partilha das mesmas preferências, ideias e opiniões dele. “O objetivo supremo do amor humano como do amor místico é a identificação com o amado. A medida dos valores, a verdade do mundo estão na consciência dele.”⁶⁰⁵, explica Beauvoir dentro desse contexto em que a existência feminina é entregue ao amor. A mulher apaixonada descrita na obra também estabelece as mesmas relações sociais que o amado, como se visse o mundo pelos seus olhos.⁶⁰⁶ O mundo que é efetivamente dela é, por seu turno, relegado à contingência.⁶⁰⁷

Mas este indivíduo eleito não é a divindade que a apaixonada projeta nele. Tal como aquela que investe apaixonadamente, ele é um ser humano cuja perspectiva do mundo não corresponde a uma verdade nem a um bem absoluto. Daí as decepções e os problemas de relacionamento:

A mulher reclama do amante um favor, ele o concede: ei-lo generoso, rico, magnífico, real, divino. Se o recusa, ei-lo avarento, mesquinho, cruel, é um ser demoníaco, bestial. Poderiam ser tentados a objetar: se um ‘sim’ surpreende como uma soberba extravagância, devemos nos espantar com um ‘não’? Se o ‘não’ manifesta tão abjeto egoísmo, por que tanto admirar o ‘sim’? Não há lugar para o humano entre o sobre-humano e o inumano?⁶⁰⁸

Ao questionarmos o tipo de amor que prevalece socialmente e que, ao menos sob uma perspectiva tradicional, justifica a existência feminina, vislumbramos quanto esse afeto, assim vivenciado, extrapola as dimensões humanas. Expliquemos. O amor que a apaixonada descrita em *O segundo sexo* devota ao homem o torna aos olhos dela uma divindade, o que ele não é. Nas palavras de Beauvoir: “O amor idólatra confere ao amado um valor absoluto; é a

⁶⁰³ Cf. Idem, p. 846

⁶⁰⁴ Idem, p. 845

⁶⁰⁵ Idem, p. 847

⁶⁰⁶ Cf. Idem, Ibidem

⁶⁰⁷ Cf. Idem, p. 848

⁶⁰⁸ Idem, p. 849

primeira mentira que se apresenta a todos os olhares alheios: ‘*Ele* não merece tanto amor’, murmuraram em torno da amorosa.”⁶⁰⁹ Ao mesmo tempo, quando dizem que homem algum merece tanto amor, surge uma outra questão: quem afinal mereceria todo esse sentimento? Alguém o mereceria? Seria preciso então compreender que nosso movimento amoroso em direção a outro ser transcendente não se direciona a um lugar divino, mas a outro ser humano cuja existência é contingente tal qual a nossa. Em outras palavras, nenhum ser humano possui valor superior a outro; como vimos, é a liberdade que caracteriza a todos, e qualquer hierarquia para os indivíduos é construída a partir de valores atribuídos em situação. Assim, se o ser amado é para a mulher que o ama um ser superior, é porque ela desvela essa superioridade nele; e ainda, esse desvelamento ocorre em uma situação que alimenta a superioridade masculina: “Um amor autêntico deveria assumir a contingência do outro, isto é, suas falhas, seus limites, sua gratuidade original, não pretenderia ser uma salvação e sim uma relação inter-humana.”⁶¹⁰, escreve Beauvoir desfazendo o encanto do amado.

E se, sob a perspectiva existencialista beauvoiriana, o amado perde seu caráter divino, abre-se a possibilidade de que a experiência amorosa se realize de maneira positiva, sem sacrifícios e sem aspectos sobrenaturais:

O amor autêntico deveria basear-se no reconhecimento recíproco de duas liberdades; cada um dos amantes se sentiria então como si mesmo e como o outro: nenhum abdicaria sua transcendência, nenhum se mutilaria; ambos desvendariam juntos no mundo, valores e afins. Para um e para outro, o amor seria uma revelação de si mesmo pelo dom de si e o enriquecimento do universo.⁶¹¹

Assim como o indivíduo, para Beauvoir o amor também deveria ser livre e autêntico. Isto equivale a dizer que o amor deveria surgir enquanto desejo em uma relação intersubjetiva não baseada em papéis designados a homens e mulheres nem reguladas por instituições. No capítulo em que discute o ponto de vista do materialismo histórico, Beauvoir ressalta a imaterialidade e a impossibilidade de regular o que é do âmbito de um erotismo autêntico:

No ato sexual, na maternidade, a mulher não empenha somente tempo e forças, mas ainda valores essenciais. [...] há no erotismo uma revolta do instante contra o tempo, do individual contra o universal. Pretendendo canalizá-lo e explorá-lo, arrisca-se a matá-lo porque não se pode dispor da espontaneidade viva como se dispõe da matéria inerte, e não se pode tampouco forçá-la como se força uma liberdade.⁶¹²

Subordinar experiências amorosas, eróticas, afetivas à generalidade e ignorar o desvelamento singular propiciado pela liberdade de cada indivíduo, bem como conter tais

⁶⁰⁹ Idem, *Ibidem*. O grifo é da autora.

⁶¹⁰ Idem, *Ibidem*

⁶¹¹ Idem, p. 863

⁶¹² Idem, p. 93

liberdades destitui a relação de um sentimento considerado autêntico pela filósofa. Lemos em “A iniciação sexual”:

Entregar-se por desafio, por temor, por racionalismo puritano não é realizar uma autêntica experiência erótica: atinge-se somente um sucedâneo sem perigo nem sabor; o ato sexual não se acompanha de vergonha nem de angústia porque a perturbação permaneceu superficial e o prazer não invadiu a carne.⁶¹³

Tal como reitera mais tarde em *What love is – and isn't* acerca do amor romântico, Beauvoir em *O segundo sexo* compreende o erotismo como experiência singular. Seguindo a perspectiva existencialista da filósofa, não haveria medida para o desvelamento do erótico assim como não se poderia captar o instante medido como tempo útil. Qualquer tentativa de definir ou destinar o erotismo mina a sua espontaneidade. Sobre o que ela chama amor físico, comumente parte do amor romântico e cujo caráter é erótico, ela escreve no capítulo sobre o casamento na referida obra:

A verdade é que o amor físico não pode ser tratado nem como um fim absoluto nem como um simples meio: não pode justificar uma existência, mas não pode tampouco receber nenhuma justificação estranha. Isso equivale a dizer que deveria desempenhar em toda vida humana um papel episódico e autônomo. Isso equivale a dizer que deveria ser livre.⁶¹⁴

No trecho supracitado Beauvoir diz que o amor físico deveria ser livre. Compreendemos que amor físico e erotismo tenham o mesmo significado para Beauvoir. Tanto o amor como o erotismo autênticos consistem em um movimento para o outro no qual se revela um novo mundo, um futuro. Embora em outro momento a autora descreva a união entre casais de formas diversas, ora baseada no amor que ela chama sexual (de ordem erótica, tal como o amor físico), ora baseada na amizade⁶¹⁵, entendemos que podemos considerar todos esses termos como elementos de uma relação entre homem e mulher baseada no desejo sexual pelo outro, que é o erotismo autêntico cuja investigação prosseguimos.

Seguindo a perspectiva existencialista de Beauvoir, compreendemos que no âmbito da contingência da existência da liberdade original, que nos é constitutiva, qualquer humano tem a mesma experiência existencial do corpo. Segundo a filósofa, no capítulo “A iniciação sexual”:

Homens e mulheres conhecem todos a vergonha da carne. Em sua pura presença imóvel, em sua imanência injustificada, a carne existe ante o olhar de outrem como a absurda contingência da facticidade, e no entanto a carne é *si mesmo*: querem impedi-la de existir para outrem; querem negá-la.⁶¹⁶

⁶¹³ Idem, p. 506

⁶¹⁴ Idem, p. 581

⁶¹⁵ Cf. Idem, p. 640

Homens e mulheres existem em seus corpos, que são desvelados pela consciência alheia. É a situação em que o homem se afirma como sujeito absoluto que propicia o apagamento da relevância do corpo masculino e da subjetividade da mulher.

Recusando a passividade que se espera do desejo feminino, não apenas na experiência que tem do corpo em sua originalidade, Beauvoir equipara também homem e mulher enquanto seres transcendentais que desenvolvem um erotismo – aqui em consonância com Freud⁶¹⁷ – oriundo de sua formação, que se manifesta na busca pela posse de um corpo desde a infância, a partir da mãe. Persiste ainda na jovem, diz Beauvoir, principalmente na virgem, “o erotismo agressivo da infância”, caracterizado por “impulsos preênsos”, desejo de abraçar, de possuir, que uma vez se manifestou em relação à “carne materna”, um corpo feminino.⁶¹⁸ Nesse desejo, a mulher se coloca como sujeito na busca por este ser que porte os valores que lhe foram inculcados em sua formação. A surpresa da busca, descrita no capítulo supracitado, está no encontro com um homem:

Quando se defronta com o homem, tem na palma das mãos, nos lábios, a vontade de acarinhar ativamente uma presa. Mas o homem, com seus músculos duros, sua pele áspera, seu cheiro forte, seus traços grosseiramente marcados, não lhe parece desejável, inspira-lhe até repulsa.⁶¹⁹

Beauvoir enfatiza as diferenças entre o corpo feminino da mãe para o qual o desejo de meninas e meninos é direcionado e o corpo que a mulher descobrirá no homem. Ela nota que uma insistência da tendência ativa na apreensão, na posse, que se manifesta já na infância, pode orientar a mulher à homossexualidade, ao mesmo tempo em que reconhece que, abafando essa tendência ativa, uma sexualidade passiva é construída na menina e mais tarde, na puberdade, se manifesta no gosto por abraços e carícias, por “tornar-se carne nos braços de um homem”⁶²⁰.

Eis a ambiguidade sujeito-objeto da mulher nas palavras da autora:

[a mulher] aspira a um abraço robusto que a metamorfoseará em coisa que estremece; mas a rudeza e a força são também resistências ingratas que a magoam. Sua sensualidade localiza-se na pele e na mão ao mesmo tempo. E as exigências de uma são em parte opostas às da outra.⁶²¹

⁶¹⁶ Idem, p. 492

⁶¹⁷ Cf. neste trabalho, p. 72-75

⁶¹⁸ Cf. BEAUVOIR, 2009, p. 487

⁶¹⁹ Idem, p. 487-488

⁶²⁰ Idem, p. 488

⁶²¹ Idem, Ibidem

Tal ambiguidade da sensualidade, no corpo que almeja o toque e na mão que deseja tocar o outro, não atormentaria a mulher se o homem não recusasse o papel de objeto na relação erótica – recusa que se dá em todas as esferas da sociedade –, se ela não fosse destinada a uma passividade permanente.

Beauvoir compreende que a formação da criança em um universo feminino constrói na mulher uma aspiração “à posse de um tesouro análogo ao que ela [a mulher] entrega ao macho”⁶²²; ou seja, a mulher deseja no corpo alheio o mesmo significado – a passividade, a textura, a qualidade de presa – que tem o seu próprio corpo. Para a filósofa – retomando o tema no capítulo “Da maturidade à velhice”, também na parte do segundo volume identificada como “Situação” – nesse contexto, pode-se afirmar que “tendências homossexuais” existem “de um modo larvar em quase todas as mulheres”⁶²³, tendências que se realizam concretamente, no olhar da filósofa, conforme o que ela denomina escolha de cada mulher.

A partir do que Beauvoir escreve, podemos compreender que a própria formação da menina a leva a sentir-se mais atraída por características do universo feminino, contrárias às que os homens em geral assumirão de acordo com o que apreenderam em sua formação e com o que a sua situação espera deles. O choque entre a idealização de um príncipe encantado e o contato físico com um homem, muitas vezes agressivo ou desdenhoso, tal como o temor da gravidez e o trauma por aborto, não apenas traz sofrimento às mulheres mas em algumas delas contraria o que valorizam no objeto de desejo, a ponto de lhes causar repulsa. Enquanto em outras mulheres, é possível que certas características que aparecem em homens venham ao encontro de seus valores proporcionando um impacto muito maior, a ponto de elas os desejarem e também se apaixonarem por eles, do que a repulsa que pode machucá-las lhes causa.

A transcendência ao objeto amoroso dependerá então da situação e do desvelamento do indivíduo. Pois, para Beauvoir, recusando qualquer determinação do sujeito, a sexualidade do indivíduo e a sua transcendência a um objeto desejado não são compreendidas como naturais. A homossexualidade, conforme pontua Beauvoir no capítulo “A lésbica”, não deriva de constituição hormonal nem fisiológica nem tem relação com atitudes “viris” ou “femininas”. Ou seja, a homossexualidade – tal como a heterossexualidade e a bissexualidade – não escapa de um direcionamento pela situação ao mesmo tempo em que é uma atitude escolhida nessa situação pelos sujeitos.⁶²⁴

⁶²² Idem, p. 520

⁶²³ Idem, p. 760

Até aqui compreendemos com Beauvoir que a experiência erótica é forjada como toda situação da mulher; não há espontaneidade no desejo e essa constatação nos leva a perguntar: em qual situação o desejo não seria decorrente da formação do indivíduo a partir da relação que estabelece com o corpo materno? Por outro lado, poderíamos pensar então em um desejo formado igualmente em meninos e meninas, sem que o desejo do homem fosse compreendido como uma conquista e o da mulher como uma derrota. Afinal, a experiência erótica é mais

⁶²⁴ Vimos no capítulo anterior o modo pelo qual a homossexualidade feminina é compreendida por Freud. No que tange à questão da homossexualidade, sob o prisma freudiano, E. Roudinesco, em seu *Dicionário de psicanálise*, nos fornece pistas valiosas. No século XIX, o viés psicanalítico de Freud vai de encontro a um cenário no qual a homossexualidade é comumente associada a tara ou degeneração, seja pelo tradicional ponto de vista religioso e cultural judaico-cristão ou por interpretações a partir da sexologia que consideram a homossexualidade uma doença hereditária. (Cf. ROUDINESCO; PLON, op. cit., p. 350) Mesmo em discursos psiquiátricos no século XX, observa Roudinesco, ainda é comum que se fale em uma “inversão sexual” – uma suposta inversão da heterossexualidade –, julgada como uma anomalia psíquica ou mental de natureza constitucional. (Cf. Idem, p. 351) No tocante aos estudos da psicanálise, Roudinesco relata que não foram elaborados conceito nem noção própria para a homossexualidade. Partindo da compreensão do ser humano como naturalmente bissexual, Freud concebe a homossexualidade como uma inclinação sexual inconsciente derivada da bissexualidade; e mesmo que ele considere essa inclinação uma perversão, não o faz de modo negativo. (Cf. Idem, p. 350; 352) Segundo Roudinesco: “Freud conservou o termo perversão para designar os comportamentos sexuais desviantes em relação a uma norma estrutural (e não mais social) e nela incluiu a homossexualidade, da qual fez uma perversão do objeto caracterizada por uma fixação da sexualidade numa inclinação bissexual. Nessa perspectiva, retirou dela qualquer caráter pejorativo, diferencialista, não igualitário ou, inversamente, valorizador. Em suma, introduziu a homossexualidade num universal da sexualidade humana e a humanizou, renunciando progressivamente a fazer dela uma disposição inata ou natural, isto é, biológica, ou então uma cultura, a fim de concebê-la como uma escolha psíquica inconsciente.” (Idem, p. 352) O posicionamento do criador da psicanálise se opõe à segregação de homossexuais dos outros seres humanos e busca em sua investigação causas, gênese e estrutura dessa inclinação sexual no âmbito do inconsciente. (Cf. Idem, Ibidem) Nesse contexto não há o que se curar na homossexualidade, esta seria apenas uma escolha inconsciente resultante da relação do indivíduo com os pais durante o seu desenvolvimento sexual. (Cf. Idem, Ibidem) Lemos no dicionário de Roudinesco: “Em 1920, a propósito de uma jovem vienense a quem tratava, em virtude de ela gostar de uma mulher e de seus pais quererem obrigá-la a se casar, Freud deu uma definição canônica da homossexualidade, que rejeitou todas as teses sexológicas sobre o ‘estado intermediário’, ‘o terceiro sexo’ ou a ‘alma feminina num corpo de homem’. Segundo a doutrina de Édipo e do inconsciente, a homossexualidade, como consequência da bissexualidade humana, existe em estado latente em todos os heterossexuais. Quando se torna uma escolha exclusiva de objeto, tem por origem, na mulher, uma fixação infantil na mãe e uma decepção com o pai.” (Cf. Idem, Ibidem) É importante relembrarmos que apesar de Freud olhar para a homossexualidade sem condenações, a homossexualidade feminina tem para ele um caráter enigmático; o que é frequente, como vimos no capítulo anterior (Cf. neste trabalho, p. 57-58; 77-78), na interpretação freudiana de todo aspecto da sexualidade feminina. (Cf. ROUDINESCO, op. cit., p. 352) Por outro lado, mesmo no que diz respeito à homossexualidade feminina, no caso mencionado por Roudinesco na citação acima, por exemplo, a compreensão de Beauvoir não está tão distante da de Freud. Embora a filósofa francesa adote a existência como base para toda ação humana, recuse qualquer predeterminação à sexualidade – bem como a noção freudiana de pulsão – e atribua como motor das ações humanas as escolhas subjetivas dos indivíduos em situação, é possível conceber todo ser humano como bissexual na perspectiva existencialista beauvoiriana, dado que nada determina a existência humana a não ser a liberdade e, conforme temos investigado neste capítulo, até mesmo o desejo sexual resulta de valores fundados pelos indivíduos. E ainda, o desenvolvimento sexual da criança, especificamente da menina, é também para Beauvoir de grande importância – por vezes decisivo – para a formação de sua ideia de objeto de desejo. Para um aprofundamento no tema da homossexualidade em Freud, indicamos alguns de seus textos: *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905), *As fantasias históricas e sua relação com a bissexualidade* (1908), *Uma recordação de infância de Leonardo da Vinci* (1910), *Sobre a psicogênese de um caso de homossexualidade feminina* (1920), *A organização genital infantil* (1923), *A dissolução do complexo de Édipo* (1924), *Algumas consequências psíquicas da diferença anatômica entre os sexos* (1925) *O fetichismo* (1927), *Sobre a sexualidade feminina* (1931), *A feminilidade* (1933).

uma em que o indivíduo justifica sua existência e, na compreensão da moral existencialista, poderia escolher livremente.

Vimos até aqui então que a experiência erótica institucionalmente imposta a homens e mulheres é um fardo para a mulher. Contudo, embora a mulher seja “sempre frustrada como indivíduo ativo”⁶²⁵, a situação de Outro pode ser transcendida. A escolha pela homossexualidade é um dos direcionamentos dados pela própria mulher na contramão do destino que lhe é imposto. “Nem todas as mulheres aceitam dar a seus problemas sexuais a solução clássica, única oficialmente admitida pela sociedade.”⁶²⁶, escreve Beauvoir ao final do capítulo sobre a iniciação sexual, anunciando o capítulo seguinte, intitulado “A lésbica”.

Sob a ótica da moral existencialista adotada pela autora, se a associação entre características do organismo humano e o que hoje chamamos gênero, “categoria” nos termos de *O segundo sexo*, não pode ser sustentada, como vimos até aqui, podemos então colocar o desejo associado a características do organismo humano também em questão. No capítulo sobre a homossexualidade feminina, Beauvoir recusa que anatomia e hormônios coloquem o objeto para o qual alguém transcenderá.⁶²⁷ Deste modo, compreendemos que o desejo não advém de nenhum aspecto natural, mas das construções sociais que configuram uma situação e do desvelamento de cada pessoa. Ademais, é possível que, para Beauvoir, embora não se possa definir como certa a escolha do objeto ao qual se transcende, homem ou mulher, nosso desejo não se exime nunca de uma circunscrição situacional. Em outras palavras, toda escolha é uma escolha em situação, em meio à presença de outros projetos, inclusive a de pessoas que se ama ou se deseja.

A filósofa não sugere apenas que a homossexualidade seja uma escolha, mas também uma escolha muitas vezes motivada também pela dura situação da mulher, principalmente no que diz respeito à violência que sofre em sua vida sexual. Ainda, Beauvoir observa com frequência a homossexualidade em mulheres que são artistas e escritoras, que demonstram identificação com as características ditas masculinas e recusa em assumir as femininas. No entanto, para ela, o fator mais determinante para o irromper da homossexualidade feminina reside no desejo pelos valores do universo feminino. Universo no qual a mulher conhece o próprio corpo como passividade ao mesmo tempo em que ultrapassa essa passividade da carne na apreensão do corpo de outra mulher, o qual, enquanto objeto de desejo, diferentemente do corpo masculino, não se configura como uma ameaça à autonomia da subjetividade daquela

⁶²⁵ BEAUVOIR, 2009, p. 520

⁶²⁶ Idem, Ibidem

⁶²⁷ Cf. Idem, p. 522

que o deseja. Ademais, além de conservar a autonomia do próprio desejo, no âmbito feminino, a mulher não se encontra sob o domínio masculino nem teme a penetração genital seja concreta ou simbolicamente. Ainda que as mulheres se orientem pelos valores criados no universo masculino que incessantemente recriam as categorias de Homem e Mulher e reforçam a situação cuja análise acompanhamos em *O segundo sexo*, a subjetividade e a liberdade intrínseca à existência de cada sujeito – decisiva em toda ação humana – possibilita a recusa dos valores de um universo dito masculino. “É muito importante sublinhar: nem sempre é a recusa de se fazer objeto que conduz a mulher à homossexualidade; a maioria das lésbicas procura, ao contrário, apropriar-se dos tesouros de sua feminilidade.”⁶²⁸, escreve a filósofa no referido capítulo.

Tratar-se-ia então a homossexualidade de uma escolha deliberada da mulher para manifestar ódio, nojo ou medo dos homens? Levando em consideração a liberdade que caracteriza a existência humana mas com o devido cuidado com a noção de escolha no contexto beauvoiriano, Butler, no texto *Beauvoir on Sade*, explica que a sexualidade descrita por Beauvoir não se caracteriza como um impulso nem como uma escolha instrumental:

Alegar que a sexualidade pertence ao âmbito da liberdade não é dizer que se cruza os braços e, de uma distância instrumental, se *decide* qual será a sua sexualidade. Liberdade não é o mesmo que deliberação e escolha instrumental. De fato, eu estaria tentada a dizer que para ela [Beauvoir] a liberdade em si tem uma dimensão inconsciente e que os mecanismos da liberdade não estão aí na superfície para nossa compreensão sem que haja um ato de interpretação concomitante. Alguém age, produz, e no resultado – a tarefa, o trabalho – está o traço da liberdade que era – deve ter sido – operacional o tempo todo. Não se conhece a liberdade de alguém até que haja o fato, e é por isso que somos ao mesmo tempo responsáveis e não conscientes sobre nós mesmos.⁶²⁹

Ainda que empregar a expressão “dimensão inconsciente” para explicar o pensamento filosófico calcado em uma visão existencialista possa soar problemático, a interpretação que Butler faz de Beauvoir contempla a perspectiva existencialista da filósofa francesa cuja noção de liberdade é crucial para a sua compreensão da sexualidade. Ademais, qual seriam os limites para o uso do termo “inconsciente” na leitura que fazemos dessa autora?

⁶²⁸ Idem, p. 534

⁶²⁹ BUTLER, “Beauvoir on Sade”. In: CARD, Claudia (org.). *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*. Cambridge University Press, 2003, p. 178, tradução nossa. O grifo é da autora. No original: “To claim that sexuality belongs to the realm of freedom is not to say that one sits back and, from an instrumental distance, *decides* what one’s sexuality will be. Freedom is not the same as deliberate and instrumental choice. Indeed, I would be tempted to say that freedom itself has an unconscious dimension for her and that the workings of freedom are not there on the surface for us to understand without an attendant act of interpretation. One acts, one produces, and there in the result – the deed, the work – is the trace of a freedom that was – must have been – operative all along. One does not know one’s freedom until after the fact, and this is why we are at once responsible and unknowing about ourselves.”

Sob o registro de Beauvoir, como vimos na introdução desta tese⁶³⁰, a liberdade se confunde com a existência humana, no sentido de não se tratar de uma condição que se conquista ou se possui. A liberdade humana é contingente e de caráter espontâneo, contudo, toda ação humana ocorre em direção a algo, ou seja, por uma escolha. Nas palavras de Beauvoir em *Por uma moral da ambigüidade*:

a espontaneidade humana se projeta sempre na direção de algo, até mesmo nos atos falhos e nas crises de nervos o psicanalista descobre um sentido; mas para que esse sentido justifique a transcendência que o desvela, é preciso que ele próprio esteja fundado: ele não o será se eu mesmo não escolher fundá-lo.⁶³¹

A filósofa explica que a espontaneidade implica uma vontade e um lançamento para um fim, movimento desejado e conduzido por um sujeito, e adverte: “não se trata de me curvar sobre o movimento interno e, aliás, abstrato de uma espontaneidade dada.”⁶³² Desse modo, o existencialismo beauvoiriano compreende o ser humano como um ser histórico, situado, e a sua liberdade, enquanto criadora. Ainda na referida obra, lemos:

Assim se desenvolve felizmente, sem jamais se fixar em facticidade injustificada, uma liberdade criadora. O criador se apóia nas criações anteriores para criar a possibilidade de criações novas; seu projeto presente abraça o passado e deposita na liberdade por vir uma confiança que jamais se desmente. A cada instante ele desvela o ser visando um desvelamento, ulterior, a cada instante, sua liberdade se confirma através da criação inteira.⁶³³

Permeado pela liberdade e inserto em uma situação, o indivíduo não possui margem para nada que não a própria escolha quando direciona os seus projetos. E sabemos que sobrepor a essa escolha qualquer objetividade é considerado má-fé por Beauvoir.⁶³⁴

Nesse cenário, é problemático o uso do termo “inconsciente” por Butler para se referir a uma das dimensões da liberdade beauvoiriana. Talvez a própria filósofa norte-americana reconheça esse problema quando escreve que “estaria tentada a dizer” algo sobre essa dimensão que ela chama inconsciente. Por outro lado, não fica claro em nossos estudos que Beauvoir descarte a possibilidade de considerar um estado inconsciente da mente humana. Afinal, nos deparamos com o uso do termo “inconsciente” como adjetivo pela filósofa francesa em mais de um momento na sua entrevista a Alice Jardine em 1979. Sobre o processo criativo na escrita, Beauvoir declara:

⁶³⁰ Cf. neste trabalho, p. 34-35

⁶³¹ BEAUVOIR, 2005, p. 27

⁶³² Idem, Ibidem

⁶³³ Idem, p. 27-28

⁶³⁴ Cf. neste trabalho, seção 1.1

Bem, a escritora não pode impedir que seu inconsciente apareça, isso é certo. Mas não é algo que você faz... você não tenta deliberadamente remexer no seu inconsciente. Não faz sentido, já que se trata precisamente do inconsciente.⁶³⁵

Vemos no trecho citado acima que Beauvoir não apenas considera a esfera do inconsciente como a compreende para além do alcance de um ato deliberado. E mais além, na mesma entrevista, discorre mais acerca do tema: “o inconsciente é a parte mais secreta de nós mesmos. De qualquer maneira, se o inconsciente deve se expressar, ele o fará pela parte consciente...ou subconsciente, com palavras, com o que você tem a dizer.”⁶³⁶

E ainda, compreendemos que evidentemente a noção de inconsciente não é um obstáculo para Beauvoir quando Jardine pergunta se ela pensa que o trabalho que Julia Kristeva e Lucy Irigaray fazem com a ideia de inconsciente desgasta a noção de escolha existencial. Eis a resposta de Beauvoir:

Ele [o trabalho de Kristeva e Irigaray com a ideia de inconsciente] não necessariamente elimina a noção de escolha, porque a escolha floresce da totalidade da pessoa. Além disso, estudar, analisar o que uma pessoa é não elimina a ideia de liberdade.⁶³⁷

Compreendemos então que não há problema para Beauvoir se considerarmos que em nós haja uma parte inconsciente.⁶³⁸ O problema surge, conforme ela acrescenta em seguida, se

⁶³⁵ BEAUVOIR, APUD JARDINE, Alice. “Interview with Simone de Beauvoir” In: *Signs*, Chicago: The University of Chicago Press, v.5, n.2, p.224-236, Winter, 1979. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/3173558> Acesso em: 21 dez. 2012, p. 230, tradução nossa. No original: “Well, the writer can’t stop her unconscious from showing up, that’s certain. But it’s not something you do...you do not deliberately try to rummage in your unconscious. It doesn’t make sense, since it is precisely unconscious.”

⁶³⁶ Idem, p. 230-231, tradução nossa. No original: “the unconscious is the most secret part of ourselves. In any case, if the unconscious must express itself it will do through the work that you do consciously... or subconsciously, with words, what you have to say.”

⁶³⁷ Idem, p. 232, tradução nossa. No original: “It doesn’t inevitable eliminate the notion of choice, because choice springs from the totality of the person. Thus, to study, to analyze what a person is, does not eliminate the idea of freedom.”

⁶³⁸ Para nós, o que importa neste momento é enfatizar a interpretação que Butler faz do inconsciente em Beauvoir, mas é preciso considerar que, ainda que Beauvoir admita a existência de um inconsciente, sua filosofia, assim como a de Sartre e a de Merleau-Ponty, também é herdeira da fenomenologia de Husserl, corrente que critica a noção freudiana de inconsciente. Quanto à fenomenologia para Freud, este não a menciona em nenhum momento de sua obra, nota Rafael Rafaelli em *Convergências entre Freud e a fenomenologia: um olhar interdisciplinar*. (Cf. RAFFAELLI, Rafael. “Convergências entre Freud e a fenomenologia: um olhar interdisciplinar.” In: *Revista Internacional Interdisciplinar INTERthesis*, Florianópolis, v. 3, n. 1, p. 1-11, abr. 2006. ISSN 1807-1384. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/interthesis/article/view/739>. Acesso em: 08 abr. 2018, p. 3) Em poucas palavras, nos baseando na leitura de algumas passagens de *Existência e liberdade: uma introdução à filosofia de Sartre* de Paulo Perdigão, podemos dizer que uma perspectiva fenomenológica compreende que, na consciência humana, não há instância da consciência que não seja autônoma, nem conteúdo de nossos pensamentos que não nos seja acessível (Cf. PERDIGÃO, Paulo. *Existência e Liberdade: uma introdução à filosofia de Sartre*. Porto. Alegre: L&PM, 1995, p. 121-123), de modo que não poderia haver algo inconsciente, mas sim que ainda não tenha sido conhecido. Segundo Husserl, citado por Perdigão: “Toda consciência é consciência de alguma coisa.” (HUSSERL APUD PERDIGÃO, op. cit., p. 45). Ou seja, todos os atos da consciência tendem para um objeto, real ou imaginário, que pode ser também o nosso próprio pensamento. (Cf. PERDIGÃO, op. cit., p. 55) É importante mencionar também que o estudo da consciência humana pela fenomenologia não ignora o corpo nem o que está ao redor do sujeito, “o ser humano

deixamos de lado as circunstâncias sociais e históricas dos indivíduos de lado.⁶³⁹ Assim, por esse viés, retomamos então o apontamento de Butler a respeito da subjetividade na experiência vivida da sexualidade, mas sem deixarmos de ponderar sobre a situação dos sujeitos.

É importante notar, como faz Butler, que a ação do sujeito está presente na maneira como ele experiencia a sua sexualidade, mesmo que haja uma situação que tente enquadrá-lo em uma categoria fechada. Contudo, não é possível afirmar que essa ação subjetiva seja resultante de um processo reflexivo. Podemos entender que nela haja um fundo moral, pois é orientada por uma interpretação do indivíduo ancorada nos valores adquiridos em sua formação, situação e seu lugar no mundo. Mas ainda assim não há, sob o olhar de Butler, deliberação, visto que ela interpreta que, para Beauvoir, o desejo e a escolha despontam como espontaneidade, e desse ato espontâneo resulta o valor fundado pela escolha.

Beauvoir destaca esse movimento da liberdade no âmbito da sexualidade inserida em situação, o qual fixa a mulher no lugar do Outro, de modo que o masculino é considerado o positivo e o neutro⁶⁴⁰ (ser humano) em relação ao feminino – que se delineia como o negativo, pois. Com isso, acompanhando o capítulo “A lésbica”, vemos que, segundo a autora, a

vive em uma unidade indivisa de mente-corpo-mundo e assim deve ser estudada.” (Idem, p. 32) Mas não se trata de considerar que tudo existe apenas na interioridade da mente humana, ao mesmo tempo em que a fenomenologia rejeita também a predominância de uma realidade objetiva característica do pensamento científico. (Cf. Idem, Ibidem) Calcada na fenomenologia, segundo André Dartigues em *O que é a fenomenologia?*, a psicanálise existencial parte do mesmo ponto que a psicanálise freudiana: “O primeiro ponto comum às duas psicanálises é que o sujeito não é nada e que, portanto, o que chamamos pulsões ou tendências permanecem abstrações enquanto esse sujeito não estiver engajado numa história concreta.” (DARTIGUES, André. *O que é a fenomenologia?*. Rio de Janeiro: Eldorado, 1973, p. 105) O segundo ponto comum, ainda segundo Dartigues, “se poderia chamar o *a priori pré-lógico* que determina as atitudes antes de qualquer definição ou justificativa lógica” (Idem, Ibidem), o que para a psicanálise freudiana seria o complexo, em um nível inconsciente, e para a psicanálise existencial, um ato irrefletido, consciente, apenas não conhecido, já que dessa perspectiva “o fato psíquico é sempre ‘coextensivo’ à consciência” (Idem, Ibidem). Além disso, Rafaelli aponta que o caráter retrospectivo da interpretação psicanalítica, ao considerar a infância do paciente em sua abordagem, “ignora a direção prospectiva da ação humana pela qual o ser humano afirma sua liberdade.” (Cf. RAFAELLI, op. cit., p. 5) A realidade anterior vivenciada pelo indivíduo não determina então os seus projetos, mas ela é parte constituinte de uma totalidade do sujeito. Dartigues ressalta que toda uma história, e não apenas um instante, constitui a ideia de unidade do eu para uma psicanálise existencial, de modo que a constituição dos objetos da consciência decorre de associações perceptivas e de hábitos anteriores, inclusive da infância. (Cf. DARTIGUES, op. cit., p. 54) E é no estudo dessa constituição da unidade do eu que a psicanálise existencial remonta a uma escolha que só pode ser inteiramente singular, por meio de um método para cada sujeito, conforme sua época e situação. (Cf. Idem, p. 105) E ainda, apesar das críticas feitas pela fenomenologia à psicanálise, Rafaelli aponta para a complementaridade e afinidade em aspectos conceituais das duas teorias a ponto de o conceito de inconsciente ser aceitável para alguns fenomenólogos. (Cf. RAFAELLI, op.cit., p. 8) É nessa direção que se dirige a filosofia de Merleau-Ponty, sugere Matheus Hidalgo no texto *Fenomenologia e psicanálise: o inconsciente como estrutura da conduta*, cujo movimento é de “denunciar o objetivismo do pensamento causal, ao qual Freud teria sucumbido” (HIDALGO, M. “Fenomenologia e psicanálise: o inconsciente como estrutura da conduta”. In: *Revista de Psicologia da UNESP*, v. 14, p. 10-20, 2015, p. 13) e integrar as descobertas psicanalíticas à fenomenologia da percepção. (Cf. Idem, p. 14)

⁶³⁹ Cf. BEAUVOIR APUDE JARDINE, op. cit., p. 232

⁶⁴⁰ Cf. BEAUVOIR, 2009, p. 15

sociedade recusa-se a levar em consideração os valores para os quais a mulher transcende⁶⁴¹, “o que conduz evidentemente a considerar que ela faz a escolha inautêntica de uma atitude subjetiva.”⁶⁴² Ou seja, contrariamente à perspectiva existencialista beauvoiriana, que considera a sexualidade uma construção social, mas baseada também nas escolhas de cada indivíduo, a situação na qual as categorias de Homem e Mulher são impostas, analisada em *O segundo sexo*, define a homossexualidade feminina como uma escolha da mulher por tornar-se homem, ou seja, um deslocamento da categoria à qual foi destinada. Devido ao fato das categorias sexuais serem reconhecidas como objetividades, a experiência da sexualidade que apareça à mulher como uma possibilidade de “ser um indivíduo completo, um sujeito e uma liberdade”⁶⁴³ é confundida com a escolha pela virilidade⁶⁴⁴, como se tais características fossem exclusivamente masculinas e determinantes na escolha do objeto de desejo.

Em consonância com o percurso de Beauvoir em *O segundo sexo*, compreendemos que a escolha pelo objeto de desejo, bem como outros atos do sujeito no âmbito sexual, tendem a ser interpretados a partir de uma noção fixa de sexualidade, conforme o que o indivíduo apreende dessa noção em sua formação e conforme os valores vigentes na sociedade em que vive. Junto às características compreendidas como femininas que mencionamos ao longo deste trabalho (passividade, delicadeza etc), a predileção sexual pelos homens é construída nas meninas e reiterada nas mulheres; mas nos casos em que aflora a discordância da mulher em relação à heterossexualidade – seja derivada da revolta diante da agressividade masculina ou da atração por valores do universo feminino, logo, reproduzidos pelas mulheres – revelam-se variações sutis da sexualidade. Variabilidade desvelada pelo sujeito em situação ou seja, a partir da compreensão que o sujeito tem do mundo derivada da sua própria experiência vivida. Nesse sentido, homossexualidade e heterossexualidade, para a filósofa francesa, não são extremos tidos como as únicas possibilidades do desejo sexual, há entre elas nuances da sexualidade: “é falso estabelecer uma distinção radical entre heterossexual e homossexual.”⁶⁴⁵, ela declara no capítulo sobre a homossexualidade feminina. Assim como não há categorias absolutas e determinantes de Homem e Mulher, não há concepções de sexualidade únicas e fechadas em si mesmas. O que há é a experiência sexual no desenrolar da liberdade por meio de projetos nos limites de cada situação.

⁶⁴¹ Cf. Idem, p. 525

⁶⁴² Idem, Ibidem

⁶⁴³ Idem, p. 526

⁶⁴⁴ Cf. Idem, Ibidem

⁶⁴⁵ Idem, p. 537

“A história do indivíduo não é um progresso fatal: a cada momento o passado é retomado mediante uma nova escolha”⁶⁴⁶, escreve Beauvoir, continuando sua análise da homossexualidade feminina. A sexualidade tem também esse movimento dialético de uma escolha que se renova mas que nunca se descola do passado. A autora enfatiza, do ponto de vista existencial, que coincidir com a ideia de normalidade vigente não torna uma escolha moralmente correta: “a ‘normalidade’ da escolha não lhe confere nenhum valor privilegiado: é pela sua autenticidade que cumpre julgá-lo.”⁶⁴⁷ Ou seja, Beauvoir se recusa a um julgamento da sexualidade ou de outra atitude, a partir dos parâmetros estabelecidos pela “normalidade”; antes, o que, segundo ela, permite compreender a sexualidade é a fidelidade da escolha à vontade do sujeito. Nesse contexto, a sexualidade é compreendida como mais uma expressão da existência humana; não há que se escolher pela normalidade, mas conforme o valor que o indivíduo atribui nessa escolha. Nas palavras da autora:

Em verdade, nenhum fator é determinante, trata-se sempre de uma escolha efetuada em meio a um conjunto complexo e assentado numa livre decisão: nenhum destino sexual governa a vida do indivíduo: seu erotismo traduz, ao contrário, sua atitude global para com a existência.⁶⁴⁸

Contudo, reiteramos, ancorados em seus argumentos, que não há como ignorar o peso da situação na escolha feminina: “A homossexualidade pode ser para a mulher uma maneira de fugir de sua condição ou uma maneira de assumi-la.”⁶⁴⁹; ou seja, a homossexualidade pode ser uma escolha inautêntica, uma escolha feita para evitar consequências da condição feminina, assim como pode estar ligada à identificação com traços da sua condição. Daí a importância de se pensar a homossexualidade, e também a heterossexualidade, em situação. Em outro quadro situacional que não aquele que conhecemos, essa “escolha” da própria sexualidade seria motivada, formada e assumida em outros modos. Lemos no capítulo “A lésbica” em *O segundo sexo*:

[A homossexualidade] É uma atitude *escolhida em situação*, isto é, a um tempo motivada e livremente adotada. Nenhum dos fatores que o sujeito assume com essa escolha – dados fisiológicos, história psicológica, circunstâncias sociais – é determinante, embora todos contribuam para explicá-la. É para a mulher uma maneira, entre outras, de resolver os problemas postos por sua condição em geral, por sua situação erótica em particular.⁶⁵⁰

⁶⁴⁶ Idem, p. 523

⁶⁴⁷ Idem, Ibidem

⁶⁴⁸ Idem, p. 537

⁶⁴⁹ Idem, p. 523

⁶⁵⁰ Idem, p. 542-543

Concluimos que a liberdade original, sempre latente no ser humano, caracteriza o desejo enquanto um ato do sujeito que implica um valor posto por ele por meio de um desvelamento, que resulta do exercício dessa liberdade, enquanto escolha. Escolha esta, subjetiva e não deliberada, à qual o sujeito não chega sem as consequências de sua formação e da experiência vivida. Assim, embora dada uma situação que limite a transcendência de certos indivíduos e impulse a de outros por caminhos específicos, a subjetividade ainda se faz presente na experiência da sexualidade. Há um indivíduo autônomo que deseja.

Ademais, a sexualidade não se define como um meio específico para alcançar um fim previamente determinado, como o casamento ou a prostituição, nem como uma escolha pautada pela normalidade ou pelo reconhecimento social. Escolher conforme fins colocados por outrem que não o próprio sujeito que escolhe, para evitar certas consequências ou de acordo com objetividades, seria uma escolha inautêntica. Mas quando se escolhe a sua sexualidade não se escolhe a opressão, e vale notar que escolher com o intuito de escapar à opressão seria uma escolha inautêntica. Por isso enfatizamos que a moral existencialista beauvoiriana, mesmo que suponha escolha na sexualidade humana, não responsabiliza ninguém pela opressão de sua sexualidade quando esta não coincide com o padrão de normalidade da situação.

Vimos até aqui que para Beauvoir a sexualidade é apenas mais uma expressão da existência. Mas nos interessa também a sexualidade enquanto imagem a partir da qual a filósofa elabora uma metáfora para repensar a intersubjetividade. Para ela, é importante olhar para a sexualidade e para o erotismo levando a sua autenticidade em consideração. Investigando os possíveis encontros entre sexualidade e intersubjetividade no pensamento da autora, vale neste momento uma pequena incursão em dois textos de Beauvoir que analisam a sexualidade de modo a abarcar o direcionamento e as variações do erotismo em manifestações não usuais. Suas justificativas a essas variações nos servem como subsídios para ampliarmos a compreensão de seu pensamento. São eles *Deve-se queimar Sade?*, sobre o escritor francês Donatien Alphonse François de Sade, o Marquês de Sade (1740-1814) e *Brigitte Bardot and the Lolita syndrome*, sobre a atriz francesa Brigitte Bardot (1934).

Capítulo 3

Das possibilidades de um erotismo autêntico

3.1 Sade: erotismo e autenticidade

Tendo explanado o erotismo beauvoiriano no capítulo anterior, nesse momento investigamos como para Beauvoir se estabelece um diálogo entre a relação erótica, quando autêntica, e a noção de reciprocidade.

Assinalamos que no percurso traçado neste capítulo dispensamos o acompanhamento sequencial dos textos consultados; no caso de *O segundo sexo*, construímos a nossa reflexão como um amálgama dos elementos extraídos de diversos capítulos dos dois tomos da obra, como sexualidade, erotismo, reciprocidade e amor, fundamentais para trazermos respostas aos problemas apresentados em nosso estudo. Breves incursões em textos de estudiosas de Beauvoir e nos textos da própria filósofa *Deve-se queimar Sade?* (1955) e *Brigitte Bardot and the lolyta syndrome* (1959) aparecem também neste momento como subsídio para nossas investigações acerca da noção de erotismo.

Em *Deve-se queimar Sade?*⁶⁵¹ Beauvoir analisa a não conformidade da sexualidade do Marquês de Sade às normas sociais como mote para a elaboração de uma moral via literatura, o que ela reconhece como originalidade na obra do autor. A autora conta que existem poucos relatos a respeito da infância do escritor a ponto de o seu erotismo aparecer como se fosse próprio à sua natureza.

Quando preso, em 1782, devido a atos de violência física e sexual – atitudes que Beauvoir não defende em seu texto – Sade reconstrói um erotismo desviante na escrita, sendo esta “a única realização possível de sua existência”⁶⁵², diz Beauvoir. A escolha pelo erótico não é feita por acaso, ela remete a um escape do conflito da existência pelo imaginário, é o

⁶⁵¹ Em *Deve-se queimar Sade?* Beauvoir, ao considerar uma estrutura filosófica no pensamento sadeano que nos permite elaborar uma moral, deixa clara a importância de não calar nenhuma obra, de não queimá-la. A respeito dessa sua atitude, Butler em seu texto *Beauvoir on Sade* nos indaga a respeito de quem seríamos se queimássemos os livros de Sade e pondera em um comentário interessante: “Recusar queimar o trabalho dele [de Sade] é um meio de insistir na importância do desafio ao pensamento que o trabalho dele suscita. Claramente, para Beauvoir, ‘queimar’ trabalhos perturbadores não é a solução para o feminismo ou, com efeito, para o humanismo existencial e as políticas progressivas que ela adotou.” (BUTLER, 2003, p. 169, tradução nossa. No original: “Refusing to burn his [Sade’s] work is a way of insisting on the importance of the challenge to thought that his work delivers. Clearly, for Beauvoir, ‘burning’ works that are disturbing is no solution for feminism or, indeed, for the existential humanism and progressive politics she espoused.”) Butler ainda sugere que Beauvoir não descarta toda a obra de Sade por considerar sua perspectiva, ao menos potencialmente, uma possibilidade humana. (Cf. Idem, p. 183)

⁶⁵² BEAUVOIR, *Faut-il brûler Sade?: (privilèges)*. Paris: Gallimard, 1972b, p. 18, tradução nossa. No original: “le seul accomplissement possible de son existence”.

que sugere a filósofa. “A partir de 1782, é apenas à literatura que ele [Sade] vai pedir aquilo que a vida não lhe concede mais: a agitação, o desafio, a sinceridade e todas as alegrias da imaginação.”⁶⁵³, lemos no texto supracitado sobre o Marquês.

Beauvoir assinala que na literatura de Sade, em que ele reconstrói aquilo de que ele foi privado, os sujeitos estão presos em suas intimidades incomunicáveis, mesmo nas relações intersubjetivas.⁶⁵⁴ Ainda, ela aponta que na ficção sadeana as imagens aparecem isoladas, as coordenadas espaciais e temporais dos eventos estão ausentes e os fantasmas do autor são projetados para fora de si sem que ele enfrente a si mesmo; ou seja, a filósofa compreende que não há elementos de comunicabilidade entre as imagens, que não é possível identificar uma cronologia nem uma coerência espacial dos acontecimentos, e que também não há comunicação entre o próprio autor e o que é transmitido na obra.

Nesse problema da incomunicabilidade, a autora de *O segundo sexo* revela o sujeito da moral sadeana: racional e prático, mecanicista, por meio de objetos materiais ou humanos, o mundo de Sade é caracterizado pela “tensão de uma vontade que se aplica a realizar a carne sem se perder nela”⁶⁵⁵, descreve Beauvoir. Lúcido e cerebral, o sujeito sadeano não vivencia a sensação de abandono de si enquanto carne no âmbito erótico⁶⁵⁶, o desejo e o prazer em si são vivenciados como crise furiosa ou acidente orgânico⁶⁵⁷. É na incomunicabilidade que o sujeito torna-se soberano e escapa de sua condição de objeto e da carne de seu próprio corpo.

Dessa incomunicabilidade, Butler, analisando o texto de Beauvoir, compreende em Sade um sujeito que se coloca contra a lei afirmando-se em sua sexualidade – mas apenas por meio da sexualidade, pois, embora critique o meio burguês, se conforma a ele⁶⁵⁸ – e que não reconhece a subjetividade alheia que poderia apreender o que ele comunica. Nas palavras de Butler:

Dois aspectos diferentes da liberdade em Sade são notáveis: por um lado há a resolução da liberdade em auto-afirmação sexual, contra a lei, mas em nome de uma “moral” cuidadosamente artificiosa; por outro lado, há uma vontade de se comunicar de um modo que algo dele [de Sade] permaneça incomunicável.⁶⁵⁹

⁶⁵³ Idem, p. 24, tradução nossa. No original: “A partir de 1782, c’est à la littérature seule qu’il [Sade] va demander ce que la vie ne lui accorde plus: l’agitation, le défi, la sincérité et toutes les joies de l’imagination.”

⁶⁵⁴ Cf. Idem, p. 45

⁶⁵⁵ Idem, p. 39, tradução nossa. No original: “tension d’une volonté qui s’applique à réaliser la chair sans se perdre en elle.”

⁶⁵⁶ Cf. Idem, p. 32

⁶⁵⁷ Cf. Idem, Ibidem

⁶⁵⁸ Cf. BUTLER, 2003, p. 180

⁶⁵⁹ Idem, p. 178, tradução nossa. No original: “Two different aspects of Sade’s freedom are noteworthy: on the one hand there is the resolution of freedom into sexual self-assertion, against the law, but in the name of an “ethics” carefully crafted; on the other hand there is a will to communicate in such a way that something of him remains incommunicable.”

Ainda na leitura da filósofa estadunidense, o sistema moral de Sade é fundamentado na crítica que ele faz à moral burguesa da época. Ele recusa as abstrações, a universalidade e a igualdade dessa moral, características que, para ele – cuja sexualidade foi contida pelas normas sociais –, destruiriam a natureza e a vida.⁶⁶⁰ Butler aponta que Sade se opõe a um regimento dado às relações intersubjetivas:

O que Sade contesta é a existência *a priori* de uma relação dada entre eu e outro sobre a qual minha conduta deveria abstratamente se reger, ele não recusa a possibilidade de estabelecer uma; e se ele recusa a outro um reconhecimento ético fundado sobre falsas noções de reciprocidade e de universalidade, é por se autorizar a quebrar concretamente as barreiras carnis que isolam as consciências.⁶⁶¹

Nesse ponto as perspectivas de Beauvoir e Sade convergem, já que para Beauvoir o reconhecimento de outro sujeito – para além da percepção que se tem dele – num âmbito moral não é predeterminado, mas fundado pelo desvelamento humano. A filósofa sugere que na maneira como Sade assume os traços singulares de sua sexualidade, revela o que ela chama drama humano da generalidade: a relação com o outro em tensão com suas escolhas subjetivas⁶⁶², problema crucial do existencialismo beauvoiriano. Em Sade o contato com o outro acontece pela violência e pela disputa, pela afirmação de um eu como sujeito soberano diante do outro e sem reconhecimento deste, sem comunicação⁶⁶³; é nesse entrave no drama da

⁶⁶⁰ Cf. Idem, p. 175

⁶⁶¹ BEAUVOIR, 1972b, p. 76, tradução nossa. No original: “Ce que Sade conteste c’est l’existence *a priori* d’une relation donnée entre moi et autre sur l’aquelle ma conduite devrait abstraitement se régler, il ne nie pas la possibilité d’en établir une; et s’il refuse à autrui une reconnaissance éthique fondée sur les fausses notions de reciprocité et d’universalité, c’est pour s’autoriser à briser concrètement les barrières charnelles qui isolent les consciences.”

⁶⁶² Cf. Idem, p. 12-15

⁶⁶³ Podemos ampliar nossa leitura do erotismo sadeano com uma breve incursão na análise que o filósofo alemão Theodor W. Adorno (1903 – 1969) faz da obra de Sade, a partir do romance *Juliette* (1797), no texto *Juliette ou Esclarecimento e Moral*, um dos capítulos de *Dialética do Esclarecimento* (1944), de Adorno e Horkheimer. Adorno discorre sobre o diálogo entre a filosofia de Sade e a noção kantiana de esclarecimento no cenário da sociedade burguesa do século XVIII. Para além do direcionamento do indivíduo por seu próprio entendimento, a razão é utilizada nessa sociedade como fundamentação para uma ordem científica tida como portadora de uma verdade supostamente absoluta, acima de toda experiência e crença individual. (Cf. ADORNO, Theodor W. “Excurso II: Juliette ou Esclarecimento e Moral”. In: _____; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento: Fragmentos filosóficos*. Tradução: Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985, p. 71; 74) Dada a ambiguidade dos conceitos kantianos, na interpretação de Adorno, aparece então esse sentido instrumental da razão na sua apropriação pela sociedade burguesa: “A razão contém enquanto ego transcendental supraindividual a Ideia de uma convivência baseada na liberdade, na qual os homens se organizem como um sujeito universal e superem o conflito entre a razão pura e a empírica na solidariedade consciente do todo. A Ideia desse convívio representa a verdadeira universalidade, a Utopia. Mas ao mesmo tempo, a razão constitui a instância do pensamento calculador que prepara o mundo para os fins da autoconservação e não conhece nenhuma outra função senão a de preparar o objeto a partir de um mero material sensorial como material para a subjugação.” (Idem, p. 73) É com base no segundo sentido, o da razão constituinte de um pensamento calculador, que é erigido o cenário burguês criticado por Adorno. Cenário no qual as relações humanas e a própria subjetividade são reguladas e ao mesmo tempo do qual elas são mantenedoras. Ainda segundo o autor: “O ser é intuído sob o aspecto da manipulação e da administração. Tudo, inclusive o indivíduo humano, para não

intersubjetividade, próprio do isolamento do sujeito em sua consciência, que é revelada a tensão que ocupa grande parte do pensamento de Beauvoir.⁶⁶⁴ Essa problemática aparece envolta no erotismo.

“O erótico é o modo de comunicação subjetiva.”⁶⁶⁵, escreve Bergoffen sobre a associação entre a intersubjetividade e o erótico em Beauvoir. Mas é importante assinalar que para a autora de *O segundo sexo*, a relação erótica é mais do que uma relação biológica, é uma relação dramática entre os indivíduos, entre as liberdades e não apenas entre corpos, conforme ela explica também em *Deve-se queimar Sade?*⁶⁶⁶. Para ela, é importante que o erotismo não

falar do animal, converte-se num processo reiterável e substituível, mero exemplo para os modelos conceituais do sistema. O conflito entre a ciência que serve para administrar e reificar, entre o espírito público e a experiência do indivíduo, é evitado pelas circunstâncias. Os sentidos já estão condicionados pelo aparelho conceitual antes que a percepção ocorra, o cidadão vê a priori o mundo como a matéria com a qual ele o produz para si próprio.” (Idem, p. 73) A crítica de Adorno ao esclarecimento – a saber, conforme ele próprio assinala, ao esclarecimento não tanto como um fenômeno espiritual quanto social (Cf. Idem, p. 95) – encontra campo para se desdobrar na análise das tramas sadeanas. O filósofo alemão identifica o desenvolvimento, com todos os seus pormenores, do pensamento calculador que se atém à ciência e que trata os indivíduos como coisas, na ficção sadeano. Ele afirma que a obra de Sade “mostra ‘o entendimento sem a direção de outrem’, isto é, o sujeito burguês liberado de toda tutela.” (Idem, p. 75) No caso do romance *Juliette*, Adorno o define como a “história do pensamento como órgão de dominação”. (Idem, p. 97) A protagonista da referida obra, também nomeada Juliette, “filha do esclarecimento militante, contra a religião” (Idem, p. 82) encarna a razão soberana que rege a sociedade burguesa. A personagem amaldiçoa toda mitologia, e toda veneração que não se possa explicar racionalmente; seu alvo principal é o catolicismo, mitologia mais recente naquele momento, segundo Adorno. (Cf. Idem, Ibidem) Todo sentimento negativo e todo movimento destrutivo de Juliette descendem e se desenrolam no contexto exarcebadamente maquinal descrito por Sade. O gosto que tem a protagonista pela regressão é intelectual e sua reação contra a civilização é racional e instrumental. (Cf. Idem, p. 81) São estes detalhes do romance ecos amplificados das modificações sociais daquele período em que Sade escreve e que reverberarão posteriormente: “Até mesmo a injustiça, o ódio e a destruição tornam-se uma atividade maquinal depois que, devido à formalização da razão, todos os objetivos perderam, como uma miragem, o caráter da necessidade e objetividade. A magia transfere-se para o mero fazer, para o meio, em suma, para a indústria. A formalização da razão é a mera expressão intelectual do modo de produção maquinal.” (Idem, p. 87) Nesse contexto, vale notar que, como vimos em nossos excursos por textos sobre o mesmo período, de Horkheimer (Cf. neste trabalho, p. 134-136) e de Marcuse (Cf. neste trabalho, p. 136-139), companheiros de Adorno da Escola de Frankfurt, no que diz respeito ao domínio da natureza pela razão, marcado pela virilidade, é possível antever o lugar da mulher na trama sadeano. Segundo Adorno, o respeito que uma vez foi devotado à mulher por medo e superstição nas sociedades matriarcais perde força nos domínios da ciência. (Cf. Idem, p. 91) Assim, o indivíduo do sexo feminino, associado à natureza, ou seja, tal como tudo o que a ciência não alcança, faz parte do que antecede a era burguesa, e por essa razão, pontua Adorno, a mulher será tida como exemplar da espécie que o homem, dominador, recusa individualizar, e será odiada. (Cf. Idem, p. 93) “A dominação da natureza se reproduz no interior da humanidade. [...] a mulher traz o estigma da fraqueza e por causa dessa fraqueza está em minoria, mesmo quando numericamente é superior ao homem. [...] o desamparo da mulher é a justificação legal de sua opressão”. (Idem, p. 92), descreve Adorno, não apenas se referindo ao contexto da obra sadeano mas à realidade da sociedade burguesa. Tal constatação do filósofo alemão expõe um movimento circular e sistemático de inferiorização da mulher, este que produz também a própria justificação para essa inferioridade. Por outro viés, Adorno identifica na obra de Sade o reflexo dos mesmos problemas advindos da sociedade burguesa que Beauvoir aborda em *O segundo sexo*. A reflexão adorniana vem também confirmar que o erotismo sadeano revela as relações de opressão e dominação hierárquica do patriarcado, mas no sentido de crítica por parte de Sade. O filósofo alemão desaprova tais relações que reforçam à mulher um lugar que não aquele de objeto sexual inferior ao homem, tal como Beauvoir, como temos acompanhado, também contrária a situações sociais que coisificam e desumanizam os indivíduos em nome da verdade de uma objetividade.

⁶⁶⁴ Cf. BEAUVOIR, 1972b, p. 41

⁶⁶⁵ BERGOFFEN, 1995, p. 188, tradução nossa. No original: “The erotic is the mode of subjective communication.”

perca o seu caráter extraordinário de conflito, revelação e experiência privilegiada em meio a aspectos social, familiar e humano; em outras palavras, há uma situação e outros indivíduos e seus projetos na experiência erótica vivida. O problema na perspectiva sadiana, para Beauvoir, é a condição dos sujeitos, menos autônomos do que escravos da natureza, e ainda, incomunicáveis, e a impossibilidade de vislumbrarmos a reconciliação entre seus projetos.⁶⁶⁷

No texto *Menage à trois: Freud, Beauvoir, and the Marquis de Sade*, Bergoffen aponta que tal como a sexualidade freudiana, o erotismo de Sade representa relações intersubjetivas reguladas pelo patriarcado.⁶⁶⁸ Para ela, na sugestão de Freud em *Totem e tabu*, está dado que o homem é o sujeito absoluto e que a mulher não tem nenhum papel na rebelião que o autor descreve, o que exclui as mulheres da transformação psicológica que poderia incutir em seu desejo o princípio de igualdade até então não vivenciado nas relações entre elas e com os homens.⁶⁶⁹ A estudiosa de Beauvoir sugere que a causa da rebelião em *Totem e tabu* seja o desejo heterossexual dos homens que é também o que ela chama laço homosocial masculino. E assinala que se não fosse pelo desejo heterossexual dos irmãos, seriam os direitos exclusivos que o pai detém sobre as mulheres tolerados e não haveria rebelião.⁶⁷⁰

O problema para Bergoffen está na fixidez dos sujeitos masculinos de Sade e Freud, aos quais ela entende que Beauvoir opõe a fluidez da ambiguidade do sujeito existencialista.⁶⁷¹ Em outras palavras, no sistema patriarcal o sujeito absoluto – neste caso sempre o homem – representa a lei ao impor a sua própria vontade no mundo, enquanto o outro – os indivíduos excluídos da categoria de Um – estão sujeitos à lei desse sujeito absoluto. Mas é importante lembrar, como faz Bergoffen incisivamente, que o patriarcado não é necessário.⁶⁷²

3.2 Bardot: erotismo e subjetividade

Assim, mesmo que em Sade vislumbremos com Beauvoir o entrelaçamento da moral e do erotismo como possibilidade na discussão de ambos no plano existencial, acompanhando a filósofa, nos afastamos do Marquês, recusando o sujeito absoluto masculino que persiste em sua obra e caminhamos pela via em que Beauvoir traça a possibilidade de se pensar o erotismo descolado de um fundo patriarcal. O texto de Beauvoir sobre a atriz francesa Brigitte

⁶⁶⁶ Cf. BEAUVOIR, 1972b, p. 51

⁶⁶⁷ Cf. Idem, p. 68

⁶⁶⁸ Cf. BERGOFFEN, 2001, p. 151-152

⁶⁶⁹ Cf. Idem, Ibidem

⁶⁷⁰ Cf. Idem, p. 152

⁶⁷¹ Cf. Idem, p. 160

⁶⁷² Cf. BERGOFFEN, 2006, p. 261

Bardot intitulado *Brigitte Bardot and the Lolita syndrome*⁶⁷³ de 1959 levanta a possibilidade de um erotismo espontâneo. Ou seja, um erotismo que não seja necessariamente fundado numa sociedade patriarcal.

Beauvoir descreve Brigitte Bardot como Lolita, mulher-criança, fusão entre uma fruta verde e *femme fatale*, como heroína que acaba de atingir a puberdade, entrelaçando Bardot, pessoa, com suas atuações, sem qualquer intenção clara de separar atriz e personagem. Em um contexto em que mulheres e homens passam a habitar o mesmo mundo, pondera a filósofa sobre o momento em que escreve na França e o surgimento de Bardot, a diferença de idade entre homem e mulher parece necessária para o desejo masculino⁶⁷⁴; ou seja, uma mulher mais jovem enquanto objeto de desejo de um homem o faria de alguma maneira sentir-se superior.

Ainda descrevendo Bardot, Beauvoir relata que a atriz confirma na frente das câmeras o que o cineasta Roger Vadim diz sobre ela, que não atua, mas existe, e não considera as atitudes de Bardot deliberadas. Beauvoir traça o perfil da atriz como temperamental e imprevisível, e menciona que ela, aos 18 anos de idade, acredita que ratos põem ovos. Contudo, mesmo com Bardot envolta nesse universo infantil e atuando em seus papéis como uma mulher que precisa de um protetor ou de um guia representado por um homem para domesticar-lhe, para Beauvoir, os espectadores não acreditam na vitória do personagem masculino nem mesmo na ordem social.⁶⁷⁵

Para a filósofa francesa, contrariando os mitos sobre as mulheres, Bardot não aparece como a mulher que enfeitiça nem simboliza a passividade por meio de seu corpo; seu corpo não é mistério nem imobilidade, ele anda, dança, se move.⁶⁷⁶ Daí um erotismo que a afirma enquanto sujeito: “Seu erotismo [de Bardot] não é mágico, mas agressivo. No jogo do Amor,

⁶⁷³ Conforme contam Claude Francis e Fernande Gontier no livro *Simone de Beauvoir*, em 1959, a pedido da revista *Esquire*, Beauvoir, que acabara de ler o célebre romance do escritor russo Vladimir Nabokov (1899-1977) *Lolita* (1955), escreve um artigo sobre a atriz Brigitte Bardot, famosa naquele período nos Estados Unidos ao mesmo tempo em que na França sofria “acusações de imoralismo”, como perverter a juventude ou motivar o assassinato de um idoso. (Cf. FRANCIS, Claude; GONTIER, Fernande. *Les écrits de Simone de Beauvoir: la vie, l'écriture*. Paris: Gallimard, 1979, p. 395) Nesse artigo Beauvoir declara que Roger Vadim (1928-2000), diretor dos filmes em que Brigitte Bardot atua, tenta rejuvenescer o velho mito do “eterno feminino” na atriz: “Ele [Vadim] inventou uma versão moderna de modo resolutivo do ‘eterno feminino’ e por essa razão lançou um novo tipo de erotismo.” (BEAUVOIR, *Brigitte Bardot and the Lolita syndrome*. London: First Square Edition, 1962, p. 8, tradução nossa. No original: “He [Vadim] invented a resolutely modern version of ‘the eternal female’ and thereby launched a new type of eroticism.”) Esse erotismo era utilizado na época, acrescenta a autora, como forma de reconquistar o público durante uma crise no cinema e devido a uma diminuição nas diferenças sociais entre os sexos.(Cf. Idem, *Ibidem*) Apesar do intuito do diretor na criação desse erotismo pela imagem de Bardot, é a atriz, para além dessa imagem, o foco do texto de Beauvoir.

⁶⁷⁴ Cf. Idem, p. 14

⁶⁷⁵ Cf. Idem, p. 18

⁶⁷⁶ Cf. Idem, p. 30

ela é uma presa. O macho é um objeto para ela, apenas como ela é para ele.”⁶⁷⁷ Disponível e ao mesmo tempo intimidante, “boneca de carne e osso”⁶⁷⁸, a atriz afirma em seu comportamento igualdade sexual, sustenta Beauvoir.

O universo de Bardot é marcado para a autora pela ausência de moralidade nos atos da atriz, conduzidos por suas inclinações, sua espontaneidade e pela ausência de consciência de seus direitos e deveres. Nesse universo Beauvoir identifica algo de substancial, atemporal e espontâneo.⁶⁷⁹ Nas palavras da autora:

Lapses de memória podem ser corrigidos, mas como poderia BB [Brigitte Bardot] ser curada dessa virtude ofuscante – genuinidade? Essa é sua própria substância. Nem infortúnios nem argumentos excelentes e nem o amor pode tirá-la dela. Ela rejeita não apenas hipocrisia e reprimendas, mas também prudência, cálculos e premeditações de qualquer tipo. Para ela, o futuro é ainda uma daquelas invenções dos adultos nas quais ela não confia.⁶⁸⁰

O que Beauvoir quer dizer ao referir-se como a substância de Bardot? O que parece uma essência da atriz não se trataria de uma característica de ordem social ou oriunda de sua formação? E ainda, seu desapego ao futuro nos revela dois problemas: ela não assume a responsabilidade do sujeito moral existencialista e não se coloca por seus projetos. E isso pode ser explicado por ela se sentir como as crianças, a quem não cabe justificar os seus atos em um mundo no qual suas escolhas ainda não tem efeito. Daí concluímos que se o erotismo de Freud e Sade ainda nos aprisiona no sistema patriarcal, o erotismo espontâneo de Bardot não altera a relação intersubjetiva mesmo que Beauvoir aponte que o homem é objeto para a atriz tal qual ela é para ele. Ela não exerce nenhum domínio sobre o mundo dos adultos. Seu protagonismo enquanto sujeito não ultrapassa o erotismo. Sua transcendência parece limitada a um pequeno universo, que é apenas seu.

Das análises e conclusões de Beauvoir nos textos sobre Sade e Bardot não obtemos uma chave para a reelaboração do erotismo em um contexto no qual a mulher se liberte da categoria de Outro. Mas há nos dois textos supracitados elementos da relação intersubjetiva sob a análise beauvoiriana que são de suma importância para nossa pesquisa. A partir de nossa leitura e interpretação de ambos os textos, reforçarmos, apoiados na filosofia

⁶⁷⁷ Idem, *Ibidem*, tradução nossa. No original: “Her eroticism is not magical, but aggressive. In the game of Love, she is a prey. The male is an object to her, just as she is to him.”

⁶⁷⁸ Idem, *Ibidem*, tradução nossa. No original: “doll of flesh and blood”.

⁶⁷⁹ Cf. Idem, p. 22-24

⁶⁸⁰ Idem, p. 26, tradução nossa. No original: “Moral lapses can be corrected, but how could BB [Brigitte Bardot] be cured of that dazzling virtue – genuineness? It is her very substance. Neither blows nor fine arguments nor love can take it from her. She rejects not only hypocrisy and reprimands, but also prudence and calculation and premeditation of any kind. For her, the future is still one of those adult inventions in which she has no confidence.”

existencialista beauvoiriana, que os valores que conhecemos podem ser outros, que o erotismo pode ser realizado fora do contexto patriarcal. No caso de Bardot, tal como descrito por Beauvoir, entendemos que estão fortemente presentes no lugar ocupado pela atriz elementos do universo infantil, como a alienação nas objetividades criadas pelos homens, impostas não somente à Bardot mas às mulheres em geral. Mas, ainda assim, nos atemos à observação da filósofa francesa de que essa atriz emancipou-se do contexto patriarcal. E podemos ainda ampliar a discussão sobre esse deslocamento da experiência intersubjetiva de um contexto sexista para chegarmos ao menos a um esboço da noção beauvoiriana de erotismo.

No caso de *Deve-se queimar Sade?*, percebemos o patriarcado e a relação intersubjetiva em que uma categoria de sujeitos se coloca como absoluto como principal obstáculo para se pensar uma outra situação para a mulher. E em *Brigitte Bardot and the Lolita syndrome* questionamos a autonomia da mulher em um cenário erótico no qual ela nada constrói.

3.3 Generosidade: moral e erotismo sob outra relação intersubjetiva

Retomando *O segundo sexo*, para apresentarmos o acabamento do nosso estudo sobre a noção do erotismo em Beauvoir, vejamos algumas considerações da autora sobre o tema.

“Há no erotismo um arrancamento de si próprio, um transporte, uma superação e um paroxismo”⁶⁸¹, escreve Beauvoir no capítulo “A iniciação sexual”. É na entrega do próprio corpo enquanto carne que se sente o paroxismo, entrega característica à experiência que a mulher tem do próprio corpo quando o compreende como carne, embora não o compreenda como seu. Além disso, sabemos com a leitura de *O segundo sexo* que na situação de Outro, é frequentemente vetada à mulher a transcendência de sua posição fixa de objeto. Como pensar então na experiência erótica feminina com a mobilidade do erotismo descrito por Beauvoir?

Acompanhando a obra – neste momento no capítulo “A mulher casada” – o abandono de si é novamente ressaltado pela autora na experiência erótica:

O milagre está em que a cada amante ele entrega no instante, em sua presença carnal, um ser cuja existência é uma transcendência indefinida: a *posse* desse ser é sem dúvida impossível, mas pelo menos ele é atingido de maneira privilegiada e pungente.⁶⁸²

⁶⁸¹ BEAUVOIR, 2009, p. 515

⁶⁸² Idem, p. 579

Na transcendência do sujeito a um outro ser humano na experiência erótica não há meta nem destino para o desejo; há presença do ser na entrega por meio do corpo no fluir do desejo do outro; mas não há posse deste ser. Não é possível apreendê-lo em sua essência. Tanto quanto a mobilidade, a entrega caracteriza o erotismo. Na experiência erótica, é fundamental ser descoberto pelo outro enquanto carne. Nesse contexto, Beauvoir sublinha a intangibilidade da subjetividade mesmo na entrega: “Consentir em se metamorfosear em coisa passiva não é renunciar a toda reivindicação subjetiva.”⁶⁸³ A ambiguidade subjetividade/carne revelada no erotismo difere da objetificação permanente e da instrumentalização do indivíduo na situação de opressão.

O acolhimento da entrega do corpo que porta, ou melhor, que é o ser, é também um desvelamento, é o projetar-se a determinados valores que visa nesse outro que se entrega. Por isso, o desvelamento de valores repulsivos não propiciam o desejo e não suscitam o “milagre” descrito por Beauvoir no trecho citado acima. Um outro trecho do capítulo “A mulher casada” ilustra essa repulsa, como outras passagens que citamos e analisamos acima para problematizar a perda da espontaneidade na institucionalização do desejo:

Mas quando os indivíduos não aspiram mais a se atingir porque há entre eles hostilidade, nojo, indiferença, a atração erótica desaparece; e morre de uma maneira quase tão certa na estima e na amizade, pois dois seres humanos que se unem no próprio movimento de sua transcendência, através do mundo e de seus empreendimentos comuns, não precisam mais unir-se carnalmente; e por ter perdido sua significação esta união inspira-lhes repugnância.⁶⁸⁴

A hostilidade que pode haver entre o casal advém não apenas da oposição entre homem e mulher, na qual se tornam respectivamente Um e Outro, mas, como vimos⁶⁸⁵, também da configuração do próprio casamento, que exclui o desejo dos indivíduos e o substitui por regras institucionalizadas por vezes tidas como supostamente naturais como base para essa união. Compreendemos que o desmonte desse cenário é bastante árduo pois não há como pensarmos a relação heterossexual em outros termos se a situação que conhecemos não é outra senão aquela em que a condição feminina está em posição inferior ao seu opositor. Mesmo nas descrições mais positivas de Beauvoir, a passividade e a virilidade aparecem como marcas fortes nos indivíduos, revelando o lugar de cada um na sociedade, principalmente no que diz respeito à experiência do próprio corpo, como neste trecho que lemos no capítulo sobre a iniciação sexual:

⁶⁸³ Idem, p. 534

⁶⁸⁴ Idem, p. 579

⁶⁸⁵ Cf. neste trabalho, p. 156-157

a febre imóvel que a queima, a mulher contempla-lhe a imagem invertida no seu ardor viril; a potência do homem, é o poder que ela exerce sobre ele; esse sexo inflado de vida lhe pertence, como seu sorriso pertence ao homem que lhe dá prazer. Todas as riquezas da virilidade e da feminilidade refletindo-se, apreendendo-se umas através das outras, compõem uma unidade móvel e estática.⁶⁸⁶

Vê-se que Beauvoir fala da união de um corpo feminino e de outro masculino. E a maneira que ela os distingue reflete a situação que fixa a mulher enquanto Outro. A febre da mulher é qualificada como “imóvel” no trecho supracitado, o que nos remete à associação da feminilidade à imanência. E em consonância com o que foi construído como masculinidade, o homem aparece descrito como detentor de potência cujo órgão genital é descrito como “inflado de vida”. Aparecem na fala de Beauvoir características próprias da situação de cada um, principalmente quando a autora se refere a um reflexo das “riquezas da virilidade e da feminilidade”. Assim, se virilidade e feminilidade aparecem como foram construídos na situação em que a mulher é o Outro, não estamos no plano do reconhecimento recíproco em todos os âmbitos da sociedade, mas apenas no de uma experiência erótica que transcende o papel e o significado atribuído a seus corpos em situação por um instante. Mais além, também no capítulo sobre o casamento constatamos marcas relevantes das diferenças entre homem e mulher na narrativa de Beauvoir:

Entre o homem e a mulher o amor é um ato; cada um arrancando de si torna-se outro: o que maravilha a amante é que o langor passivo de sua carne se reflita sob a figura do ímpeto viril; mas a narcisista, nesse sexo ereto, não reconhece senão muito confusamente seus atrativos.⁶⁸⁷

Cada homem e cada mulher são arrancados de si igualmente, e essa imagem nos remete a uma experiência do erotismo advinda da liberdade original de cada humano; contudo, a menção ao “langor passivo” e ao “ímpeto viril” demarcam os territórios de experiência feminina – a passividade – e de experiência masculina – virilidade. Ainda, a existência do tipo de mulher denominado narcisista por Beauvoir, da representação de si em seus atrativos contraposta a outra subjetividade, representada por um “sexo ereto”, reforçam também os papéis femininos e masculinos na relação que acompanhamos ao longo deste capítulo.

A fim de ressaltarmos quanto as diferenças atribuídas a mulheres e homens e neles introjetadas influenciam na experiência erótica de cada indivíduo, é interessante comparar o ato sexual heterossexual com a mesma experiência entre duas mulheres analisados em *O*

⁶⁸⁶ BEAUVOIR, 2009, p. 519

⁶⁸⁷ Idem, p. 535

segundo sexo. Beauvoir não enxerga uma oposição entre os corpos entre mulheres. No capítulo sobre a homossexualidade feminina, escreve:

Entre mulheres, o amor é contemplação: as carícias são menos destinadas a se apropriar do outro do que a recriar-se lentamente através dele; a separação está abolida, não há nem luta, nem vitória, nem derrota; dentro de uma exata reciprocidade cada qual é ao mesmo tempo sujeito e objeto, a soberana e a escrava; a dualidade é cumplicidade.⁶⁸⁸

Na relação homoerótica feminina, a outra é conhecida pela mulher, não apenas enquanto corpo, mas no que concerne ao que almeja enquanto sujeito. Não há em nenhuma delas a pretensão da posse, de afirmar-se enquanto sujeito absoluto, por isso se realiza a reciprocidade nesse encontro. Contudo, essa imagem da dualidade sujeito/objeto dos corpos retratada na citação acima nos parece estática, desprovida de qualquer experiência vivida. Em outras palavras, o par de corpos femininos é descrito conforme uma suposta feminilidade apreendida pelas mulheres na infância; mas se considerarmos a singularidade de cada mulher, sua situação e suas escolhas, essa relação erótica pode ter outras características. Do mesmo modo que a experiência erótica heterossexual também pode ocorrer diferentemente do tradicional por meio da transcendência dos sujeitos da situação que fixa o homem como Um e a mulher como Outro. Beauvoir não desconsidera, no casal formado por duas mulheres, os conflitos que transbordam a duplicação do corpo feminino no encontro sexual; mesmo que não haja uma instituição como o casamento que regule essa união, uma superioridade moral, social ou intelectual, sugere a autora, pode refletir nos lugares ocupados por cada mulher na relação. Lemos no capítulo supracitado:

A associação de duas mulheres, como a de um homem com uma mulher, apresenta numerosos aspectos diferentes; assenta no sentimento, no interesse ou no hábito; é conjugal ou romanesca; dá ensejo ao sadismo, ao masoquismo, à generosidade, à fidelidade, à devoção, ao capricho, ao egoísmo, à traição; há entre as lésbicas, prostitutas como também grandes amorosas.⁶⁸⁹

Diz Beauvoir, ainda no capítulo “A lésbica”, que: “A mulher é um existente a quem se pede que se faça objeto; enquanto sujeito, ela tem uma sensualidade agressiva que não se satisfaz com o corpo masculino: daí nascem os conflitos que seu erotismo deve superar.”⁶⁹⁰ A sensualidade agressiva é a intenção de possuir o corpo que deseja. Não satisfeita pelo corpo masculino por este não se deixar possuir, dada a conjuntura da divisão dos indivíduos sob as

⁶⁸⁸ Idem, *Ibidem*

⁶⁸⁹ Idem, p. 539

⁶⁹⁰ Idem, p. 523-524

categorias Homem e Mulher, a mulher não tem uma experiência autêntica de seu desejo sexual.

Assim, retomamos a sexualidade sob a perspectiva existencialista, livre de predeterminações e cujo sentido vem a ser preenchido pelo sujeito. Reiteramos também que, para Beauvoir, há um sentido em pensar a homossexualidade como uma reação ao destino imposto à condição feminina em certos contextos, nos quais toda escolha é uma escolha em situação e a sexualidade é mais uma expressão da existência: “A homossexualidade da mulher é uma tentativa, entre outras, de conciliar sua autonomia com a passividade de sua carne. E se invoca a natureza, pode-se dizer que toda mulher é homossexual.”⁶⁹¹, escreve a autora no referido capítulo. Se pudermos entender como uma experiência comum às mulheres o que é denominado como “natureza” na passagem supracitada, parece-nos que Beauvoir entende que a mulher é sempre objeto de desejo e que desse modo compreende a si mesma e suas semelhantes, em oposição ao homem, que não se deixa ser possuído.

É claro na interpretação beauvoiriana que a formação e a situação condicionam a maneira como se assume a sexualidade. E se ampliamos a perspectiva da moral existencialista de Beauvoir, sabemos que a homossexualidade nem sempre decorre da recusa da feminilidade; fazer esta associação seria definir de modo fixista a homossexualidade e desconsiderar a liberdade de desvelamento que caracteriza a condição humana. Do mesmo modo, a heterossexualidade, ainda que imposta à mulher por meio da educação e valores, também não pode ser tida apenas como aceitação da normalidade criada para o feminino. Além disso, a recusa ou a aceitação como fins para tais escolhas as tornariam escolhas inautênticas.

Não é na recusa da relação com o homem, mas na modificação das estruturas da sociedade que Beauvoir vê a possibilidade de livrar as mulheres da categoria de Outro, o que para ela, conforme pontua no próprio capítulo sobre a homossexualidade feminina, “depende da atitude global do sujeito em face da existência.”⁶⁹²

Sabemos que em *O segundo sexo* Beauvoir clama pelo reconhecimento da subjetividade da mulher e pela apropriação da ambiguidade sujeito-objeto por cada indivíduo, homens e mulheres, de modo que um reconheça também no outro tal ambiguidade. A realização da reciprocidade na experiência erótica não poderia ocorrer de maneira diferente. O reconhecimento da liberdade da mulher pelo homem, no qual ele não apenas a deseja em sua carne, mas também a respeita, torna possível a experiência em que “ela [a mulher] se

⁶⁹¹ Idem, p. 524

⁶⁹² Idem, p. 523

reencontra como o essencial no momento em que se faz objeto, ela continua livre na submissão a que consente.”⁶⁹³, nota a autora no capítulo “A iniciação sexual”.

Também a experiência erótica carrega o problema dos significados dos corpos em situação. Muitas mulheres, observa Beauvoir, consideram que pela união no ato sexual, na fusão de seu corpo ao corpo do amante, este que pertence à categoria de Sujeito absoluto, logram o afastamento da categoria de Outro, como se essa experiência as alçasse a condição de sujeito. Por isso, a separação dos corpos ao término do ato sexual representa para estas mulheres a impossibilidade de justificar a sua existência, de afirmar-se como ser autônomo. Esse sentimento de perda da autonomia da mulher reforça o lugar de superioridade do homem, que no mesmo momento da relação não tem sua subjetividade abalada. A autora observa que, em geral, o homem não se dispõe a abdicar desse lugar, e ceder esse privilégio teria um forte impacto não apenas nas relações intersubjetivas com a mulher mas também na estrutura de sua situação. Lemos ainda em “A iniciação sexual”:

Muito mais do que a fusão e a reciprocidade, ele [o homem] busca o domínio; quando a unidade do casal se desfaz, ele torna a ser o único sujeito; é preciso muito amor ou generosidade para renunciar a esse privilégio; ele gosta que a mulher se sinta humilhada, possuída a despeito de si mesma; ele quer sempre possuí-la um pouco mais do que ela se dá.⁶⁹⁴

Quais seriam então os caminhos para que o domínio masculino não destruísse a reciprocidade? O que levaria a atos com amor e generosidade no lugar da afirmação do privilégio de sujeito soberano?

No capítulo sobre a iniciação sexual, Beauvoir aponta uma inabilidade no homem em lidar com as expectativas da mulher em relação ao ato sexual; ela nota que ele compreende a possibilidade de que a mulher sinta prazer nessa relação conforme o cálculo e a precisão dos atos dele. Opondo-se a essa lógica masculina, a autora se volta ao amor e à generosidade⁶⁹⁵, considerando-os elementos fundamentais para que a mulher não seja inferiorizada na relação erótica. Beauvoir associa amor e generosidade à realização da reciprocidade: “O que é necessário a uma tal harmonia não são requintes técnicos, mas antes, na base de uma atração erótica imediata, uma generosidade recíproca de corpo e alma.”⁶⁹⁶, prescreve Beauvoir. E acrescenta que não só a estrutura da sociedade, mas também a vaidade nos homens e a inibição nas mulheres, entravam a realização da generosidade.⁶⁹⁷

⁶⁹³ Idem, p. 518

⁶⁹⁴ Idem, p. 514

⁶⁹⁵ Cf. Idem, p. 516

⁶⁹⁶ Idem, p. 519

⁶⁹⁷ Cf. Idem, *Ibidem*

O foco de nossa busca é a reciprocidade na relação erótica, no reconhecimento da ambiguidade sujeito/objeto por e em ambos os membros do casal. Reciprocidade descrita no capítulo supracitado de *O segundo sexo*:

[O] prazer é sentido por cada um dos parceiros como sendo seu, embora tendo sua fonte no outro. As palavras receber e dar trocam seus sentidos, a alegria é gratidão, o prazer ternura. Numa forma concreta e carnal realiza-se o reconhecimento recíproco do eu e do outro na consciência mais aguda do outro e do eu.⁶⁹⁸

Cada consciência reconhece a outra no corpo alheio, reconhece nessa carne desejada um sujeito, uma liberdade. Por causa do modo como acontece esse reconhecimento, a alteridade não tem um caráter hostil, de sorte que às diferenças é atribuído um valor positivo no ato sexual quando autêntico.⁶⁹⁹ Eis então a imagem da reciprocidade e da proposta da moral existencialista de um erotismo autêntico, ambas movidas pela generosidade.

Tanto o erotismo autêntico quanto a reciprocidade para Beauvoir se realizam de modo positivo. Curiosamente, ela entende que para que o erotismo se afirme positivamente a reciprocidade é necessária; e de modo mútuo, é a ambiguidade dos indivíduos na relação erótica autêntica que aparece como imagem da reciprocidade em *O segundo sexo*: “A experiência erótica é uma das que revelam aos seres humanos, de maneira mais pungente, a ambiguidade de sua condição; nela eles se sentem como carne e como espírito, como o outro e como sujeito.”⁷⁰⁰

No entanto, para atingir essa reciprocidade, esse reconhecimento espontâneo, sem hostilidade na afirmação de si como sujeito diante do outro, além da mudança nas estruturas da sociedade e, por conseguinte, da situação da mulher enquanto Outro, é preciso também uma nova concepção da relação intersubjetiva, o que modificaria a atitude masculina na relação heterossexual no que tange ao modo como se relaciona com o sexo oposto. Assim, não se trata para a autora de uma luta pela reciprocidade nem de uma relação em que cada membro só possa se afirmar diante do outro na hostilidade, como comentamos a respeito de uma reelaboração da dialética hegeliana por Beauvoir em *O segundo sexo*. Ao contrário, a perspectiva existencialista de Beauvoir, embora tome a existência como contingente, vislumbra a possibilidade de relações harmônicas entre os indivíduos.

É na contingência da existência que o indivíduo tem nas mãos a possibilidade de criação dos meios que darão sentido à vida. Nesse cenário, o outro não aparece necessariamente como um obstáculo a ser superado, mas pode ser um aliado no alcance do

⁶⁹⁸ Idem, p. 518-519

⁶⁹⁹ Cf. Idem, p. 519

⁷⁰⁰ Idem, p. 520

reconhecimento. As noções de generosidade e de reciprocidade aparecem como chaves na reflexão de Beauvoir sobre a possibilidade de relações nas quais esse reconhecimento da afirmação da subjetividade e da liberdade de cada um seja mútuo. Contudo, essas noções não são equivalentes.⁷⁰¹ Dizemos que há reciprocidade nas relações nas quais a ambiguidade

⁷⁰¹ O verbete “reciprocidade” do *Dicionário de filosofia* de Nicola Abbagnano toma o pensamento do filósofo Immanuel Kant (1724-1804) como ponto de partida e foco na definição do termo: “o princípio da conexão universal das coisas no mundo, em virtude do qual elas constituem uma *comunidade*, um todo organizado.” (ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. Tradução coordenada e revista por Alfredo Bosi. Revisão da tradução e tradução dos novos textos: Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 835) O sentido da palavra “comunidade” aqui advém da percepção de todas as substâncias, de todos os fenômenos do espaço, que temos em uma única experiência. Ou seja, não temos a necessidade de uma nova representação empírica a cada objeto presente, o que, para Kant, conforme lemos no referido verbete, caracteriza uma ação recíproca. “Assim como a sucessão temporal tem fundamento na conexão causal, também a simultaneidade temporal tem fundamento na reciprocidade de ação entre as substâncias.” (Idem, *Ibidem*) Assim, a noção de reciprocidade na filosofia não aponta para uma fusão dos objetos, nem para uma dependência entre eles; ao contrário, ainda que conexos, os objetos são considerados, em um todo organizado, separadamente. No caso do termo “generosidade”, na definição usual, que consultamos no dicionário Houaiss da língua portuguesa, ele é descrito como uma qualidade do indivíduo que “se dispõe a sacrificar os próprios interesses em benefício de outrem” (HOUAISS, Antônio. *Dicionário eletrônico Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva. Versão 3.0. 1 [CD-ROM]. 2009). Palavras como magnanimidade, bondade, liberalidade, largueza e prodigalidade também definem o termo no mesmo verbete. (Cf. HOUAISS, 2009) Já no âmbito da filosofia, como contraponto à nossa discussão em Beauvoir, tomamos brevemente o que *O ser e o nada* (1943) de Sartre e o *Traité des vertus* (1947) do filósofo francês Vladimir Jankélévitch (1903 – 1985) dizem sobre a generosidade. Nos dois casos, a noção de generosidade aparece vinculada a uma ideia de amor. A perspectiva que Sartre adota na descrição da relação com o outro é a do conflito; o outro, pelo olhar, é quem detém o que sou (Cf. SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant*: Essai d'ontologie phénoménologique. Paris: Gallimard, 1943, p. 404). Na relação amorosa, para Sartre, aquele que ama funda a própria existência no outro com o consentimento deste e é nessa ação que desponta na existência a generosidade: “A partir deste amor, portanto, capto de outro modo minha alienação e minha facticidade própria. Esta é – enquanto Para-outro – não mais um fato, mas um direito. Minha existência é por ser *reclamada*. Esta existência, enquanto a assumo, converte-se em puro benefício para mim. [...] Que bom é ter olhos, cabelos, sobrancelhas, e esbanjá-los incansavelmente em um transbordamento de generosidade a esse desejo infatigável que o outro faz-se livremente ser.” (SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada*: Ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução: Paulo Perdígão. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 461-462. Na edição original: “A partir de cet amour, je saisis donc autrement mon aliénation et ma facticité propre. Elle est – en tant que pour-autrui – non plus un fait, mais un droit. Mon existence est parce qu'elle est appelée. Cette existence en tant que je l'assume devient pure générosité [...] Que je suis bon d'avoir des yeux, des cheveux, des sourcils et de les prodiguer inlassablement dans un débordement de générosité à ce désir inlassable qu'autrui se fait librement être.” SARTRE, 1943, p. 410) Compreendemos então que, para Sartre, amar é tornar a própria existência pura generosidade – embora o tradutor, no trecho citado acima, atribua a Sartre a frase “Esta existência, enquanto a assumo, converte-se em puro benefício para mim.” (SARTRE, 2007, p. 461), no original lemos “Cette existence en tant que je l'assume devient pure générosité.” (SARTRE, 1943, p. 410) Nesse sentido, esse transbordamento de si para o outro, essa entrega do sentido da própria existência, que vivencia o amante, é o que podemos chamar então de generosidade no pensamento sartreano.

Na mesma direção, para Vladimir Jankélévitch, todo indivíduo que ama, no momento em que ama, tem o seu minuto de generosidade. (Cf. JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *Traité des vertus*. Paris: Bordas, 1949, p. 520) O amor “é quase necessariamente generoso, ao menos em relação ao amado no tempo que o ama” (Idem, *Ibidem*, tradução nossa. No original: “est presque nécessairement généreux, du moins par rapport à l'aimé et dans le temps qu'il aime”), diz o autor. Mas ao contrário da passividade, o direcionamento ao outro característico da generosidade, ainda que descrita pelo autor como criadora e de uma vitalidade esbanjadora (Cf. Idem, p. 522; 527), não se trata de um movimento de abertura de si e nem de acolhimento do outro, mas de encontro. (Cf. Idem, p. 521) Assim, nos parece que para Jankélévitch a generosidade não remete a um transbordamento nem a uma entrega de si como em Sartre, mas que se aproxima mais da organização e da conexão dos objetos característicos da reciprocidade. Contudo, mais além da passagem de *O ser e o nada* citada acima, Sartre retoma a noção de generosidade revelando uma outra face da entrega, como apropriação por meio da destruição: “Desfruto de uma maneira superior de tudo que abandono, de tudo que dou, pelo fato mesmo de doar; o dom é um gozo áspero e breve, quase sexual: dar é gozar possessivamente do objeto dado, é um contato destrutivo-

sujeito/objeto do indivíduo é assumida e também reconhecida. Mas como se chega a essa reciprocidade? O ato generoso, reconhecimento espontâneo dessa ambiguidade, não exige reciprocidade. Mas, quando executado por todas as partes da relação, inevitavelmente, fundará uma relação recíproca.

Quando situada enquanto Outro – caso de toda mulher segundo Beauvoir em *O segundo sexo* –, o significado que o vínculo na relação heterossexual tem para a mulher não é o mesmo que tem para o homem. Bergoffen ressalta o modo pelo qual Beauvoir define o vínculo que a mulher tem com o homem: um laço. No texto *Simone de Beauvoir: (Re)counting the sexual difference*, a comentadora explica que nesse laço a mulher se entrega como um presente, abandona a própria consciência à alteridade e à vulnerabilidade da experiência e se dedica ao parceiro em virtude da necessidade econômica e existencial que tem dele. Esse movimento descrito por Bergoffen não ocorre no âmbito da reciprocidade – como temos acompanhado – mas no da generosidade.⁷⁰² Nesse sentido, vale notar que a oposição entre os âmbitos da reciprocidade e da generosidade colocada pela comentadora ressalta que o movimento feminino de entrega não atinge o reconhecimento mútuo em sua relação com o homem. Contudo, generosidade e reciprocidade não são características necessariamente opostas nem se anulam; ao contrário, a primeira pode ser um caminho para a segunda.

Na generosidade que o laço da relação heterossexual possibilita encontramos – atentando aos textos de Bergoffen sobre o erotismo em Beauvoir – aspectos positivos que contribuem para pensarmos a relação intersubjetiva em outros termos. Vale notar que a estudiosa não deixa de ponderar sobre a possibilidade de que esse laço se constitua enquanto

apropriador. Mas, ao mesmo tempo, o dom enfeitiça aquele a quem damos, obriga-o a recriar, a manter no ser, por uma criação contínua, [...] O que queríamos sublinhar é que a generosidade não é irredutível: dar é apropriar-se por meio da destruição, utilizando esta destruição para subjugar o outro. Portanto, a generosidade é um sentimento estruturado pela existência do outro e que registra uma preferência pela apropriação por meio da destruição. Desse modo, nos leva rumo ao nada mais ainda do que ao Em-si (trata-se de um nada de Em-si que, evidentemente, é ele mesmo Em-si, mas que, enquanto nada, pode simbolizar o ser que é seu próprio nada).” (SARTRE, 2007, p. 725. No original: “Tout ce que j'abandonne, tout ce que je donne, j'en jouis d'une manière supérieure par le don que j'en fais; le don est une jouissance âpre et brève, presque sexuelle: donner, c'est jouir possessivement de l'objet qu'on donne, c'est un contact destructif appropriatif. Mais, en même temps, le don envoûte celui à qui l'on donne, il l'oblige à recréer, à maintenir à l'être par une création continuée [...] Ce que nous voulions marquer, c'est que la générosité n'est pas irréductible : donner, c'est s'approprier par la destruction en utilisant cette destruction pour s'asservir l'autre . La générosité est donc un sentiment structuré par l'existence d'autrui et qui m'a rque une préférence vers l'appropriation par destruction . Par là, elle nous guide vers le néant plus encore que vers J'en-soi (il s'agit d'un néant d'en-soi qui est évidemment lui même en-soi , mais qui, en tant que néant, peut symboliser avec l'être qui est son propre néant).” SARTRE, 1943, p. 640-641) O ato de doar aparece como confirmação da posse do objeto, seguida de sua destruição ao abandoná-lo nas mãos de outrem. E é nesse ponto que Sartre enfatiza então um retorno do sujeito a si mesmo e ao próprio vazio da facticidade no ato generoso na relação com o outro.

⁷⁰² Cf. BERGOFFEN, 2006, p. 255

sacrifício. Claramente, a mulher submissa pelo laço ao sujeito único e absoluto, afastada da possibilidade de afirmar sua liberdade em uma situação limitante, é um problema para a realização de uma moral existencialista beauvoiriana.

Os homens, unidos por um vínculo de reciprocidade, com frequência abdicam do tipo de elo que prevalece na relação heterossexual tradicional, que se efetua justamente como esse “laço” a que vimos aludindo, e para ficar ainda nos termos de Bergoffen. Eles esperam ser reconhecidos enquanto sujeitos. Ou seja, entre homens há luta por reconhecimento no sentido hegeliano; eles se afirmam como sujeitos autônomos diante dos outros homens, que os apreendem como objetos. O inverso também ocorre, pois não há uma categoria de Outro que os fixem no lugar de objeto. E por haver essa troca de posições, há uma luta, um risco a ser superado; seu lugar não está desde o início dado, como é o caso da mulher. Nas palavras da estudiosa: “o sujeito ambíguo se move entre o desejo de ser e o desejo de deixar ser.”⁷⁰³ E assinala que na sociedade patriarcal esse arriscar-se do sujeito é valorizado quando associado à violência, à conquista e à competição.⁷⁰⁴

Assim, no contexto em que os indivíduos se empenham fortemente em se afirmarem como sujeitos absolutos, a relação intersubjetiva é de caráter hierárquico – a todo momento um sujeito se afirma em um grau mais elevado do que o outro –, o que Bergoffen chama desejo de ser Deus, em contraste ao que chama desejo de generosidade, que aparece no universo feminino. Contudo, a comentadora assinala que laço e reciprocidade não são originalmente opostos, mas sim um destino imposto em situação.

Somos destinados a esquecer as generosidades excessivas do erótico, para renunciar à entrega da carne, ou para igualar o risco com a violência. Não é necessário escolher entre o laço e o reconhecimento. Nenhuma necessidade nos conduz a valorizar o compromisso com o reconhecimento mais do que o compromisso com o laço. Nada requer a estabilização da alteridade especificada por sexo e gênero em categorias patriarcais de homem e mulher.⁷⁰⁵

Contudo, entendemos que, sob a interpretação de Bergoffen a generosidade do laço pode nos levar à reciprocidade sem que haja a luta por reconhecimento na relação intersubjetiva. “Esse valor do laço precisa ser recuperado. Pode haver laço sem escravidão?”

⁷⁰³ BERGOFFEN, 2001, p. 160, tradução nossa. No original: “the ambiguous subject moves between the desire to be and the desire to let be.”

⁷⁰⁴ Cf. BERGOFFEN, 2006, p. 255-256; 259

⁷⁰⁵ Idem, p. 160, tradução nossa. No original: “We are destined to forget the excessive generosities of the erotic, to forgo the gift of the flesh, or to equate risk with violence. It is not necessary to choose between the bond and recognition. No necessity drives us to value the commitment to recognition more than the commitment to the bond. Nothing requires the stabilization of sexed/gendered otherness into the patriarchal categories man and woman.”

Beauvoir oferece uma tentativa afirmativa em sua análise do amor erótico.”, sugere a estudiosa.⁷⁰⁶ Por esse viés, ela considera a ideia de um laço aceito livremente.⁷⁰⁷

Como vimos, a mulher por vezes considera como efetiva a possibilidade de inverter os lugares aos quais ela e parceiro sexual estão destinados pela situação. Mas fixada como o Outro, a despeito de seu esforço de afirmar-se como sujeito na relação, não se descortina o horizonte de uma independência efetiva. Se há uma “luta” entre homem e mulher, os instrumentos que cada um possui para confrontar o outro não são os mesmos: “O homem ataca para se defender. Uma mulher, ainda que orgulhosa, é forçada a fazer-se meiga e passiva; manobras, prudência, subterfúgios, sorrisos, encanto, docilidade são suas melhores armas.”⁷⁰⁸, descreve Beauvoir no capítulo “A apaixonada”.

No lugar de Outro, a mulher também compreende a relação amorosa como sustentação da sua existência. Sabemos que a concepção que ela tem do amor reflete uma condição e não uma natureza feminina ou do amor. Segundo Beauvoir, no referido capítulo:

Um ser destinado à imanência não pode realizar-se em atos. Encerrada na esfera do relativo, destinada ao macho desde a infância, habituada a ver nele um soberano a quem não lhe é dado igualar-se, a mulher que não sufocou sua reivindicação de ser humano sonhará em ultrapassar-se para um desses seres superiores, em unir-se, confundir-se com o sujeito soberano. Não há para ela outra saída senão perder-se de corpo e alma em quem lhe designam como o absoluto, o essencial.⁷⁰⁹

Uma mudança na estrutura das relações intersubjetivas e a libertação dos indivíduos das categorias de Homem e Mulher, além da reivindicação de ser humano da mulher, possibilitariam outras experiências eróticas vividas autonomamente por ambos os sexos. No que tange ao laço, Bergoffen descreve as relações intersubjetivas entre homens como relações nas quais os sujeitos em geral terminam por se reconhecer como seres autônomos; ela compara o almejo por esse reconhecimento ao risco que senhor e escravo correm na luta por reconhecimento na representação da dialética hegeliana. Sob esse prisma, ela observa que embora diga-se que no âmbito da generosidade e na ausência da reciprocidade a mulher não experiencie o risco do universo masculino – ou seja, o risco de afirmar-se enquanto ser autônomo diante de um semelhante, esperando dele o reconhecimento de sua autonomia – a mulher experiencia o risco do corpo. Na experiência erótica concreta os riscos do laço vividos no corpo – riscos simbólicos, como a perda de autonomia ao término do ato sexual como

⁷⁰⁶ BERGOFFEN, 1995, p. 190, tradução nossa. No original: “This value of the bond needs to be recovered. Can there be bond without bondage? Beauvoir offers a tentative yes in her analysis of erotic love.”

⁷⁰⁷ Cf. Idem, *Ibidem*

⁷⁰⁸ BEAUVOIR, 2009, p. 860

⁷⁰⁹ Idem, p. 836

símbolo da separação do homem, como vimos em Beauvoir⁷¹⁰, bem como riscos concretos, de sofrer violência física – se tornam visíveis.

A estudiosa sugere ainda que nas intimidades do casal heterossexual a alteridade essencial da mulher contesta a sua posição de Outro⁷¹¹ e considera que no casal as mistificações que mantém a mulher nessa posição inessencial possam ser desafiadas.⁷¹² Desafio que pode ser superado pelo rompimento com o patriarcado por meio do erotismo. Nas palavras de Bergoffen:

As espontaneidades do desejo erótico interrompem os códigos patriarcais da subjetividade e do risco – agora o momento da generosidade do desvelamento são prioritários. Aqui os desejos da reciprocidade são combinados com a experiência da vulnerabilidade mútua e desconectados das esferas da violência, da competição e da troca.⁷¹³

E mais adiante ela acrescenta:

O erótico vivido desmancha a equação patriarcal de risco, violência e subjetividade. Ele nos mostra que essas vulnerabilidades estão entrelaçadas na experiência existencial certa e imediata da existência, que elas se posicionam encerradas dentro de nossa condição humana sexualmente incorporada.⁷¹⁴

Bergoffen extrai da filosofia existencialista beauvoiriana a espontaneidade do primeiro momento da intencionalidade e do desejo erótico para jogar a luz da generosidade na reciprocidade e recusar não apenas as relações na sociedade patriarcal mas também a posição combativa dos membros da relação intersubjetiva. A perspectiva beauvoiriana – “o erótico dos dois”⁷¹⁵, na expressão de Bergoffen – recusa a soberania de apenas uma categoria de seres humanos.⁷¹⁶ Para a estudiosa, a generosidade revelada pelo erotismo pode tomar corpo moral e político, no sentido de recusar a aniquilação do indivíduo enquanto sujeito quando este reconhece a lei do outro.⁷¹⁷ No lugar do sujeito patriarcal, segundo a autora no texto *Menage à trois: Freud, Beauvoir, and the Marquis de Sade*:

⁷¹⁰ Cf. Idem, p. 514

⁷¹¹ Cf. BERGOFFEN, 2006, p. 252

⁷¹² Cf. Idem, p. 255

⁷¹³ Idem, p. 260, tradução nossa. No original: “The spontaneities of erotic desire disrupt the patriarchal codes of subjectivity and risk – now the moment of disclosure’s generosity takes precedence. Here the desires of reciprocity are coupled with the experience of mutual vulnerability and decoupled from the spheres of violence, competition, and exchange.”

⁷¹⁴ Idem, p. 262, tradução nossa. No original: “It [the lived erotic] unravels the patriarchal equation of risk, violence, and subjectivity. It shows us that these vulnerabilities are entwined in the immediate and certain existential experience of existence, that they lie coiled within our sexually embodied human condition.”

⁷¹⁵ Idem, Ibidem, tradução nossa. No original: “the erotic of the two”.

⁷¹⁶ Cf. Idem, Ibidem, p. 262

⁷¹⁷ Cf. BERGOFFEN, 2001, p. 161

Esse sujeito reconhece que nenhuma lei é absoluta; que todas as tentativas de ser a lei devem falhar, e que enquanto sujeitos que estão necessariamente submetidos a esta lei do fracasso, a resposta apropriada a esse fracasso não é raiva, recusa, ou repressão, mas alegria.⁷¹⁸

Aparece no comentário supracitado o sujeito ambíguo da moral existencialista de Beauvoir; nesse sentido, Tidd também reconhece um tom moral na noção de erotismo da filósofa francesa, ao sugerir em *Simone de Beauvoir: Gender and Testimony* que: “Para Beauvoir, entretanto, o erótico agia idealmente como um encontro moral que forma parte de uma relação social e moral com o outro mais ampla.”⁷¹⁹

Retornando ao texto *Simone de Beauvoir: (Re)counting the sexual difference*, a alegria e a generosidade do laço no lugar da raiva, da recusa e da repressão remetem Bergoffen a atitudes identificadas como femininas no sistema patriarcal. Mas ela enfatiza que o laço, o vínculo heterossexual, pode adquirir um aspecto positivo para o casal em uma situação na qual não haja um desejo de ser Deus realizado por uma categoria de indivíduos às expensas da submissão e do sacrifício de uma outra categoria. Situação que não regularia a liberdade do indivíduo conforme o seu suposto pertencimento à categoria de Homem ou de Mulher.⁷²⁰ Eis uma proposta de relação intersubjetiva como vínculo desprovido de hierarquia. Por esse viés, pelo erótico dos dois do qual fala Bergoffen, o casal não se dissipa com a instituição do casamento. Pelo contrário, é o vínculo entre dois sujeitos que se torna referência no lugar do sujeito absoluto:

O paradigma do sujeito único (o objeto completo [homem] e o objeto parcial [mulher]) criado pelo casamento patriarcal é substituído pelo paradigma do casal, onde a generosidade da entrega, ao invés das demandas do reconhecimento, constitui os modos nos quais objetos completos sexuados de maneira ambígua retornam em si mesmos um ao outro.⁷²¹

O desafio que o erótico pode superar – romper o patriarcado – é também um desafio, na leitura de Bergoffen, que Beauvoir coloca às feministas: recusar não apenas a posição de Outro em que a mulher é colocada bem como a repensar a estrutura das relações intersubjetivas e o desejo de ser o sujeito absoluto.⁷²²

⁷¹⁸ Idem, p. 160, tradução nossa. No original: “This subject recognizes that no law is absolute; that all attempts to be the law must fail, and that as subjects who are necessarily subject to this law of failure, the appropriate response to this failure is not rage, refusal, or repression, but joy.”

⁷¹⁹ TIDD, op. cit., p. 109, tradução nossa. No original: “For Beauvoir, however, the erotic acted ideally as an ethical encounter which forms part of a wider social and ethical relation with the other.”

⁷²⁰ Cf. BERGOFFEN, 2006, p. 263-264

⁷²¹ Idem, p. 262, tradução nossa. No original: “The paradigm of the one subject (the whole [man] object and the part [woman] object) created by patriarchal marriage is replaced by the paradigm of the couple, where the generosity of the gift, rather than the demands of recognition, constitute the ways in which ambiguously sexed whole objects return themselves to each other.”

⁷²² Cf. BERGOFFEN, 2001, p. 162

O desafio ao qual Bergoffen se refere parece ser aceito pela própria autora de *O segundo sexo* na sua primeira obra de ficção que o sucede. Seguindo a estudiosa Barbara Klaw, em *Sexuality in Beauvoir's Les Mandarins*, em que contesta as críticas que acusam Beauvoir de perpetuar os estereótipos patriarcais da sexualidade feminina⁷²³, a filósofa francesa teria retratado a originalidade de seu erotismo no romance *Os Mandarins* (1954)⁷²⁴, no qual “enredo, estrutura textual, alusões irrisórias a Freud, situações comprometedoras para homens e também às mulheres, deboche dos mitos e estereótipos, a objetificação do corpo masculino e a subjetivação do feminino”⁷²⁵ violam os estereótipos do patriarcado.⁷²⁶

No esgotamento das possibilidades de libertar a mulher da categoria de Outro da situação descrita por Beauvoir e dos moldes da relação intersubjetiva característica dessa situação, seguimos a sugestão do ensaio de Klaw no capítulo subsequente, incorporando à nossa discussão a proposta de escrita ficcional de Beauvoir e a obra *Os mandarins*. Contudo, é importante observar que nosso intuito consiste em ir além das fronteiras do território da análise da comentadora. Dentro das possibilidades e dos limites abertos pela natureza dessa investigação, pretendemos expandir nossa discussão para outros escritos de ficção da filósofa, por considerarmos – após a leitura desses textos – que esse erotismo beauvoiriano apontado por Klaw, e também suas contestações ao universo patriarcal, tem seus primeiros traços já no livro *Quando o espiritual domina* (1935) e persiste em alguns pontos da obra literária de Beauvoir até o seu último livro do gênero, *As belas imagens* (1966).

⁷²³ Cf. KLAU, Barbara. “Sexuality in Beauvoir's *Les Mandarins*”. In: SIMONS, M.A. (Ed.) *Feminist Interpretations of Simone de Beauvoir*. United States of America: Pennsylvania State University Press, 1995, p. 193

⁷²⁴ Cf. Idem, *Ibidem*

⁷²⁵ Idem, p. 197, tradução nossa. No original: “Plot, textual structure, derisive allusions to Freud, compromising situations for males as well as females, mockery of myths and stereotypes, the objetification of the male body and the subjetification of the female”.

⁷²⁶ Cf. Idem, *Ibidem*

Capítulo 4

Das possibilidades de reciprocidade sob o registro literário

Acompanhamos no capítulo anterior a análise e a reflexão de Beauvoir acerca da sexualidade feminina enquanto construção social conforme um ideal de Mulher e seus desdobramentos na experiência vivida pelas mulheres. Vimos também que em condições que possibilitam a reciprocidade nas relações entre os indivíduos, sejam estes de um ou outro sexo – não apenas no âmbito sexual, mas em todas as esferas sociais, – a mulher não compreende a si mesma e nem é fixada pelo homem como objeto permanentemente. Para que essa reciprocidade se realize, a autora enfatiza a imperiosidade de que cada ser humano assuma a ambiguidade própria da existência em um plano moral, reconhecendo simultaneamente a si mesmo como subjetividade autônoma e a sua condição de objeto na apreensão de outrem.

Com a imagem da experiência erótica autêntica, Beauvoir revela um sujeito que deseja o outro não apenas como corpo, mas também como subjetividade, pois sua busca almeja a reciprocidade do desejo. A filósofa relaciona essa ambiguidade do erotismo a uma noção de intersubjetividade oposta a relações hierárquicas. O erotismo beauvoiriano, como vimos, é caracterizado pela generosidade; ou seja, não há um jogo de forças no deslocamento dos indivíduos das posições de sujeito e objeto; inversamente, a ambiguidade consciência/corpo é assumida com alegria na relação. É com este cenário que avançamos com nosso quarto capítulo.

Doravante, a proposta consiste em incursionar pelas obras da produção literária de Beauvoir, sendo tais incursões breves, ou mais extensas, em cada obra conforme a necessidade e as possibilidades de nossa discussão. Para essas incursões, realizamos a leitura de toda produção literária da autora. Contudo, não é nosso intuito analisar nenhum de seus livros em sua integralidade, mas pontuar como as questões perseguidas por nossos estudos são tratadas em cada obra. E além disso, a partir das imagens literárias que remontam a tais questões, ampliar a reflexão que propõe esta tese. Escolhemos como obras principais, pela frequência de imagens que tratam de questões do universo do erotismo que consideramos significativas, o primeiro escrito de ficção de Beauvoir, *Quando o espiritual domina* (publicado em 1979, mas escrito em 1935), sua trama protagonizada por um trio amoroso, *A convidada* (1943), sua primeira obra de ficção após a publicação de *O segundo sexo*, *Os mandarins* (1954), *As belas imagens* (1967) – que revela com suas personagens de três

gerações diferentes as consequências da luta pela emancipação feminina em curso na época – e *A mulher desiludida* (1968), última ficção escrita por Beauvoir, que retrata a experiência vivida por mulheres devastadas pela situação de Outro. Algumas passagens dos escritos ficcionais *Les bouches inutiles* (1945), *O sangue dos outros* (1945), *Todos os homens são mortais* (1946) e *Mal entendido em Moscou* (publicado em 1992, mas escrito entre 1966 e 1968), também aparecem em nossa discussão, ainda que apenas como apoio para desenvolvermos determinadas questões.

Esse nosso próximo passo exige, todavia, um recuo, a título de fundamentação.

Não poderíamos avançar na direção proposta, sem que refletíssemos, ainda que brevemente, acerca das ambíguas relações estabelecidas entre filosofia e literatura. Decerto, esse tema por si só exigiria um trabalho exclusivo, o que é atestado pela inesgotável bibliografia a que ele nos remete. Não obstante, o intuito aqui não consiste em transformar essa pesquisa numa interrogação sobre as relações entre esses dois registros, mas apenas interrogar de que modo Beauvoir, que efetivamente transitou entre eles, vislumbrou, na criação romanesca, o aflorar da experiência erótica autêntica. Por essa razão, limitaremos nossa reflexão a um breve desvio para discutir alguns textos da própria Beauvoir, nos quais essas relações são problematizadas. Trata-se de *Literatura e metafísica*⁷²⁷ (1945) e do que chamaremos *Que peut la littérature?*⁷²⁸ (1964). Assim o faremos. Mas retomemos, antes, a questão do erotismo autêntico beauvoiriano, destacando algumas reflexões da filósofa francesa sobre o tema posteriores a *O segundo sexo*. Esse movimento nos permitirá abarcar o desenrolar de novos apontamentos feitos pela autora, os quais resultam de sua experiência com a escrita dessa obra.

⁷²⁷ Sobre a publicação de *Literatura e metafísica*, Tidd escreve em *Simone de Beauvoir*: “No final de 1945, seguindo a palestra de Sartre de grande audiência no mesmo ano, ela [Beauvoir] foi convidada para dar uma palestra que se tornaria ‘Literatura e metafísica’, um ensaio publicado no ano seguinte na revista *Les Temps Modernes*.” (TIDD, *Simone de Beauvoir*. London: Reaktion Books, 2009, p. 85, tradução nossa. No original: “In late 1945, following Sartre’s sell out lecture earlier in the year, she [Beauvoir] was invited to give a lecture which would become ‘Littérature et métaphysique’, an essay published the following year in *Les Temps Modernes*.”) Sobre o romance metafísico, essa palestra ocorre dois anos após a publicação de *A convidada* (1943), livro aclamado de Beauvoir que lhe rende significativa visibilidade. Após *A convidada* a autora publica a peça *Les bouches inutiles* (1945) e anteriormente já escrevera um livro de contos chamado *Quando o espiritual domina* (1935), que viria a ser publicado apenas em 1979.

⁷²⁸ O texto que acompanhamos corresponde à fala de Beauvoir no debate *Que peut la littérature?*, cuja compilação de todas as falas foi publicada sob o mesmo título do evento. Conforme lemos em *Simone de Beauvoir* de Tidd, o referido debate, organizado pelo jornal comunista *Clarté*, em Dezembro de 1964 em Paris, propôs confrontar escritores da “literatura engajada” (“committed literature”) – Beauvoir, Sartre e o escritor espanhol Jorge Semprún (1923-2011) – com escritores do movimento francês da década de 1950 “‘Nouveau roman’ que defendia o formalismo literário” (Idem, p. 128, tradução nossa. No original: “‘New Novel’ who defended literary formalism”), descreve Tidd, representados pelos escritores franceses Jean-Pierre Faye (1925), Jean Ricardou (1932-2016) e Yves Berger (1931-2004). (Cf. Idem, *Ibidem*)

É de fato importante considerarmos o pensamento de Beauvoir para além de *O segundo sexo*, pois é, com efeito, a partir da publicação deste livro que novos horizontes são revelados para suas leitoras, e também para a própria filósofa, que resultarão em um engajamento posterior da autora num ponto de vista contrário a toda opressão contra o sexo feminino. Por conta dessa obra, mulheres se dirigem a Beauvoir nas ruas ou escrevem cartas a ela para relatarem como sua obra lhes revelou a situação de inferioridade em que vivem ou como o livro oferece base para as reivindicações de movimentos feministas que integram. Esse diálogo com suas congêneres, que compartilham diferentes nuances da experiência vivida do sexo feminino, amplia a visão de Beauvoir sobre o tema de *O segundo sexo* e a sua análise da condição das mulheres, de modo que posteriormente ela continua a se dedicar a ele e a pensar o problema.⁷²⁹ Nesse percurso, a perspectiva beauvoiriana sobre o erotismo também segue se redesenhando.

Em 1950, no artigo *It's about time women put a new face on love*, Beauvoir comenta o que considera uma emancipação das mulheres; ela se apropria de expressões que se associam à situação de algumas mulheres francesas na época, tais como independência, responsabilidade e participação ativa na construção do mundo, e as utiliza para referir-se ao processo de emancipação feminina. Nesse contexto, a autora vislumbra que as lutas em diferentes esferas viabilizam que as mulheres avancem também no que toca à modificação da noção de amor.⁷³⁰ “Até agora nossa civilização nunca conheceu um amor que não fosse fundado na desigualdade.”⁷³¹, ela escreve. E adiante indaga a respeito de uma concepção de amor na qual homem e mulher estejam em posições iguais:

Não é possível conceber um novo tipo de amor no qual ambos os parceiros sejam iguais – em que não se busque a submissão do outro? Ou na sociedade do futuro

⁷²⁹ Podemos destacar alguns pontos importantes dessa expansão do contexto em que a filósofa francesa pensa a situação de Outro da mulher. Em *A força das coisas*, publicado em 1963, Beauvoir, relembrando a origem e a repercussão de *O segundo sexo*, diz admitir críticas ao livro no que diz respeito ao seu estilo e composição, e aponta o que poderia ter trabalhado de maneira diferente na sua escrita: “Quanto ao fundo, tomaria no primeiro volume [*Fatos e mitos*] uma posição mais materialista. Iria basear a noção de *outro*, e o maniqueísmo que ele acarreta, não numa luta *a priori* e idealista das coincidências, mas na raridade e na necessidade” (BEAUVOIR, 1995, p. 174), ela escreve. Nas conversas com Alice Schwarzer sobre suas novas relações com outras mulheres e sua participação em grupos feministas, entre 1972 e 1982, Beauvoir também revê o seu trabalho em *O segundo sexo*. Em 1972, por exemplo, ela reconhece como falha não ter desenvolvido no ensaio uma tática de luta para as mulheres. (Cf. SCHWARZER, op. cit., p. 40) E na entrevista de 1976, quando Schwarzer pergunta “Apreendeu alguma coisa nova nessas cartas?” – se referindo às cartas que Beauvoir recebe diariamente de mulheres de todo o mundo desde a publicação de *O segundo sexo* – a filósofa responde que percebeu a imensidade da opressão que sofrem as mulheres. (Cf. Idem, p. 71)

⁷³⁰ Cf. BEAUVOIR, “It's about time women put a new face on love”. In: SIMONS, Margaret A., TIMMERMAN, Marybeth. (ed.). *Simone de Beauvoir : Feminist Writings*. Urbana, Chicago, and Springfield : University of Illinois Press, 2015c, p. 76

⁷³¹ Idem, *Ibidem*, tradução nossa. No original: “Until now our civilization has never known a love that was not founded on inequality.”

haverá apenas espaço, como muitos clamam, para uma camaradagem na qual o sexo acontece apenas como uma necessidade absoluta?⁷³²

A desconstrução de um ideal de amor imposto socialmente poderia resultar apenas em uma necessidade sexual livre de qualquer significado ou valor. Contudo, para Beauvoir, mesmo que essa desconstrução ocorra, é possível que o ato sexual esteja envolto em algum significado que remeta ao amor, significado este livremente desvelado por cada sujeito. Vale notar que, para a filósofa, ainda que essa situação de Outro ocupada pelo sexo feminino, tal como descrita em *O segundo sexo*, não mude, um envolvimento sexual pode descortinar horizontes inesperados. Ou seja, uma relação dessa natureza, desde que os sujeitos nela envolvidos reconheçam a autonomia da subjetividade um do outro, abre espaço para uma experiência libertária, visto que transcende a situação de opressão por meio do desvelamento que ambos fazem do ato sexual, livre de imposições externas.⁷³³ Para além do encontro sexual, a relação entre homem e mulher que Beauvoir vislumbra transformaria ambos em “camaradas unidos pelos objetivos que perseguem juntos; cada um reconhecendo no outro um tipo de liberdade e atividade.”⁷³⁴

Para além da generalidade do ato sexual, a autora evoca nessa relação um encontro entre duas subjetividades, entre dois mundos projetados por dois seres que desejam muito mais do que a satisfação de seus carecimentos sexuais. Para que essa situação se realize, sabemos que a libertação da mulher da categoria de Outro é fundamental.⁷³⁵ Quando autônoma e reconhecida por seu parceiro como igual, ela vivencia a relação amorosa de um modo diverso daquele vivido quando essa relação é secundada pela experiência de dependência do amado, tal como descrita em *O segundo sexo*. E se, no caso em que a parceira é reconhecida pelo homem enquanto um sujeito autônomo, tal como ele apreende a si mesmo, um ideal de feminilidade é recusado, se as mulheres se encontram livres para justificarem sua existência singular, um ideal de objeto de desejo – aquele que sufoca a afirmação da subjetividade feminina na existência concreta – é também recusado, visto que se descortinam possibilidades múltiplas para que o homem desvele o desejo que sente por uma mulher. Nesse sentido, esse desejo não almeja mais necessariamente a passividade, a submissão nem outras características

⁷³² Idem, *Ibidem*, tradução nossa. No original: “Is it not possible to conceive a new kind of love in which both partners are equals – one not seeking submission to the other? Or in the society of the future will there only be room, as so many claim, for a comradeship in which sex occurs only at absolute need?”

⁷³³ Cf. Idem, p. 77

⁷³⁴ Idem, *Ibidem*, tradução nossa. No original: “comrades united by aims which they pursue together; each recognizing in the other a like freedom and activity.”

⁷³⁵ Cf. Idem, *Ibidem*, p. 79

convencionalmente denominadas femininas. Essa alteração, sublinha Beauvoir, não extingiria o caráter fascinante do desejo:

pode ser que a atração de um sexo pelo outro tenha causas mais profundas do que o farfalhar de uma anágua, do que a forma de uma bota. Eu acredito que o que há de fascinante no outro para cada um é a descoberta de um mundo humano como o seu próprio, mas *diferente*: o *outro* sexo tem a fascinação de um país exótico; ele é um tesouro, um Eden, simplesmente porque ele é diferente. E mais uma vez, neste ponto, os homens persistem em considerar essa diferença como um outro aspecto da desigualdade; mas nada prova que isso não seja capaz de mudar.⁷³⁶

Homens e mulheres são diferentes, Beauvoir reconhece. Mas a opressão das mulheres não deveria ser justificada pela diferença entre os sexos, como temos acompanhado em nosso trabalho com o pensamento da autora. A diferença não implica necessariamente oposição ou conflitos. A diferença pode causar fascinação e desejo.⁷³⁷ No desvelamento que faz das diferenças entre os sexos, o sujeito pode escolher recusar a hierarquia imposta pela situação vigente. Contudo, nesse movimento de recusa, o sujeito ainda escolheria em situação, ou seja, tendo que lidar com os aspectos de uma formação social que em alguma medida o constituem. Beauvoir não deixa de levar esses aspectos em consideração, mas reforça ao final de seu texto que devemos abrir caminho para que os dois sexos se relacionem sob uma outra ideia de amor:

Hoje, muitas mulheres rechaçam o amor porque ele evoca escravidões antigas, e muitos homens recusam acreditar nisso porque não conhecem a antiga face do amor. Deixem homens e mulheres superarem sua desconfiança, e eles encontrarão a possibilidade de restabelecer, na liberdade e na igualdade, o par humano.⁷³⁸

No referido artigo Beauvoir discute os possíveis significados do amor e como estes propiciariam relações entre os gêneros de forma igualitária. Sabemos que para haver mudanças nas relações entre os indivíduos, ainda que mínimas, são necessárias mudanças nas estruturas da situação em que eles são formados e socializados. Em entrevista a Pierre Viansson-Ponté no final da década de 1970, Beauvoir comenta a sexualidade feminina, não apenas em experiências singulares, mas em cenário mais amplo. Quando questionada sobre a existência de uma emancipação feminina naquele momento, a filósofa aponta uma mudança

⁷³⁶ Idem, p. 79, tradução nossa. No original: “it may be that the attraction of one sex for the other has profounder causes than the rustling of a petticoat, the shape of a boot. I believe that what fascinates each in the other is the discovery of a human world like its own but *different*: the *other* sex has the fascination of an exotic country; it is a treasure, an Eden, simply because it is different. Yet here again men persist in regarding this difference as another aspect of inequality; but nothing proves this is not capable of change.”

⁷³⁷ Cf. Idem, *Ibidem*

⁷³⁸ Idem, *Ibidem*, tradução nossa. No original: “Today, too many women fight off love because it evokes ancient slaveries, and too many men refuse to believe in it because they fail to know it by its ancient face. Let both men and women overcome their distrust, and they will find that it is possible to restore, in freedom and in equality, the human pair.”

positiva dos costumes no plano sexual, a saber, a renúncia dos pais à exigência de que as filhas se casem virgens. Alerta, contudo, para a força com que leis que regulam o acesso à contracepção e ao aborto continuam delineando a experiência que a mulher tem de sua própria sexualidade.⁷³⁹ Por outro lado, considerando a possibilidade sempre presente, mesmo que seja em potencial, do sujeito transcender a sua situação, tal como sustentado por seu pensamento filosófico, compreendemos que, para Beauvoir, da experiência singular de uma mulher pode despontar um efeito significativo para a mudança da situação que oprime todas as outras; como se a experiência vivida transbordasse a singularidade do indivíduo e remetesse de alguma maneira para o universal. Um viés pelo qual esse transbordamento poderia ocorrer seria justamente aquele da escrita.

Em 1967, em entrevista para Claude Francis, quando questionada a respeito da importância da liberdade para escritoras relatarem suas experiências e de suas personagens com a mesma sinceridade e a mesma brutalidade dos homens, Beauvoir apóia o encorajamento da “audácia” e da “violência” na linguagem que utilizam as mulheres “porque é uma das formas de libertá-la e é uma das maneiras pela qual precisamente a mulher toma consciência e assume seu próprio corpo, sua própria sexualidade.”⁷⁴⁰ Nesse sentido, se considerarmos a importância desses relatos em sua singularidade para a composição do ponto de vista feminino no segundo volume de *O segundo sexo*, “A experiência vivida”, entendemos que eles representam as vozes particulares de cada uma se contrapondo a um único ideal da condição feminina. Vozes que podem denunciar e contribuir para modificar uma situação socialmente cristalizada. Mais precisamente, cada vez que uma mulher se afirma como sujeito, ela recusa a categoria objetivamente fixada em que se encontra inserida. Vimos que as mulheres não identificam a si mesmas como sujeitos autônomos também porque encontram na historiografia a confirmação do que aprendem desde a infância ao longo de sua socialização: que o lugar por elas ocupado sempre foi o de Outro e que, em todos os âmbitos, foram os homens os agentes principais na construção do mundo. Lembremos que os registros historiográficos foram também redigidos por eles. Mas se uma mulher escreve, se realiza um relato literário, este ato já se configura em uma contraposição à historiografia dominante, primeiramente, pela natureza sexual daquela que o realiza. São a voz e o olhar dessa figura dissidente do lugar de Outro que se comunicam com o leitor, com a leitora, e é dela a experiência transmitida.

⁷³⁹ Cf. BEAUVOIR, “Entretien avec Claude Francis”. In: FRANCIS, C., GONTIER, F. *Les écrits de Simone de Beauvoir*. Paris: Gallimard, 1976/1979, p. 585

⁷⁴⁰ Idem, p. 574, tradução nossa. No original: “parce que c’est une des formes de la liberté et c’est une des manières dont la femme prend justement conscience et assume son propre corps, sa propre sexualité.”

Recordemos que no fechamento da parte denominada “História” em *O segundo sexo*, Beauvoir diz que, quando situada enquanto Outro, “a mulher se conhece e se escolhe, não tal como existe para si, mas tal qual o homem a define.”⁷⁴¹ Reforça, assim, a tese que acompanhamos ao longo da obra e que vimos enfatizando em nosso estudo. Na passagem em que examina o processo histórico da situação de Outro da mulher para a última parte da obra, chamada “Mitos”, Beauvoir anuncia a importância de uma reflexão ou de um estudo acerca do modo pelo qual os homens “sonham” a mulher.⁷⁴² Esse sonho, a maneira como eles idealizam ou operam essa imagem onírica, é oriundo da apreensão de uma suposta categoria de Mulher, ao mesmo tempo em que sustenta tal categoria. Nesse sentido, esse ideal implica uma mitificação do feminino.

O termo “mito” é utilizado em *O segundo sexo* em referência a imagens desveladas pelo sujeito dominante e projetadas como ideais por meio das instituições que ele cria.⁷⁴³ Imagens estas que, segundo a filósofa, fluidas e móveis habitam as consciências. Em outras palavras, os mitos dos quais fala Beauvoir são crenças compreendidas como verdades por grande parte da sociedade e que podem variar conforme a época e a cultura. Ademais, a autora assinala que muitos deles são estáticos. Mesmo alimentadas por aqueles mitos fluidos e móveis, as imagens estáticas encontram-se em um plano atemporal, como é o caso da mitológica divisão da humanidade em categorias de Homem e Mulher. Fluido e contraditório, Beauvoir termina por considerar o mito difícil de ser descrito.⁷⁴⁴

Essas representações das quais fala a autora podem se estabelecer também pela escrita, tal qual a historiografia. Assim, enquanto os fatos confirmam o lugar histórico de Outro ocupado pelo sexo feminino, os mitos reforçam esse mesmo lugar em imagens, de modo que seja tão difícil reconhecer quanto imaginar uma mulher que não dependa de um homem ou que não seja inferior a ele. No que concerne à criação de imagens femininas, a mesma hierarquia presente na relação entre homem e mulher em toda sociedade é observada por Beauvoir no desvelamento masculino de um ideal identificado como feminino:

Ele [o homem] projeta nela [na mulher] o que deseja e o que teme, o que ama e o que detesta. E se é tão difícil dizer algo a respeito é porque o homem se procura inteiramente nela e ela é Tudo. Só que ela é Tudo à maneira do inessencial: é todo o *Outro*. E, enquanto outro, ela é também outra e não ela mesma, outra e não o que dela é esperado. Sendo tudo, ela nunca é *isso* justamente que deveria ser; ela é perpétua decepção, a própria decepção de existência que não consegue nunca se atingir nem se reconciliar com a totalidade dos existentes.⁷⁴⁵

⁷⁴¹ BEAUVOIR, 2009, p. 203

⁷⁴² Cf. Idem, *Ibidem*

⁷⁴³ Cf. Idem, p. 210

⁷⁴⁴ Cf. Idem, p. 211

Vemos, pois, que o homem envolve a mulher em imagens em que cria as respostas para suas próprias buscas. Uma imagem feminina pode contemplar tudo, de sorte que remete a mulher à inessencialidade. Daí o Tudo corresponder ao Outro, no dizer de Beauvoir. Desse modo, cada mulher impelida a sufocar a própria subjetividade e a assumir tantas imagens por vezes contraditórias que nela são projetadas, permanece não apenas inferior em relação ao sexo oposto, mas também destituída de uma identidade propriamente humana.

Ainda no capítulo sobre os mitos, Beauvoir discorre sobre imagens femininas em alguns textos literários escritos por homens⁷⁴⁶. Ela qualifica como “típica”⁷⁴⁷ a atitude desses escritores em relação às mulheres na criação das imagens femininas. Ou seja, a filósofa vislumbra em diversas criações ficcionais o reforço de vários mitos que alimentam as imagens estáticas das categorias que fixam os seres em sexo feminino e masculino, transcendendo toda significação do objeto que a consciência revela na experiência viva.⁷⁴⁸

Contudo, não nos deteremos no trabalho dos escritores criticados em *O segundo sexo*. Sabemos que Beauvoir é também uma ficcionista e que sua literatura, ainda que não se evada dessa condição, não deixa de estabelecer alguma conexão com suas reflexões filosóficas. Por essa razão, inserimos neste capítulo, como antes anunciado, um pequeno excuro que aponta para a relação entre filosofia e literatura em Beauvoir, o qual talvez cause, em virtude do percurso até aqui seguido, certa estranheza ao leitor. Insistimos: não pretendemos fazer desse tema objeto privilegiado. Trata-se apenas de enveredar brevemente pelas reflexões filosóficas da autora acerca da escrita ficcional, particularmente no que tange à diferença entre pensarmos a realidade através do registro filosófico e do registro literário. O intuito dessa digressão – que nos parece importante – consiste em fundamentar teoricamente o percurso final de nosso estudo, no qual, a partir de um recorte específico, interpelamos a literatura de Beauvoir para saber se é possível vislumbrar, em seus textos fictícios – para além de *O segundo sexo*, portanto –, um horizonte enfim libertário ou, mais propriamente, de reciprocidade entre os sexos. Abordemos, pois, o olhar que Beauvoir lança sobre a natureza da literatura, sem que ela se dissocie de sua reflexão filosófica sobre a existência e sobre o sexo feminino.

⁷⁴⁵ Idem, p. 277

⁷⁴⁶ Beauvoir inclui a discussão sobre a literatura na parte “Mitos” e foca sua crítica nas obras dos escritores Henry Montherlant (1896-1972, França), D.H. Lawrence (1885-1930, Inglaterra), Paul Claudel (1868-1955, França), André Breton (1896-1966, França) e Stendhal (1783-1842, França).

⁷⁴⁷ Cf. Idem, p. 279

⁷⁴⁸ Cf. Idem, p. 345

Notadamente, em toda a obra da autora, filosofia e literatura estão intrinsecamente ligadas no que concerne à apreensão da experiência humana; experiência que é ponto de partida da filosofia existencialista beauvoiriana e objeto que a filósofa busca reconstituir pela escrita do romance. Conforme veremos adiante, para Beauvoir a filosofia não é um sistema fechado que independa do mundo humano; ela implica, antes, uma experiência subjetiva daquele que escreve sobre as coisas que conhecemos pelo desvelamento humano. Sob a sua perspectiva, pois, um dos modos de manifestar tal experiência – a um só tempo de caráter filosófico, metafísico e subjetivo e de apresentá-la em sua integridade, como ocorre na experiência vivida de qualquer indivíduo, é a literatura. Assim, no que diz respeito à filosofia e à literatura beauvoirianas, não seria possível isolar uma da outra, porquanto ambas tratam de uma mesma realidade, a saber, a condição humana.

Desse modo, ainda neste capítulo retomaremos a reflexão da autora sobre a realidade feminina e nos voltaremos para a possibilidade da realização da reciprocidade sob os critérios da relação erótica autêntica. Mas esse movimento, doravante, ancora-se em suas obras de ficção. Decerto, não tomaremos a literatura como uma ilustração da filosofia – o que contraditaria de pronto o modo como a filósofa avalia a relação entre esses saberes – mas, sim, enquanto um modo outro de registro da realidade produzido por Beauvoir, sem que o vigor de sua perspectiva existencialista decline. Perspectiva que procuraremos destacar perquirindo o modo pelo qual essa literatura aponta para uma nova presença feminina, mais especificamente, aquela em que o lugar da mulher já não seria mais o de “outro”.

É importante ainda esclarecer que, ao enveredar por essa problemática, nossa preocupação não está em definir a literatura de modo geral ou mesmo apreender verticalmente a concepção beauvoiriana da arte literária. Trata-se, mais precisamente, de apresentá-la no contexto do pensamento da autora, pontuando as diferenças que ela estabelece entre o registro literário e filosófico. Do nosso ponto de vista, o desvio por essa reflexão tem, no percurso aqui tecido, o seu sentido. Até o momento, ao perseguir a relação entre a filosofia existencial e a reflexão sobre a condição feminina em Beauvoir, acompanhamos os seus textos filosóficos; no entanto, serão os textos literários que nos darão a matéria para avaliar o alcance do conceito de reciprocidade entre os sexos. A razão pela qual enveredamos por essa senda é o alcance apresentado pela linguagem literária na comunicação do que há de mais singular da experiência vivida. Ora, mesmo que a filosofia de Beauvoir leve em consideração a experiência concreta dos indivíduos, sua literatura, como um contraponto, nos revela a experiência humana sob uma ótica ainda livre de uma apreensão conceitual própria de

sistemas teóricos, ou seja, a literatura nos dá a situação encarnada, de modo que a subjetividade imaginante da escritora e o do leitor/ da leitora, separados, se aproximem na narrativa literária. Nosso movimento não sugere uma migração da filosofia para a literatura, mas sim uma fluidez entre esses campos, sempre tão amalgamados mesmo quando afirmam suas diferenças, como veremos a seguir.

Esclarecido esse ponto e para dar sequência à proposta incursionaremos, como já proposto, por dois textos oriundos de falas da autora sobre o tema: *Literatura e metafísica* (1945) e *Que peut la littérature?* (1964). No primeiro, a partir da comparação entre filosofia e literatura, Beauvoir descreve as particularidades da forma pela qual cada um destes registros apreende a realidade e seus entrecruzamentos no contexto existencialista, dentre eles o que ela chama “romance metafísico”. A filósofa também discorre acerca da comunicação entre escritor e leitor por meio da literatura, comunicação fundamental para a realização dessa forma específica de obra romanesca. No segundo, Beauvoir permite-nos apreender o sentido que ela atribui à literatura, bem como o lugar que, a seus olhos, esta arte deve ocupar no mundo.

Em ambos os textos, o liame entre literatura e a verdade desvelada pelo escritor em sua relação com o mundo é de suma importância para a reflexão da autora.⁷⁴⁹ “É no seio do mundo que pensamos o mundo”⁷⁵⁰, escreve Beauvoir em *Literatura e metafísica*. Dito de outro modo, não há essências no mundo a serem desvendadas pelo intelecto humano; o que há é a presença de sujeitos presentes no mundo que compreendem a realidade conforme a significação humana que atribuem, por seus desvelamentos, aos objetos que a compõem. Já em *Que peut la littérature?*, o mundo é descrito pela filósofa existencialista como uma “totalidade destotalizada”⁷⁵¹. Nas palavras da autora:

de um lado existe um mundo que é o mesmo para todos; mas por outro lado, nos encontramos todos em situação em relação a ele, e esta situação implica nosso passado, nossa classe, nossa condição, nossos projetos, em uma palavra, todo o conjunto do que constitui nossa individualidade.⁷⁵²

⁷⁴⁹ Cf. BEAUVOIR, 1965b, p. 79; BEAUVOIR et al. *Para qué sirve la literatura?* Tradução: Floreal Mazia. Buenos Aires: Proteo, 1966, p. 75

⁷⁵⁰ BEAUVOIR, “Literatura e metafísica”. In: _____. *O existencialismo e a sabedoria das nações*. Tradução: Manuel de Lima e Bruno da Ponte. Lisboa: Minotauro, 1965b, p. 80

⁷⁵¹ BEAUVOIR, 1966, p. 69, tradução nossa. Na edição argentina: “totalidad destotalizada”.

⁷⁵² Idem, *Ibidem*, tradução nossa. Na edição argentina: “por una parte existe un mundo que es el mismo para todos; pero que por otra parte nos encontramos todos en situación com respecto a él, y que esta situación implica nuestro pasado, nuestra clase, nuestra condición, nuestros proyectos, en una palabra, todo el conjunto de lo que constituye nuestra individualidad.”

A situação de cada indivíduo é constitutiva de sua compreensão do mundo. Sob a perspectiva da autora, esta compreensão ocorre por meio de uma consciência que lida com a experiência por meio da negação e da superação. Beauvoir assinala que a experiência humana é uma “destotalização”. Ou seja, nenhum momento é vivido pela consciência humana em plenitude e independente da duração; a experiência humana, por seu turno, jamais termina, ao mesmo tempo em que nos escapa. A experiência é, por conseguinte, vivida de maneira contínua, de modo que o instante não pode ser retido (nem mesmo na memória), pela consciência, já que seus efeitos ultrapassam o indivíduo.⁷⁵³ Assim, a realidade se constitui a cada instante pela fluidez e pela comunicação dos efeitos dos múltiplos desvelamentos e atos de cada consciência – “cada situação está aberta para todas as outras, e está aberta para o mundo, que não é outra coisa que o redemoinho de todas essas situações que abarcam umas às outras.”⁷⁵⁴, escreve Beauvoir. Notemos que essas reflexões sobre a literatura se complementam, visto que apontam para o mesmo fundo da moral existencialista que a autora adota em suas reflexões filosóficas, ponto de vista que considera o mundo a partir do desvelamento operado pela consciência humana e que recusa qualquer compreensão do sujeito em um contexto solipsista.

Como vimos⁷⁵⁵, no entrecruzamento de projetos de diversos sujeitos, a situação, enquanto um mundo comum, é construída por meio da comunicação entre consciências cuja singularidade se mantém irreduzível. Nas palavras da filósofa:

Há irreduzibilidade no fato da singularidade de nossa situação. Mas ao mesmo tempo, nessa mesma separação existe uma comunicação. Quero dizer que sou um sujeito a respeito do qual digo ‘eu’, e o mesmo ocorre com cada um de vocês.⁷⁵⁶

Notadamente, insiste a autora, quando fazemos uso da palavra, falante e ouvinte se comunicam e conservam suas singularidades separadas.⁷⁵⁷ Aquele que ouve e aquele que fala se comunicam pela fala; similarmente, escritor e leitor se comunicam pela literatura, mas esta segunda forma de comunicação, para Beauvoir, é uma forma peculiar que ultrapassa a separação dessas individualidades. Eis uma afirmação que solicita mais atenção.

⁷⁵³ Cf. Idem, p. 78

⁷⁵⁴ Idem, p. 70, tradução nossa. Na edição argentina: “cada situación está abierta para todas las otras, y está abierta para el mundo, que no es otra cosa que el remolinear de todas esas situaciones que se abarcanlas unas a las otras.”

⁷⁵⁵ Cf. neste trabalho, p. 32

⁷⁵⁶ Idem, p. 71, tradução nossa. Na edição argentina: “Hay irreductibilidad en el hecho de la singularidad de nuestra situación. Pero al mismo tiempo, en esa separación misma existe una comunicación. Quiero decir que soy un sujeto acerca del cual digo ‘yo’, y lo mismo sucede com cada uno de ustedes.”

⁷⁵⁷ Cf. Idem, p. 70

No âmbito da comunicação pela escrita, Beauvoir primeiramente distingue a comunicação que se estabelece pela via literária daquela que se efetua por intermédio do texto informativo. Por maior que seja o interesse do leitor pelo tema de um texto que se limita a informar, ela adverte esse leitor para o fato de que no contato com o texto informativo, o que se incorpora ao universo deste último atém-se ao conteúdo lido, sem que ele invada de algum modo a sua experiência mais afetiva e imaginante. Ou seja, sem que haja aí qualquer tipo de reverberação, de alteração do estado das coisas. Outra a situação na comunicação literária, na qual, sustenta ela, “há *outra* verdade, que se converte na minha sem deixar de ser outra. Abdico do meu ‘eu’ em favor do eu que fala. E ainda sigo sendo eu mesma.”⁷⁵⁸

Essa especificidade da literatura – ou “o milagre”⁷⁵⁹, nos termos da autora – é destacada por Beauvoir também anteriormente, em *Literatura e metafísica*, em comparação ao texto filosófico: “Ele [o romance] permite efetuar experiências tão completas, tão inquietantes como as experiências vividas.”⁷⁶⁰ Como qualquer atividade humana, livre da condução por ideias postas como objetividades, a criação literária nasce do desvelamento humano realizado pelo escritor⁷⁶¹:

No mundo real, o sentido de um objeto não é um conceito apreensível pelo entendimento puro: é o objeto enquanto se nos desvela na relação global que mantemos com ele e que é ação, emoção, sentimento; pede-se aos romancistas para evocarem essa presença da carne e osso cuja complexidade, cuja riqueza singular infinita, ultrapassa qualquer interpretação subjetiva.⁷⁶²

Sob a perspectiva de Beauvoir, pela literatura, no espaço que separa as singularidades do escritor e do leitor – no contato que o segundo tem com a obra do primeiro, pode-se reconstruir o que é próprio da experiência humana. Em conferência da década de 1960, ela define esta comunicação:

Se é autêntica literatura, é uma maneira de superar a separação, afirmando-a; a afirma porque quando leio um livro, um livro que tem importância para mim, alguém me fala; o autor forma parte de seu livro; a literatura começa nesse momento, no momento em que escuto uma voz singular.⁷⁶³

⁷⁵⁸ Idem, p. 74, tradução nossa. Na edição argentina: “hay *otra* verdad, que se convierte en la mia sin dejar de ser otra. Abdico de mi ‘yo’ en favor del que habla. Y sin embargo sigo siendo yo misma.”

⁷⁵⁹ Idem, Ibidem, tradução nossa. Na edição consultada: “el milagro”

⁷⁶⁰ BEAUVOIR, 1965b, p. 81

⁷⁶¹ Cf. BEAUVOIR, 1966, p. 75

⁷⁶² BEAUVOIR, 1965b, p. 81

⁷⁶³ BEAUVOIR, 1966, p. 71-72, tradução nossa. Na edição argentina: “Si es auténtica literatura, es una manera de superar la separación, afirmándola; la afirma porque cuando leo un libro, un libro que tiene importancia para mí, alguien me habla; el autor forma parte de su libro; la literatura comienza en ese momento, en el momento en que escucho una voz singular.”

Se comunica algo planejado ou histórias prefabricadas⁷⁶⁴, a autora adverte, essa voz singular não é autêntica, pois, tal como no mundo, conforme a sua perspectiva existencialista, nada está dado também na literatura, nem a verdade da relação do escritor com o seu mundo.⁷⁶⁵ Ela afirma em *Literatura e metafísica* que “o romance só se reveste do seu valor e da sua dignidade quando constitui para o autor como para o leitor uma descoberta viva.”⁷⁶⁶

Assim, enquanto desvelamento, a literatura é mais uma forma da experiência humana. E vai além desta: a literatura retém os instantes da experiência vivida, o que a memória não é capaz. Em *Que peut la littérature?*, lemos : “Só a literatura pode fazer justiça dessa presença absoluta do instante, dessa eternidade do instante que teria passado de uma vez e para sempre.”⁷⁶⁷

Portador das especificidades que descrevemos até aqui, mas também da reflexão filosófica, é o texto chamado pela filósofa de “romance metafísico”. Nosso próximo passo é compreendermos o encontro entre literatura e filosofia sob o crivo beauvoiriano.

Beauvoir denomina “romance metafísico” uma obra ficcional cujo conteúdo possa ser considerado filosófico. Como escrever um romance metafísico sem que a criação literária seja apenas um revestimento para o conteúdo filosófico e sem apresentar esse conteúdo como um sistema fechado posto no meio da narrativa ficcional é a questão que Beauvoir circunda em sua análise desse gênero literário.

No que concerne à noção de romance, sabemos que para Beauvoir a literatura, uma forma de comunicação intersubjetiva, pode de algum modo recuperar um instante da experiência humana. Em *Literatura e metafísica*, a autora argumenta que o leitor quer que a escrita imite a opacidade, a ambiguidade e a imparcialidade da vida⁷⁶⁸ e que este leitor reage como se estivesse perante acontecimentos vividos: “[O leitor] Comove-se, aprova, indigna-se, por um movimento de todo seu ser, antes de formular juízos que arranca de si mesmo sem que tenhamos a presunção de lhos ditarmos.”⁷⁶⁹

Por seu turno, a metafísica nada tem a ver com ciências exatas nem é um sistema de fórmulas. Beauvoir rejeita uma metafísica que revele um sentido universal ou uma sistematização da experiência que desconsidere a subjetividade e a historicidade desta.⁷⁷⁰ Ao

⁷⁶⁴ Cf. Idem, p. 76

⁷⁶⁵ Cf. Idem, p. 75

⁷⁶⁶ BEAUVOIR, 1965b, p. 83-84

⁷⁶⁷ BEAUVOIR, 1966, p. 79, tradução nossa. Na edição argentina: “Sólo la literatura puede hacer justicia de esa presencia absoluta del instante, de esa eternidad del instante que habria pasado de una vez para siempre.”

⁷⁶⁸ Cf. BEAUVOIR, 1965b, p. 81

⁷⁶⁹ Idem, p. 81

⁷⁷⁰ Cf. Idem, p. 89

contrário, ela compreende a metafísica, de especificidade humana, associada à experiência ontológica do indivíduo, que descobre a sua própria existência em seu corpo ao mesmo tempo em que percebe a sua relação livre e contingente com o mundo, bem como a sua presença nele.⁷⁷¹ Escreve ela na referida obra:

Em primeiro lugar, a metafísica não é um sistema; não se “faz” metafísica como se “faz” matemática ou física. Na realidade, “fazer” metafísica é “ser” metafísico, é realizar em si a atitude metafísica que consiste em pôr-se na sua totalidade em face da totalidade do mundo. Todos os acontecimentos humanos possuem, para além dos seus contornos psicológicos e sociais, uma significação metafísica pois que, através de cada um deles, o homem empenhou-se sempre inteiramente num mundo completo: e, sem dúvida, não há ninguém que se não tenha descoberto em qualquer momento da sua vida.⁷⁷²

E adiante: “Quanto mais vivamente um filósofo sublinha o papel e o valor da subjectividade, mais será levado a descrever a experiência metafísica sob a sua forma singular e temporal.”⁷⁷³ Pelo uso da linguagem literária ou de “mitos literários”, assinala Beauvoir, a subjectividade e a temporalidade concretas são incorporadas ao sistema intemporal da teoria filosófica. De dentro do contexto existencialista, ela fala a respeito desse contato ou dessa proximidade inquietante entre formas diversas de pensamento e expressão, a saber, entre teoria filosófica e linguagem literária:

Não é por acaso que o pensamento existencialista tenta exprimir-se hoje, ora por tratados teóricos, ora por ficções: mas sim porque é um esforço para conciliar o objectivo e o subjectivo, o absoluto e o relativo, o intemporal e o histórico; pretende encontrar a essência no coração da existência; e se a descrição da essência releva da filosofia propriamente dita, só o romance permitirá evocar na sua verdade completa singular, temporal, o brotar original da existência.⁷⁷⁴

Encontro presente em sua própria obra, aliás. Com efeito, em seus ensaios filosóficos e escritos ficcionais, Beauvoir reflete essa tentativa de conciliação entre a singularidade da experiência subjetiva e da compreensão dos meandros da existência. No trecho que citamos acima, a autora revela a potencialidade do romance para este feito, e, no mesmo parágrafo, esclarece ainda mais a sua proposta com o romance metafísico:

Não se trata aqui, para o escritor de explorar no plano literário verdades previamente estabelecidas no plano filosófico, mas sim de manifestar um aspecto de experiência metafísica que não pode manifestar-se de outro modo: o seu carácter subjectivo, singular, dramático e também, a sua ambigüidade; pois que a realidade não é definida como apreensível apenas pela inteligência, nenhuma descrição intelectual poderia expressá-la adequadamente.⁷⁷⁵

⁷⁷¹ Cf. Idem, p. 88

⁷⁷² Idem, p. 87

⁷⁷³ Idem, p. 90

⁷⁷⁴ Idem, p. 90-91

Como é próprio do existencialismo beauvoiriano, a inteligência não é tida como a faculdade única e específica para acessar a realidade. Pelo contrário, a realidade é acessada pelo sujeito pelas formas multifacetadas operadas pela consciência para apreender as facetas inesgotáveis do real, inclusive pelas vias dos afetos, de sorte que o real, assim apreendido, encontra-se distante da abstração conceitual. Isso não significa que a realidade vivida pelos homens estaria interdita ao pensamento, ou ao pensamento filosófico propriamente dito. Mas mesmo uma filosofia que pretenda se debruçar sobre o ser humano concreto, como é o caso do existencialismo beauvoiriano, que constrói sua compreensão do mundo a partir da aparência deste, da situação dos indivíduos, tem a sua própria linguagem específica cujo instrumento é o conceito, de sorte que mesmo esta filosofia que destoa da tradição não abdica de um viés abstrato. Os conceitos são elaborados a partir de ideias que um sujeito tem dos objetos e dos acontecimentos na relação que tem com eles.⁷⁷⁶

É percebendo a própria presença no mundo que o sujeito atribui significação ao que está ao seu redor⁷⁷⁷ e pode transmitir a outrem suas próprias experiências enquanto conceitos. Na conceituação de seus desvelamentos da experiência o filósofo pode se distanciar da aparência da realidade em direção a uma “realidade escondida”⁷⁷⁸, uma essência, do objeto ou do acontecimento que deseja definir. Mas sabemos que este não é o caso da filosofia existencialista beauvoiriana, que, bebendo nas fontes da fenomenologia, considera o real em sua própria aparência, nos múltiplos perfis em que ele pode ser apreendido e assume que seus conceitos não estão desligados das experiências concretas. Mesmo que persista, na filosofia assim concebida, um viés abstrato, próprio dos recursos especificamente filosóficos, a sua filosofia não esmaga a compreensão subjetiva da realidade, já que não toma uma única forma de se fazer metafísica como verdadeira ou plenamente desveladora do real.

Por outro lado, a literatura, seguindo ainda a perspectiva de Beauvoir, não se vale de conceitos para lidar com a realidade, mas não deve por isso e de maneira alguma ser compreendida como ilustração de uma teoria filosófica. Para captar o real na escrita literária, observa ela em *Literatura e metafísica*: “É necessário tentar apresentá-la [a realidade] na sua integridade, tal como se revela na relação viva que é ação e sentimento antes de se tornar pensamento.”⁷⁷⁹ Parece que nessa retenção pela literatura a realidade é representada, mas a

⁷⁷⁵ Idem, p. 91

⁷⁷⁶ Cf. Idem, p. 81

⁷⁷⁷ Cf. Idem, p. 87-88

⁷⁷⁸ Cf. Idem, p. 92-93

⁷⁷⁹ Idem, p. 91

narrativa que se faz dela permanece muito mais próxima da experiência vivida do que logram os conceitos elaborados pelo pensamento. A literatura manifesta o que é anterior à adequação da realidade a um conceito. Nessa direção, Thana Mara de Souza pontua o modo pelo qual a filosofia, mesmo a mais cautelosa, sacrifica o que há de pulsante na realidade tal como vivenciada pelos homens: “Enquanto a prosa descreve o vivido, a filosofia o torna refletido, mas morto.”⁷⁸⁰ Compreendemos, assim, que a literatura resgata a experiência não apenas vivida, mas viva, antes que a filosofia a reproduza, já sem vida, nos moldes de sua linguagem. Toda “densidade concreta do vivido”⁷⁸¹ que a filosofia procura conhecer é expressa pela literatura. Vale também citar a compreensão que a comentadora oferece sobre a relação entre as duas linguagens quando a perspectiva filosófica é também uma perspectiva fenomenológica, como é o caso do existencialismo de Beauvoir:

Portanto, a relação entre a fenomenologia e a literatura é a de interdependência: enquanto a literatura descreve e retrata o homem de modo imediato, a filosofia o descreve tornando-o conceitualizável. É como se uma chamasse pela outra. A filosofia (no sentido fenomenológico) e a literatura (entendida como romance metafísico) se apresentam como dois momentos necessários da compreensão da realidade humana, e por isso se complementam.⁷⁸²

Desse modo, seguindo ainda o comentário de Thana de Souza, a linguagem do registro filosófico e do registro literário revestem-se de certa ambiguidade quando comparadas à linguagem científica.⁷⁸³ E é essa ambiguidade que caracteriza a relação de interdependência entre filosofia e literatura. O discurso filosófico no sentido fenomenológico e a prosa do romance metafísico não reportam verdades absolutas; elas descrevem subjetivamente a experiência humana concreta. No que concerne ao caráter ambíguo desses registros, acompanhando ainda a análise da autora, na literatura, a ambiguidade está mais presente e mais forte do que na filosofia. Com efeito, o ambíguo inscreve-se em cada frase, a cada momento da prosa.⁷⁸⁴ Já a filosofia torna a ambiguidade consciente por noções e conceitos, o que não significa que ela desapareça, mas o caráter ambíguo da escrita só se dá a ver no todo da obra acabada. Souza também aponta que é a obra imaginária, a literatura, que compreende o indivíduo e o descreve como universal concreto⁷⁸⁵, de sorte que o romance metafísico “pode

⁷⁸⁰ SOUZA, Thana Mara de. *Sartre e a literatura engajada: espelho crítico e consciência infeliz*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008, p. 65

⁷⁸¹ Idem, *Ibidem*

⁷⁸² Idem, p. 73

⁷⁸³ Cf. Idem, p. 62

⁷⁸⁴ Cf. Idem, p. 63

⁷⁸⁵ Cf. Idem, p. 63-64

ser considerado como a expressão da cotidianidade do homem.⁷⁸⁶ A filosofia, por seu turno, precisa inventar noções para o vivido descrito pela prosa.⁷⁸⁷ Nas palavras da autora:

Há então uma dupla implicação entre a filosofia e a prosa: se uma é capaz de descrever as ambigüidades e complexidades do homem através de sua linguagem imediata e não consciente de si, a outra torna o vivido consciente através de noções, mas com isso perde a capacidade de descrever a totalidade do vivido. Enquanto uma retrata o vivido com todo o seu movimento e vivacidade, a outra torna esse movimento consciente, o torna conceitualizável, mas com isso perde a capacidade de retratá-lo. As noções e conceitos de que a filosofia se utiliza, mesmo considerando que eles não são vistos como dogmas, permitem uma conscientização das ambigüidades e ao mesmo tempo impossibilitam a compreensão do vivido. Assim, a filosofia, embora fale do homem como sujeito-objeto, não estuda o indivíduo enquanto tal, como já dissemos.⁷⁸⁸

Sob essa perspectiva, as diferenças entre filosofia e literatura não tornam uma superior à outra, elas são complementares: o vivido que escapa às análises da filosofia é reconstituído pela literatura: “A fenomenologia indica a ambigüidade, a literatura é essa ambigüidade.”⁷⁸⁹ Assim, a filosofia não pode compreender o vivido, mas não pretende desconsiderar a ambigüidade que o caracteriza. Nesse sentido, a filosofia existencialista propõe uma nova concepção de metafísica, que não se coloque mais como concepção universal do abstrato, mas como “descrição que mergulhe no concreto e aí encontra o universal.”⁷⁹⁰ E chegamos ao ponto que é crucial para nós, a saber, essa concepção de metafísica repercute na literatura beauvoiriana. Nesse sentido, T. M. de Souza observa que o texto *Literatura e metafísica* de Beauvoir trata, em última instância, sobre a seguinte relação: “Quando a filosofia passa a formular uma experiência do mundo, a literatura adquire uma nova e nobre função.”⁷⁹¹ A nova e nobre função da literatura é exercida pelo romance metafísico. Retornemos aos termos de Beauvoir.

Assim como filosofia e literatura se complementam, para que o romance metafísico se realize, as presenças de escritor e leitor também se encontram e se desencontram em uma interdependência. É comum, adverte a filósofa francesa, que o leitor receie correr riscos ou aventurar-se no romance metafísico⁷⁹² e que por isso se fixe nas impressões que tem do romance antes de sua leitura. Mas, o exercício da liberdade do leitor diante dessa obra literária é fundamental no contexto em que ela se realiza, “pois o próprio do romance [metafísico] é precisamente apelar para a sua [do leitor] liberdade.”⁷⁹³, escreve a filósofa. Em contato com

⁷⁸⁶ Idem, p. 70

⁷⁸⁷ Cf. Idem, p. 65

⁷⁸⁸ Idem, Ibidem

⁷⁸⁹ Idem, p. 66

⁷⁹⁰ Idem, p. 70

⁷⁹¹ Idem, p. 66

⁷⁹² Cf. BEAUVOIR, 1965b, p. 93

esse amálgama literário filosófico, o leitor, livre, desvela a existência de uma outra maneira. Nas palavras da autora:

Honestamente lido, honestamente escrito, um romance metafísico provoca uma descoberta da existência de que nenhum outro modo de expressão poderia fornecer o equivalente; longe de ser, como se pretendeu por vezes, um desvio perigoso do gênero romanesco, pareceu-me, pelo contrário, na medida em que é conseguido, a realização mais perfeita, pois se esforça por apreender o homem e os acontecimentos humanos nas suas relações com a totalidade do mundo, pois só ele pode ter êxito na que fracassa a pura literatura como a pura filosofia: evocar, na sua unidade viva e na sua fundamental ambigüidade viva, esse destino que é o nosso e que se inscreve de uma só vez no tempo e na eternidade.⁷⁹⁴

É importante também assinalarmos, no contexto da perspectiva existencialista beauvoiriana, que, tal como qualquer ação humana, pela literatura o sujeito pode transcender a situação na qual se encontra. Em *Que peut la littérature?* Beauvoir encerra sua fala lembrando o público a respeito dessa potencialidade:

Cada homem é feito de todos os homens, e apenas se compreende através do que eles entregam de si e através de si mesmo esclarecido por eles. E penso que isto é o que pode e deve dar a literatura. Deve nos fazer transparentes uns aos outros no que temos de mais opacos. Há outras tarefas, outras empresas: a ação, a técnica, a política etc. Mas de todas as maneiras, estão destinadas aos homens e se tornam absurdas, odiosas, inclusive, se se adotam como fim e se se separam do humano. Proteger no homem o que há de humano das tecnocracias e das burocracias, entregar o mundo em sua dimensão humana, isto é, tal como se revela a indivíduos vinculados e separados de uma vez por todas entre si: creio que esta é a tarefa da literatura, o que a torna insubstituível.⁷⁹⁵

A proposta de Beauvoir com a literatura, tal como com sua moral existencialista, se ancora na liberdade tal como concebida por sua filosofia. Por meio da liberdade, Beauvoir entende que os indivíduos constroem o mundo, as estruturas de uma sociedade e seus valores, mas também contestam todas essas criações. O que a autora chama de burocracias e tecnocracias também são criações humanas; porém, esses sistemas, sustenta ela, não podem se sobrepor ao humano, à singularidade de cada indivíduo. Parte dessas engrenagens socialmente construídas são também as categorias de Homem e Mulher, conforme acompanhamos os estudos da autora em *O segundo sexo*.

⁷⁹³ Idem, p. 94

⁷⁹⁴ Idem, p. 94-95

⁷⁹⁵ BEAUVOIR, 1966, p. 82, tradução nossa. Na edição argentina: “Cada hombre está hecho de todos los hombres, y sólo se comprende a través de lo que ellos entregan de sí y a través de él mismo esclarecido por ellos. Y pienso que esto es lo que puede y debe dar la literatura. Debe hacernos transparentes los unos a los otros en lo que tenemos de más opacos. Hay otras tareas, otras empresas: la acción, la técnica, la política, etc. Pero de todas maneras, están destinadas a los hombres y se vuelven absurdas, se tornan inclusive odiosas si se adoptan como fin y si se separan de lo humano. Proteger contra las tecnocracias y contra las burocracias lo que hay de humano en el hombre, entregar el mundo en su dimensión humana, es decir, tal como se revela a individuos a la vez vinculados entre sí y separados: creo que esta es la tarea de la literatura, y lo que la vuelve irremplazable.”

Poderíamos então interpelar a possibilidade de uma literatura que lograsse transcender o aprisionamento das categorias de Homem e Mulher, reencontrando, assim, o fio condutor do nosso estudo. Ou seja: ao operar a recuperação da experiência humana livre de conceitos e de categorias abstratas ou descarnadas, a linguagem literária poderia alargar a compreensão que temos de certas experiências, bem como nossos desvelamentos de outras possibilidades para situações que conhecemos no âmbito concreto, como a situação das mulheres? De que modo a autenticidade erótica pode aparecer nas imagens literárias acerca de uma relação entre um homem e uma mulher quando a situação concreta das mulheres que conhecemos é a de Outro? Como a reconstituição da experiência feita pela escritora pode evocar a liberdade de cada sujeito – sobretudo da mulher – nessa relação sem as limitações da opressão concreta? E como o leitor – e particularmente a leitora – podem participar dessa experiência de concepção da autenticidade, e talvez de identificação com o reconhecimento de sua liberdade nesse contexto literário? Enfim, poderíamos vislumbrar na literatura beauvoiriana posterior a *O segundo sexo* uma transcendência das categorias Homem e Mulher?

No entanto, por vezes Beauvoir foi cobrada pela não criação de personagens femininas que transcendessem a situação feminina de Outro em sua literatura, mesmo que o questionamento desta situação e uma perspectiva que abre horizonte à emancipação feminina tenham sido satisfatoriamente e magistralmente trabalhados por Beauvoir em sua filosofia. Vejamos então o que pensa a autora sobre si mesma enquanto escritora, sua proposta para as mulheres com a literatura e as possibilidades e significados de uma escrita que possamos chamar feminina.

Em 1979, trinta anos após a publicação de *O segundo sexo*, em entrevista a Alice Jardine, Beauvoir concorda que uma das razões para a repressão das mulheres na literatura ocorra por este campo também ter sido definido pela ideologia dominante.

O que é muito preocupante é que as pessoas que tentaram escrever literatura, até mesmo, por exemplo, escritores proletários, parecem escrever dentro das normas da classe dominante. Então, alguém pode dizer que há um novo modo de gritar, de falar, que seja propriamente feminino? Pessoalmente, eu não acredito. No fim, eu considero este um outro modo de colocar as mulheres em um tipo de singularidade, em um gueto, o que não é o que eu quero. Eu quero que elas sejam singulares e universais ao mesmo tempo.⁷⁹⁶

⁷⁹⁶ BEAUVOIR apud JARDINE, op. cit., p. 231, tradução nossa. No original: “What is very troubling is that people who have tried to write literature, even, for example, proletarian writers, seem to write within the norms of the dominant class. So, can one say that there is a way of crying out, of speaking, which is properly feminine? Personally, I don’t think so. In the end, I find this is another way of putting women in a kind of singularity, a ghetto, which is not what I want. I want them to be singular and universal at the same time.”

Na busca por uma singularidade feminina que revele a situação comum a todas as mulheres de um fundo dominante, a igualdade entre os sexos pode parecer mais distante; para Beauvoir, nesse movimento as mulheres podem se isolar em um reduto tipicamente feminino, ainda visto como inferior. Logo, a filósofa sugere, na mesma entrevista, que não se crie uma linguagem feminina, mas que as mulheres se apropriem da linguagem existente, a direcionem a elas e a usem de outra maneira.⁷⁹⁷ Em suas palavras:

Podemos reorientar a ciência – por exemplo, um tipo de medicina muito mais direcionado ao número enorme de problemas de saúde das mulheres que são negligenciados neste momento. Mas os dados originais da ciência são os mesmos para homens e mulheres. As mulheres simplesmente tem que roubar o instrumento; elas não tem que rompê-lo, ou tentar, *a priori*, fazer dele algo totalmente diferente. Roube o instrumento e o use para o seu próprio bem.⁷⁹⁸

Na escrita aparece a relação que o escritor tem com esse ato, ou seja, na maneira como ele trabalha o conteúdo de seu texto e na direção que ele dá à sua escrita conforme a compreensão que tem de si mesmo no mundo, relação que Beauvoir considera, como sabemos, de caráter social e não natural.⁷⁹⁹ Parece-nos, então, que a filósofa sugere um caminho pelo qual as mulheres não reafirmem a situação de Outro em sua escrita. Ou seja, se o lugar em que a sociedade as coloca influencia a relação que elas estabelecem com o escrever, elas não deveriam reproduzir essa relação, mas, antes, acessar a literatura pela mesma via que os homens, e assim tomar-lhes os instrumentos da escrita para modificar a situação feminina. Pois escrever não é uma atitude essencialmente masculina nem feminina; Beauvoir diz a Jardine que não é possível distinguir pela escrita se um trabalho foi feito por um homem ou por uma mulher.

Por outro lado, no envolvimento pleno com a escrita, seja de uma novela ou de um ensaio, por exemplo, ser homem ou ser mulher, assim como a nacionalidade do indivíduo, passará pela sua escrita. Prossegue Beauvoir:

Se você está escrevendo algo no qual você está envolvido de verdade, você nem mesmo precisa pensar mais nisso. A situação própria demanda seu total compromisso enquanto um indivíduo, assim como em seus compromissos políticos.⁸⁰⁰

⁷⁹⁷ Cf. Idem, p. 230

⁷⁹⁸ Idem, Ibidem, tradução nossa. No original: “We can reorient science – for example, a kind of medicine much more directed toward the enormous number of women’s health problems which are neglected now. But the original givens of this science are the same for men and women. Women simply have to steal the instrument; they don’t have to break it, or try, a priori, to make of it something totally different. Steal it and use it for their own good.”

⁷⁹⁹ Cf. Idem, Ibidem

⁸⁰⁰ Idem, p. 233, tradução nossa. No original: “If you are writing something in which you are really involved, you don’t even need to think about it any longer. The situation itself demands your total commitment as an individual, just as in your political commitments.”

Logo, a situação da mulher marca também a obra da própria Beauvoir, que afirma a Jardine que a sensibilidade feminina que cria para as heroínas de *A convidada* (1943) e *Os mandarins* não poderia ter sido criada por homens. Não apenas a sensibilidade, mas outras características do tornar-se mulher aparecem nas personagens femininas beauvoirianas. Na década de 1960, em entrevista a Madeline Gobeil para o periódico *Paris Review*, sobre tipos femininos, a autora diz ter interesse em mulheres que se encontram ameaçadas pela loucura ou que fingem uma personalidade, mas também nas verdadeiras e independentes, que criam e trabalham. “Eu tenho mostrado as mulheres como elas são, como seres humanos divididos, e não como elas deveriam ser.”⁸⁰¹, declara Beauvoir a Gobeil quando questionada por não criar personagens que ilustrem a tese de *O segundo sexo*. A filósofa não busca criar ideais de mulheres em suas personagens, nem mesmo um ideal que recuse a categoria Mulher. Numa palavra, há em sua literatura uma recusa dos heróis positivos, seja no âmbito do romance ou no da própria vida. É o que enfatiza ela a Margaret Simons e Jessica Benjamin em entrevista de 1979 para a revista *Feminist Studies*: “Eu tenho horror a heróis positivos; não tenho solução nenhuma para dar às pessoas e as pessoas não tem que esperar soluções de mim.”⁸⁰²

Como sabemos, é próprio do existencialismo adotado por Beauvoir recusar sistemas que pretendam definir ou ajustar o humano, conforme uma suposta natureza ou qualquer padrão. Nesse sentido, até mesmo o feminismo, em sua multiplicidade, não aparece, no pensamento da autora, sobreposto à abertura e à fluidez de uma perspectiva existencialista: “Há uma demanda inaceitável que acho um pouco tola porque ela me cercaria, me imobilizaria completamente em uma espécie de bloco de concreto feminista.”⁸⁰³, retruca Beauvoir à cobrança feita também por Benjamin e Simons por personagens feministas em suas obras de ficção.

Ademais, ao lermos na entrevista a Gobeil, fica ainda mais claro que a emancipação feminina não se torna um tema central na literatura de Beauvoir e que está mais interessada nas relações de amor e amizade entre os personagens do que neles próprios. A entrevistadora observa que os personagens beauvoirianos não estão imunes ao amor. O “amor de verdade”

⁸⁰¹ BEAUVOIR apud GOBEIL, Madeleine. “Interview with Bernard Frechtman and Madeleine Gobeil. The Art of Fiction No. 35: Simone de Beauvoir”. Tradução: Bernard Frechtman. In: *Paris Review*, n.35, 1965, Spring-Summer, tradução nossa. No original: “I’ve shown women as they are, as divided human beings, and not as they ought to be.”

⁸⁰² BEAUVOIR apud SIMONS, Margaret, et al. “Simone de Beauvoir: An Interview”. In: *Feminist Studies*, vol. 5, no. 2, 1979, p. 332, tradução nossa. No original: “I have a horror of positive heroes; I don’t have any solutions to give people and people don’t have to await solutions from me.”

⁸⁰³ Idem, *Ibidem*, tradução nossa. No original: “There is a certain unreasonable demand that I find a little stupid because it would enclose me, immobilize me completely in a sort of feminist concrete block.”

(*real love*), diz Beauvoir, é um grande privilégio e algo muito raro que enriquece a vida dos homens e das mulheres. Contudo, vale lembrar que, conforme analisamos no capítulo anterior, o estudo da própria Beauvoir em *O segundo sexo*, as mulheres dependem mais da experiência amorosa do que os homens, experiência nem sempre verdadeira. Problema que ela retoma na conversa com Gobeil:

A explicação é que, apesar de tudo, as mulheres dão mais de si no amor porque a maioria delas não possui muito mais ao que se dedicar. Talvez, seja também porque posso me projetar mais facilmente nas mulheres do que nos homens. Minhas personagens femininas são muito mais ricas do que as masculinas.⁸⁰⁴

Com base nas declarações que acompanhamos até aqui, entendemos que Beauvoir, contrariando uma literatura engessada – principalmente a literatura cujo domínio está nas mãos dos homens – pensa que sujeitos categorizados como inferiores ao tomarem essa linguagem, no lugar de criar uma outra, podem chamar a atenção para a situação na qual se encontram, por meio de personagens que não escapem da experiência concreta do escritor.

Por conseguinte, poderíamos interrogar, considerando tal contexto: quando Beauvoir utiliza a perspectiva existencialista para escrever um ensaio sobre a opressão da mulher, a filósofa não estaria a nos dizer de alguma forma que também adentra um campo masculino, que é a filosofia enquanto saber, em suas diversas correntes, historicamente construído por homens, e que o direciona para o problema da mulher? Considerando uma resposta afirmativa para esta pergunta, discorreremos a seguir a respeito do tema de nossa pesquisa na literatura produzida pela autora.

Sabemos que em *O segundo sexo* Beauvoir não apenas descreve a situação da mulher de Outro, mas também analisa e por fim aponta caminhos para que as mulheres possam se libertar dessa opressão. Diferente do ensaio da filósofa sobre a mulher, a ficção beauvoiriana não aponta para nenhum tipo de solução na trajetória de suas personagens femininas. Ao contrário, as personagens femininas apresentadas pela escrita literária de Beauvoir são descritas com base no que as mulheres são dentro dos limites de sua real situação no momento em que a filósofa escreve.

Os mandarins é o primeiro romance escrito pela filósofa francesa após a publicação de *O segundo sexo*. Ainda que Beauvoir recuse criar ideais de mulheres, algumas das relações amorosas descritas em suas ficções, como as relações entre Anne Dubreuilh e o marido

⁸⁰⁴ BEAUVOIR apud GOBEIL, 1965, tradução nossa. No original: “The reason is that, despite everything, women give more of themselves in love because most of them don’t have much else to absorb them. Perhaps, it’s also because I can project myself more easily into women than into men. My female characters are much richer than my male characters.”

Robert Dubreuilh, com quem tem uma relação aberta, e entre Anne e o amante Lewis Brogan em *Os mandarins*, se distanciam do tipo de relação proposto pelo contexto social dominante do lugar e da época em que ela escreve. Anteriormente, no romance de Beauvoir *A convidada*, Françoise e Pierre são descritos como um só, como se um não pudesse ser definido sem o outro⁸⁰⁵; até mesmo o trabalho que realizam juntos é descrito como união e ato de amor.⁸⁰⁶ Mas já aparece neste casal a experiência de uma relação amorosa aberta, e a fidelidade sexual é considerada por Françoise algo ridículo, comparado a uma escravidão.⁸⁰⁷ Por outro lado, a mesma personagem diz a Gerbert, quando dão início a uma relação afetivo-sexual: “Não devia pensar nisto, mas não gosto de imaginar que alguém vai dormir a seu lado, hoje à noite.”⁸⁰⁸ E em *Os mandarins*, Anne pergunta a si mesma se o amor físico representa algo e compara: “Mas eu não queria menos a Robert por ter conhecido Lewis; e a presença de Robert, por maior que fosse, não supria a ausência de Lewis.”⁸⁰⁹ As mulheres criadas por Beauvoir são apenas mulheres, situadas enquanto Outro e sob o olhar dos homens – estes tão admirados por elas –, mas revelam a tensão da liberdade intrínseca à existência, que é característica do pensamento da autora. Todo indivíduo existe do mesmo modo – livre – e é desprovido de uma essência e de natureza humana; mas sua liberdade é cerceada por sua situação, ou seja, não há comportamentos nem traços de personalidade essencialmente femininos nas mulheres, mas seus atos, a compreensão de si mesma e as relações intersubjetivas e com o mundo ocorrem nos moldes da situação em que se encontram. Assim também são as personagens de Beauvoir. Contudo, tal como as mulheres, que podem questionar essa situação e mudá-la na medida em que exerçam sua liberdade e autonomia, esse movimento aparece também em algumas representações femininas criadas pela autora. Ainda na referida obra, em uma das falas da personagem Nadine, por exemplo, ecoa algo da problemática de *O segundo sexo*: “você sabe que não chega a um por cento o número de mulheres que gostam de se submeter, estou certa disso: se se dão a tal gênero, fazem-no por esnobismo.”⁸¹⁰

No sexto capítulo de *Os mandarins* é narrado o encontro entre a psicanalista financeiramente independente e profissionalmente reconhecida Anne e o escritor Lewis

⁸⁰⁵ Cf. BEAUVOIR, Simone de. *A convidada*. Tradução: Vitor Ramos. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985, p. 27; p. 59

⁸⁰⁶ Idem, p. 53

⁸⁰⁷ Cf. Idem, p. 57

⁸⁰⁸ Idem, p. 446

⁸⁰⁹ BEAUVOIR, Simone de. *Os mandarins*. Tradução: Hélio de Souza. São Paulo: Abril Cultural S.A. com licença da Difusão Européia do Livro, 1974, p. 488

⁸¹⁰ Idem, p. 136

durante uma viagem que ela faz aos Estados Unidos, onde a personagem decide que Lewis será quem lhe mostrará Chicago.⁸¹¹ Esse encontro se desdobra em uma relação amorosa para além deste capítulo, cuja descrição nos remete à imagem da reciprocidade representada pela relação erótica que discutimos no capítulo anterior. Observemos que *Os mandarins* é o primeiro trabalho de ficção escrito por Beauvoir após *O segundo sexo*, ensaio que modifica radicalmente a visão da autora da experiência vivida feminina. Assim, considerando essa modificação significativa, e também o entrelaçamento metafísico-literário no pensamento da filósofa, supomos que na narrativa de *Os mandarins* Beauvoir possa ter explicitado de maneira mais acurada, ao figurar a restituição da experiência amorosa em suas cenas, as implicações do lugar ocupado pelos amantes numa relação. Para além de um conceito de reciprocidade e da análise teórica da categoria Mulher em relação ao sujeito absoluto Homem de *O segundo sexo*, desponta neste momento da literatura da filósofa francesa, década de 1950, a ambiguidade carne/consciência que chamamos reciprocidade no âmbito da situação concreta. Este tema, assim como outros objetos que tomamos como fundamentais nesta pesquisa, associados à situação feminina, afloram cada vez mais nas experiências que a literatura beauvoiriana resgatará até o final da obra da autora; por isso estendemos nosso estudo a todo conjunto da ficção escrita pela filósofa.

De acordo com as nossas averiguações neste trabalho, sob a perspectiva existencialista de Beauvoir, o ato sexual nada significa se não há um desvelamento humano que atribua valores a ele. Vimos que o próprio desenvolvimento sexual da menina é afetado por diversos aspectos que intencionalmente direcionam as mulheres ao lugar de Outro e as afastam do exercício de sua liberdade. Em *Quando o espiritual domina* (escrito em 1935 e publicado apenas na década de 1970), primeiro escrito ficcional de Beauvoir, o despertar do desejo sexual na jovem Marcelle no primeiro conto do livro é descrito como um bem-estar, mas acompanhado do medo de sua primeira experiência sexual.

Algumas passagens do texto com Marcelle transcendem a imagem da categoria de Outro. Ela deseja ser a musa de um homem genial, mas frágil. Contudo, o desejo por um homem frágil, por um homem que necessite dela, não revela necessariamente o reconhecimento de si enquanto sujeito autônomo, mas, pelo contrário, revela sua condição de submissão: “Não fora feita para receber, e sim para dar.”⁸¹² Assim a personagem é descrita. O sustento existencial de Marcelle é também o irmão Pascal, o eixo masculino do livro do qual

⁸¹¹ Cf. Idem, p. 448

⁸¹² BEAUVOIR, *Quando o espiritual domina*. Tradução: Danilo Lima de Aguiar. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980, p. 32

também depende Anne, que, no quarto conto do livro, morre esperando que o amor de Pascal a livre das imposições de sua mãe. Mas mesmo que persista a imagem de que Anne morre por amar Pascal demais, ainda que abafada pela situação, há no livro uma voz autônoma desta personagem feminina, que compartilha seus próprios pensamentos e desvelamentos, quando diz que o melhor é viver só⁸¹³ ou quando, antes de morrer, reconhece a necessidade de mudar o que sente por outrem: “Tenho de aprender a não amar mais ninguém.”⁸¹⁴

As condições concretas para que a mulher, independente de outrem ou de sentir-se amada, justifique a sua própria existência – como participação no mercado de trabalho, direitos iguais aos dos homens, reconhecimento e respeito por sua capacidade de decidir sobre o seu corpo e si mesma – são fundamentais para que a mulher apreenda a si mesma enquanto subjetividade autônoma e seja reconhecida enquanto tal nas relações afetivas com o outro sexo. Desse modo, seus atos ultrapassam a sua condição natural e sexual, operando um efeito no mundo, de sorte que suas ações não logram transcender a situação. Sabemos que este não é o cenário das tramas escritas por Beauvoir. Em *Os mandarins*, por exemplo, durante o encontro com Lewis, Anne espera que ele a convide para dormir em sua casa ou que suba até o quarto onde está hospedada.⁸¹⁵ Lemos sobre o desejo de Anne por Lewis, e também sobre sua espera pela iniciativa dele para que passem a noite juntos; apenas não aparece na narrativa um convite feito por ela. Contudo, mais adiante Anne vislumbra as possibilidades de não ser apenas um corpo na relação erótica e de concretizar o desejo que sente por Lewis, pelo corpo do amante, nessa relação. Desse modo, é importante pontuar a presença de uma subjetividade feminina livre de algumas limitações em uma relação erótica com um homem no sexto capítulo de *Os mandarins*.

Em certo momento Anne assume seu desejo por um homem chamado Philipp, em outro a direção desse desejo é Lewis. Em ambas as ocasiões, no encontro de Anne com cada um desses homens, insinua-se a possibilidade de um contato erótico. O motivo atribuído a esse desejo tanto por um como pelo outro é preencher um vazio, uma decepção do corpo.⁸¹⁶ Vislumbramos aí uma certa indiferença em relação ao objeto de desejo: “não tive Philipp, então vou atirar-me aos braços de Brogan! Que vem a ser estas inclinações de fêmea no cio?”⁸¹⁷, pergunta a personagem. E acrescenta: “Na verdade, a ideia de dormir com Brogan não me interessa sobremodo. Imaginava-o na cama um desajeitado.”⁸¹⁸ A princípio, quem quer

⁸¹³ Cf. Idem, p. 165

⁸¹⁴ Idem, p. 181

⁸¹⁵ BEAUVOIR, 1974, p. 463-464

⁸¹⁶ Cf. Idem, p. 456

⁸¹⁷ Idem, Ibidem

que preencha o seu vazio parece a Anne indiferente, e Lewis, desinteressante. No mesmo livro, Beauvoir narra que a personagem Nadine “sustentava que não havia diferença entre ir para a cama e ir para a mesa de refeição”⁸¹⁹, o que nos remete mais uma vez à indiferença por parte da mulher ao parceiro sexual. *Os mandarins* explicita situações como essas, de Anne e de Nadine, em que as mulheres desconstruem os ideais e os papéis nas relações no campo do erotismo, neste caso, desvinculando o afeto da relação sexual. Se, por um lado, podemos vislumbrar em tais relações alguma reciprocidade no sentido de afirmação da própria subjetividade por parte da mulher, que parece então exercer o seu desejo ao escolher seus parceiros e não mais entregar-se à dependência ou às ilusões do amor, como ocorrerá em alguns momentos entre Anne e Lewis; por outro lado, no caso de Nadine, a atitude aparentemente desprezada em relação ao ato sexual constitui o meio por ela encontrado para obter reconhecimento dos homens no campo intelectual. Adiante, retornaremos a esses casos. Neste momento, analisemos um outro tipo de relação amorosa na mesma obra, na qual o vínculo entre afeto e o ato sexual parece necessário. Vale notar que acontece de o amor preceder o contato sexual no universo feminino descrito na literatura beauvoiriana.

No início de *Os mandarins* lemos que o amor entre Anne e Robert não demora para surgir e que a presença do marido é desvelada por ela como necessária, como um guia que lhe proporciona segurança e tranquilidade.⁸²⁰ “A partir do momento em que amei Robert, nunca mais tive medo de nada. Bastava-me pronunciar o seu nome para sentir-me segura.”⁸²¹, narra Anne. No que diz respeito a Lewis, ele não ocupa na vida de Anne um lugar como o de Robert, mas não demora para que ela se encante por ele. É o desvelamento operado por Anne em relação à pessoa de Lewis que o distingue de Philipp depois que o último não aceita encontrá-la. E é por essa razão que ela escolhe o primeiro – e a escolha é recíproca. É importante destacar que Anne *escolhe*. Lemos a narradora constatar: “o homem que eu escolhera e que me escolhera iria deitar-se ao meu lado”⁸²². Antes mesmo que haja qualquer contato sexual com Lewis, Anne o desvela, o escolhe, mais de uma vez, como seu amado:

Repentinamente lembrei-me de que, com certeza, haveria mulheres jovens e bonitas em sua vida: como podia eu experimentar tanto sofrimento, quando ainda não tínhamos trocado um só verdadeiro beijo?⁸²³

⁸¹⁸ Idem, *Ibidem*

⁸¹⁹ Idem, p. 103

⁸²⁰ Idem, p. 63-64

⁸²¹ Idem, p. 36

⁸²² Idem, p. 469

⁸²³ Idem, p. 466

O contato erótico com alguém não leva necessariamente ao desejo por uma relação amorosa. Do mesmo modo, o sentimento de amor pelo outro – e o sofrimento se o sentimento não é recíproco – pode se manifestar sem qualquer experiência erótica com o amado. O objeto de amor é desvelado. Lewis poderia ter sido Philipp. Mas o olhar de Anne atravessa Lewis e quem ela ama é o que ele é para ela.

Situado enquanto superior, o indivíduo do sexo masculino é objeto de admiração da menina e do menino, que aprendem que é um homem o provedor da casa onde moram e que são os homens os responsáveis pelo que foi construído no mundo, como acompanhamos no estudo de Beauvoir em *O segundo sexo*. Sob esse prisma, o encontro da mulher com o amado é primeiramente idealizado durante a infância como o encontro com um príncipe encantado. O desejo sexual feminino se confunde com a admiração por um ser superior, por meio do qual ela pode justificar a sua existência, já que sua própria subjetividade e seus atos não são reconhecidos como autônomos. “Percebia pelas suas narrativas que ele [Lewis] não se arrogava direito algum sobre a vida, e que, entretanto, tinha tido sempre uma ardente vontade de viver. Agradava-me esse misto de modéstia e de avidez.”⁸²⁴, admira Anne. O desprendimento da posse da própria vida e o modo como Lewis a experiência preenchem o vazio de Anne. O prazer desse encontro parece ter menos relação com um contato físico do que com uma experiência existencial:

Brogan me tomaria nos braços. Com certeza, essa não seria uma noite muito sensacional, mas ele ficaria feliz, tinha certeza disso, e isso bastaria para me dar prazer. Deixei-me toda comovida ao pensar que um homem me esperava para estreitar-me de encontro ao seu coração.⁸²⁵

O mundo que Anne conhece por meio da relação com o amado lhe parece necessário e pensar que ele poderia não existir se torna difícil para ela: “Era tão desconcertante pensar como quando imaginamos que poderíamos ter nascido ou ser outra pessoa.”⁸²⁶, lemos em *Os mandarins*. O estado de quem ama também lhe parece diferente e necessário. Retomemos *O segundo sexo* em um trecho do capítulo “A apaixonada”, no qual Beauvoir discorre a respeito dos efeitos do amor na mulher, amor que é fruto do próprio desvelamento do sujeito:

O amor é o revelador que faz aparecer em traços positivos e nítidos a pálida imagem negativa tão vã quanto uma chapa em branco, mediante esse revelador, o rosto da mulher, as curvas de seu corpo, suas recordações de infância, suas antigas lágrimas, seus vestidos, seus hábitos, tudo o que ela é, tudo o que lhe pertence escapa da contingência e torna-se necessário: ela é um presente maravilhoso ao pé do altar de seu deus.⁸²⁷

⁸²⁴ Idem, p. 449

⁸²⁵ Idem, p. 458

⁸²⁶ Idem, p. 484

No caso da mulher, por amar um deus, um homem, sujeito absoluto, todo aspecto negativo e vazio atribuído ao feminino é preenchido. Sua subjetividade continua abafada pela sociedade e mais uma vez é no seu corpo que se refletem os efeitos do desvelamento do amor. O desejo de Anne por Lewis é traduzido nas formas como se revela a ela o seu próprio corpo: “meu corpo, todo novo, era volumoso demais, queimava em excesso.”⁸²⁸

Mas, se por um lado as falas citadas da personagem podem nos remeter a lugares comuns da feminilidade imposta a todas as mulheres, como quando ela destaca a importância da felicidade de Lewis nesse encontro e atribui a esse sentimento o seu próprio prazer, por outro lado, algumas páginas depois do referido trecho do livro, lemos: “Anne! Sabe por que a amo tanto? É porque a faço feliz.”⁸²⁹ – é Lewis quem diz isso. E mais além, ele pergunta “Por que será que a desejo tanto?”; Anne responde “Porque eu o desejo tanto.”⁸³⁰ Assim, compreendemos que a felicidade de Lewis dá prazer a Anne, que na felicidade dela ele desvela o amor que sente e que o desejo de um alimenta o desejo do outro.

Há, na relação entre Anne e Lewis, a reciprocidade nos moldes da moral existencialista beauvoiriana. O que podemos identificar também no casal Françoise e Pierre em *A convidada* – “entre nós há reciprocidade”⁸³¹, diz o último. Reciprocidade que é descrita como uma trégua na luta de consciências, como amizade: “Você reconhece que tenho uma consciência, não é verdade? Quando eu também reconheço que você tem uma, isso altera completamente a situação.”⁸³² Em outras palavras, ainda no diálogo entre os personagens: “A renúncia de cada um à sua própria preponderância.”⁸³³, acrescenta Françoise, que, em seguida, problematiza: “Mas se um de nós recusasse a renunciar, o que aconteceria?”⁸³⁴ Xavière, a terceira pessoa na relação amorosa composta por Pierre e Françoise nunca renuncia à preponderância de sua consciência, e mesmo a pessoa mais adorada por ela será colocada no lugar de objeto. Diz a personagem Françoise sobre Xavière:

A sua forma de gostar não me agrada; trata-me como se eu fosse, ao mesmo tempo, seu ídolo e seu capacho. Talvez, lá no íntimo, contemple a minha essência com adoração. Entretanto, dispõe da minha pobre pessoa de carne e osso com uma desenvoltura que incomoda. Você compreende o seu gênero de adoração: um ídolo nunca tem fome, nem sono, nem dores de cabeça... Um ídolo é adorado sem que perguntemos sua opinião sobre o culto que lhe prestamos.⁸³⁵

⁸²⁷ BEAUVOIR, 2009, p. 841

⁸²⁸ BEAUVOIR, 1974, p. 467

⁸²⁹ Idem, p. 476

⁸³⁰ Idem, p. 783

⁸³¹ BEAUVOIR, 1985, p. 363

⁸³² Idem, Ibidem

⁸³³ Idem, Ibidem

⁸³⁴ Idem, Ibidem

Xavière gosta das pessoas como quem adora um objeto desprovido de subjetividade. Em outras palavras, essa personagem considera apenas o que ela própria desvela no outro e, ainda que se interesse por esse outro, que nutra por ele algum afeto, ignora que também ele constitui uma consciência que se afirma enquanto sujeito na relação intersubjetiva. Assim, na relação com Françoise ela não reconhece as vontades, os atos, os desejos, nenhuma expressão da consciência da outra mulher. Seu desejo por Françoise é o desejo pelo desvelamento que tem dela. A impressão de Françoise é de que não há o menor resquício de amizade na relação com Xavière: “Temos a impressão de que somos amados contra nós próprios, e não por nós.”⁸³⁶ Neste caso, vale notar que Xavière idealiza o seu objeto de desejo da mesma maneira que muitas mulheres divinizam ou romantizam os homens. Mas ela é apenas uma mulher, tal como Françoise, que reage à objetificação na qual vai sendo aprisionada pela relação com a primeira.

Françoise percebe nas atitudes e no discurso de Xavière que a segunda se coloca no mundo, para além da relação amorosa, como consciência soberana, como se a cada um de seus atos a existência de outras pessoas não importasse. Nesta relação, a existência de Françoise é contida pelo olhar daquela que a deseja. Em *A convidada* a afirmação de todas as consciências nas relações são descritas por Beauvoir no contexto da luta hegeliana por reconhecimento – aliás, “Toda consciência visa à morte de outra. Hegel”⁸³⁷, é a epígrafe escolhida pela autora para o livro. Nesse registro, a protagonista só pode se libertar de Xavière, libertar a sua consciência da apreensão feita pela outra consciência, aniquilando esta última. O reconhecimento da afirmação de Françoise enquanto sujeito depende da luta, no sentido hegeliano, entre a sua consciência e a de sua oponente. Daí a imagem da morte da personagem no livro: “Seria preciso matar Xavière.”⁸³⁸, pensa Françoise ao concluir que não há como manter a reciprocidade se uma das partes da relação não reconhece a outra enquanto consciência.

A relação entre Scriassine e Anne em *Os mandarins* revela essa luta no ato sexual, quando ele atribui como motivo à hostilidade durante o ato a diferença de opinião política entre eles. Mas neste caso nos referimos a uma relação entre um homem e uma mulher. Ele age com autoridade e cobra dela um prazer sexual que ela finge. Pouco interessada e por curiosidade, Anne se horroriza diante da indiferença de Scriassine perante a opinião política

⁸³⁵ BEAUVOIR, 1974, p. 162

⁸³⁶ BEAUVOIR, 1985, p. 287

⁸³⁷ Idem, p. 5

⁸³⁸ Idem, p. 364

da mulher que este deseja: “Na cama não é mau que a gente se deteste um pouco.”⁸³⁹, ele justifica.⁸⁴⁰ No que tange à indiferença ao pensamento da mulher – neste caso, ao posicionamento político – Nadine reclama a Henri, parceiro afetivo-sexual, que ele nunca discute política com ela e pontua: “Suponho que seja por causa de minha condição de mulher. Mulheres são boas precisamente para a gente ter na cama.”⁸⁴¹ Mesmo que nessas personagens possamos vislumbrar certa liberdade sexual feminina quando reconhecidas como sujeitos que desejam sexualmente um outro ser humano, a desconsideração da participação delas na construção do mundo no âmbito político as situa novamente no lugar de corpos a serem possuídos pelo sujeito absoluto masculino.

Em *A convidada*, a personagem Elisabeth diz ser a conquistadora e não uma mulher que se conquiste⁸⁴². Contudo, é na própria relação erótica que Elisabeth é reduzida ao lugar de objeto, perdendo facilmente sua afirmação enquanto sujeito na conquista:

⁸³⁹ BEAUVOIR, 1974, p. 110

⁸⁴⁰ A ambivalência afetiva, segundo a qual um e mesmo objeto é a um só tempo amado e odiado, é descrita por Freud por mais de uma perspectiva e em textos diferentes. Consideremos, à guisa de exemplo, suas considerações *Sobre a psicologia do colegial*. No contexto da socialização, sustenta ele, o ser humano forma a partir de seus primeiros objetos de afeto, que conhece em seus primeiros anos de vida, as imagens nas quais tentará encaixar pessoas com quem virá a se relacionar posteriormente. (Cf. FREUD, “Sobre la psicologia del colegial”. In: _____. *Obras completas* (Tomo II). Tradução: Luis Lopez-Ballesteros y de Torres. Ordenação e revisão dos textos: Jacobo Numhauser Tognola. 4 ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1914/1981, 3v, p. 1892-1893) A formação dessas imagens é fortemente marcada pela ambivalência afetiva no sentimento que meninas e meninos, cada qual com suas particularidades, tem em relação ao pai e à mãe, conforme discutimos em nosso primeiro capítulo. (Cf. neste trabalho, p. 72-75) Assim, aos seus professores, por exemplo, conforme é descrito no texto, primeiros “substitutos” do pai que, aos olhos da criança parecem tão maduros e tão remotamente adultos, além do respeito e da admiração, a criança transfere também o conflito que tiveram com os pais adquiridos na vida familiar, dedicando a eles ora sentimento de amor, ora de ódio. (Cf. FREUD, 1914/1981, p. 1894). Em *Os instintos e seus destinos* (1915), Freud observa que no início da vida anímica, no período por ele denominado de estágio de narcisismo, o mundo externo é indiferente para o sujeito, que encontra toda satisfação em si mesmo. Com a necessidade de buscar a satisfação fora de si para seus estímulos pulsionais de autoconservação – estágio do objeto –, o indivíduo identifica no mundo externo fontes de prazer e incorpora estes objetos em si, de modo que o desprazer da necessidade, “a parte inimiga do Eu”, lhe pareça agora algo externo. (Cf. FREUD, “Os instintos e seus destinos (1915)” In: _____. *Introdução ao narcisismo: ensaios de metapsicologia e outros textos* (1914-1916). Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010d, p. 73-75) Assim, a relação entre Eu e mundo externo se torna uma relação entre, respectivamente, prazer e desprazer. (Cf. Idem, p. 75-76). No que concerne à linguagem, Freud observa que os significados de amor e ódio estão relacionados às sensações de prazer e de desprazer. Ele assinala que é comum que o sujeito se refira àquilo de que tem necessidade para sua autoconservação dizendo que gosta, acha agradável ou aprecia algo; enquanto o amor é associado, em sentido estrito, aos objetos sexuais e aos “objetos que satisfazem as necessidades dos instintos sexuais sublimados.” (Idem, p. 77) Por outro lado, “odiar” é relacionado a todos os objetos que causam desprazer, mas não necessariamente aos estímulos provenientes da pulsão sexual. “Pode-se mesmo afirmar que os autênticos modelos de relação de ódio não provêm da vida sexual, mas da luta do Eu por sua conservação e afirmação.” (Idem, p. 78). Uma vez mesclados, amor e ódio se distinguem depois que o indivíduo se volta para o mundo para satisfazer suas pulsões de autoconservação. Não obstante, o investimento desses afetos nos objetos implicará sempre a memória de um tempo em que eles se fundiam. Daí que todo objeto amado só o seja plenamente às custas do recalque da hostilidade intrínseca a todo sentimento de amor.

⁸⁴¹ BEAUVOIR, 1974, p. 227

⁸⁴² Cf. BEAUVOIR, 1985, p. 55

Fez um movimento para se libertar. Sentia-se, porém, tão pesada e tão pusilânime que, antes de conseguir libertar-se, já sentia contra o seu o corpo nu de Guimiot. Era um corpo fluido, macio, que se adaptava exatamente ao seu corpo. Lembrou-se dos beijos pesados, dos braços duros de Claude e abriu os olhos. Guimiot torcia a boca num esgar de prazer. Neste instante, ele pensava apenas nele próprio, com a avidez daqueles que tudo querem aproveitar até o fim. Elisabeth voltou a fechar os olhos. Dentro dela ardia a humilhação. Queria que tudo terminasse bem depressa.⁸⁴³

Mas se a mulher possui condições materiais para justificar a própria existência e tem sua subjetividade reconhecida, ela pode se perder, ainda que momentaneamente, no mundo que o outro lhe oferece na experiência erótica, sem que essa relação seja a única justificativa para sua existência. A necessidade que Anne tem da presença física de Lewis não é maior do que a sua vida em Paris⁸⁴⁴, mesmo que descreva o seu retorno para casa como “saltar de um mundo a outro mundo, de um corpo a outro corpo.”⁸⁴⁵

Mesmo que Anne vá deixando de existir para Lewis: “Ele não reparava em meus vestidos, aos seus olhos eu não tinha mais corpo; quando muito um rosto. Se pelo menos eu houvesse podido pensar que um cataclisma me tivesse desfigurado! Mas era a mim, tal como me havia amado, que ele não amava mais.”⁸⁴⁶, podemos dizer que ela ainda existe para si mesma de outras maneiras, ocupando outros papéis e lugares no mundo.

O que deixa de existir é o desvelamento daquele encontro como amor. Se antes de beijar Lewis o sentimento de Anne se parecia com o amor, quando este sentimento não é mais desvelado no outro, na relação que se tem com ele, nem os beijos tem mais significado. Adiante, em um dos capítulos que seguem aquele que marca o encontro amoroso marcado pela reciprocidade, Anne narra:

Os beijos do desejo se parecem muito com os beijos do amor! Mas meu corpo recuperou-se depressa. Tratava-se somente de um breve coito conjugal, um ato tão insignificante que custa compreender como as grandes ideias de volúpia e de pecado puderam alguma vez estar-lhe associadas.⁸⁴⁷

Na relação de Anne e Lewis, podemos problematizar o encantamento da mulher pelo homem que ela desvela como sujeito absoluto, a reciprocidade na relação amorosa, bem como a experiência da relação sexual sem vínculo amoroso.

Podemos investigar estes e outros temas em toda literatura escrita por Beauvoir. Até aqui apresentamos algumas cenas literárias e indicamos a presença desses elementos dando início à discussão dos temas de nossa pesquisa no âmbito da ficção beauvoiriana. Na seção

⁸⁴³ Idem, p. 108

⁸⁴⁴ Cf. BEAUVOIR, 1974, p. 485

⁸⁴⁵ Idem, p. 486

⁸⁴⁶ Idem, p. 769

⁸⁴⁷ Idem, p. 783

subsequente propomos uma análise de outras cenas literárias da obra de Beauvoir à luz das noções fundamentais que movem nossa pesquisa.

4.1 Reconstituições literárias beauvoirianas do erotismo

Os mandarins e *A convidada* são obras importantes para fundamentar a nossa discussão. Não desenvolveremos uma análise dessas obras em sua integralidade, mas trabalharemos com as imagens de suas narrativas que venham ao encontro de nossa reflexão sobre os possíveis diálogos entre erotismo e reciprocidade em Beauvoir, agora calcada também na literatura. No caso de *Os mandarins*, como já apontamos, temos, nesta obra, os primeiros efeitos pós publicação de *O segundo sexo* no trabalho de Beauvoir. Além disso, interessa-nos também em *Os mandarins* a contestação dos estereótipos do patriarcado nas relações erótico afetivas, seguindo a interpretação de Klaw. Já *A convidada* vem ao encontro do foco de nossa pesquisa na medida em que é o vínculo no trio Françoise, Pierre e Xavière com ares de uma relação amorosa e a possibilidade de reciprocidade entre os três sujeitos que dá o tom da trama escrita pela filósofa francesa. Breves menções de cenas literárias dos seus outros trabalhos de ficção também compõem a nossa base de discussão neste momento. E dentre esses outros livros, nos deteremos um pouco mais em cenas de *As belas imagens*, penúltimo livro de ficção escrito pela autora, publicado em 1966. Ainda que *A mulher desiludida* tenha sido publicado dois anos depois, é *As belas imagens* que retrata uma mulher que transcende a imanência do ambiente doméstico para o espaço público – inclusive para o mercado de trabalho – com significativa autonomia, adentrando na atmosfera tradicionalmente pertinente à lógica masculina.

Nosso percurso será então dividido não por obra, mas por tema. Situação, reciprocidade, erotismo e a comunicação pela literatura são elementos importantes de nossos capítulos anteriores que permeiam este momento da tese e por essa razão serão a estrutura do nosso trabalho com a literatura beauvoiriana. Para enriquecer esse percurso, estaremos apoiados em estudos de outros pesquisadores sobre a obra ficcional de Beauvoir e também em outras reflexões sobre nossos temas chave que venham ampliar os horizontes de nossa interpretação. Para desenvolver por outras frentes alguns pontos deste nosso trabalho acerca da noção de erotismo e do amor, evocaremos algumas passagens pertinentes a *O erotismo* de Georges Bataille e *Fragmentos de um discurso amoroso* (1977) de Roland Barthes.

Mas antes de passarmos ao trabalho com as imagens selecionadas, é importante retomar e reunir alguns aspectos do contexto ficcional da autora. Como vimos acima⁸⁴⁸, a perspectiva existencialista não se separa da criação literária em Beauvoir, de modo que há sempre uma situação considerada pela autora para moldar não só a constituição de seus personagens, mas também o rumo que cada um tem na trama. Assim, despontam também em suas histórias, além de personagens formados pelo próprio passado e pelas relações em que estão inseridos, contextos sociopolíticos específicos de um período. A obra literária de Beauvoir é produzida entre o final da década de 1930 e meados da década de 1960. Seu trabalho incorpora a sua crescente dedicação a pensar a moral existencialista e a sua compreensão da liberdade em termos de situação e de oportunidades concretas dos indivíduos, e também todo atravessamento do final do intervalo entreguerras, passando pelo momento da Segunda Guerra Mundial, ao período pós-guerra, crucial no que diz respeito às mudanças da sociedade em que vive, assim como aos rumos de sua filosofia. Ademais, as modificações na situação feminina, as conquistas das mulheres nos campos social e jurídico e a própria reverberação de *O segundo sexo* também refletem no percurso literário de Beauvoir.

As personagens femininas beauvoirianas não portam nenhum traço extraordinário em relação à experiência vivida das mulheres que a filósofa observa no momento em que escreve. Mas, ao longo de nosso percurso, não nos esqueçamos de que são criações de uma mulher, escritora, filósofa francesa, existencialista e autora de um ensaio que problematiza a construção da inferioridade da mulher em relação ao homem. Adentremos então os campos de reconstrução da experiência humana feminina na obra literária de Beauvoir, a qual dará corpo à continuação de nossa reflexão.

4.1.1 Situação

“Mulheres são boas precisamente para a gente ter na cama”⁸⁴⁹

Em linhas gerais, as personagens femininas beauvoirianas não se assemelham ao sujeito da moral existencialista, ao sujeito do erotismo autêntico, aquele que experiencia sua ambiguidade sujeito/objeto e que assim é reconhecido, visto que a própria autora, em sua criação literária, recusa heróis positivos ou soluções, e declara que mostra as mulheres como elas são e não como deveriam ser. Dentre suas personagens femininas, várias que dependem

⁸⁴⁸ Cf. neste trabalho, p. 209-214

⁸⁴⁹ BEAUVOIR, 1974, p. 277

de um homem, financeira e, sobretudo, emocionalmente; há mulheres que conhecem muito pouco de sua própria sexualidade; há também aquelas que censuram outras mulheres; e há as que, inertes e solitárias, afundam na angústia da imanência. Mas Beauvoir escreve também sobre aquelas que se lançaram no mercado de trabalho, financeiramente autônomas; observamos também nos escritos da autora narradoras que refletem sobre a própria condição e cenas em que a superioridade da categoria Homem não é apenas contestada; para além disso, comportamentos que derivam de um ideal de masculinidade são ridicularizados ou até mesmo desconsiderados. Em todo caso, é preciso assinalar que raras são as personagens femininas criadas por Beauvoir que não demonstrem considerável necessidade do amor e do desejo masculino.

Primeiramente, poderíamos colocar à Beauvoir ficcionista a provocação da Beauvoir filósofa da introdução de *O segundo sexo*: O que é uma mulher? “Essas mulherezinhas! – exclama Xavière com um gesto de desprezo. – São forçadas a inventar qualquer coisa para chamar a atenção: devem sentir-se tão baratas...”⁸⁵⁰, lemos em *A convidada*. Em *As belas imagens*, Dominique insiste: “Uma mulher sem um homem é uma mulher sozinha.”⁸⁵¹ Mãe, avó, separada do pai de sua filha e deixada pelo namorado, a personagem sente o peso de uma situação que, apesar de abrir certas possibilidades às mulheres nas esferas do trabalho e sexual, ainda as mantém no lugar de Outro. “Estou com uma cara! Na minha idade, uma mulher que trabalha o dia inteiro e sai todas as noites é uma mulher liquidada. Eu precisaria de mais sono.”, reclama Dominique.⁸⁵² A categoria Mulher incorpora aqui uma fluidez peculiar de supostas essências femininas; a mulher se encontra constantemente encurralada por definições que partem dos mais diversos pontos, como os ovários ou a condição de fêmea da espécie humana. Indivíduo castrado, mãe, eterno feminino também são outros distintivos a ela impostos. Até que se chega ao ponto em que, em movimento de emancipação, sua condição desemboca em outra categoria: a de “mulher total”. O termo vem da fala da personagem Nicole em *Mal entendido em Moscou*⁸⁵³, escrito por Beauvoir também na década de 1960, e refere-se a uma nova categoria de mulher, dita comum em Paris naquele momento, chamada “femme totale”. Eis a situação dessa “mulher total”:

⁸⁵⁰ BEAUVOIR, 1985, p. 274

⁸⁵¹ BEAUVOIR, 1967, p. 90

⁸⁵² Cf. Idem, p. 14

⁸⁵³ A novela *Mal entendido em Moscou* foi escrita por Beauvoir entre 1966 e 1967 para ser publicada como parte de *A mulher desiludida* (1968), mas foi deixada de lado pela autora, e sua publicação, póstuma, ocorreu apenas em 1992 na revista *Roman 20-50*. (Cf. BEAUVOIR, *Malentendu à Moscou*. Gallimard, 2013)

Tem-se uma profissão vaga, afirma-se vestir-se bem, praticar esportes, ter o interior em estado perfeito, educar admiravelmente as crianças; quer-se provar capaz de sair-se bem em todos os planos. E na verdade dispersa-se, sem chegar a lugar nenhum.⁸⁵⁴

Nos campos conquistados, a mulher procura se expandir, mas termina à deriva, já que tais conquistas – ou o que os homens lhes cederam, como sugere Beauvoir logo no início de *O segundo sexo* quando diz que “a ação das mulheres nunca passou de uma agitação simbólica; elas nada tomaram; elas receberam”⁸⁵⁵ – também a direcionam a ocupar um mesmo lugar. E ainda, depois de *O segundo sexo*, em 1961, no texto *La condition féminine* Beauvoir retoma o debate sobre emancipação do segundo sexo e observa que a entrada da mulher no mercado de trabalho termina resultando em dupla jornada, no trabalho e na casa, que muitas vezes levam as mulheres a problemas de saúde.⁸⁵⁶ Mas ao apropriar-se de elementos de um mundo construído por homens, as mulheres podem passar a utilizar os saberes até então masculinos para desconstruir as categorias que lhes foram impostas. A psicanalista Anne de *Os mandarins*, mesmo que seja retratada voltada muito mais a questões de suas relações amorosas e familiares do que entregue ao trabalho, descreve a construção de sua própria identidade ironizando os termos freudianos:

Para vir a ser analista, precisei deixar-me analisar: descobriram em mim um complexo de Édipo muito acentuado, que explica meu casamento com um homem vinte anos mais velho do que eu, uma evidente agressividade em relação a minha mãe, algumas tendências homossexuais que desapareceram devidamente. Devo à minha educação católica um superego muito desenvolvido: nele está a razão de meu puritanismo e da deficiência de meu narcisismo. A ambivalência dos sentimentos que dedico à minha filha provém de minha inimizade relativamente à minha mãe, de minha indiferença para comigo mesma. A história de minha vida é das mais clássicas. Ela se dobrou docilmente às normas estabelecidas. Aos olhos dos católicos, meu caso é também muito banal: deixei de crer em Deus quando descobri as tentações da sensualidade; meu casamento com um incrédulo acabou de me perder. Somos, socialmente, Robert e eu, intelectuais da esquerda. Nada disso é totalmente inexato. Eis-me, portanto, claramente catalogada e aceitando sê-lo, adaptada a meu marido, a meu ofício, à vida, à morte, ao mundo, a seus horrores. Trata-se de mim, precisamente de mim, isto é, de ninguém.⁸⁵⁷

Além dos termos e interpretações da psicanálise, a fala de Anne revela o peso de instituições como família, religião e casamento. Na descrição dessa experiência singular, a literatura beauvoiriana manifesta o fundo comum da experiência vivida pelas mulheres de sua época. Situação e singularidade se mesclam, a ponto de a subjetividade da mulher ser

⁸⁵⁴ Idem, p. 26, tradução nossa. No original: “On a un vague métier, on prétend bien s’habiller, faire du sport, tenir parfaitement son intérieur, élever admirablement ses enfants; on veut se prouver qu’on est capable de réussir sur tous les plans. Et en fait on se disperse, on n’arrive à rien.”

⁸⁵⁵ BEAUVOIR, 2009, p. 20

⁸⁵⁶ Cf. BEAUVOIR, S. “La condition féminine”. In: FRANCIS, C., GONTIER, F. *Les écrits de Simone de Beauvoir*. Paris: Gallimard, 1979a, p.402

⁸⁵⁷ BEAUVOIR, 1974, p. 41-42

sobreposta pela condição feminina. Assim, a autonomia da subjetividade é enfraquecida, as mulheres nem sempre distinguem e podem assumir suas escolhas, e seus desvelamentos são abafados pelo destino para o qual as instituições as impellem. Em *A convidada*, Françoise tem a impressão de que todas as mulheres tem uma vida, um trabalho e uma história, e também gostos e ideias que as definem.⁸⁵⁸ Mas, ela diz não distinguir dentro de si qualquer forma de maneira clara, e presta atenção apenas ao seu rosto “para cuidar dele como se fosse um objeto estranho”⁸⁵⁹. Em um primeiro momento, o rosto enquanto objeto estranho nos remete ao corpo da mulher que lhe escapa na objetificação pelo olhar alheio. Por outro lado, diferente da análise de Anne, as impressões de Françoise não se referem às condições concretas femininas, mas, num plano existencial, à tentativa da personagem de reconhecer-se em seu corpo e como consciência, para si, e então sob o olhar de outrem. “Mesmo as minhas ideias, os meus gostos, não compõem a minha figura, são o reflexo de verdades que me são reveladas, como esses tufo de azevinho e de agárico suspensos no ar.”⁸⁶⁰ Ainda assim, na cena mencionada, a personagem aparece perdida em meio à sua própria subjetividade, como se suas ideias e seus gostos não fossem os seus próprios desvelamentos, mas apenas reflexos de alguma objetividade que incidem sobre ela. O tema das relações intersubjetivas não se desenvolve em *A convidada* em um contexto de uma discussão acerca das diferenças entre gêneros. Contudo, considerando essa obra dentro do contexto do pensamento de Beauvoir, arriscaremos, com o devido cuidado para não distorcer a narrativa da obra, aproximações entre as relações dos personagens e a oposição Um x Outro entre homem e mulher, respectivamente, estudada em *O segundo sexo*.

No que tange ao apagamento da subjetividade das mulheres pela imposição de um ideal de feminilidade, há inúmeras passagens na ficção beauvoiriana que muito se assemelham àquelas que compõem o segundo volume de *O segundo sexo*, no que diz respeito aos processos do tornar-se mulher desde a infância. Esses processos são bem delineados nas histórias de *Quando o espiritual domina*, em que jovens mulheres tem suas escolhas e corpos reprimidos e cerceados por valores da moral cristã. Tomemos uma passagem sobre a adolescência narrada pela personagem Marcelle:

Lembro-me de que num cinema onde mamãe tinha me levado [...] eu estava com cerca de quatorze anos – um homem da cadeira vizinha me bolinou com as mãos, e eu [...] achando que ele ia me roubar; noutra ocasião, quando um empregado de uma pequena mercearia me levou para trás do balcão e abriu um pouco sua calça,

⁸⁵⁸ Cf. BEAUVOIR, 1985, p. 178

⁸⁵⁹ Idem, p. 179

⁸⁶⁰ Idem, Ibidem, p. 179

também não entendi nada. São essas as vantagens de uma educação cristã; eu me teria deixado violar sem pensar mal algum.⁸⁶¹

Há na citação acima uma alusão à ignorância da jovem em relação a atos de abuso sexual. Ignorância mantida por uma educação cristã, que a imobiliza e a silencia. Para além da adolescência, é esse desconhecimento, que decorre de sua privação da construção do mundo, que mantém as mulheres no lugar de objeto. A objetificação feminina é então naturalizada a ponto de as mulheres não se reconhecerem no próprio corpo que sofre violência, que o homem pretende possuir. Atos de abuso, como os mencionados por Marcelle, podem ser compreendidos apenas como atos de transgressão. Ainda em *Quando o espiritual domina*, a irmã de Marcelle, Marguerite experiencia sua condição de objeto e os riscos que corre em seu próprio corpo como se participasse, por suas escolhas, de um mundo contraventor. O texto o revela:

Admitia o incesto, o estupro, a luxúria, a embriaguez [...] Olhava com veneração as prostitutas de cabelos ruivos ou arroxeados sentadas ao meu lado nos bancos do bar. Tinha a imaginação tão pouco lasciva que, mesmo quando as ouvia se perguntarem em voz alta por que preço aceitariam chupar um cliente, eu não formava nenhuma imagem clara em minha mente. Eu brincava com as palavras, palavras mágicas e sombrias que me enchiam de um deslumbramento confuso. Não fazia sucesso nenhum junto às putas, por sinal; elas desconfiavam de mim. Queria saber através de que série de iniciações tinham conquistado a liberdade que gozavam em relação a seu próprio corpo; elas estavam muito além do medo e do nojo, nada lhes era proibido nem impossível. E eu sentia vergonha de minha virgindade. Mas assim como eu não esperava poder um dia comprar, simplesmente com dinheiro, roupas semelhantes às delas, não via nenhum meio humano de tornar-me igual a elas. Era preciso uma espécie de eleição, e eu não havia sido escolhida. Tinha um campo de ação bastante restrito.⁸⁶²

O vocabulário e os gestos de um terreno erótico são códigos não compreendidos por Marguerite. Nas prostitutas, ela vê uma categoria de mulher na qual não reconhece a si mesma, que para ela representa a possibilidade de posse do próprio corpo e de liberdade que ela almeja. Ao passo que para Marcelle, um terreno de liberdade sexual claramente não é, e ela nem deseja que seja, o seu:

Angustiada, ela [Marcelle] o [Fradin] via entregar-se a seus prazeres. Logo, num baile popular qualquer, moças maquiladas se colariam a seu corpo e sentiriam o cheiro dele, encostando a cabeça na abertura da camisa; sentada em seu colo, uma delas lhe acariciaria os cabelos, a nuca, e passaria suavemente a mão por baixo do colarinho. Marcelle chegava a sentir na palma da mão o contato da pele quente e acetinada. Estremecia. O que fazer para ensinar a pureza àqueles seres tão jovens? A ideia dos perigos que a alma e o corpo e Fradin corriam, deixava-a transtornada. Embora o trabalho a pusesse em contato com as duras realidades da vida, as palavras vício, sífilis e doença venérea ainda lhe inspiravam repulsa e medo.⁸⁶³

⁸⁶¹ BEAUVOIR, 1980, p. 194

⁸⁶² Idem, p. 207

⁸⁶³ Idem, p. 23

As duas irmãs, deslocadas em território masculino, estão presas em suas fantasias acerca do erotismo alimentadas por valores morais e religiosos. Em Marguerite, que desconhece a experiência das prostitutas, há uma tensão entre seu contato com os lugares frequentados por Denis e com o estilo de vida descompromissado e aventureiro do cunhado e a sua própria imaginação. “Entre num bar, faça algo, e as coisas acontecerão – Denis me havia dito; e, nos limites que me eram impostos, seguia seu próprio conselho. [...] Às vezes fingia ser um modelo, outras uma prostituta, mas não enganava ninguém.”⁸⁶⁴ Sobre o que é expresso acerca da diferença entre as experiências de Marguerite e Denis, convém questionarmos: Como seguir os passos de um homem quando se deve tornar-se uma mulher? Ainda no dizer de Marguerite:

Poderia ter tido sérios aborrecimentos; estava penetrando num meio regido por leis rígidas e cheias de nuances, sem fazer a menor ideia de suas regras de comportamento, sua hierarquia ou seus pontos de honra. Não sabia distinguir as ocasiões em que se pode permitir que nos paguem um drinque daquelas em que é preciso recusar; nem quando uma mulher deve, como concorrente leal, abster-se de falar com o cliente de uma companheira, ou está autorizada a cochichar em seu ouvido. Desprezava sem a menor consciência todas as convenções; aceitava todos os convites, deixava que me abordassem nas ruas; sentiria vergonha se por causa de alguma timidez atrapalhasse a possível aparição do milagre. Achava que podia dirigir a meu modo o grande jogo dos atos gratuitos, da aventura, e olhava meus parceiros como simples figurantes. O que me salvou, creio, foi eu quase nunca despertar desejos; não era nada atraente. De minha parte, eu não tinha a menor prudência.⁸⁶⁵

É no contexto do mundo masculino que os atos, as escolhas das mulheres, são lidos, sob os códigos da sociedade que elas não construíram. Escolher livremente é arriscar-se em desvantagem. Ou seja, na impossibilidade de ter a afirmação de sua subjetividade reconhecida, a cada tentativa de romper com os mecanismos de opressão, a mulher é ainda mais oprimida. As categorias de Homem e de Mulher estão bem demarcadas, como temos acompanhado, uma depende da outra para ser definida.

Eu achava que merecia alguns elogios; tinha feito um uso cego de minha liberdade, entregara-me às forças do acaso, e coisas me aconteceram; elas sem dúvida eram de pouco valor, sórdidas até, mas a parcela de milagre que se ocultava no centro de um acontecimento grosseiro parecia-me ainda mais preciosa. Denis era desconcertante: muitas vezes não tinha a menor admiração por ações executadas rigorosamente segundo seus próprios preceitos. Eu achava que ainda havia em mim uma certa lentidão, uma falta de imaginação burguesa, ao interpretá-lo ao pé da letra.⁸⁶⁶

⁸⁶⁴ Idem, p. 208

⁸⁶⁵ Idem, p. 210

⁸⁶⁶ Idem, p. 212-213

Ao desconcertar Marguerite, Denis mostra que ela não é um homem e que por isso ela não desfrutará desses pequenos milagres das situações em que se envolve como um homem desfrutaria.

Diferente das irmãs Marcelle e Marguerite, Françoise de *A convidada* se encontra muito além da ingenuidade e da ignorância em relação à sexualidade e aos códigos de um mundo masculino, mas parece que a personagem também manifesta a singularidade de certa impotência das mulheres diante dos jogos da relação erótica com os homens:

[Françoise] Distinguia claramente todas as etapas desse caminho fatal que leva dos beijos às carícias e, destas aos últimos abandonos. Por culpa de Pierre, Xavière rolaria por esse abismo como qualquer outra mulher. Durante um minuto odiou-o francamente.⁸⁶⁷

No dizer de Françoise, a relação erótica com um homem, referida como “os últimos abandonos”, aparece como um caminho fatal, um abismo, não apenas para Xavière, mas para qualquer mulher. Adiante discutiremos mais especificamente a relação erótica e os lugares dos sujeitos nesse vínculo na ficção beauvoiriana.

O caminho fatal mencionado por Françoise tem início nas sensações do corpo, a partir dos beijos que levam às carícias. Vimos nos capítulos anteriores a complexidade da imagem negativa do corpo feminino na situação em que a mulher é o Outro. A mulher é definida a partir de seu corpo e ao desenvolvimento dele, submetida. Esse corpo, para além dos dados biológicos, é socialmente interpretado e construído de maneira negativa por todas as esferas. Ao mesmo tempo em que a mulher é apreendida como sendo o seu corpo, por ter a sua subjetividade sobreposta por essa interpretação negativa do funcionamento de seu organismo, desde a puberdade, ela conhece esse corpo como algo alheio a si mesma, visto como objeto.

Vimos que durante a infância a menina já começa a aprender sobre a negatividade atribuída ao corpo identificado como feminino. Quase duas décadas antes de escrever *O segundo sexo*, em *Quando o espiritual domina*, Beauvoir nos coloca a seguinte cena: “Lisa tira a roupa; num gesto cheio de pudor aprendido na infância, veste a calça do pijama por baixo da combinação, e quando enfia a blusa florida não olha para os seios.”⁸⁶⁸ Se na década de 1930 Beauvoir escreve sobre o pudor da jovem Lisa diante de seu próprio corpo, na década de 1960 lemos no conto *A idade da descrição* de *A mulher desiludida* sobre a repugnância que sente a narradora, cujo nome não conhecemos, em relação a seu corpo após os 40 anos de idade: “E mesmo diante de André, me repugna exhibir-me em roupa de banho. Um corpo de

⁸⁶⁷ BEAUVOIR, 1985, p. 252

⁸⁶⁸ BEAUVOIR, 1980, p. 128

velho, apesar de tudo, é menos feio que um corpo de velha, disse a mim mesma olhando-o patinhar na água.”⁸⁶⁹ Em dois momentos, juventude e maturidade, respectivamente, os dois contos se referem à recusa da mulher de seu próprio corpo, tido apenas como uma imagem, algo além de si mesma, um objeto do qual se envergonha. Mas vimos que da perspectiva existencial fenomenológica de Beauvoir, o corpo é muito mais do que algo que se apreende com o olhar, o corpo é o meio pelo qual o indivíduo existe e domina o mundo.⁸⁷⁰ A narradora sem nome afirma que o corpo de um velho é menos feio do que o corpo de uma velha. Pois não se convencionou que o corpo de um homem deva ser admirado como um objeto ou desejado apenas em sua fisicalidade, mas sim associado à afirmação de sua subjetividade, de suas ações e conquistas.

A ignorância em relação às violências sofridas no corpo que destacamos em algumas passagens de *Quando o espiritual domina* sobre Marguerite aparece também nas experiências femininas das personagens beauvoirianas de *A mulher desiludida*, mas na maturidade. No terceiro e último conto, homônimo ao livro, Monique não distingue assédio e abuso de desejo:

Por que me repeliu? Ainda sou abordada nas ruas, bolinada nos cinemas. Engordei um pouco, não muito. Meus seios se estragaram depois do nascimento de Lucienne, mas há dez anos Maurice achava-os emocionantes. E há dois anos Quillan morria de vontade de deitar comigo.⁸⁷¹

Na fala de Monique o suposto direito concedido aos homens de possuir – seja nas palavras que proferem ou no contato físico – o corpo da mulher sem o consentimento dela não se distingue de uma mera atração sexual. E essa atração seria necessariamente uma atração pelo corpo. Já que é tido como natural que o corpo feminino deva servir ao desejo dos homens – tanto ao desejo sexual como ao desejo de posteridade – e às necessidades de uma sociedade cuja estrutura se retroalimenta dessa servidão. Assim, nesse contexto, os corpos sem serventia são descartados. Descarte pelo discurso, como quando Louis em *As belas imagens* censura Marie-Ange por sua maquiagem, vestimenta e liberdade sexual. À resposta de Marie-Ange, que afirma o seu direito de ter relações sexuais com quem a agrada, Louis reage com mais agressividade: “Direito? Que direito? Quem lhe deu direitos? – gritou Louis. – Isso não pensa em nada, não sente nada, mal palpita... e reclama direitos! Ei-la, a democracia! É bonito...”⁸⁷² O descompasso entre direitos e costumes que Beauvoir apontara em *O segundo sexo* ressoa claramente no discurso que desconsidera a subjetividade e rebaixa o corpo de uma mulher.

⁸⁶⁹ BEAUVOIR, *A mulher desiludida*. Tradução: Helena de Silveira e Maryan A. Bom Barbosa. Rio de Janeiro: O Globo; São Paulo: Folha de São Paulo, 2003, p. 53

⁸⁷⁰ Cf. BEAUVOIR, 2009, p. 65

⁸⁷¹ BEAUVOIR, 2003, p. 124

⁸⁷² BEAUVOIR, 1967, p. 41

“Engraçado! Tais senhoras querem muito abrir as pernas, mas querem ser respeitadas. É assim, não é? Respeitem-me, e eu abro as pernas.”⁸⁷³, Louis continua a insultar Marie-Ange. Para além do discurso, no mesmo livro, por Dominique expressar o desespero e o sentimento de abandono pelo término de sua relação amorosa com Gilbert, ela é agredida fisicamente por ele.⁸⁷⁴ Tal como Monique de *Quando o espiritual domina*, agredida por Serge por estar grávida dele. Nela, a violência física rompe sua ilusão e suscita um ódio pelo pai de seu filho:

Ele [Serge] não me ama, não é capaz de gostar de ninguém; só serve mesmo para jogar bilhar ou cartas da manhã à noite; é um egoísta imbecil. [...] Não sei como pude dormir com ele! Conseguiu me iludir! Se você soubesse como isso agora me enoja! [...] Prefiro morrer a ter de viver com ele.⁸⁷⁵

Agressões físicas, abusos, estupros, discursos objetificantes ultrapassam leis e direitos que sugerem alguma emancipação feminina, mas em um plano abstrato. A cada um desses atos o corpo da mulher recai na imanência. Ademais, essa objetificação do corpo feminino não aparece na literatura beauvoiriana apenas nas imagens de imposição da inferioridade à mulher como punição ou vingança, mas também como afirmação do lugar do homem na relação intersubjetiva, inclusive na relação erótica. Lemos em *A convidada*:

[Elisabeth] Fez então um movimento para se libertar. Sentia-se, porém, tão pesada e tão pusilânime que, antes de conseguir libertar-se, já sentia contra o seu o corpo nu de Guimiot. Era um corpo fluido, macio, que se adaptava exatamente ao seu corpo. Lembrou-se dos beijos pesados, dos braços duros de Claude e abriu os olhos. Guimiot torcia a boca num esgar de prazer. Neste instante, ele pensava apenas nele próprio, com a avidez daqueles que tudo querem aproveitar até o fim. Elisabeth voltou a fechar os olhos. Dentro dela ardia a humilhação. Queria que tudo terminasse bem depressa.⁸⁷⁶

O corpo de Elisabeth é instrumentalizado por Guimiot como se ela não existisse. Nesse sentido, interpretamos que, em uma sociedade machista, o corpo feminino é o meio da mulher alcançar o mundo na medida em que o abandone a ser conduzido por outrem, na medida em que seja um corpo que tudo suporta. Em *Os mandarins* Anne se dirige à filha Nadine: “Apenas me pergunto por que você insiste no ato sexual, se lhe é assim tão penoso.”⁸⁷⁷ A justificativa de Nadine é:

Como quer que eu entre em relações com os rapazes, sem me entregar? As mulheres me enchem, só me divirto com os moços. Mas, para sair com eles, tenho também que ir para a cama com eles, sem alternativa. Apenas, há os que fazem isso mais ou menos frequentemente com maior ou menor duração. Com Lambert, ao contrário, é

⁸⁷³ Idem, p. 41-42

⁸⁷⁴ Cf. Idem, p. 95

⁸⁷⁵ BEAUVOIR, 1980, p. 97

⁸⁷⁶ BEAUVOIR, 1985, p. 108

⁸⁷⁷ BEAUVOIR, 1974, p. 514

o tempo todo, não tem fim. – Ela se pôs a rir: – Suponho que só tem certeza de possuir a coisa, servindo-se dela.⁸⁷⁸

Curiosamente, Nadine, em sua experiência singular, transcende os papéis femininos, quando não se identifica com outras mulheres, mas sim com os homens, no que diz respeito ao lugar que deseja ocupar no mundo e aos interesses que tem. Contudo, para que seja reconhecida pelo grupo dos homens como um semelhante, para que os tenha como companhia e participe de seus debates, Nadine se utiliza de seu corpo, coisa que ela entregará àqueles que atravessam seu caminho para supostamente afirmar-se enquanto sujeito entre eles. Trata-se de mais uma imagem que revela a contradição da situação feminina, na qual a mulher exerce a sua liberdade nos limites do lugar que a reforça como objeto. É nessa senda que se encontra a experiência representada em Anne Vignon de *Quando o espiritual domina*, que, fere a si mesma – deixando o machado com o qual cortava cavacos cair em seu pé – para escapar dos compromissos sociais que a mãe lhe impõe para afastá-la de amigos intelectuais e lhe arranjar casamento: “Mas ninguém teria coragem de, contra si, fazer de propósito um golpe desses com um machado – disse a Sra. Vignon a si mesma.”⁸⁷⁹, lemos ao final da história. A fala da Sra. Vignon vai de encontro à imagem do machado que cai da mão de Anne cortando os seus pés, imagem que evoca o extremo de uma situação de cerceamento na qual ela se encontra. Terry Keefe distingue em *Simone de Beauvoir* a objetificação retratada em Anne da objetificação retratada nas personagens das outras histórias do mesmo livro:

Para Pascal, Chantal e Sra. Vignon, Anne era mais uma imagem que eles criaram para seus próprios propósitos do que uma pessoa real. Por outro lado, é pelo fato de as fantasias das figuras principais serem mostradas como algo que inflige um dano mortal ao objeto, que torna esta história tão distinta na coleção.⁸⁸⁰

Não apenas a violência dos costumes, mas a dependência material também priva a mulher da posse do próprio corpo. Na referida obra, a personagem Chantal, admirada por algumas de suas alunas por romper com algumas formalidades e assim, de alguma maneira, representar a emancipação feminina para as jovens, termina por apontar para a aluna Andrea o casamento com Serge como única saída para a gravidez de Monique:

Ela [Monique] não se matará – disse Chantal secamente – E tenho certeza de que não vai detestá-lo [Serge] por muito tempo. Será boa mãe de família. Isso me

⁸⁷⁸ Idem, p. 515

⁸⁷⁹ BEAUVOIR, 1980, p. 148

⁸⁸⁰ KEEFE, Terry. *Simone de Beauvoir*. London: Macmillan, 1998, p. 25, tradução nossa. No original: “For Pascal, Chantal and MmeVignon, Anne was more an image that they created for their own purposes than a real person. On the other hand, it is the fact that the fantasies of the main figures are shown as inflicting mortal damage upon the object of those fantasies that makes this story so distinctive in the collection.”

decepciona um pouco, mas é melhor para ela do que perambular com homens por aí. Você não conhece a vida, Andrea, acredite.⁸⁸¹

Vimos acima⁸⁸² que as conquistas singulares das mulheres não as libertam da categoria de Outro; em alguns casos, apenas criam uma variação da mesma categoria, como a da “mulher total”. Posto que Beauvoir não escreve sobre situações ideais, a transcendência feminina da sua situação de inferioridade aparecerá apenas nas microestruturas, na singularidade de uma relação interpessoal, o que não seria suficiente para libertar a mulher em geral da categoria de Outro. Contudo, vale acompanhar algumas dessas imagens tendo em vista o que elas nos revelam a respeito de uma possível libertação da categoria.

A convidada retrata uma relação que extrapola os moldes do casal monogâmico tradicional. A presença de Xavière na relação entre Pierre e Françoise é fundamental para pensar o conflito na relação intersubjetiva por mais de um ângulo. A chegada da jovem, exigente de atenção e com uma visão de mundo divergente daquela do casal, provoca desconforto e intrigas entre os três. Mas, mesmo nas situações de conflito, parece-nos que certos privilégios de Pierre não se abalam:

[Françoise] sentia muita raiva contra Pierre. Ele lhe explicava quase todos os dias que Xavière gostava tanto de um como de outro, mas procedia como se esta amizade entre as duas mulheres lhe parecesse algo insignificante. Era lógico que Pierre ocupava, de longe, o primeiro lugar, mas isso não justificava a sua falta de tato. Evidentemente Françoise nem pensava em lhe recusar o que ele pedia; se o fizesse, Pierre ficaria louco de raiva e Xavière provavelmente também. Françoise lançou um olhar ao espelho que cobria as paredes do bar; Xavière sorria a Pierre, satisfeita, como é lógico, por ele pretender monopolizá-la. Isso, porém, não a impedia de se aborrecer com Françoise por deixar Pierre proceder assim...⁸⁸³

Arriscamos sugerir que a situação de Um, sujeito absoluto, por trás de Pierre é o que o mantém no “primeiro lugar” da relação; assim, sua preferência por Xavière é o suficiente para que ela sorria. É dele o olhar soberano, o olhar que julga a amizade entre as duas mulheres insignificante, tal como a voz de Lewis, elevada e taxativa, contraposta aos barulhos que saem da boca de Anne em *Os mandarins*: “Então? Acabou de fazer barulho com sua boca? Não pensava que uma mulher pudesse fazer, sozinha, tanto barulho, exceto, talvez, a Sra. Roosevelt.”⁸⁸⁴, ele reclama por ela conversar com o crítico literário Murray. Anne rebate dizendo que gosta muito de conversar com Murray, e então Lewis torna-se mais autoritário: “É exatamente o que censuro em você! – A voz de Lewis elevou-se: – Teorias, sempre teorias! Não é a golpes de teorias que se fazem bons livros!”⁸⁸⁵

⁸⁸¹ BEAUVOIR, 1980, p. 100

⁸⁸² Cf. neste trabalho, p. 21-22

⁸⁸³ BEAUVOIR, 1985, p. 289

⁸⁸⁴ BEAUVOIR, 1974, p. 672

Mas há momentos em que a autoridade e a suposta superioridade masculina perdem força sob o olhar das mulheres beauvoirianas. Lemos em *A convidada*:

Enquanto sua mão deslizava por baixo da seda, ele a observava de olhos semicerrados. Elisabeth abandonou a boca e fechou os olhos. Não podia suportar aquele olhar de profissional. Compreendia subitamente que aqueles dedos hábeis, que semeavam em seu corpo uma chuva de carícias aveludadas, eram dedos de especialista, com uma técnica tão completa como os de um massagista, de um maquilador ou de um cientista. Guimiot desempenhava conscienciosamente o seu trabalho de macho. Como ela podia aceitar essa complacência irônica?⁸⁸⁶

As carícias de Guimiot não passam para Elisabeth de um “trabalho de macho”, tão mecânicas quanto os movimentos de um especialista em qualquer campo do conhecimento. Olhar e gestos lógicos privam os homens de desfrutarem da entrega do próprio corpo até mesmo na relação erótica, como vimos⁸⁸⁷. O corpo de Guimiot no ato sexual é técnico.

Ainda em *A convidada*, Pierre, diz Françoise, não é feliz. Ademais, revela a Xavière: “Pierre é uma serpentezinha, mas assobia mais do que morde; nós conseguiremos domesticá-lo. Não é verdade que vai se deixar domesticar?” Haveria então uma luta no sentido hegeliano na fala de Françoise que ridiculariza Pierre e a posiciona ao lado de Françoise? Adiante, retomaremos essa hipótese na discussão sobre as possibilidades de reciprocidade.

Mas ainda que apareçam esses *flashes* que sugerem a descoberta da mulher da fragilidade e do aspecto humano do homem tido como superior, é na dependência material que tem dele, que ela recai na imanência e não consegue afirmar-se enquanto sujeito diante dele. Dependência também no campo emocional.

Telefonei anteontem a Quillan. Oh! Não me orgulho disto. Tinha necessidade de me assegurar que um homem pode ainda me achar a seu gosto. A prova está feita. E do que me adianta? Com isto, não fiquei gostando mais de mim mesma.⁸⁸⁸

O trecho que lemos acima é de *A mulher desiludida*, em que Monique se mostra ciente do problema da necessidade do olhar masculino e da dificuldade em libertar-se dessa aprovação alheia. Em contraposição à Monique, Laurence de *As belas imagens*, transcende essa necessidade emocional no jogo da conversa com o amante Lucien:

– É que você é uma mulherzinha nada fácil de entender. Às vezes tão jovem, tão alegre, tão próxima; outras vezes uma terrível Minerva de capacete.
No começo, Laurence gostava de ouvi-lo falar sobre ela; todas as mulheres gostam disso, e nesse ponto Jean-Charles não fora muito generoso, mas no fundo não leva a nada. Ela sabia muito bem o que intrigava Lucien; ou melhor, o que o inquietava:
– Ora!, tudo depende do penteado.

⁸⁸⁵ Idem, p. 672-673

⁸⁸⁶ BEAUVOIR, 1985, p. 108

⁸⁸⁷ Cf. neste trabalho, p. 120

⁸⁸⁸ BEAUVOIR, 2003, p. 127-128

Ele encosta a cabeça nos joelhos dela:

– Deixa-me sonhar cinco minutos que ficaremos assim a vida inteira. Ficaremos de cabelos brancos e nem teremos percebido. Você será uma velhinha adorável.

– Sonhe, meu bem.

Por que ele diz essas bobagens? Um amor que não acabasse nunca, é, como diz a canção, ‘isso não existe não, isso não existe não’. Mas a voz nostálgica evoca nela como que um eco enevado de alguma coisa vivida outrora, em uma outra vida, ou talvez nesse mesmo instante, em outro planeta. É insinuante e pernicioso como um perfume, à noite, em um quarto fechado – um perfume de narcisos. Ela diz, um tanto secamente:

– Você se cansará de mim.

– Nunca.

– Não seja romântico.⁸⁸⁹

Laurence ironiza o olhar que Lucien tem dela e recusa todo o desejo de amor eterno que ele expressa. Ela não depende financeiramente e nem emocionalmente de Lucien, e seu caso com ele não é nem mesmo uma fuga de seu casamento com Jean-Charles. Com essa autonomia, Laurence se lança muito além do lugar para o qual os homens a destinam. *As belas imagens* é um dos últimos livros escritos por Beauvoir, porém há indícios dessa expressão feminina de transcendência no primeiro trabalho de ficção da autora. São três os momentos de *Quando o espiritual domina* que retratam projetos de jovens que recusam sua situação:

Agora só tenho a mim mesma – disse Marcelle, fechando os olhos. Parecia-lhe estar se reencontrando, era como se voltasse de um longo exílio. Revia-se, criança triste e precoce, agachada atrás de grossas cortinas que a separavam do mundo, ou escondida na escuridão de um corredor recoberto de livros; revia-se na idade ingrata, ardente e incompreendida, confiando seus males a um céu cor-de-malva. Relembra sua juventude solitária, cheia de exigências e orgulho. Todo esse caminho que ela dolorosamente percorrera só a levava à solidão, e nunca mais tentaria evadir-se. Uma grande exaltação reanimou-a; levantou-se, foi até a janela e, com um gesto brusco, abriu as cortinas. Não devia procurar fora de si mesma o sentido de sua vida; estava livre do amor, da esperança, da presença sufocante que há um ano absorvia suas forças, seu tempo: tudo estava em ordem.⁸⁹⁰

Seria assim por toda a eternidade, e a partir daquele dia não teria ninguém com quem partilhar o tédio horrível. Estava sozinha; não sentia medo. [...] Andrea ficou imóvel por um longo tempo, fascinada pelas manchas da parede. Não queria pensar no que ia acontecer depois: o tapete do corredor, as férias com a tia e o pai, o regresso à mesma cidade onde a partir daquele dia viveria absolutamente só. Dois anos de liceu, depois se prepararia para estudar em Sèvres ou na Escola Normal. As manchas de parede se turvaram. Nos fundos da galeria de espelhos havia uma garota sentada diante de uma xícara de café; Andrea sorriu a essa imagem, que lhe devolveu exatamente o mesmo sorriso. E pensou: – Um dia, apesar de tudo, acabo deixando de ser jovem.⁸⁹¹

Continuei a andar, emocionada. Em lugar de um cenário simbólico, via subitamente ao meu redor uma multidão de objetos que pareciam ter existência própria, era como um encanto que acabava. Ao longo das calçadas, nasciam pequenos cafés onde

⁸⁸⁹ BEAUVOIR, 1967, p. 47-48

⁸⁹⁰ BEAUVOIR, 1980, p. 47-48

⁸⁹¹ Idem, p. 105

Denis nunca havia entrado, cinemas, bailes populares dos quais nunca me havia falado: eu podia entrar em todos aqueles lugares, não precisava de Denis para ouvir o que tinham a me dizer.⁸⁹² [...] Faziam-me [as coisas ao seu redor] quase sentir uma vertigem; quanto mais eu olhava, mais descobria cores novas nas flores de papel, nas lanternas japonesas, nos candelabros iluminados; impossível não deixar nada escapar: quanto tempo havia perdido! Fui embora lentamente; o mundo brilhava qual moeda nova. Ainda não sabia o que fazer dela, mas tudo era possível, porque no centro das coisas, no lugar que Denis tinha deixado vazio, agora eu via a mim mesma. [...] Quis somente mostrar como fui levada a tentar olhar as coisas de frente, sem aceitar oráculos nem valores preestabelecidos. Foi preciso reinventar tudo para mim mesma, e às vezes era desconcertante; aliás, nem tudo está claro ainda.⁸⁹³

Acima, o encontro de Marcelle consigo e a descoberta de certa autonomia por Andrea e Marguerite revelam a percepção da própria liberdade e de si própria enquanto sujeito. Marcelle se liberta do amor. Andrea controla sua própria imagem e sorri. Marguerite se fascina com seus próprios desvelamentos, livres de valores e de Denis. Seria este o retrato da mulher autônoma que poderia constituir uma relação com um homem marcada pela reciprocidade?

4.1.2 Reciprocidade

“Entre nós há reciprocidade”⁸⁹⁴

Klaw ressalta a expressão de um erotismo autêntico nas relações entre os personagens de *Os mandarins*⁸⁹⁵. Contudo, há na mesma obra uma imagem que podemos interpretar como uma redução de Anne ao próprio corpo no dizer de Lewis: “Vou acabar acreditando que há um cérebro neste craniozinho”⁸⁹⁶, diz Lewis para Anne. E continua, olhando-a nos olhos, com alguma reprovação: “você tem realmente um cérebro [...] É esquisito; nunca penso em você como uma intelectual. Para mim você é uma coisa tão diferente!”⁸⁹⁷ Se quisermos conceber uma relação erótica autêntica, aquela que nos remete à reciprocidade da moral existencialista beauvoiriana, é preciso pensar no desejo de posse do corpo alheio simultâneo à entrega do próprio corpo. Talvez na direção contrária, Gerbert, em *A convidada*, reconhece a amante Françoise como sua semelhante: “Você é como se fosse um amigo – disse com ar simpático.”⁸⁹⁸ Contudo, é comparando-a a um amigo que ele sugere que uma amante, ou

⁸⁹² Idem, p. 239

⁸⁹³ Idem, p. 240

⁸⁹⁴ BEAUVOIR, 1985, p. 363

⁸⁹⁵ Cf. KLAW, 1995, 193

⁸⁹⁶ BEAUVOIR, 1974, p. 666

⁸⁹⁷ Idem, Ibidem

⁸⁹⁸ BEAUVOIR, 1985, p. 436

ainda, uma mulher, não poderia ter as qualidades nem fazer as escolhas de Françoise.

Voltando a Anne e Lewis, Anne confirma esse lugar de coisa, carne, objeto, na apreensão que faz de si mesma na relação com o amante: “Com você, sinto-me outra coisa – disse eu, indo para seus braços.”⁸⁹⁹ Ora, essa representação de um homem e de uma mulher em uma relação, em que o homem é o cérebro, a consciência para quem a mulher é coisa, reflete o condicionamento de ambos às categorias, respectivamente, de Um e de Outro que Beauvoir critica em *O segundo sexo*. Ainda em *Os mandarins*, Lambert fala sobre Nadine: “Se, de noite, nada se passa entre nós, ela se sente insultada; chocam-na quase todos os gestos amorosos; neste caso, bem entendido, permanece gelada e zanga-se comigo.”⁹⁰⁰ A própria separação dos papéis sexuais termina em contradição. Na reflexão de Anne, que é a narradora do capítulo em que se passa essa cena de Lambert: “Nadine se sente mutilada, quando aceita sua feminilidade, e também quando a recusa.”⁹⁰¹ E quanto a Lambert, contraposto a Nadine, sua insegurança é em relação ao seu intelecto:

Sempre penso que [Nadine] me despreza porque não passo, como ela mesma o afirma, de um insignificante intelectual; um intelectual que nem sequer possui dons criadores – acrescentou ele, com azedume. – E que não se resolve a voar com as próprias asas.⁹⁰²

Anne observa ainda que Nadine se queixa por Lambert não amá-la o suficiente, e assinala que a filha jamais poderá se interessar por quem não seja um intelectual. “Adora discutir, explicar-se: tem necessidade de pôr sua vida em palavras.”⁹⁰³, diz Anne sobre Nadine. A contradição aparece na necessidade que Nadine demonstra do desejo de Lambert como confirmação de que ele a ama e de que a inteligência dele se sobressaia, quando, na verdade, é Nadine a intelectual. E mais: Nadine não apreende a si mesma enquanto carne, ela não se identifica com a feminilidade que lhe foi imposta. Se se faz carne, é apenas enquanto estratégia para afirmar sua subjetividade diante dos homens.

Mas, voltando a Anne e Lewis, sugerimos olharmos para o lugar de Anne na relação sob um outro ângulo, tomando agora o final da cena que comentamos acima:

E como me estreitou com força! Ah! De repente, nenhuma questão se levantava. Ele estava aí, e isto bastava. Tinha as pernas de Lewis enredadas em minhas pernas, sua respiração, seu odor característico, suas mãos violentas sobre o meu corpo; ele dizia “Anne!”, com a mesma voz de outrora, e como outrora o sorriso dele me trazia o seu coração, juntamente com a sua carne.⁹⁰⁴

⁸⁹⁹ BEAUVOIR, 1974, p. 666

⁹⁰⁰ Idem, p. 519

⁹⁰¹ Idem, Ibidem

⁹⁰² Idem, p. 520

⁹⁰³ Idem, Ibidem

Vale notar alguns detalhes na citação acima: O corpo de Anne está nas mãos de Lewis, e o nome dela, dito por ele. Ele a tem, ele diz quem ela é. Contudo, ao fim da cena Lewis também é carne para Anne, ao menos no terreno erótico. Assim, a ambiguidade carne/consciência do erotismo autêntico é representada na referida passagem.

Passando de *Os mandarins* novamente a *A convidada*, seguimos a partir dessa imagem do erotismo autêntico trabalhando as possíveis confluências do erotismo com a reciprocidade.

Em *A convidada*, Pierre afirma para Françoise que entre eles há reciprocidade. A trama dessa obra tem como pano de fundo a luta hegeliana por reconhecimento. Françoise experiencia a presença de um outro, a apreensão de si por uma outra consciência e o movimento de afirmar-se diante desse outro sujeito. Contudo, podemos explorar outros elementos que aparecem nas relações dessa história. Na sua resenha de *A convidada*, intitulada *Le roman et la métaphysique*, em que discorre sobre o romance metafísico e o lugar de uma moral nessa narrativa, Merleau-Ponty numa breve análise da relação entre Pierre e Françoise faz algumas considerações sobre o amor:

O que fortalece a certeza de Françoise é que, por uma sorte extraordinária, o amor mesmo não a faz atingir seus limites. Sem dúvida Pierre não é mais para ela um objeto em seu próprio mundo, um cenário de sua vida, como são os outros homens. Mas ele não é mais um Outro. Françoise e Pierre estabeleceram entre eles uma tal sinceridade e construíram uma tal máquina de linguagem que podem ficar juntos mesmo naquilo que vivem separadamente, e permanecer livres em sua união.⁹⁰⁵

A leitura de Merleau-Ponty ressalta um amor que conserva as subjetividades dos amantes. Ainda que concedam um ao outro um lugar significativo em suas próprias vidas, a comunicação que há nessa relação é o que conserva as liberdades individuais nessa união. “Cada pensamento, cada episódio do dia comunicado e partilhado, cada sentimento logo interpretado e colocado em diálogo, o ser a dois se alimenta de tudo o que chega a cada um.”⁹⁰⁶, continua Merleau-Ponty. As outras experiências eróticas de Pierre também são comunicadas a Françoise, de modo que se tornem então apenas objetos dos quais falam, objetos à parte do ser a dois que juntos eles compõem.⁹⁰⁷

⁹⁰⁴ Idem, p. 666

⁹⁰⁵ MERLEAU-PONTY, Maurice. “Le roman et la métaphysique”. In: _____. *Sens et non-sens*. Paris: Les Éditions Nagel, 1996, p. 52, tradução nossa. No original: “Ce qui fortifie la certitude de Françoise, c'est que, par une chance extraordinaire, l'amour même ne lui a pas fait toucher ses limites. Sans doute Pierre n'est plus pour elle un objet dans son propre monde, un décor de sa vie, comme le sont les autres hommes. Mais il n'est pas davantage un Autre. Françoise et Pierre ont établi entre eux une telle sincérité et construit une telle machine de langage qu'ils peuvent de-meurer ensemble même dans ce qu'ils vivent séparément, rester libres dans leur union.”

⁹⁰⁶ Idem, Ibidem, tradução nossa. No original: “Chaque pensée, chaque épisode de la journée étant communiqué et partagé, chaque sentiment aussitôt interprété et mis en dialogue, l'être à deux se nourrit de tout ce qui arrive à chacun.”

A inclusão de Xavière na relação amorosa do casal, que passa a ser um trio, é o elemento que abala as estruturas da reciprocidade nessa relação na medida em que a jovem se torna um obstáculo na comunicação do casal. Françoise e Pierre não apenas se encantam por Xavière quando a conhecem, mas também se dedicam a ela. Por outro lado, a jovem, apesar de economicamente⁹⁰⁸ dependente do casal, coloca-se como consciência soberana no trio. Em outras palavras, ela recusa qualquer impedimento à sua liberdade; para Xavière – como a também no primeiro momento da personagem beauvoiriana Helène, de *O sangue dos outros* (1945), que exige o tempo todo que suas vontades sejam atendidas – não importa como suas ações e seus desejos impactam nos outros indivíduos, estes não representam a ela qualquer obstáculo em suas escolhas.

“Durante muito tempo Xavière fora apenas um fragmento da vida de Françoise. Subitamente tornara-se a única realidade soberana e Françoise tinha apenas a pálida consistência de uma imagem.”⁹⁰⁹ Na relação que o trio estabelece, é Françoise o membro mais enfraquecido. Ainda que Françoise e Xavière queiram uma à outra, a relação entre as duas nos remete à dialética hegeliana do senhor e do escravo:

Essa existência [a de Xavière] tinha uma força tão segura que Françoise, fascinada, deixara-se levar ao ponto de preferi-la à sua, suprimindo-se. Começava a ver com os olhos de Xavière os lugares, as pessoas, os sorrisos de Pierre; acabara finalmente por se reconhecer somente através dos sentimentos que Xavière lhe atribuía. E agora, procurava confundir-se com ela. Mas nesse esforço impossível, acentuava cada vez mais sua auto-eliminação.⁹¹⁰

No encanto pela jovem, no reconhecimento de Xavière como consciência soberana no trio, Françoise abandona sua própria existência e identidade. Quem é Françoise? Ela é apenas aquela Françoise que Xavière vê. Silvio Rosa Filho, no texto *Reversões da Metafísica Moral: Algumas Formas da Alteridade em A Convidada*, considera este primeiro momento de Françoise o da “alteridade alheada”, no qual “o eu de Françoise não é apenas um outro; a própria Françoise é *em um Outro*.”⁹¹¹ E acrescenta: “Sua consciência propõe o ser do Outro como essencial e considera-se a si mesma como inessencial: isso é o amor que cultivava por Pierre, por Xavière e por Gerbert, com os quais se foram compondo dois trios, seis duetos.”⁹¹² Eis então o primeiro momento da dialética hegeliana: a subjetividade de Françoise submetida

⁹⁰⁷ Cf. Idem, p. 54

⁹⁰⁸ Cf. BEAUVOIR, 1985, p. 402-403

⁹⁰⁹ Idem, p. 352-353

⁹¹⁰ Idem, p. 352

⁹¹¹ ROSA FILHO, Sílvio. *Reversões da Metafísica Moral: Algumas Formas da Alteridade em A Convidada*. In: *Trans/Form/Ação*, vol.39, n.2, 2016, p. 206

⁹¹² Idem, *Ibidem*

à objetividade da imagem que Xavière tem dela. Para Françoise, quando a jovem ri dela é “a falência de sua própria existência”⁹¹³. Do mesmo modo, quando a diviniza, também a objetifica. “[Françoise] Odiava esse papel de divindade indiferente e abençoadora que eles [Xavière e Pierre] a faziam desempenhar, por comodidade, sob o pretexto de lhe prestarem reverência.”⁹¹⁴

Enquanto Xavière se coloca como o sujeito soberano do trio, Françoise se torna o Outro em relação a ela. E Pierre também se apaixona pela jovem, mas sua subjetividade não é engolida pela sua presença encantadora. Para Xavière, Pierre não é corpo, é alma viva. Ela compara seu rosto cansado com o aspecto de um fantasma, que “não é um cadáver. É um ser vivo. Só que seu corpo provém apenas da alma, não tem mais carne, nem fome, nem sede, nem sono.”⁹¹⁵ As conversas entre Pierre e Xavière “eram todas muito semelhantes umas às outras: havia beijos, disputas, reconciliações ternas, conversas apaixonadas, longos silêncios.”⁹¹⁶ Mesmo que numa relação descrita como “quase casta”⁹¹⁷, no caso de Pierre, o desejo e a paixão por Xavière alcançam uma existência concreta não experienciada por Françoise em relação à jovem.

Há um momento de *A convidada* em que o trio se encontra no quarto da clínica que Françoise, após um tempo doente, se prepara para deixar. Sobre essa saída, diz Pierre: “Desde que tenha juízo e que não se mexa muito. Precisa descansar e ficar calada. Hoje somos nós que vamos contar histórias. Temos uma série delas para contar – disse, sorrindo a Xavière.”⁹¹⁸ À Françoise cabem o juízo, a imobilidade e o silêncio; a palavra está com Pierre e Xavière. Em seguida, ele anuncia que passara com Xavière noites “perfeitas”, momentos “que contavam entre os mais preciosos” de sua existência, e que gostam um do outro. As palavras de Pierre pesam para Françoise, que pensa que Pierre deveria tê-la consultado antes de tal decisão.⁹¹⁹ “Revia o ar cúmplice e encantado dos dois, ao chegar ao quarto, traziam-lhe o seu amor como um belo presente para que Françoise o devolvesse transformado em virtude.”⁹²⁰, expectativa, de que Françoise apreenda o amor de Pierre e Xavière e o devolva da forma que eles desejam, que a objetifica.

⁹¹³ BEAUVOIR, 1985, p. 357

⁹¹⁴ Idem, p. 249

⁹¹⁵ Idem, p. 347

⁹¹⁶ Idem, p. 358

⁹¹⁷ Idem, p. 288

⁹¹⁸ Idem, p. 241

⁹¹⁹ Idem, p. 243

⁹²⁰ Idem, p. 249

Evidencia-se, pois, que na relação entre Françoise e Xavière não há reciprocidade. “Um corpo flexível e frágil, acessível a mãos de homem, mas que se erguia perante Françoise como uma armadura rígida.”⁹²¹, assim Xavière é descrita. Diante de Françoise, Xavière é consciência rígida, fixada como um senhor; enquanto nas mãos de Pierre, a mesma mulher é acessível, como um corpo flexível e frágil. Como se articulam então os movimentos de cada relação – Françoise e Pierre, Françoise e Xavière, e Xavière e Pierre – no trio? Seriam os sujeitos soberanos no trio, não apenas Xavière, mas Pierre e Xavière, em relação à Françoise? E ainda, é pela entrega de si enquanto corpo ao olhar, ao desejo de Pierre, que Xavière adquire sua soberania?

A existência de Françoise parece eliminada diante de Xavière. Porém, na relação com Pierre, há enfrentamento. E é para salvar Xavière de Pierre, movida por um sentimento de perda, que Françoise o confronta:

[Françoise] Sentia-se invadida por uma angústia bem amarga. Gostava de Pierre e, no entanto, para salvar Xavière, a quem nunca poderia amar, enfrentava-o, como uma estranha. Amanhã, ele talvez se tornasse seu inimigo. Ia sofrer, vingar-se, odiar, sem ela e mesmo contra ela, lançando-a na solidão. E, no entanto, Françoise nunca desejara outra coisa senão unir-se a Pierre. Retirou a mão. Pierre fixava o vácuo. Françoise compreendeu que já o perdera.⁹²²

Ao afirmar-se enquanto consciência diante de Pierre, quem Françoise deseja salvar? Xavière ou ela própria? E é importante notar que está nas mãos da própria Françoise a sua possibilidade de deixar o lugar de objeto no trio. Rosa Filho interpreta que na medida em que o amor que Françoise sente por Xavière inclui o ódio, ela pressente e deseja a inversão de seu próprio lugar, de objeto (que ela se fazia) para sujeito. “Assim, a libertação viera sendo um momento do processo, apenas a passagem de uma alienação a outra. Seria possível, ao mesmo tempo e sob a mesma relação, querer-se objeto puro e sujeito absoluto?”⁹²³, questiona o comentador.

Os posicionamentos de Françoise em relação a Pierre e à própria Xavière, e também a Gerbert, movimentam o jogo da reciprocidade e realizam essa passagem.

O rosto de Françoise mudou de aspecto. Era verdade o que ele dizia: fora por ser leal, em relação a Françoise, que Pierre perdera Xavière. Aquele sacrifício, que Pierre realizara num impulso tão espontâneo, seria agora objeto de suas recriminações?

Se me tivesse entregue totalmente a Xavière – prosseguia Pierre – ela me teria amado apaixonadamente. Se ela se entregou a Gerbert foi para me punir por eu não ter abandonado você. É muito esquisito que agora você tome o seu partido.⁹²⁴

⁹²¹ Idem, p. 289

⁹²² Idem, p. 388

⁹²³ ROSA FILHO, 2016, p. 206

Mas o olhar, o desejo dos homens, é crucial no deslocamento das mulheres de uma posição para outra nessa relação. Xavière se volta contra a união entre Pierre e Françoise e acusa Françoise de afastar Pierre dela e de roubar-lhe Gerbert:

As palavras saíam-lhe da boca com tanta violência que pareciam sufocá-la. Françoise pensou, horrorizada, nessa mulher que os olhos fulgurantes de Xavière contemplavam, nessa mulher que, afinal, era ela mesma.⁹²⁵

Arriscamos a interpretação de que são os homens o símbolo da soberania na relação entre Françoise e Xavière, é por meio deles que as duas se afirmam e se opõem uma à outra, que passam de objeto a sujeito e vice-versa. Com o envolvimento de Xavière com Gerbert, Pierre se sente punido, e é com Pierre ao seu lado que Françoise reage para deixar sua posição fixa de objeto:

Françoise não tinha o menor desejo de levar Xavière ao desespero. Poderia muito bem, todos os dias, fornecer-lhe uma ração de mentiras tranquilizadoras. Nessas circunstâncias, desprezada e enganada, Xavière já não poderia disputar seu lugar no mundo com Françoise.⁹²⁶

Prevalece então o olhar de Françoise; o desprezo e as mentiras direcionados a Xavière desfazem a sua superioridade no trio. O jogo vira. “Ganhei! [...] Sentia-se existir de novo, sozinha, sem obstáculos, no âmago do seu próprio destino. Xavière, presa num mundo ilusório e vazio, era apenas uma palpitação viva, mas oca.”⁹²⁷ Eis então o segundo momento da dialética hegeliana, quando Françoise percebe que suas mentiras, que a sua apreensão da realidade, podem abalar o lugar de Xavière na medida em que a jovem as toma para si.

Ainda no que concerne ao lugar de cada sujeito na relação intersubjetiva que constitui o casal, e voltando ao casal tradicional, talvez possamos apostar novamente em *As belas imagens* como livro que manifesta em suas imagens um outro desenrolar para a oposição entre um homem e uma mulher no par erótico. Tomemos uma das cenas finais do livro: “Jean-Charles a pega [Laurence] pelo pulso, seu olhar vacila como se ele quisesse chamar por socorro; tão autoritário, tão seguro de ter razão, e o menor imprevisto basta para apavorá-lo.”⁹²⁸ Eis a imagem dos símbolos da masculinidade de autoridade, segurança e razão abalados pelo imprevisto, pelo desvio de Laurence. Ela então fala a Jean-Charles:

⁹²⁴ BEAUVOIR, 1985, p. 418

⁹²⁵ Idem, p. 481

⁹²⁶ Idem, p. 451

⁹²⁷ Idem, Ibidem

⁹²⁸ BEAUVOIR, 1967, p. 139

Não me acalmarei. Não quero médico. São vocês que me deixam doente, e eu me curarei sozinha porque eu não cederei. Eu, é caso perdido, já me envolveram, estou neste barco e fico nele. Mas ela [Catherine, a filha de Laurence], não a esmagarão. Não quero que a privem de sua amiga; quero que ela passe suas férias em casa de Brigitte. E ela não irá mais a essa psicóloga.⁹²⁹

O nervoso de Laurence nada tem a ver com descontrole. Ao contrário, na cena acima temos o seu movimento de assumir o controle da própria vida para recusar todos os processos da “feminilidade” pelos quais fora impelida a passar. Se sua mãe, Dominique, ainda acredita que uma mulher precisa de um homem, Laurence já sente-se autônoma em relação aos homens e reage ao lugar e ao papel que lhe foram atribuídos; luta, pois, para que sua filha possa escapar deles. “Se eu ficar firme, eu ganho.”⁹³⁰, observa Laurence, em relação à sua decisão sobre a filha. Ela diz a Jean-Charles: “Se você quiser a guerra, haverá guerra.”⁹³¹ O marido “dá de ombros”⁹³² e responde: “Entre nós, a guerra? Com quem é que você pensa que está falando?”⁹³³ Parece que Laurence não conhece o território onde pisa e o desvela junto com nós, leitores, mas firme em suas decisões. Ela devolve ao marido: “Não sei. Depende de você.”⁹³⁴ Ele simplesmente diz: “Eu nunca contrariei você.”⁹³⁵ E acrescenta: “É verdade que você cuida muito mais do que eu de Catherine. Em última análise, cabe a você decidir. Eu nunca afirmei o contrário. – Acrescenta, de mau humor: – Tudo teria sido muito mais simples se você tivesse falado logo.”⁹³⁶

A autonomia de Laurence para decidir pela filha é reconhecida por Jean-Charles sem que ele a conteste. Ele não deseja a guerra. “Ela [Laurence] elabora um sorriso: – Foi erro meu. Eu também, não gosto de contrariar você.”⁹³⁷ Depois disso, se calam e no que ela confirma que prevalecerá a sua decisão – no que toca ao desejo de Catherine em passar as férias com Brigitte – ele aprova: “Se é isso que você quer.”⁹³⁸ Ela responde “É.”⁹³⁹ e o livro termina com a seguinte imagem: “Laurence escova o cabelo, ajeita o rosto. Para mim a sorte está decidida, pensa ela olhando sua imagem – um pouco pálida, os traços marcados. Mas as crianças terão a sua oportunidade. Que oportunidade? ela nem mesmo o sabe.”⁹⁴⁰

⁹²⁹ Idem, Ibidem

⁹³⁰ Idem, p. 140

⁹³¹ Idem, Ibidem

⁹³² Idem, Ibidem

⁹³³ Idem, Ibidem

⁹³⁴ Idem, Ibidem

⁹³⁵ Idem, Ibidem

⁹³⁶ Idem, Ibidem

⁹³⁷ Idem, Ibidem

⁹³⁸ Idem, Ibidem

⁹³⁹ Idem, Ibidem

⁹⁴⁰ Idem, Ibidem

É importante destacar a abertura de horizontes para a geração futura e o reconhecimento mútuo espontâneo entre Laurence e Jean-Charles. Não há luta por reciprocidade, há generosidade. Mas em que medida a literatura de Beauvoir expande nossa noção de reciprocidade nas relações intersubjetivas entre homens e mulheres, como observamos ao final de *As belas imagens*, por imagens do erotismo?

4.1.3 Erotismo

“Os beijos do desejo se parecem muito com os beijos do amor”⁹⁴¹

Reunimos nos capítulos anteriores alguns traços a partir dos quais poderíamos elaborar uma definição para a noção de erotismo em Beauvoir. Se consultarmos um dicionário da língua portuguesa⁹⁴², o erótico é definido como aquilo que provoca amor ou desejo sexual, e o erotismo pode ser um estado de excitação sexual bem como o de paixão amorosa. Na língua francesa, lemos no verbete *érotique* do dicionário *Le Robert*: “1. Que se refere ao amor. 2. Que se refere ao amor físico, ao prazer. Que provoca o desejo amoroso.”⁹⁴³ Assim, nos parece que desde a definição do termo, tanto o amor como o desejo sexual são da ordem do erotismo, e por vezes ambos se confundem.

Para ampliarmos o campo de nossa investigação do termo, podemos nos apoiar na célebre obra *O erotismo* de Bataille. “O erotismo é um dos aspectos da vida interior do homem. Nisso nos enganamos porque ele procura constantemente fora um objeto de desejo. Mas este objeto responde à *interioridade* do desejo.”⁹⁴⁴ Essa procura que responde à interioridade do desejo decorre do caráter descontínuo do ser. Para o autor, cada ser é distinto do outro e cada um é o único diretamente interessado em seu próprio nascimento, sua própria morte e nos acontecimentos da sua vida.

Só ele [cada ser] nasce. Só ele morre. Entre um ser e outro há um abismo, uma descontinuidade. Esse abismo situa-se, por exemplo, entre vocês que me escutam e eu que lhes falo. Tentamos nos comunicar, mas nenhuma comunicação entre nós poderá suprimir uma primeira diferença. Se vocês morrerem, não sou eu que morro. Nós somos, vocês e eu, seres descontínuos.⁹⁴⁵

⁹⁴¹ BEAUVOIR, 1974, p. 783

⁹⁴² Cf. HOUAISS, 2009

⁹⁴³ LE Robert de poche plus. *Dictionnaire*. Paris: Robert, 2013, tradução nossa. No original: “1. Qui rapport à l’amour. 2. Qui rapport à l’amour physique, au plaisir. Qui provoque le désir amoureux.”

⁹⁴⁴ BATAILLE, 1987, p. 20

⁹⁴⁵ Idem, p. 13

Nesse sentido, o que está sempre em questão em qualquer forma do erotismo é a substituição da descontinuidade, do isolamento do ser, desse abismo que é a diferença primeira da qual o autor fala no trecho citado acima, por um sentimento de continuidade profunda.⁹⁴⁶ O erotismo dos corpos guarda a descontinuidade individual, diz Bataille, ao passo que, considera o autor, o erotismo dos corações, procedente, mas separado, às vezes inteiramente desligado, do erotismo dos corpos, mais livre.⁹⁴⁷ Mas apesar do abismo que caracteriza a descontinuidade constituinte dos seres, a união no contexto erótico pode ter um sentido violento:

Em sua origem, a paixão dos amantes prolonga no campo da simpatia moral a fusão dos corpos entre si. Ela a prolonga ou lhe serve de introdução. Mas, para aquele que a sente, a paixão pode ter um sentido mais violento que o desejo dos corpos. Nunca devemos esquecer que, apesar das promessas de felicidade que a acompanham, ela introduz inicialmente a confusão e a desordem. A paixão venturosa acarreta uma desordem tão violenta que a felicidade em questão, antes de ser uma felicidade cujo gozo é possível, é tão grande que é comparável ao seu oposto, o sofrimento. Sua essência é a substituição de uma descontinuidade persistente por uma continuidade maravilhosa entre dois seres. Mas essa continuidade é sobretudo sensível na angústia, na medida em que ela é inacessível, na medida em que ela é busca na impotência e na agitação. Uma felicidade tranquila, onde o sentimento de segurança predomina, só tem sentido se encontrar a calma para o longo sofrimento que a precedeu. Pois há para os amantes mais chance de não poder se reencontrar longamente do que gozar de uma contemplação alucinada da continuidade que os une.⁹⁴⁸

No que tange ao pensamento de Beauvoir, também podemos considerar essa descontinuidade nos seres no plano existencial, embora não caiba no pensamento da filósofa uma noção de interioridade; não faria sentido, sob seu fundo existencial fenomenológico, a ideia de uma realidade para o sujeito, que não aquela que ele desvela na exterioridade, na relação com o mundo e com o outro. E ainda sobre a descontinuidade da qual fala Bataille, num plano concreto essa busca pela substituição do isolamento do ser característica do erotismo batailliano adquire outros contornos, principalmente para a mulher, como temos acompanhado. Buscamos então compreender a reconstrução desses seres envoltos na paixão, a busca pelo objeto e a entrega de seu ser por sua carne, bem como os sentimentos que caracterizam as experiências sexuais e amorosas nas imagens literárias beauvoirianas.

Ainda que não seja parte da bibliografia principal de nosso trabalho, *Todos os homens são mortais* de Beauvoir possui uma cena interessante para esta investigação. Nela, Fosca, homem que se torna imortal e passa a experienciar a contingência da vida humana sem qualquer fim, livre do futuro e por isso desmotivado a lançar-se por seus projetos, observa

⁹⁴⁶ Cf. Idem, *Ibidem*

⁹⁴⁷ Cf. Idem, p. 15

⁹⁴⁸ Idem, *Ibidem*

como os indivíduos, todos iguais, se colocam em situações sem saída no que tange à escolha do objeto de desejo nos jogos do amor e do erotismo:

Spinelle amava Laure, ela não o amava, amava Armand ou, pelo menos, lamentava não mais amá-lo; e Armand sonhava com uma mulher que se encontrava longe ou que não o amava. Eu voltava as costas para Eliana, olhava Beatriz, pensando: ‘Por que é Antônio que ela olha com esses olhos?’ A mão de Laure ia e vinha por cima do pano liso. Uma mãozinha cor de marfim fosco: por que Armand não a amava? Ela estava ali, ela o amava: uma mulher, toda uma mulher; a outra também não passava de uma mulher. E por que Laure se recusava a amar Spinelle? Haveria tão grande diferença entre Armand e ele? Um era moreno, o outro castanho; um grave, o outro alegre; mas ambos com os olhos que olham, lábios que tremem, mãos que mexem...⁹⁴⁹

O que contribui para que um indivíduo ame um e não outro? O que a distância geográfica, ou a proximidade, tem a ver com o desejo? O que muda de um corpo para outro, de um par de olhos para outro? Para Fosca, o que está para além da aparência física, do mais básico da constituição física do corpo, parece difícil de conceber.

A escolha é um dos pontos cruciais para o existencialismo de Sartre. Para o filósofo, o amante exige a liberdade do amado, não a liberdade concreta, mas a liberdade da consciência. Ou seja, o amante exige que o amado também seja livre para escolher entrar nesta relação. “Se eu devo ser amado pelo outro, eu devo ser escolhido livremente como amado. Sabe-se que, na terminologia corrente do amor, o amado é designado do termo ‘eleito’.”⁹⁵⁰, lemos em *O ser e o nada*. A liberdade permite o sujeito escolher o outro como amado. “Mas essa escolha não deve ser relativa e contingente: o amante se irrita e se sente desvalorizado quando ele pensa que o amado o escolheu *dentre outros*.”⁹⁵¹ O amante sabe que o escolheu livremente, por isso sabe que também foi escolhido livremente pelo mesmo, e se irrita pois vislumbra que foi escolhido por acaso, entre outros. O amante deseja que essa escolha não seja contingente e que no seu lugar não poderia estar qualquer outro; assim, exigindo que a escolha por ele seja a única possível, quer capturar a liberdade do Outro. Sartre exemplifica essa exigência com expressões da relação amorosa, como: “feitos um para o outro”⁹⁵² ou “a alma gêmea”⁹⁵³, que remetem a uma escolha original.

É interessante evocar também Bataille neste ponto da discussão, para quem a escolha de um objeto de desejo depende sempre dos gostos pessoais do indivíduo, mas há para o autor

⁹⁴⁹ BEAUVOIR, 1983, p. 372

⁹⁵⁰ SARTRE, 1943, p. 410, tradução nossa. No original: “Si je dois être aimé par l’autre, je dois être choisi librement comme aimé. On sait que, dans la terminologie courante de l’amour, l’aimé est désigné du terme d’élú.”

⁹⁵¹ Idem, *Ibidem*, tradução nossa. O grifo é do autor. No original: “Mais ce choix ne doit pas être relatif et contingent: l’amant s’irrite et se sent dévalorisé lorsqu’il pense que l’aimé l’a choisi *parmi d’autres*.”

⁹⁵² Idem, *ibidem*, tradução nossa. No original: “être faits l’un pour l’autre”

⁹⁵³ Idem, *ibidem*, tradução nossa. No original: “l’âme soeur”

um aspecto indizível, e não uma qualidade objetiva, do objeto desejado, que condiciona essa escolha, aspecto este que não teria relação com a interioridade, ponto que o afasta de Beauvoir.

Em resumo, mesmo estando de acordo com a maioria, a escolha humana difere da do animal: ela apela para essa mobilidade interior, infinitamente complexa, que é típica do homem. O animal tem ele próprio uma vida subjetiva, mas essa vida, parece, lhe é dada, como acontece com os objetos sem vida, de uma vez por todas. O erotismo do homem difere da sexualidade animal justamente no ponto em que ele põe a vida interior em questão. *O erotismo é na consciência do homem aquilo que põe nele o ser em questão.* A própria sexualidade animal introduz um desequilíbrio e este desequilíbrio ameaça a vida, mas o animal não o sabe. Nele nada se abre que se assemelhe com uma questão. Seja como for, se o erotismo é a atividade sexual do homem, o é na medida em que ela difere da dos animais. A atividade sexual dos homens não é necessariamente erótica. Ela o é sempre que não for rudimentar, que não for simplesmente animal.⁹⁵⁴

A escolha subjetiva humana do objeto de desejo é também a escolha do ser pela continuidade. A busca pelo par para a atividade sexual envolta pelo erotismo implica o seu próprio ser, a sua experiência individual no mundo, de modo que esta não poderia ser um movimento aleatório. Assim, para além de meras mãos, lábios ou olhos, há as adoráveis formas de uma unha ou uma mecha das quais fala Barthes em *Fragments de um discurso amoroso*, que são amadas por motivos que não podemos nomear.⁹⁵⁵

Temos então que a escolha do objeto amoroso não é uma escolha gratuita e que esta passa por uma significação humana subjetiva. E na tentativa de compreender essa escolha, quanto mais se investiga as repetições, os acasos, dentre outros detalhes da escolha pelo par amoroso, mais a suposta essência de uma atração erótica escapa ao nosso entendimento. Contudo, consideramos importante insistir em algumas questões em um contexto situacional.

⁹⁵⁴ BATAILLE, 1987, p. 20

⁹⁵⁵ “Encontro em minha vida milhares de corpos; desses milhares, posso desejar algumas centenas; mas dessas centenas, amo apenas um. O outro de que estou enamorado me designa a especialidade de meu desejo. Essa escolha, tão rigorosa que só conserva o Único, constitui, dizem, a diferença entre a transferência analítica e a transferência amorosa; uma é universal, outra é específica. Foram necessários muitos acasos, muitas coincidências surpreendentes (e talvez muitas pesquisas), para que eu encontrasse a Imagem que, entre mil, conviesse a meu desejo. Este é um grande enigma do qual jamais descobrirei a chave: por que desejo Fulano? Por que o desejo duravelmente, langorosamente? Seria acaso todo ele que desejo (uma silhueta, uma forma, um jeito)? Ou seria apenas um pedaço desse corpo? E, nesse caso, o que, nesse corpo amado, tem vocação de fetiche para mim? Que porção, talvez incrivelmente tênue, que acidente? A forma de uma unha, um dente um pouco partido obliquamente, uma mecha, um modo de separar os dedos falando, fumando? De todas essas dobras do corpo, tenho vontade de dizer que são adoráveis. Adorável quer dizer: isto é o meu desejo, enquanto é único: ‘É isso! É exatamente isso (que eu amo)!’ Entretanto, quanto mais exprimento a especialidade de meu desejo, menos posso nomeá-la; à precisão do alvo corresponde um tremor do nome; o próprio do desejo só pode produzir um impróprio do enunciado. Desse malogro linguajeiro, não resta senão um vestígio: a palavra ‘adorável’ (a tradução exata de ‘adorável’ seria o ipse latino: é ele, é ele mesmo em pessoa).” (BARTHES, Roland. *Fragments de um discurso amoroso*. Tradução: Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 11-13)

Como e por que então se forma um casal? O que chamaríamos de casal e qual o sentimento que vincula esse par? Retomemos o desenvolvimento do sentimento que move o erotismo em Beauvoir no resgate literário das experiências vividas.

Talvez possamos começar pelo menos comum, o trio. Retomemos *A convidada*:

A sua [de Xavière] própria grandeza satisfazia-a totalmente. Françoise sentiu-se também satisfeita; era apenas uma mulher perdida na multidão, uma minúscula parcela no mundo, inclinada para aquela ínfima lantejoula loura, da qual nem sequer podia apoderar-se. Nessa abjeção em que caíra, era-lhe concedido, porém, o que desejara em vão seis meses antes, no auge da felicidade; a música, os rostos, as luzes transformavam-se em lamentação, em espera, em amor, confundiam-se com ela e concediam um sentido insubstituível a cada batida do coração. Sua felicidade explodira: agora caía em torno dela como chuva de instantes apaixonados.⁹⁵⁶

A experiência humana, como se se metamorfoseasse, chega a um sentido por vezes inexplicável, para além da razão. É o tipo de descrição na passagem acima, por meio da linguagem literária, que pode reconstituir o momento anterior a definições ou explicações teóricas. Na experiência do encontro com a outra, na apropriação da satisfação que essa outra tem consigo, uma se sente música, rostos e luzes. Uma mulher perdida na multidão preenche a existência de uma outra. A lamentação se torna espera, que se torna amor. Seria o amor aquilo que se almeja alcançar, aquilo pelo que se espera?

Em seguida, a atmosfera entre Françoise e Xavière da passagem acima toma corpo:

Saíram do baile e mandaram parar um táxi. Xavière deixou-se cair no banco, prostrada. Françoise, apertando a mão sem vida de Xavière, sentia-se invadida por uma espécie de alegria. Com vontade ou não, Xavière encontrava-se ligada a ela por um laço mais forte do que o ódio ou o amor. Xavière não era uma presa como outra qualquer: era a própria substância da sua vida. Os momentos de paixão, de prazer, de cobiça não podiam existir sem essa trama sólida que os apoiava. Tudo o que acontecia a Xavière, acontecia-lhe através de Françoise. Por isso, Xavière pertencia-lhe, nem que fosse contra a vontade.⁹⁵⁷

A presença de Xavière está no corpo que se deixa cair no banco, e no aperto, no toque das mãos, a alegria que essa existência causa em Françoise. Mais forte do que o amor e o ódio, o vínculo entre as duas culmina numa espécie de reflexo e pertencimento de uma à outra que parecem estar acima da vontade de cada uma delas. Elas se perdem uma na outra e parecem não mais possuir a própria existência. Parece-nos aqui que, como os seres descontínuos apaixonados bataillianos, Françoise e Xavière buscam uma na outra a continuidade maravilhosa que desejam para substituir o abismo entre as duas. Inacessível, por se tratar de uma busca na impotência e na agitação, essa continuidade não se realiza, mas na

⁹⁵⁶ BEAUVOIR, 1985, p. 302

⁹⁵⁷ Idem, *Ibidem*

fusão erótica dos corpos, os indivíduos vislubram ou se aproxima do que seria uma efetiva superação de si.⁹⁵⁸

O corpo é elemento crucial na construção das imagens literárias da relação entre as duas personagens de *A convidada*. Lemos que “o belo corpo” de Xavière paralisava Françoise por sua “graça intimidante”. É pelos gestos dos corpos que ambas tentam se comunicar: Xavière disfarça um bocejo, Françoise se dirige para o seu quarto. “Levantou-se de coração apertado. Nada mais podia fazer.”⁹⁵⁹ Esse afeto parece não estar ao alcance da experiência concreta, nem do próprio corpo. É preciso um instante para Françoise, parada junto da porta e diante de Xavière, apertar a jovem em seus braços e beijá-la na face. O que pode se seguir desta cena? “Xavière abandonou-se, ficando por momentos aconchegada ao seu ombro, imóvel e flexível. O que estaria esperando? Que Françoise a deixasse partir, ou que a apertasse mais fortemente?”⁹⁶⁰ Elas então se separam, e: “Tudo acabara. Françoise subiu a escada. Sentia vergonha por aquele gesto de ternura inútil. Deixou-se cair na cama, de coração pesado.”⁹⁶¹

Embora o que esteja em jogo nessa história seja a luta hegeliana entre consciências, em que as identidades das duas mulheres se confundem na afirmação da soberania de uma só, é importante sublinhar que a literatura de Beauvoir não se desprende da cotidianidade. De qualquer forma, as personagens Xavière e Françoise representam duas mulheres envolvidas num plano não apenas afetivo, mas também erótico. Temos na história que ambas concordam no que tange ao sentimento que nutrem uma pela outra: “é realmente uma espécie de amor o que existe entre nós duas”.⁹⁶² E a experiência, assim como a descoberta desse sentimento, ecoa sempre no corpo:

Via-se que lhe agradava decididamente exhibir-se; com essa intenção, apertava Françoise mais do que de costume, sorrindo-lhe com uma faceirice mais marcada. Françoise devolveu-lhe o sorriso. A dança a deixava tonta. Sentia contra o peito os seios, belos e suaves, de Xavière; respirava seu hálito perfumado. Seria desejo o que sentia? Mas desejo de quê? De sentir aqueles lábios contra os seus? De apertar aquele corpo nos seus braços? O que sentia era uma necessidade confusa de conservar, voltado para sempre na direção do seu, esse rosto apaixonado, de poder dizer arrebatadamente: “Ela é minha.”⁹⁶³

Como o amor, essa “espécie de amor” que sentem as duas é traduzido em seus corpos? Há nas duas um desejo que pulsa hesitante – desejo, necessidade de quê? Posse de quê?

⁹⁵⁸ Cf. BATAILLE, 1987, p. 15

⁹⁵⁹ BEAUVOIR, 1985, p. 303

⁹⁶⁰ Idem, p. 304

⁹⁶¹ Idem, ibidem

⁹⁶² Idem, p. 254

⁹⁶³ Idem, p. 298

A relação intersubjetiva de Françoise e Xavière, ainda que se trate de criação literária, é narrada em um contexto que reveste essas consciências de gênero, de história, de situação. Situação que define a mulher em relação ao homem, tido como sujeito absoluto, e que a destina à posse dele, principalmente na esfera do erotismo. Nesse sentido, é certo que no trio a experiência erótica entre as duas será diferente daquela que qualquer uma delas tenha com Pierre. E Pierre, nos parece pedra angular no trio, justamente por ser um homem e deter os privilégios característicos da masculinidade socialmente construída. Retomaremos à frente a discussão sobre a representação da superioridade masculina no personagem Pierre.

Retornemos à investigação dos vínculos da relação erótica, considerando a relação entre duas pessoas. Podemos tomar o discurso de Monique em *A mulher desiludida* que escancara a farsa das relações entre esposas e maridos para sustentarem a imagem da instituição do casamento:

Todos esses casais... Bem vestidas, ornadas, penteadas, maquiladas, as mulheres riam mostrando dentes cuidados por ótimos dentistas. Os homens acendiam seus cigarros, serviam-lhes champanha, trocavam olhares e palavras ternas. Os outros anos, o liame que unia cada um a cada uma parecia-me palpável. Acreditava nos casais porque acreditava no casamento. No presente, via indivíduos dispostos uns em face de outros, ao acaso. De tempos em tempos a velha miragem ressuscitava; Maurice me parecia colado à minha pele, era meu marido como Colette minha filha, de maneira irreversível: uma ligação que se pode esquecer, perverter mas jamais se aniquilar. E depois, dele a mim, nada vinha: dois estranhos. Tinha vontade de gritar: tudo é falso! Trata-se de comédia, de paródia. Beber junto champanha não é comungar.⁹⁶⁴

As mulheres, na descrição de Monique, portam amostras das posses de seus maridos. Como Beauvoir já assinalara no capítulo “A vida social” em *O segundo sexo*, em geral, as esposas de um meio burguês se confundem com os objetos que as adornam, os vestidos, a maquiagem, e, assim como essas coisas, elas pertencem àqueles que podem bancá-las. O que motiva esse vínculo? Enquanto acredita no casamento enquanto instituição, Monique acredita na união desses indivíduos. Mas para além dessas aparências, a personagem descobre em seu matrimônio o vazio, as mentiras do marido e sua ausência. Para além da união por motivos de necessidade financeira por parte da mulher e após a desilusão com o casamento enquanto promessa de felicidade, o que sustenta essa união? Abolidas as definições e utilidades do casamento, por que um vínculo erótico com um indivíduo específico? E aqui a dificuldade de compreensão de Fosca de *Todos os homens são mortais* faz todo sentido: são todos indivíduos com olhos e corpos, por que preferem um a outro? São seus desvelamentos em situação que o dirão.

⁹⁶⁴ BEAUVOIR, 2003, p. 163

Ainda acompanhando o trecho de *A mulher desiludida* supracitado, a personagem compreende a ligação do casal como irreversível, tal como a maternidade. Gostaríamos de pontuar algumas diferenças entre um tipo de relação e outra. Tanto o casamento como a maternidade são vínculos socialmente reconhecidos e instituídos na esfera jurídica, por registros. A separação, no caso do casamento, e a concessão da perfilhação a outrem, no caso da vinculação com o filho, rompem com a irreversibilidade desses laços no campo jurídico. Por outro lado, há na relação da maternidade um fator orgânico, não há como recusar que a formação, o desenvolvimento e a geração de um ser tenham ocorrido em um outro indivíduo, mesmo que a mulher não reconheça o seu filho como tal ou o filho recuse a mulher como mãe. Ademais, a relação da maternidade a princípio existe apenas para a mulher e, antes do nascimento da criança, pode ser recusada apenas por ela. Mas, no caso do casamento, não se trataria de uma escolha de dois indivíduos autônomos sem qualquer ligação orgânica? E a própria fala de Monique parece desconstruir os pilares da irreversibilidade do casamento.

Falsidade, comédia paródia. Compartilhar uma bebida é antes de tudo apenas compartilhar uma bebida – Monique desnuda, no auge de sua maturidade, desiludida com as promessas do tornar-se mulher, o casamento de todos os símbolos. Símbolos mercantilizados, como mostra o tom ironicamente publicitário da narrativa de *As belas imagens* sobre um presente de Jean-Charles a Laurence:

Ela inclina um pouco a cabeça para que ele possa outra vez fechar o colar: imagem perfeita do casal que se adora ainda, depois de dez anos de casamento. Ele compra a paz conjugal, as alegrias do lar, a concórdia, o amor; e o orgulho de si. Ela se contempla bem no espelho.⁹⁶⁵

A aparente felicidade culmina em um gesto: o marido que veste o colar na esposa. Claramente, a passagem sugere a compra da imagem de um casamento próspero. E nesse gesto, a personagem feminina não apenas se afirma para os outros, mas também para si; daí a contemplação de si mesma no espelho.

A possibilidade de a mulher madura questionar as aparências que de alguma forma legitimam as construções sociais que reforçam uma suposta feminilidade também é trabalhada por Beauvoir na literatura. Há personagens que a partir da maturidade descortinam as farsas do tornar-se mulher; momento que ela analisa em *O segundo sexo*:

[As mulheres] põem-se afinal a olhar o mundo com os próprios olhos; dão-se conta de que foram iludidas e mistificadas durante toda a vida; lúcidas, desconfiadas, atingem frequentemente um cinismo saboroso. Em particular, a mulher que “viveu” tem um conhecimento dos homens que nenhum homem compartilha; porque ela não

⁹⁶⁵ BEAUVOIR, 1967, p. 108

viu sua figura pública e sim o indivíduo contingente, que cada qual resolve ser na ausência de seus semelhantes; ela conhece também as mulheres que só se mostram em sua espontaneidade a outras mulheres; conhece o inverso do cenário.⁹⁶⁶

Além do ângulo da maturidade, e também da velhice, sob o qual a mulher faz essas descobertas, a sucessão de gerações retratada nas personagens – mãe, filha, neta – nos remete a uma progressão no desvelamento feminino. Em *A mulher desiludida*, é uma das filhas de Monique, Lucienne, quem desmascara para a mãe os problemas do casamento: “Mas mamãe, depois de quinze anos de casamento, é natural que não se ame a mulher mais. O contrário é que seria espantoso!”⁹⁶⁷ E mais além acrescenta: “Errou acreditando que as histórias de amor duravam. Eu compreendi: quando começo a me agarrar muito com um tipo arranjo outro.”⁹⁶⁸ Antes que uma história de amor termine, Lucienne começa outra. Neste caso, talvez, mais do que uma busca por uma nova experiência do amor, Lucienne procure um novo desvelamento da relação erótica para escapar ao ideal de amor único e absoluto.

A experiência da relação amorosa se desdobra de outros modos em *As belas imagens*, na personagem Laurence, que, ocupada com os afazeres domésticos, e sobretudo com o seu trabalho remunerado – no qual sua autonomia e suas criações são reconhecidas –, não se preocupa muito com o amante Lucien e nem com o seu ato de adultério, o qual ela vive “sem remorso, pois Jean-Charles não saberia de nada e não haveria continuação.”⁹⁶⁹ Bem mais além, em outro momento do livro, esse desprendimento do compromisso do casamento fica bem claro: “‘Mesmo o adultério é coisa funcional’, diz ela [Laurence] a si mesma. Essas discussões, que tanto a abalavam, agora a exasperam.”⁹⁷⁰ Curiosamente, neste caso, a narrativa de Beauvoir nos traz uma experiência de desespero e de profunda necessidade do amor em Lucien. Ele cobra o amor de Laurence, fala em amor eterno e reclama ter apenas migalhas da vida dela. “Você não me amou. Você não ama ninguém. Há mulheres frias na cama. Você é pior. Você sofre de uma frigidez no coração.”⁹⁷¹ Laurence diz não ter culpa. E ele pergunta: “E se eu te disser que vou me matar na estrada?”⁹⁷² Ela devolve: “Você não seria estúpido a esse ponto. Vamos, não faça drama. Uma a menos... São tão substituíveis as pessoas.”⁹⁷³ Aqui, mais uma vez notamos a contingência da existência e o acaso dos encontros, quando Laurence define as pessoas como substituíveis. Mas há um traço típico da construção da virilidade na

⁹⁶⁶ BEAUVOIR, 2009, p. 778-779

⁹⁶⁷ BEAUVOIR, 2003, p. 184

⁹⁶⁸ Idem, p. 185

⁹⁶⁹ BEAUVOIR, 1967, p. 25

⁹⁷⁰ Idem, p. 50

⁹⁷¹ Idem, p. 87

⁹⁷² Idem, Ibidem

⁹⁷³ Idem, Ibidem

reação de Lucien: “É atroz, isso que você está dizendo. Lucien se levanta: – Vamos voltar. Você me dá vontade de te bater.”⁹⁷⁴ Ainda que temeroso quanto à relação, Lucien está seguro de sua superioridade física em relação a Laurence. Seu corpo, meio de afirmação de sua subjetividade, tem a força para punir Laurence por não amá-lo. Se a contingência própria da existência humana torna as pessoas substituíveis, como caçoa Laurence, o corpo feminino é descartável em situação.

Parece-nos então difícil vislumbrar um equilíbrio, a superação da luta de consciências, que marca até mesmo o trio de *A convidada*, como temos acompanhado. Convém destacarmos um pequeno trecho de *Mal entendido em Moscou*, que de alguma forma lança luz à nossa dificuldade e que podemos associar ao destaque dado por Merleau-Ponty à comunicação em *A convidada*, como mencionamos acima: “É uma grande sorte, poder conversar [...] Os casais que não sabem se servir das palavras, se compreende que os mal entendidos se tornam bolas de neve e terminam por estragar tudo entre eles.”⁹⁷⁵

A conversa ganha um destaque sutil como elemento fundamental para que o entendimento prevaleça. A troca de palavras em que duas ou mais pessoas falam e se escutam é também uma imagem da reciprocidade, implica reconhecimento mútuo. Além disso, apontamos também o acaso, contrário ao destino e a outras formas de determinação, como elemento importante sobre o qual vale refletir. Assim, expostos ao acaso, à contingência da existência, como os indivíduos podem se comunicar de modo que construam uma relação erótica autêntica? Haveria amor nessa relação? O que o amor tem a ver com o erotismo? Mas antes de tudo, o que poderíamos chamar de amor?

Tomando o primeiro passo da elaboração de uma noção de amor, ou seja, a atribuição de um nome a certo acontecimento, em *Le roman et la métaphysique*, Merleau-Ponty o descreve como:

Um sentimento é um nome que se dá por convenção a uma série de instantes, e a vida, lucidamente considerada, se reduz a esse fervilhamento de instantes que não possuem um sentido comum senão por acaso.⁹⁷⁶

É na maneira de entender a reunião de certos instantes ao acaso, no sentido que se desvela essa reunião, que se define então esse sentimento. Mas no desvelamento do amor, em que medida o entenderíamos e o traduziríamos em um conceito? Barthes atenta às

⁹⁷⁴ Idem, *Ibidem*

⁹⁷⁵ BEAUVOIR, 2013, p. 136

⁹⁷⁶ MERLEAU-PONTY, 1996, p. 5, tradução nossa. No original: “Un sentiment, c'est un nom que l'on donne par convention à une série d'instantes, et la vie, lucidement considérée, se réduit à ce grouillement d'instantes qui n'ont un sens commun que par hasard. En tout cas, l'amour de Pierre et de Françoise ne semblait défier le temps que dans la mesure où il avait perdu sa réalité.”

dificuldades de entendimento do amor uma vez que se trata de um sentimento que se conhece da interioridade da experiência que se tem dele.

O que eu acho do amor? – Em suma, não acho nada. Bem que gostaria de saber *o que é*, mas, estando em seu interior, vejo-o em existência, mas não em essência. Aquilo que quero conhecer (o amor) é a matéria mesma que uso para falar (o discurso amoroso). A reflexão me é decerto permitida, mas, como essa reflexão é imediatamente apanhada na roda-viva das imagens, nunca redonda em reflexividade: excluído da lógica (que supõe linguagens exteriores umas às outras), não posso pretender *bem pensar*. Assim, mesmo que eu discorresse sobre o amor ao longo de todo um ano, poderia apenas esperar apanhar-lhe o conceito “pelo rabo”: por *flashes*, fórmulas, surpresas de expressão, dispersos através do grande fluxo do Imaginário; estou no *lugar errado* do amor, que é seu lugar deslumbrante: “O lugar mais escuro, diz um provérbio chinês, é sempre debaixo da lâmpada.”⁹⁷⁷

Assim, é do “lugar errado do amor”, a partir dos *flashes*, fórmulas e surpresas da experiência amorosa singular e, ainda, a partir dos lugares masculino e feminino, que tentamos “apanhar” não necessariamente o conceito, mas a noção de amor na literatura de Beauvoir. Lemos em *Quando o espiritual domina*:

– Talvez eu tenha cometido um erro; acreditei que encontraria a seu lado a atmosfera tranquila de que precisava, uma vida equilibrada e feliz. Talvez devesse ter preferido minha liberdade e não a paz.
– Você admite que nunca me amou?
Denis sorriu e pôs-se a desfazer o nó da gravata.
– Que é o amor? – perguntou-lhe.
– Sacrifiquei tudo – disse Marcelle com a voz trêmula.⁹⁷⁸

Denis e Marcelle parecem falar idiomas diferentes para se referirem a um mesmo sentimento. Suas posturas dizem muito sobre esses “idiomas” e também sobre os lugares em que se encontram na relação, que os distinguem. Ele almeja a tranquilidade, o equilíbrio e acima de tudo, a liberdade, ainda que não haja paz. Ela, com a voz trêmula, em dúvida quanto ao amor dele, olha para essa experiência amorosa como sacrifício.

Faz-se necessário perguntar: o que é o amor? Conforme nossa incursão na reflexão da filósofa sobre o tema, como vimos anteriormente nesta tese, o amor não é inato para Beauvoir, mas um desvelamento; é um movimento de transcendência em direção a uma outra existência⁹⁷⁹, pelo qual um novo mundo é revelado.⁹⁸⁰ Vale lembrar que a filósofa considera o indivíduo apaixonado em sua totalidade, o amor desvelado pelo indivíduo não escapa das marcas de suas experiências singulares e da situação na qual se encontra. Desse modo, não

⁹⁷⁷ BARTHES, 2008, p. 139-140

⁹⁷⁸ BEAUVOIR, 1980, p. 45

⁹⁷⁹ Cf. BEAUVOIR, 2009, p. 629

⁹⁸⁰ Cf. BEAUVOIR, 1965a, p. 44

poderíamos definir o amor no pensamento beauvoiriano, mas falarmos sobre a multiplicidade de possibilidades de experiências amorosas sob a ótica existencialista da filósofa.

Poderíamos também perguntar: o que não é amor? Há diálogos entre homens e mulheres em quase todos os livros de ficção da autora que tratam sobre esse sentimento. É comum que homens e mulheres compreendam o amor de modos diferentes, dada a diferença na formação de ambos e, posteriormente, da situação em que se encontram. Se, na peça que Beauvoir escreve em 1944, *Les bouches inutiles*, a personagem Catherine declara que o amor não é uma prisão, para o personagem Jean-Pierre, o amor aprisiona, pois, para ele, todo juramento é uma prisão. E ademais, acrescenta que todo mundo vive sozinho e morre sozinho. Mas, ao contrário, Catherine vê o amor como a saída dessa solidão e insiste dizendo que não compreende como alguém acredita ser livre sem ser capaz de amar alguém:

Não. Se um homem e uma mulher se lançaram num mesmo impulso em direção a um mesmo futuro, na obra que construíram juntos, nas crianças que engendraram, no mundo inteiro que modelou sua vontade comum, eles se encontram confundidos de uma maneira indissolúvel.⁹⁸¹

É contrastante a visão de Jean-Pierre acerca da impossibilidade de união em relação à de Catherine, que compreende o amor como meio para que dois se tornem um. No caso de Anne e Lewis em *Os Mandarins*, ambos concordam que “o amor não é tudo”. Para ela, não existe apenas o amor que sente por Lewis, ao mesmo tempo em que o fato de estar presa a outras coisas não faz com que ela o ame menos. E é por essa escolha, por amá-lo e por não dedicar-se somente a esse amor, que Anne se torna quem ela é, e por isso Lewis a ama. “Suponho que, se o amor fosse tudo para você, não a amaria tanto: isso não seria mais você.”⁹⁸² Ele a ama por ela poder escolher amá-lo e não apenas por isso, mas também por lançar-se por seus projetos. Semelhante é a justificativa de Henri a Nadine: “Por que você haveria de amar-me? Que é que lhe ofereço? Nem mesmo sou bonita.”⁹⁸³, ela pergunta a ele. “Ah! Acabe com esses complexos idiotas – disse Henri. – Gosto de você, tal como é. E o que me oferece é você mesma: tudo o que lhe peço, porque a amo.”⁹⁸⁴

Podemos compreender que na literatura beauvoiriana há casos em que o amor se sustenta não só pela dedicação de um indivíduo ao outro. Nesse amor cabe muito mais do que

⁹⁸¹ BEAUVOIR, 2008b, p. 35, tradução nossa. No original: “Non. Si un homme et une femme se sont jetés d’un même élan vers un même avenir, dans l’oeuvre qu’ils ont construite ensemble, dans les enfants qu’ils ont engendrés, dans ce monde tout entier qu’a modelé leur volonté commune, ils se retrouvent confondus d’une manière indissoluble.”

⁹⁸² BEAUVOIR, 1974, p. 643

⁹⁸³ Idem, p. 837

⁹⁸⁴ Idem, Ibidem

a entrega de um para o outro; são os projetos de um, suas escolhas por justificar sua existência que o tornam desejável ao outro.

E para além da relação amorosa, todos os projetos e as outras relações em que o indivíduo que ama se encontra, podem ser fundados sem obstáculos em paralelo à experiência singular do amor. Françoise, a partir da atração por Gerbert, se desloca momentaneamente da atmosfera do trio para lembrar outros elementos de sua vida tão encantadores quanto o amor:

Era Gerbert. Saindo do torpor, Françoise olhou aquele rosto emoldurado pelos cabelos negros e lisos. Diante daquele sorriso, tão claro, todas as sombras concentradas em seu coração se dissiparam. Recordou-se que neste mundo havia outras coisas dignas de amor, além de Xavière e Pierre; havia os cumes cheios de neve, os pinheiros ensolarados, os albergues à beira da estrada, as pessoas e as histórias que contam. Também havia aqueles olhos que a fixavam com tanta amizade.⁹⁸⁵

Por outro lado, de muitos modos, nas imagens literárias de Beauvoir que analisamos, o amor é entendido pelos personagens na experiência vivida desse sentimento, e mesmo que esta corresponda a um aprisionamento, a uma dedicação exclusiva, o amor aparece como experiência que vale a pena, e por vezes necessária. Seguimos com outras passagens.

Em *A mulher desiludida*, Monique se encontra em Maurice: “nos belos olhos sombrios desse externo, eu encontrei uma desolação, uma raiva, iguais à minha. Creio que desde esse instante, eu o amei.”⁹⁸⁶ Eis então o problema em perder a própria identidade na imagem do outro: “Sim, qualquer coisa mudou, posto que escrevo escondida, sobre ele, sobre mim. Se ele o fizesse, sentir-me-ia traída. Éramos um para o outro de uma absoluta transparência.”⁹⁸⁷, dirá a mesma Monique mais além. Assim, a descoberta da diferença no outro torna-se um horror que aniquila o amor imediatamente. O imortal Fosca, sempre perde a amada ao ter sua condição descoberta. “Não posso suportar a carícia de mãos que nunca apodrecerão. Isso enche-me de vergonha.”⁹⁸⁸, recusa Beatriz ao tomar conhecimento da imortalidade de Fosca. E adiante, diz a amada Marianne: “Não sofremos dentro do mesmo tempo e tu me amas do fundo de outro mundo. Estás perdido para mim.”⁹⁸⁹ Sobre a condição de Fosca, Terry Keefe pontua que:

Pode-se dizer que a ideia principal dessa história [da história de *Todos os homens são mortais*] seja que se você “adicionar” imortalidade a um ser humano, você não

⁹⁸⁵ BEAUVOIR, 1985, p. 422

⁹⁸⁶ BEAUVOIR, 2003, p. 98

⁹⁸⁷ Idem, *Ibidem*

⁹⁸⁸ BEAUVOIR, 1983, p. 161

⁹⁸⁹ Idem, p. 320

tem um ser humano completo. Os momentos mais tocantes e patéticos na história surgem diretamente a partir desse ponto. Ainda, Fosca deve permanecer o suficiente de um ser humano para ter desejos humanos e para entrar em relações humanas.⁹⁹⁰

O descompasso da temporalidade – ou a ausência de temporalidade, no caso de Fosca, o imortal – remete Marianne a um acidente, e novamente o acaso atemoriza: “Que é teu amor? Quando dois seres mortais se amam, são moldados, corpo e alma, pelo seu amor, que é a própria substância desse corpo e dessa alma. Para ti... é um acidente.”⁹⁹¹ Por outro lado, muito tempo depois, a diferença de Fosca fascina Régine exatamente por ele ser o que ela não é e o que ela deseja ser: “Régine fixou-o com mal-estar. Ela amava-o porque ele era imortal; e ele amava-a na esperança de tornar a ser semelhante a um mortal. ‘Nunca seremos um casal.’”⁹⁹² Nesse caso, no amor, a reciprocidade aparece então no desejo de um por aquilo que não tem e que está no outro, mas é essa mesma reciprocidade que impossibilita então uma relação amorosa.

Acaso, falta, diferença, finitude – em um contexto em que o amor vem para superar esses estados, esse sentimento é sempre e somente um bem? Henri de *Os mandarins* diz que “a gente ama aquilo que prefere a tudo.”⁹⁹³ E lemos em *Mal entendido em Moscou* que o amado não aborrece.⁹⁹⁴ Essas imagens estão mais próximas de um ideal de amor romântico em que se abdica de tudo.

Contudo, a conversa entre Françoise e o amante Gerbert em *A convidada* nos leva a outros territórios:

– O que você censura no amor – disse ela – é o fato de não se sentir à vontade. Mas não acha que a vida fica mais pobre se recusarmos qualquer contato profundo com as pessoas?

– Mas pode haver outros contatos profundos, além do amor – respondeu Gerbert, com vivacidade. – Eu coloco a amizade muito acima do amor. Eu me daria muito bem com uma vida só de amizades.

[...]

– Eu nunca seria capaz de amar alguém a quem não estimasse primeiro.⁹⁹⁵

Para Françoise, na experiência do amor, o indivíduo não se sente necessariamente à vontade, o que para ela é menos importante do que o contato profundo com as pessoas; contato que Gerbert não recusa, mas o prefere numa amizade. A amizade aparece então não

⁹⁹⁰ KEEFE, 1998, p. 93, tradução nossa. No original: “The thrust of his story might be said to be that if you 'add' immortality to a human being, you are not left with a human being at all. The most poignant and pathetic moments in the story arise directly out of that very point. Yet Fosca must remain enough of a human being to have human wishes and to enter into human relationships.”

⁹⁹¹ BEAUVOIR, 1983, p. 320

⁹⁹² Idem, p. 66

⁹⁹³ BEAUVOIR, 1974, p. 837

⁹⁹⁴ Cf. BEAUVOIR, 2008b, p. 105

⁹⁹⁵ BEAUVOIR, 1985, p. 437

apenas acima do amor, mas como condição para a realização da relação amorosa. No que difere então o amor da amizade? E o que haveria de ser superado na relação amorosa para que os indivíduos que se relacionam se sintam à vontade?

O amor parece ter uma linguagem própria. Ou melhor, é também com linguagem que a ideia de amor é construída. Segundo Paule de *Os mandarins*, nos “momentos mais perturbadores” do amor o nome do parceiro é dito pelo amante sem acréscimos como “querida”, por exemplo, o que a personagem chama “voz de alcova”.⁹⁹⁶ Mas a palavra mais importante é o próprio termo “amor”, “que quer dizer tudo e nada significa”⁹⁹⁷, diz Anne em *Os mandarins*. Em *As belas imagens* é também a redundância que enfatiza o sentimento. “Amar com amor” é a expressão utilizada pelo pai de Laurence em sua tentativa de fundar os valores de seu desvelamento do amor.

Amar com amor; verdadeiro valor. Para ele [o pai de Laurence] essas palavras tem um sentido. Ele amou Dominique com amor. E quem mais? Ser amada por ele: haverá alguma mulher que tenha sabido ser digna disso? Não, sem dúvida, senão ele não teria essa ruga de desengano no canto da boca.⁹⁹⁸

Por outro lado a ausência da palavra “amor” também tem peso na relação. Ao final de uma carta que Anne recebe de Lewis em *Os mandarins*, ela nota como a falta da palavra *Love* indica uma mudança de rumo em sua relação:

Seria ainda uma palavra de amor, ou a mais banal das fórmulas? A ternura de Lewis tinha sido sempre tão discreta que eu não sabia mais quanto dela poderia ler levado à conta de discrição. Antes, quando eu lia as frases que ele havia inventado para mim, reencontrava seus braços, sua boca: seria sua ou minha a culpa, se elas não me reanimavam mais?⁹⁹⁹

As palavras e o corpo se complementam. Em alguma medida, é como se o encontro dos corpos modulasse o uso das palavras ou a ausência delas. “Você não me ama mais?”, pergunta Anne. O silêncio de Lewis é para ela decisivo. Ela repete a pergunta e ele declara que gosta muito dela e da grande afeição que sente por ela, mas deixa claro que não é mais amor.¹⁰⁰⁰

Aí estava. Ele o dissera. Tinha ouvido aquelas palavras com meus ouvidos, e nada poderia destruí-las, nunca. Fiquei calada. Não sabia mais o que fazer de mim. Permanecera exatamente a mesma. E o passado, e o futuro, e o presente, tudo oscilava. Afigurava-se-me que minha própria voz não me pertencia mais.¹⁰⁰¹

⁹⁹⁶ BEAUVOIR, 1974, p. 600

⁹⁹⁷ Idem, p. 739

⁹⁹⁸ BEAUVOIR, 1967, p. 28

⁹⁹⁹ BEAUVOIR, 1974, p. 739

¹⁰⁰⁰ Cf. BEAUVOIR, 1974, p. 756

¹⁰⁰¹ Idem, *Ibidem*

O silêncio e então as palavras que confirmam o fim. Ao constatar o término Anne não emite a própria voz e pensa que esta não lhe pertence. Anne não tem voz, não tem palavras, o tempo lhe escapa e talvez por um momento não tenha mais a si própria. Ela pergunta a Lewis o que e como aconteceu, e a cena gira em torno do vazio, e não apenas o vazio do término da relação, mas o vazio de sentido do que leva a esse fim.

Justamente porque nada aconteceu – disse Lewis. – Esperei-a sem impaciência, este ano. Sim, uma mulher é agradável. A gente conversa com ela, dorme com ela, e depois ela vai embora: não há motivo para perder a cabeça. Mas eu me dizia que, talvez, ao revê-la, alguma coisa se passasse...¹⁰⁰²

O amor de Lewis se dissipa na espera por um sentido para a companhia da mulher agradável que sempre vai embora. É preciso que ela fique para que ele a ame. Mas ainda que não a ame mais, para ele ainda é possível que passe com Anne um verão agradável.¹⁰⁰³ O vazio das partidas de Anne leva Lewis ao vazio de seu sentimento, mas nada disso o abala, não o invade o sentimento do vazio. Diferentemente, como lemos na passagem acima, Anne parece ter sua identidade, sua vida, desabitada. O que fazer com o vazio?

Ainda abordando a relação entre as palavras e o amor, articulamos esse impasse do esvaziamento do sentimento a uma passagem de Françoise em *A convidada*:

Você precisa que seus sentimentos tenham sempre o mesmo aspecto, que estejam sempre à sua volta, bem ordenados, imutáveis. Mesmo que já não tenham nada dentro, isso não importa. São como os sepulcros caídos de que fala o Evangelho. Nosso amor também é, na parte exterior, sólido e fiel. Podemos mesmo, de vez em quando, dar-lhe uma caiadela de palavras bonitas.¹⁰⁰⁴

O que seria a parte exterior do amor da qual fala Françoise? Tratar-se-ia da forma do sentimento que se mostra ao outro? E nesse sentido, seriam as menções ao amor nas cartas de Anne e Lewis essa “caiadela de palavras bonitas” na parte exterior de um sentimento que começa a se esvaír?

É uma aventura estranha viver um amor, recusando-o. As cartas de Lewis fendiam-me o coração. Escrevia-me ele: ‘Será que todos os dias vou amar você cada vez mais?’ Numa outra carta: ‘Peça singular a que você me pregou! Não posso mais levar para casa mulheres ocasionais. Não tenho mais nada a oferecer àquelas a quem poderia dar um pedacinho de meu coração.’ [...] Queria que ele me amasse. Queria todo o mal que eu lhe causava. Sofria sua tristeza no remorso. Sofria também quanto a mim.¹⁰⁰⁵

¹⁰⁰² BEAUVOIR, 1974, p. 757

¹⁰⁰³ Cf. Idem, *Ibidem*

¹⁰⁰⁴ BEAUVOIR, 1985, p. 194

¹⁰⁰⁵ BEAUVOIR, 1974, p. 587

Não importa se o amor não seja sempre um bem, desde que revelado com as palavras certas. Qualquer mal, tristeza ou remorso são justificados pelo que convém chamar de amor. Ainda que a definição desse sentimento escape-nos, poderíamos indagar quanto aos limites da experiência humana para vivenciá-lo? Para onde leva o amor? A relação amorosa retratada entre personagens beauvoirianos é frequentemente perpassada por recusa e perda. Mas se considerarmos a perspectiva existencialista beauvoiriana, o amor não é um feitiço nem um estado inconsciente, então como o indivíduo apaixonado se vê conduzido e sem autonomia na experiência amorosa?

Lewis diz a Anne que antes dela nunca acreditara em amar e ser amado, mas apenas: “Num quarto permanente, refeições regulares, mulheres ocasionais: a segurança. Pensava que não devia pedir mais. Pensava que todo mundo é sozinho, sempre. E ei-la aqui!”¹⁰⁰⁶ Não é o amor que rompe, mas é Lewis que escolhe deixar as relações ocasionais, sua segurança e o seu isolamento. Mas Anne responde ao amado que: “Desde o momento em que se ama, não se é mais livre. Contudo, amar a quem se crê com direitos sobre a gente e amar a quem não se crê com direito nenhum, não é a mesma coisa.”¹⁰⁰⁷ A fala de Anne remete também ao amor como perda da liberdade, mas não para a posse do outro. Isto posto, podemos conceber uma relação em que as liberdades dos membros do casal sejam conservadas num plano moral e afetivo, que entre ambos haja reciprocidade.

Ainda assim, insiste a imagem do amor como sacrifício e falta de liberdade, mas escolhidos pelo sujeito que ama. E é como se toda negatividade da experiência amorosa, inclusive aquela do término da relação, fosse um dado, algo conhecido e já experienciado por todos, como lemos em *Mal entendido em Moscou*:

Atroz contradição a da cólera que nasce do amor e que o mata. A cada segundo, evocando o rosto, a voz de André, ela aticava um rancor que a devastava. Como nessas doenças em que se forja seu próprio sofrimento, cada inspiração que dilacera seus pulmões e no entanto você é obrigado a parar de respirar.¹⁰⁰⁸

O amor parece estar tensionado entre aquilo de que se abriu mão, a liberdade, e o que ainda se pode perder. Além da presença do amor, o que haveria de bom na experiência amorosa? Haveria amor para o sujeito autônomo, livre para colocar os seus projetos no mundo? Gerbert diz em *A convidada*:

¹⁰⁰⁶ Idem, p. 662

¹⁰⁰⁷ Idem, Ibidem

¹⁰⁰⁸ BEAUVOIR, 2008b, p. 103, tradução nossa. No original: “Atroce contradiction de la colère née de l’amour et qui tue l’amour. À chaque seconde, évoquant le visage, la voix d’André, elle attisait une rancune qui la dévastait. Comme dans ces maladies où on forge sa propre souffrance, chaque inspiration vous déchirant les poumons et cependant vous êtes obligé de respirer.”

Acho que nunca amarei mulher alguma [...] A gente, se tem uma mulher, não pode fazer nada. Nem passear, nem embebedar-se, nem nada. Depois, elas não compreendem certas brincadeiras, são cheias de esquisitices, a gente se sente sempre em falta diante delas. E eu – acrescentou com convicção – gosto de ser exatamente como sou.¹⁰⁰⁹

Nos passeios, na bebedeira, nas brincadeiras, esse homem é Gerbert. Ao homem, seguindo a reflexão de Beauvoir sobre a diferença de oportunidades entre homens e mulheres de *O segundo sexo*, é não somente permitido, mas incentivado que preencha sua existência conforme seu próprio desvelamento. Ao passo que para a mulher, a ensinam que o amor vem cumprir a promessa desse preenchimento que tiram de suas mãos. Se as cenas de Anne em *Os mandarins* nos convidam a refletir acerca das possibilidades de reciprocidade na relação erótico amorosa, o retrato de Paule, na mesma história, por outro lado, é delineado pelo desespero da imanência, pela espera pelo homem que justificará sua existência. Quando Anne diz que o trabalho com seu livro a apaixona, Paule retruca: “Um grande amor nada deixa de disponível a uma mulher. Sei da harmonia que existe entre Robert e você – ajuntou. – Mas não é o que se pode chamar um grande amor.”¹⁰¹⁰ Anne pensa que não queria discutir a respeito de sua vida nem do vocabulário de Paule.

Devido à dependência que a mulher tem do homem, principalmente do par amoroso, na situação em que ela é posta como o Outro, a monogamia aparece como requisito fundamental para o casal. É preciso que uma mulher seja a única aos olhos do amado, ou ela, não reconhecida como necessária a um homem, sente que não é ninguém. Em *Todos os homens são mortais*, Marianne diz que não amaria Fosca se soubesse de sua imortalidade e reclama: “Uma mulher entre milhões de outras mulheres. Um dia não te recordarás sequer de meu nome. E serás tu; serás bem tu e não outra pessoa.”¹⁰¹¹ Em contrapartida, novamente na mulher autônoma de *As belas imagens* vislumbramos uma outra experiência. Laurence narra:

No jardim, Jean-Charles está inclinado sobre a poltrona de Gisèle [Dufrené]: um pequeno flerte que os lisonjeia a ambos (e a Dufrené também, creio), eles dão um ao outro a impressão de que poderiam ter a aventura que nem um nem outro deseja. (E se por ventura a tivessem? Acho que para mim tanto faz. Então pode haver amor sem ciúme?)¹⁰¹²

Laurence está indiferente à possibilidade de um flerte e de um caso entre seu marido e outra mulher. Laurence não se importa com o adultério – seja cometido por ela ou pelo marido – nem com o amor de Lucien. A personagem se volta para outras relações e outros

¹⁰⁰⁹ BEAUVOIR, 1985, p. 436

¹⁰¹⁰ Idem, p. 257

¹⁰¹¹ Idem, p. 319

¹⁰¹² BEAUVOIR, 1967, p. 15

projetos em sua vida. Há enfim uma vastidão de experiências que não a do amor, mais importantes do que esse sentimento ou que funcionariam como escape das expectativas em relação à experiência amorosa? A indiferença resignifica o amor de modo a torná-lo mais leve ou o recusa? Sobre o significado do amor, as personagens beauvoirianas nos colocam mais perguntas do que respostas. Diz a narradora sem nome no conto *A idade da discrição*:

O que era necessário era refletir. Ele me amou como eu o amei? No início, creio eu, sim, ou por outra, o problema não se propunha a nenhum dos dois, tão bem nos entendíamos. Mas quando seu trabalho cessou de satisfazê-lo, teria percebido que nosso amor não lhe bastava? Decepcionara-se? Creio eu que ele me considera como uma invariável cujo desaparecimento o desconcertaria, mas que não saberia modificar seu destino em nada, a grande partida se travando em outro campo.¹⁰¹³

A narradora coloca uma questão crucial: em que medida a satisfação que se obtém do amor depende da satisfação do indivíduo em outros âmbitos? Em *What love is – and isn't* Beauvoir enumera diversas situações, aleatórias, em que se ama¹⁰¹⁴ a fim de mostrar que o sentimento é mais um dos inúmeros desvelamentos do sujeito em meio ao acaso das experiências às quais ele está exposto. Mas o fim, o esvaziamento do amor, nas narrativas beauvoirianas nem sempre estaria relacionado ao desfecho dos projetos dos indivíduos em outros âmbitos.

Anne de *Os mandarins* compreende o fim do amor que ela e Lewis sentem um pelo outro como parte do percurso da relação:

Era tudo o que eu pedia: alguns anos. Para juramentos eternos eu morava muito longe, tinha muita idade; era preciso tão-somente que nosso amor vivesse o tempo suficiente para extinguir-se de modo suave, deixando em nossos corações saudades sem mácula e uma amizade que não tivesse fim.¹⁰¹⁵

O amor então é necessariamente finito? O que viria depois? A amizade, a indiferença e a compreensão do enlace amoroso como acaso, por exemplo, seriam posturas que contribuiriam para a aceitação do fim da relação amorosa?

Em *As belas imagens*, Gilbert abandona Dominique e segue com uma moça mais jovem: “Apaixonado. Com amor.”¹⁰¹⁶, ele é descrito. Seria esta imagem um jogo de palavras para justificar a preferência pela jovem e não mais por Dominique? Se Gilbert se apaixona por outra com amor, Dominique, ao ser deixada por ele, sofre de um amor sem amor. Para a mulher, outra vez o vazio:

¹⁰¹³ BEAUVOIR, 2003, p. 50

¹⁰¹⁴ Cf. BEAUVOIR, 1965a, p. 44

¹⁰¹⁵ BEAUVOIR, 1974, p. 665-666

¹⁰¹⁶ BEAUVOIR, 1967, p. 37

Ela [Dominique] preferiria se desmanchar em ternura e em tristeza. Mas há esse grito em seus ouvidos, a imagem daquele olhar mau. Raiva e vaidade ferida, dor dilacerante como um sofrimento de amor: mas sem amor. A quem Gilbert amaria com amor? E Dominique, terá ela alguma vez amado? ela é capaz de amor? (Ele caminhava pela casa como alma penada, ele a amara, ele a ama ainda. E Laurence se desmanchava em ternura e em tristeza. E depois disso, sempre houve em torno de Dominique uma espécie de halo maléfico).¹⁰¹⁷

Dominique sofre os desdobramentos negativos do amor quando nem mesmo há mais amor. Quando termina, o amor é questionado – terá esse amor existido mesmo? O sofrimento de Dominique é em vão.

A perda do amor muitas vezes significa para a mulher a perda de tudo, principalmente da própria identidade. Essa perda, analisada por Beauvoir no capítulo “A apaixonada” em *O segundo sexo*, conforme discorremos anteriormente¹⁰¹⁸, é sentida pela mulher como uma impossibilidade de justificar sua existência, um retorno à inessencialidade. No universo feminino, desde as histórias infantis contadas às meninas até a importância social do casamento, a relação amorosa aparece como horizonte de uma felicidade eterna. Felicidade que decorre de uma ilusão de reconhecimento absoluto de sua singularidade por parte do outro sexo. Enquanto por vezes a mulher é para o homem apenas uma mulher com quem ele estabelece uma relação erótica, amorosa, a ela é ensinado entregar-se e dedicar-se ao máximo a esse tipo de relação, que corresponderia à “sua suprema realização”¹⁰¹⁹. Ideia sustentada, como vimos, pela formação e pelos valores impostos às meninas, valores criados pelos próprios homens.¹⁰²⁰ O homem amado, enquanto objeto de desejo, representa não só a sua segurança, mas também a possibilidade de que sua presença seja reconhecida no mundo. Sob esse prisma, o amor que a mulher sente pelo homem seria movido por desejo ou por admiração que sente por ele? Em que medida desejo e admiração se confundem nesse âmbito?

Por que Xavière deseja Gerbert e Pierre? Gerbert, lemos em *A convidada*, “um rapaz bonito, simpático, tem aquele gênero de graça que encanta Xavière”¹⁰²¹; ela parece querer “comê-lo com os olhos”¹⁰²². Já Pierre exerce “uma certa sedução intelectual”¹⁰²³ na jovem. “Xavière é uma sensual – prosseguia Pierre – e sua sensualidade está intata. É certo que gosta da minha conversa; mas por outro lado deseja os beijos de um rapaz simpático.”¹⁰²⁴ O desejo de Xavière por esses homens oscila por duas vias: a da atração física e a da admiração.

¹⁰¹⁷ BEAUVOIR, 1967, p. 41

¹⁰¹⁸ Cf. neste trabalho, p. 160-161

¹⁰¹⁹ BEAUVOIR, 2009, p. 865

¹⁰²⁰ Cf. Idem, *Ibidem*

¹⁰²¹ BEAUVOIR, 1985, p. 234

¹⁰²² Idem, *Ibidem*

¹⁰²³ Idem, *Ibidem*

¹⁰²⁴ Idem, p. 235

Por outro lado, o amor de Anne de *Os mandarins* por Lewis segue o fluxo do desejo que ela sente por ele, pela sua presença enquanto sujeito e enquanto corpo:

Fechei os olhos. Novamente um corpo masculino pesava sobre mim, repleto de toda a sua confiança e de todo o seu desejo. Era Lewis. Ele não mudara, nem eu nem nosso amor. Eu tinha partido mas voltara: tornara a encontrar meu lugar e estava liberta de mim mesma.¹⁰²⁵

O amor de Anne e Lewis existe especialmente em seus corpos. O encontro com Lewis modifica a experiência que ela tem com seu corpo. “Lá, em Chicago, eu iria rever-me na pele de uma mulher que ama e é amada.”¹⁰²⁶, diz Anne. De modo semelhante, Lewis também é afetado pelo encontro com a francesa:

A fisionomia tinha-se-lhe iluminado. Ele não se sentia mais perdido. Estava bem onde estava, em meu corpo. E eu não estava mais preocupada. A paz, a alegria que encontrávamos nos braços um do outro seria mais forte do que tudo.¹⁰²⁷

Assim, nesse encontro movido pelo amor e pelo desejo, o corpo adquire então outro significado. Pois é pelo corpo, no corpo, na apreensão do corpo alheio que a experiência erótico amorosa é vivida.

Ah! nossos corpos nos eram muito úteis nesses instantes em que a ternura nos sufocava. Colei-me a Lewis. Como sua carne podia ser ao mesmo tempo tão familiar e tão perturbadora? Logo seu calor me queimava, da pele aos ossos. Desabamos sobre o tapete, defronte das chamas crepitantes.¹⁰²⁸

No chão, sob o calor da lareira, em meio à tensão entre o reconhecimento e certo estranhamento em relação ao corpo de Lewis, Anne é o sujeito que deseja a presença dele que se faz carne e é também o corpo que entrega a ele. Eis a reciprocidade em carne e osso. Parece então que, para Beauvoir, se o amor e o erotismo não se realizam em sua autenticidade, são outra coisa (obrigações do casamento, dependência financeira, necessidade emocional etc). Já em *Quando o espiritual domina*, Marcelle “achava que o ato do amor não devia ser a satisfação brutal de um apetite; era preciso que fosse livremente consentido e de certo modo espiritualizado por um desejo de ternura.”¹⁰²⁹

É enquanto liberdade que o amor se realiza de maneira autêntica; contudo, em que medida, o amor liberta? Vimos que enquanto ideal burguês, especificamente enquanto “amor conjugal”, caracterizado pela imanência e pela repetição envoltas em uma suposta

¹⁰²⁵ BEAUVOIR, 1974, p. 624-625

¹⁰²⁶ Idem, p. 622

¹⁰²⁷ Idem, p. 637

¹⁰²⁸ Idem, p. 641

¹⁰²⁹ BEAUVOIR, 1980, p. 27

felicidade¹⁰³⁰, o amor aprisiona. Mas a partir de outros desvelamentos, qual é a relação entre amor e liberdade?

Lemos em *A convidada*:

Sou a sua vida... Mas você não sente, como eu nesta noite, que nossas vidas se encontram por aí, em torno de nós, sem que possamos escolhê-las? Compreende? Você também nunca me escolhe. Simplesmente, já não tem liberdade para deixar de gostar de mim.¹⁰³¹

Françoise retira a escolha do jogo quando se trata de amor, como se a subjetividade não operasse em seu direcionamento ao seu objeto de desejo. Mas, ao contrário, para Pierre, é próprio da liberdade a ação, o gesto do amor, o cuidado com a relação:

De qualquer forma, o fato é que gosto de você. Pensa realmente que a liberdade consiste em pôr tudo em jogo, a cada instante? Dissemos tantas vezes, a propósito de Xavière, que, se assim fosse, nos tornaríamos escravos dos menores acessos temperamentais.¹⁰³²

A liberdade então aparece como possibilidade na relação amorosa, como lemos também mais adiante em *A convidada*:

Françoise decidira amá-lo, mesmo quando ele fosse livre. Mas na sua resolução ainda havia muito otimismo, pois se Pierre fosse livre, esse amor não dependeria apenas dela; Pierre podia tornar-se odioso. E era isso o que ele fazia neste momento.¹⁰³³

Em consonância com a perspectiva beauvoiriana da liberdade, compreendemos que a subjetividade, por meio de seus desvelamentos do mundo, participa da criação e da construção do amor. Obviamente há que se lembrar que esse desvelamento não será completamente livre, já que todo existente é um indivíduo em situação. Sob esse prisma, como temos acompanhado, é comum e frequente a entrega total da mulher à experiência amorosa e ao casamento, dada a necessidade da aliança com um homem – e do reconhecimento deste como sujeito absoluto – para justificar sua existência, como é retratado na personagem Monique em *A mulher desiludida*, que permanece casada e dependente de Maurice mesmo após descobrir sua traição, como se não houvesse escolha:

Fora mais ardoroso do que eu na conclusão de nosso pacto: nada de compromisso, nada de licença. [...] Ele me bastou, só vivi para ele. Ele, por um capricho, traiu nosso juramento! Dizia a mim mesma: exigirei que rompa, imediatamente [...] Mas que significa a palavra ‘exigência’ após uma vida inteira de amor e compreensão? Nunca pedi nada que não desejasse também para ele.¹⁰³⁴

¹⁰³⁰ Cf. BEAUVOIR, 2009, p. 581

¹⁰³¹ BEAUVOIR, 1985, p. 196

¹⁰³² Idem, *Ibidem*

¹⁰³³ Idem, p. 335-336

Mas para além dos estereótipos patriarcais, *As belas imagens* retrata na autonomia de Laurence, o exercício da liberdade em confronto com as supostas decisões do coração. Ela escuta de Lucien:

Eu pensava que você era diferente das outras; há momentos em que quase pode se dizer que você tem um coração. Mas não. Para ser uma mulher livre e que vence na vida, o coração você manda à merda!¹⁰³⁵

E Laurence apenas confirma em pensamento: “É verdade que desde a infância eu aprendi a controlar meu coração. Será um bem ou um mal? Questão ociosa, a gente não pode se reconstruir.”¹⁰³⁶ E Lucien continua: “Você não bebe, você nunca sai dos trilhos, nem uma vez eu vi você chorar, você tem medo de se perder: a isso eu chamo recusar a viver.”¹⁰³⁷ Não parece estar em foco na narrativa se o que é dito sobre a personagem é verdade, mas sim o ato – que atravessa o livro e culmina no final – de Laurence tomar as rédeas de seu destino, passando por cima de tudo o que dizem sobre ela. Ela apenas responde: “Não posso fazer nada. Eu sou como sou.”¹⁰³⁸ Laurence é livre? Ou Laurence não quer pensar nas razões pelas quais ela se tornou essa mulher?

Quanto menos depende dos homens, mais a mulher se aproxima da oportunidade concreta de exercer sua liberdade sem impedimento.

Embora tenhamos identificado em Anne a manifestação do erotismo autêntico de *Os mandarins*, por vezes ela é retratada nessa experiência do amor como necessidade: “No ano passado, se eu perdesse Lewis, teria podido, ainda, consolar-me. Agora, privar-me dele equivaleria a ser enterrada viva.”¹⁰³⁹ Mas, se com o passar do tempo esse apego dela pelo estadunidense aumenta, posteriormente, da mesma forma, diminui. Ou melhor, a necessidade que tem de Lewis é colocada em questão. Por outro lado, quanto ao vínculo que tem com Robert, Anne não levanta dúvidas: “Mas minha vida é aqui.”¹⁰⁴⁰, declara a Lewis ao justificar sua decisão em não deixar Paris e o marido. Contudo, mesmo que a relação com Lewis seja uma experiência visceral vivida tão intensamente, ela não encontra motivos para dedicar-se apenas a esse amor. Embora se sinta atraída pela possibilidade de ser necessária a alguém:

[Eu] Não seria senão uma apaixonada, agarrada ao objeto de sua paixão. Não me sentia capaz de viver exclusivamente para o amor. Mas como eu andava fátigada de

¹⁰³⁴ BEAUVOIR, 2003, p. 102

¹⁰³⁵ BEAUVOIR, 1967, p. 50

¹⁰³⁶ Idem, Ibidem

¹⁰³⁷ Idem, p. 51

¹⁰³⁸ Idem, Ibidem

¹⁰³⁹ BEAUVOIR, 1974, p. 642

¹⁰⁴⁰ Idem, p. 733

Beauvoir utiliza pouca pontuação na narrativa de *Monólogo* e assim nos arrasta pela enxurrada da fala de Murielle; no caso da citação acima, há ainda a repetição da palavra “farta”, que manifesta a dimensão do estado de aborrecimento da narradora diante do sentimento de impotência para transcender sua situação. Assim como Dominique de *As belas imagens*, Murielle declara claramente que precisa de um homem. Ainda são as mulheres que sucumbem à imanência do lar e, sem um homem, perdem não apenas o direcionamento como também a própria identidade.

Uma visão masculina, a de Pierre, em *A convidada*, nos revela uma outra noção sobre a necessidade do amor. Na qual a relação amorosa não se basearia na necessidade que um tem do outro. O personagem diz a Françoise:

Em primeiro lugar, não é verdade que eu não tenha necessidade de você. Quando estamos juntos nunca me aborreço. Minha primeira preocupação, quando me acontece qualquer coisa, é lhe contar tudo. Só então as coisas me acontecem realmente. É verdade que não me preocupo sempre com você, mas isso é porque somos felizes. Se estivesse doente, se cometesse qualquer deslealdade, eu ficaria fora de mim.¹⁰⁴⁴

A necessidade para Pierre não se traduz numa preocupação gratuita. O que representa e qual é a necessidade de cada um no trio? Essa dúvida aparece no pensamento e nas falas de outros personagens. Gerbert se pergunta a respeito do interesse de Pierre por Xavière, esta, tirânica¹⁰⁴⁵, segundo o próprio Pierre, e pesada demais, um incômodo, ao ver de Elisabeth¹⁰⁴⁶. Gerbert pensa que Pierre se interessa por Xavière pela afeição que ela tem por Françoise.¹⁰⁴⁷ Enquanto Françoise se irrita com Pierre por causa de Xavière.¹⁰⁴⁸ Mas em meio a toda essa tensão parece haver uma dinâmica própria do trio que move as relações, como observa Elisabeth:

Gostam tanto um do outro que as relações com outras pessoas são sempre ligeiras. Não passam de brincadeira. [...] Aham divertido ter uma filha adotiva. Mas estou convencida que Xavière começa a cansá-los um pouco.¹⁰⁴⁹

Talvez o cansaço venha de um retorno à relação de posse tradicional, uma vez que Xavière tem crises de ciúmes e diz desejar que existam apenas Pierre, Françoise e ela no mundo.¹⁰⁵⁰ Que satisfação poderia matar a necessidade – não apenas a que tem Xavière – de

¹⁰⁴⁴ BEAUVOIR, 1985, p. 196

¹⁰⁴⁵ Cf. Idem, p. 310

¹⁰⁴⁶ Cf. Idem, p. 322

¹⁰⁴⁷ Cf. Idem, p. 310

¹⁰⁴⁸ Cf. Idem, p. 44

¹⁰⁴⁹ Idem, p. 322

¹⁰⁵⁰ Cf. Idem, p. 346

uma relação amorosa? Haveria prazer nessa satisfação? Estaria a satisfação de Xavière na possibilidade de deixar de ser *a convidada* do trio? Já que, seguindo a interpretação de Merleau-Ponty, os outros são sempre anexos à relação de Françoise e Pierre por uma aparente generosidade que na verdade é um objetivo calculado de ambos. “O outro não é jamais admitido entre eles senão com circunspeção e a título de convidado.”, sugere o filósofo.¹⁰⁵¹ Eis então o drama de *A convidada*, para o autor, um drama metafísico e não psicológico: a aparição da convidada ao ser a dois. Ou seja, a possibilidade de um outro ser e da separação das singularidades que formam esse ser a dois, de serem vistos e se verem do exterior.¹⁰⁵²

Um terceiro elemento parece desfazer o preenchimento da descontinuidade atingido no encontro do casal. O prazer está no encontro do objeto, mas também em ser o único objeto, em ser distinguido dentre os outros.

No caso da mulher, a distinguem identificando-a a um objeto. “Uma princesa persa, uma pequena índia, uma raposa, uma trepadeira, um belo cacho de glicínias... Dava sempre prazer às mulheres dizer-lhes que se pareciam com alguma coisa: com outra coisa.”¹⁰⁵³, diz Henri em *Os mandarins*. São esses “elogios” que ele faz à amante Josette após compará-la a um pequeno fauno. Imagens estrangeiras, fauna, flora, seres fantásticos, a mulher se encontra neste universo no olhar do homem, que ainda acredita que ela se identifica com essas coisas – com “outra coisa”, como sublinha Henri – com prazer.

Por outro lado, Anne e Lewis exclamam “Que felicidade!” e declaram amor um ao outro¹⁰⁵⁴ após um momento de prazer descrito pela personagem:

Seu odor, seu calor me embriagavam, e senti que minha vida me abandonava, minha velha vida, com seus cuidados, suas fadigas, suas lembranças gastas. Lewis apertou contra si uma mulher inteiramente nova. Gemi, não somente de prazer: de felicidade. O prazer, antigamente eu o apreciava em seu justo valor; mas não sabia que a intimidade sexual pudesse agitar-nos tão violentamente. O passado, o futuro, tudo quanto nos separava morria ao pé de nosso leito: nada mais nos separava. Que vitória! Lewis estava inteiro em meus braços, eu nos seus, nada mais desejaríamos: possuíamos tudo, para sempre.¹⁰⁵⁵

São os odores, a temperatura, o toque, o encontro sexual e até mesmo a temporalidade que reconstituem esse momento de prazer. Muito além das imagens patriarcais do amor, do prazer, do lugar da mulher, é na descrição da experiência vivida no e pelo corpo que Beauvoir reconstrói a noção do erótico e do amor calcadas na liberdade.

¹⁰⁵¹ MERLEAU-PONTY, 1996, p. 55, tradução nossa. No original: “L'autre n'est jamais admis entre eux qu'avec circonspection et à titre d'invité.”

¹⁰⁵² Cf. Idem, p. 56-57

¹⁰⁵³ BEAUVOIR, 1974, p. 409

¹⁰⁵⁴ Cf. Idem, p. 482

¹⁰⁵⁵ Idem, *Ibidem*

Repentinamente, ele [Lewis] não era mais desajeitado, nem modesto. Seu desejo me transfigurava. Eu, que havia muito tempo já não tinha gosto nem forma, possuía novamente seios, um ventre, um órgão sexual, uma carne. Alimentava como o pão e recendia como a terra. Era tudo tão miraculoso, que não pensei em regular meu tempo, nem meu prazer. Sei apenas que, quando adormecemos, se ouvia o fraco pipilar da madrugada.¹⁰⁵⁶

Ao mesmo tempo em que o corpo de Anne molda a experiência do desejo e do prazer, ela percebe nessa experiência a forma do próprio corpo. É Lewis, o homem amado, que devolve a ela a forma de seu corpo no ato sexual envolto por uma paixão. Mas, desta imagem, poderíamos sugerir a necessidade de um homem para que a mulher perceba seu corpo, inclusive como fonte de prazer?

Anne é o seu corpo. Já Nadine experiencia o seu corpo como uma coisa, fora de si: “Ele pede mais do que você pensa [...] Para começar, todas as noites me pede o corpo: isto me liquida.”¹⁰⁵⁷ Experiência que a mulher conhece na puberdade com horror: “saber que o olhar de um homem regalava-se com sua nudez, fazia-a estremecer toda com uma vergonha cuja ardência era mais suave do que a mais suave das carícias.”¹⁰⁵⁸, lemos sobre Marcelle em *Quando o espiritual domina*.

É o olhar alheio que dá o tom da negatividade ao corpo feminino, e é por esse viés que a menina se conhece, como em duas outras passagens da referida obra:

As mãos diáfanas e macias do dentista. Uma erva coberta de penugem acaricia a boca. Flor sombria de minha paixão. Pétalas caindo no rosto como chuva fina. Uma delas estremece como papel de seda na nuca. Longas e puras, as mãos de Pascal descem castamente para baixo do ombro. Um arcanjo vestido de um branco deslumbrante segura nas mãos uma espada de fogo, doce alento. O hálito quente derrete o cristal puro. Mãos quentes, mãos com cheiro de planta adocicada ainda úmidas de espuma. Vocês são uma chuva de breves carícias, flocos caindo num corpo tenro onde brilha a flor, flor sombria, flor aveludada da paixão. As mãos de Pascal alisam suavemente os cabelos, o pescoço, belo cristal evaporado, hálito quente, mãos espelhando-se pela carne secreta, mãos de arcanjo descendo lentamente pelo corpo de uma terna vítima, tua mão, carne tremente, tua mão querida de arcanjo bem-amado, bem-amado, bem-amado.¹⁰⁵⁹

[A]os sete anos de idade quase descobri a volúpia. Foi na ginástica, subindo uma corda lisa; de repente tive uma estranha sensação entre as coxas, agradável mas incerta; subi várias vezes seguidas e a cada vez a deliciosa promessa se repetia sem se concretizar. Conteí isso a mamãe, que me pediu enrubescida que não dissesse tolices; pouco depois as aulas de ginástica pararam; tentei ainda subir em algumas árvores no campo, mas os troncos eram nodosos demais.¹⁰⁶⁰

¹⁰⁵⁶ Idem, p. 469

¹⁰⁵⁷ Idem, p. 154

¹⁰⁵⁸ BEAUVOIR, 1980, p. 34

¹⁰⁵⁹ Idem, p. 129

¹⁰⁶⁰ Idem, p. 193-194

O primeiro caso trata da imaginação de Lisa, que reúne pequenas experiências cotidianas que começam a revelar-lhe, em sua pele, o erótico: o toque das mãos do dentista, a textura das flores, da chuva ou de um papel de seda, o encontro e o contato físico com Pascal, odores, temperatura etc. Não se tratam de relações sexuais, mas de situações que a ela remetem a algum tipo de prazer sensorial que contribui na percepção de sua própria sexualidade e na iniciativa de tocar o seu próprio corpo. Na segunda citação, Marguerite narra sua descoberta da associação entre o contato físico e o prazer sexual. Contudo, essa descoberta é reprimida pela mãe. E é neste momento que a mulher começa a separar-se de seu corpo, e perder a posse dele. Ela o carrega como um peso até o fim da vida. Se, por um lado, há tantas sensações e imaginações para a jovem durante a sua passagem para a puberdade – e essas experiências consigo mesma podem se destacar como vivências agradáveis, positivas –, por outro lado, como acompanhamos na análise de Beauvoir em *O segundo sexo*¹⁰⁶¹, a transição da infância para a adolescência se torna para a garota uma desilusão. Ou seja, uma vez que a criança percebe a autonomia e a autoridade dos adultos e a diferença entre os sexos, a menina passa a sentir em sua própria experiência o lugar feminino relegado à inferioridade. Ela então imagina que alguns anos de idade a mais, em alguma medida, a emanciparão, a tornarão como os adultos. Mas o que ocorre é uma acentuação na sua suposta feminilidade, que a manterá, aos olhos dos outros, mais distante dos adultos e também dos rapazes de sua idade.¹⁰⁶²

Nessa vertente, entende Beauvoir, nem Lisa e nem Marguerite, nenhuma jovem, enfim, tomam posse de seu próprio corpo na puberdade ou o ultrapassam com a afirmação de sua subjetividade. Para a filósofa, é a partir do corpo que se define a mulher, é nele que a encerram, corpo a ser tomado pelo homem. E, vale notar que se há alguém que transcende sua situação no corpo da jovem, podemos arriscar afirmar que é o próprio homem. Monique, a mulher desiludida, ao comentar o fato de seu marido ter uma amante:

O que me ajuda é não ter ciúmes fisicamente. Meu corpo não tem mais trinta anos nem o corpo de Maurice. Eles se encontram com prazer – a bem dizer, raramente – mas sem ardor. Ah! Eu não me engano. Noellie possui a atração da novidade: em seu leito, Maurice rejuvenesce.¹⁰⁶³

Não ter ciúmes de seu marido fisicamente parece-lhe uma vantagem, uma superação do significado do corpo, mas não apaga a situação da preferência de Maurice pelo corpo

¹⁰⁶¹ Cf. neste trabalho, p. 45-47

¹⁰⁶² Cf. BEAUVOIR, 2009, p. 416

¹⁰⁶³ BEAUVOIR, 2003, p. 105

feminino mais jovem, do qual ele, sujeito maduro, passa a depender. Maurice rejuvenesce ao possuir o corpo de Noellie.

Mas é novamente em *As belas imagens* que opera-se um desvio efetivo do curso do destino dito feminino:

Lucien entreabre o roupão de Laurence e acaricia-lhe o joelho.

– Você tem joelhos bonitos. É raro, joelhos bonitos.

– Você tem mãos bonitas.

Ele não é tão bem feito quanto Jean-Charles, é muito magro; mas as mãos são finas e nervosas, o rosto é vivo e sensível, seus gestos tem uma graça sinuosa. Ele vive em um mundo onde tudo é suave, matizado, em meios tons, em claro-escuro; enquanto que em torno de Jean-Charles é sempre meio-dia: uma luz igual e crua.¹⁰⁶⁴

Embora ainda seja Laurence nas mãos de Lucien, ambos elogiam o corpo do outro. Não há apenas a objetificação do corpo feminino pelo desejo masculino. Além disso, segue-se que Laurence compara o corpo do amante com o do marido. Exceção, em meio a tantas imagens literárias que remontam à compreensão de que o corpo feminino pertence ao homem.

Consciência dotada de mãos que seguram o corpo feminino para possuí-lo, assim aparece Denis na experiência sexual de Marcelle em *Quando o espiritual domina*:

Marcelle sentia-se perturbada pelas mãos ágeis que a acariciavam; aquelas mãos não eram apenas um doce roçar por sua pele; eram dotadas de consciência e vontade; indiscretas, dominadoras, impunham o prazer; era essa tirania que fazia Marcelle desfalecer de desejo.¹⁰⁶⁵

Aqui, agilidade, domínio e tirania caracterizam o ato erótico, tal como a consciência e a vontade masculinas. E à mulher, cabe a imposição do prazer e a inação, o desfalecimento. Eis a imagem da mulher que incorpora no ato sexual a condição de Outro que prepondera nos papéis que ela exerce, seja na conquista do parceiro ou no encontro erótico com ele (e para além do âmbito do erotismo), seja para a cortesã, a prostituta ou jovem em busca de casamento. Para ambas a “armadilha” em que se “pega” ou “pesca” um homem, como pontua Beauvoir em *O segundo sexo*, se efetiva na passividade da entrega de seu corpo àquele que a mulher deseja conquistar. E não será diferente para a esposa.¹⁰⁶⁶ Há lugares demarcados para Um e Outra nessa relação entre Denis e Marcelle:

[Marcelle] Abriu os olhos; o rosto de Denis apareceu-lhe transformado pela volúpia, ávido, quase irreconhecível; parecia capaz até de bater nela, torturá-la, e essa visão encheu-a de um prazer tão agudo que se pôs a gemer: – Ele fará de mim o que quiser – disse a si mesma e afundou num êxtase onde se misturavam vergonha, medo e alegria. [...] queria poder gritar para Denis que ela era uma coisa dele, sua escrava, e as lágrimas correram por seu rosto. [...] Aceitava com apaixonada submissão cada

¹⁰⁶⁴ BEAUVOIR, 1967, p. 47

¹⁰⁶⁵ BEAUVOIR, 1980, p. 34

¹⁰⁶⁶ Cf. BEAUVOIR, 2009, p. 557

movimento de Denis dentro de seu corpo; para tornar a posse mais completa deixou sua consciência perder-se na noite.¹⁰⁶⁷

Bater, torturar, fazer o que quiser de sua parceira, possuir, são atos de Denis. Ainda que certa violência e alguma dor perpassem o prazer, que caibam no âmbito do erótico, é preciso colocar a questão: por que a Marcelle resta apenas a vergonha, o medo, a alegria, o tornar-se coisa, a escravidão e a submissão? A consciência de Denis é o corpo que domina Marcelle. Marcelle é a consciência que se perde e o corpo dominado. “Aquele homem era um inimigo”¹⁰⁶⁸, “a vergonha se transformava em gozo”¹⁰⁶⁹, descreve Marcelle. Seu relato segue reforçando uma espécie de oposição entre ele e ela, uma separação entre senhor e escravo.

Ela sentia-se gelar; um homem, dotado de consciência, propunha-lhe uma sórdida cumplicidade; deliberadamente mandava-a ficar naquela posição ridícula para se deliciar com a baixeza do ato. – De quatro, como os animais – pensou Marcelle, e essa ideia a pôs louca. Foi-lhe necessário esticar todos os músculos para se manter na postura aviltante; sentia-se como as vítimas que o carrasco obriga a dançar com chicotadas.¹⁰⁷⁰

Por um lado, a posição do corpo durante o ato sexual pode ser apenas um modo mais ou menos prazeroso naquele momento. Por outro lado, a relação sexual é desvelada pelos mesmos indivíduos constituídos por marcas de uma formação e de uma situação específicas. Nesse sentido, não se escapa da relação hierárquica entre as categorias de Homem e Mulher se a posição do corpo no ato sexual é associada à submissão e à animalidade em um sentido negativo. O ato sexual não é construído apenas pelas sensações do encontro dos corpos, mas também a partir de imagens, valores e papéis externos ao âmbito erótico.

Seguimos comentando a experiência de Marcelle, que vai se modificando:

Ela detestava essas carícias repentinas e breves; ao menor contato seu corpo dispunha-se a uma entrega total, e como tinha de se recompor logo em seguida, ficava enervada até o anoitecer. Não conseguia evitar ficar à espera da noite com impaciência. Isso a deixava com rancor contra Denis, quase com ódio.¹⁰⁷¹

Marcelle se encontra, pois, em uma situação em que sempre espera por Denis para satisfazê-la. Ademais, seu corpo espera pelo controle e também pela ordem para se recompor. Mas, por fim, ela nunca se encontra satisfeita. O encontro com o marido à noite no quarto passa então a ser compreendido por ela como mais um momento de sua rotina diária:

Somente à noite, quando a envolvia em seus braços, Marcelle voltava a confiar no marido e em seu amor. Ficava emocionada ao ver aquela criança de quem cuidava

¹⁰⁶⁷ BEAUVOIR, 1980, p. 34-35

¹⁰⁶⁸ Idem, p. 35

¹⁰⁶⁹ Idem, p. 36

¹⁰⁷⁰ Idem, Ibidem

¹⁰⁷¹ Idem, p. 37

maternalmente durante o dia, metamorfosear-se num macho dominador, e submetia-se a seus caprichos com profundo prazer. Ele sempre adormecia antes dela, que – com o corpo enlanguescido de desejo – ficava a contemplar longamente seus traços serenos. – Você nunca vai cansar minha paciência – prometia-lhe com amor. Sem dúvida ainda teria de sofrer muito, mas aceitava esse sofrimento com alegria; e um dia, quando amadurecesse, no auge da glória, voltando-se para o passado, ele compreenderia.¹⁰⁷²

Marcelle parece se comprazer também com a aparente dependência de Denis de seus cuidados durante o dia, o que sob certo ângulo parece uma inversão das posições vividas no ato sexual. Na servidão dos cuidados com a casa e com a família que a mulher exerce, como vimos anteriormente¹⁰⁷³, a mulher vislumbra uma suposta inversão de papéis no casamento, ela vê no corpo cansado ou doente do marido a carne passiva do sujeito.¹⁰⁷⁴ Essa suposta inversão, na leitura de Terry Keefe, é ainda reforçada pelo fato de Marcelle pertencer a uma família financeiramente mais abastada do que Denis. Nesse sentido, Keefe considera o romantismo de Marcelle antiburguês, o que, para ele, demonstra “o próprio desapego saudável de Beauvoir dos estereótipos de gênero já na década de 1930”.¹⁰⁷⁵

Já em *Os mandarins* há um diálogo entre Nadine e Henri que sugere a inversão dos papéis no ato sexual. Em que termos poderíamos conceber essa inversão? Quais significados essa imagem carrega?

Nadine conta para Henri que às vezes mistura aguardente na champanhe dos homens. “É um truque de que me sirvo muitas vezes com os americanos, quando preciso de que se embriaguem. Ela [Nadine] sorriu [para Henri]: – Era o único meio de possuí-lo.” Henri, que não se lembra se Nadine aplicara seu truque a ele, pergunta: “E você me possuiu?” A resposta de Nadine mantém a nossa questão sem resposta: “Se se pode dizer isso...”¹⁰⁷⁶

Como poderíamos compreender que uma mulher *possui* um homem no ato sexual? Faltam-nos imagens, palavras que transcendam a divisão hierárquica sexista dos papéis dos indivíduos segundo supostas categorias de Homem e de Mulher. Não é nosso intuito direcionar nosso foco para a ideia de uma situação em que as posições da relação intersubjetiva – não apenas no âmbito do erotismo – entre homem e mulher sejam invertidas, e nem é a proposta de Beauvoir no trabalho que faz em *O segundo sexo* ao contestar o lugar de Outro como destino da mulher. Ao contrário, como temos acompanhado, a moral existencialista beauvoiriana visa relações intersubjetivas nas quais os indivíduos assumam e

¹⁰⁷² Idem, p. 41

¹⁰⁷³ Cf. neste trabalho, p. 131

¹⁰⁷⁴ Cf. BEAUVOIR, 2009, p. 620

¹⁰⁷⁵ KEEFE, 1998, p. 17, tradução nossa. No original: “Beauvoir's own healthy detachment from gender stereotypes as early as the 1930s”.

¹⁰⁷⁶ BEAUVOIR, 1974, p. 77

reconheçam no outro a ambiguidade sujeito/objeto da condição humana. No caso de nosso trabalho, propusemos acima essa pequena tentativa de evocar uma imagem da inversão de posições das categorias Homem e Mulher visando mostrar como tal inversão nos parece impossível ou difícil de imaginar, devido ao ponto de naturalização da submissão do sexo feminino.

Ainda que em uma experiência singular, homens e mulheres possam transcender as categorias que lhes foram impostas, há sempre uma situação de fundo a ser resolvida, a saber, o peso de uma formação e de uma situação opressora que acompanham a mulher em todas as esferas da sociedade e se inscrevem não só no seu modo de desvelamento do mundo, mas também na maneira como um outro a apreende.

Em *A convidada*, Françoise adverte Pierre:

O que vou tentar fazê-lo compreender – disse – é que você não é um homem entre duas mulheres, mas que formamos, os três, algo de especial, algo difícil, mas que poderia ser belo e feliz.¹⁰⁷⁷

Há uma tentativa no trio de construir uma relação erótica livre de toda instituição e convenção social. Mas se o trio falha na construção dessa relação, o fracasso não decorre necessariamente do fato de se tratar de uma relação a três. Merleau-Ponty discorre em *Le roman et la métaphysique* sobre a disposição dos indivíduos, sejam dois ou três, que integram uma relação amorosa:

Mesmo a dois, a unidade de vidas imediatas não é possível, são as tarefas, os projetos comuns que fazem o casal. Não mais do que o trio, o casal humano não é uma realidade *natural*; o fracasso do trio (como o sucesso de um casal) não pode ser atribuído a qualquer predisposição natural.¹⁰⁷⁸

Destarte, não é por serem dois ou três indivíduos que há sucesso ou fracasso na relação, mas pelo que caracteriza essa união, pelo percurso comum dos projetos dos indivíduos. Merleau-Ponty então pergunta se é preciso atribuir o fracasso do trio aos defeitos de Xavière, como seu ciúme e egoísmo¹⁰⁷⁹, e conclui que a culpa não é dela nem de Françoise e nem de Pierre, mas de cada um, pelo modo como agiram, por não agirem de outro modo, ao mesmo tempo em que afirma que cada um pode sentir-se inocente diante da invisibilidade da

¹⁰⁷⁷ BEAUVOIR, 1985, p. 250

¹⁰⁷⁸ MERLEAU-PONTY, 1996, p. 61-62, tradução nossa. No original: “Même à deux, l'unité des vies immédiates n'est pas possible, ce sont les tâches, les projets communs qui font le couple. Pas plus que le trio, le couple humain n'est une réalité *naturelle* ; l'échec du trio (comme le succès d'un couple) ne peut pas être mis au compte de quelque prédisposition naturelle.”

¹⁰⁷⁹ Cf. Idem, p. 62

liberdade do outro. O filósofo francês destaca a impossibilidade de avaliarmos as responsabilidades e de identificarmos uma versão da história como a verdadeira.¹⁰⁸⁰

O foco de Merleau-Ponty em *Le roman et la métaphysique* é desfazer as críticas morais à narrativa de *A convidada*, cujos personagens ele considera livres de qualquer objetividade moral; de modo que não caberia julgar os atos de nenhum deles certos ou errados. Merleau-Ponty atenta para a moral beauvoiriana que não segue regras exteriores nem valores objetivos e ressalta o valor e a comunicação que há em alguns aspectos da história: “a boa fé, a fidelidade às promessas, o respeito por outrem, a generosidade, a seriedade dos dois protagonistas.”¹⁰⁸¹

Assim, não cabe analisar a relação entre Pierre, Françoise e Xavière sob um fundo moral. Mas, ao contrário, o percurso do trio nos revela os desafios que o pensamento existencialista beauvoiriano coloca num plano moral, ou seja, aquele da recusa de qualquer objetividade que supostamente orientaria os indivíduos em suas ações, bem como a necessidade de que o sujeito assumira uma liberdade original no tecer de cada um de seus atos, de modo a conservar tanto a sua liberdade quanto a alheia. Lembremos que essa noção de uma moral existencialista e a sua recusa de toda moral absoluta será explanada por Beauvoir ainda na década de 1940 em *Por uma moral da ambiguidade*.

Em *A convidada*, a imagem do trio enredado na armadilha do desejo pela posse do outro, já esboça alguns dos problemas que serão cruciais no desenvolvimento posterior da filosofia da autora. Isto é, além do problema que mencionamos acima – o da ausência de uma moral absoluta e da responsabilidade pela liberdade de si e de outrem –, outra questão do âmbito da intersubjetividade em *A convidada* é a objetificação de um dos sujeitos (de Françoise, neste caso) na relação amorosa. A desconsideração da subjetividade alheia também é abordada no campo teórico de *Por uma moral da ambiguidade* e, posteriormente, será analisada em *O segundo sexo* com o foco na situação de objeto da mulher.

Entre Pierre e Françoise, no que concerne às possibilidades de relação com Xavière, há uma disparidade que altera o ritmo do movimento do trio. Para Françoise, é inevitável que haja entre Pierre e Xavière relações sexuais, não apenas por considerar Pierre “um sensual”, mas principalmente por identificar nele uma “ânsia de domínio”, que o levará a pedir, como prova de que o ama, cada vez mais de Xavière.¹⁰⁸² Assim, também no trio do romance em questão, a mulher não dirige a sua sexualidade – “é uma espécie de sacrilégio pensar em

¹⁰⁸⁰ Cf. Idem, p. 62-63

¹⁰⁸¹ Idem, p. 71, tradução nossa. No original: “la bonne foi, la fidélité aux promesses, le respect d'autrui, la générosité, le sérieux des deux principaux.”

¹⁰⁸² Cf. BEAUVOIR, 1985, p. 251

Xavière como uma mulher sexuada.”¹⁰⁸³, dizem Pierre e Françoise – e a relação sexual aparece novamente como um meio de posse do outro, o que os afasta da autenticidade do mero desejo que o sujeito poderia desvelar livre das instituições e de valores preestabelecidos.

Em uma cena de *Os mandarins* após a passagem em que Paule pede a Henri que ele diga que a ama – e ele atende a sua solicitação – o reflexo da polaridade das posições de Um e Outra é claramente delineado na relação erótica:

Ela [Paule] ofegou longamente, crédula, e ele [Henri] a estreitou com violência, sufocando-lhe a boca sob seus lábios. Sem rodeios, ele entrou nela: para pôr fim àquilo o mais depressa possível. Tudo, para ela, era vermelho, como o estúdio muito vermelho. Pôs-se a gemer e emitir vocábulos, como antes. Mas antes o amor de Henri a protegia. Seus gritos, seus lamentos, seus risos, suas mordidas eram oferendas sagradas. Hoje, ele estava deitado sobre uma mulher desvairada, que dizia obscenidades e cujas garras lhe doíam. Tinha horror dela e de si mesmo. A cabeça para trás, fechados os olhos, os dentes desembainhados, ela estava tão totalmente entregue, tão horrivelmente perdida, que ele teve vontade de esbofeteá-la, a fim de reconduzi-la à realidade, e de lhe dizer: é você, sou eu, estamos tendo relações sexuais, eis tudo. Afigurava-se-lhe haver violado um corpo morto, ou uma louca, e ele não conseguia libertar-se do seu prazer. Quando, afinal, se deixou recair sobre ela, ouviu um gemido triunfal.¹⁰⁸⁴

Para Paule, a frase “eu te amo” dá cor ao ato sexual, ao passo que para Henri pouco importa a subjetividade do corpo que ele penetra de modo objetivo. Para ele Paule é apenas “uma mulher desvairada” que o horroriza, ele tem vontade de esbofetear esse corpo violado da louca. Corpo que Paule entrega por confiar no amor e na proteção que ela enxerga em simples palavras e gestos dele.

Também em *Os mandarins*, Anne se desespera com a falta de palavras e de beijos na relação sexual com Lewis reduzida ao ato mecânico do ato sexual. Ela descreve: “entre nós o desejo tinha sempre sido amor”¹⁰⁸⁵, sente-se tratada “como máquina de prazer”¹⁰⁸⁶ e sente raiva. “Ainda que não me amasse mais, não devia fazer isso.”¹⁰⁸⁷, diz Anne.

Aqui cabe uma outra breve incursão em *O erotismo*, de Bataille, com o intuito de esclarecermos qual é o ponto de nossa discussão quando questionamos gestos que apontamos como violentos no erotismo. Bataille afirma que essencialmente “o domínio do erotismo é o domínio da violência, o domínio da violação.”¹⁰⁸⁸ E considera a atividade sexual uma violência, enquanto impulso imediato em oposição à atividade organizada do trabalho.¹⁰⁸⁹ Lemos em *O erotismo* sobre a relação entre o trabalho, o interdito e a atividade sexual:

¹⁰⁸³ Idem, *Ibidem*

¹⁰⁸⁴ BEAUVOIR, 1974, p. 35

¹⁰⁸⁵ Idem, p. 765

¹⁰⁸⁶ Idem, *Ibidem*

¹⁰⁸⁷ Idem, *Ibidem*

¹⁰⁸⁸ BATAILLE, 1987, p. 13

¹⁰⁸⁹ Cf. Idem, p. 33

Somos pois levados a pensar que, desde a origem, a liberdade sexual teve de ser limitada pelo que se pode chamar de interdito, sem, no entanto, nada podermos dizer dos casos em que ele se aplicava. Quando muito, podemos acreditar que, inicialmente, o tempo do trabalho determinou esse limite. A única razão verdadeira que temos para admitir a existência muito antiga de um tal interdito é o fato de que em todos os tempos e em todos os lugares, na medida em que vamos obtendo informações, o homem é definido por uma conduta sexual subordinada a regras, a restrições definidas: o homem é um animal que permanece “interdito” diante da morte e da união sexual. Ele não o é inteiramente, mas num e noutro caso sua reação difere da dos outros animais.¹⁰⁹⁰

Bataille compreende que desde o período paleolítico para o ser humano a morte é a mais violenta interrupção da individualidade descontínua¹⁰⁹¹, reação aparentemente criada pelo trabalho, o que marca a distinção do indivíduo da animalidade.

Os vestígios do trabalho aparecem desde o paleolítico inferior e o sepultamento mais antigo que conhecemos data do paleolítico médio. Na verdade, trata-se de tempos que duraram, segundo os cálculos atuais, centenas de milhares de anos: esses intermináveis milênios correspondem à mudança a partir da qual o homem se desvencilhou da animalidade inicial. Ele escapou trabalhando, compreendendo que morria e passando da sexualidade livre à sexualidade envergonhada de onde nasceu o erotismo. O homem propriamente dito, a que chamamos nosso semelhante, que aparece desde os tempos das cavernas pintadas (o paleolítico superior), é determinado pelo conjunto dessas mudanças existentes no plano religioso e que, sem dúvida, ele leva consigo.¹⁰⁹²

Ainda segundo nossa leitura de Bataille, pela criação do trabalho o ser humano se desvencilha das outras espécies animais, ou seja, de todo excesso e violência próprios da condição humana, e modifica o modo como compreende a sua existência na medida em que esta compreensão adquire também um caráter organizado, sustentada por interditos. Por isso, a morte, interrupção do plano que organiza a existência, passa a ser temida pelos indivíduos. O trabalho é o princípio dos interditos¹⁰⁹³ e tal organização se estende à atividade sexual, que passa a erotismo e ganha forma de transgressão, não para ultrapassar o interdito e voltar à liberdade¹⁰⁹⁴, mas como “acontecimento organizado pelo mundo do trabalho”¹⁰⁹⁵. Ou seja, a transgressão não elimina o interdito, visto que necessita dele para alcançar o prazer e liberar a violência que é constituinte do humano, mas nos limites da organização.

O interdito elimina a violência e nossos movimentos de violência (entre os quais os que respondem ao impulso sexual) destroem em nós a ordem tranqüila sem a qual a consciência humana é inconcebível. Mas se a consciência deve agir justamente sobre os movimentos confusos da violência, isto implica primeiramente que ela pode ter-

¹⁰⁹⁰ Idem, *Ibidem*

¹⁰⁹¹ Cf. Idem, p. 13

¹⁰⁹² Idem, p. 21

¹⁰⁹³ Cf. Idem, p. 75

¹⁰⁹⁴ Cf. Idem, p. 71

¹⁰⁹⁵ Idem, *Ibidem*

se constituído fora do alcance dos interditos: isto supõe ainda que poderíamos dirigir sua luz sobre os próprios interditos, sem os quais ela não existiria. A consciência não pode então encará-los como um erro de que seríamos a vítima, mas como os efeitos do sentimento fundamental de que a humanidade dependeu. A verdade dos interditos é a chave de nossa atitude humana. Devemos, podemos saber exatamente que os interditos não são impostos de fora. Isto nos aparece na angústia, no momento em que *transgredimos* o interdito, sobretudo no momento suspenso quando ele ainda atua e que, mesmo assim, cedemos ao impulso a que ele se opunha. Se observamos o interdito, se a ele nos submetemos, não temos mais consciência dele. Mas sentimos no momento da transgressão a angústia sem a qual o interdito não existiria: é a experiência do pecado. A experiência leva à transgressão realizada, à transgressão bem sucedida que, sustentando o interdito, sustenta-o para *dele tirar prazer*.¹⁰⁹⁶

Fizemos este breve excursão pelo sentido da violência na sexualidade para Bataille para ampliarmos nossa análise da associação entre erotismo e violência. Não é nosso intuito desconsiderar leituras que compreendam que impulsos violentos também constituam a condição humana, mas sim distinguir essa via interpretativa de uma naturalização da violência que caracteriza uma suposta virilidade que contrapõe os sujeitos masculinos às mulheres rebaixadas à categoria de Outro. Assinalamos, pois, que não é a violência do impulso sexual que apontamos como destruidora da subjetividade feminina, mas a crueldade de um erotismo objetificante que reduz a mulher a carne. Retomemos nossa reflexão ancorada nas imagens literárias beauvoirianas.

Das últimas passagens destacadas de *Os mandarins*, antes de nossa incursão em Bataille, assim como aquelas de Denis e Marcelle que analisamos acima, é importante ressaltar dois pontos: Primeiro, o que está em discussão não é a maneira da carícia no ato sexual; não pretendemos opor gestos suaves e românticos a toques bruscos e firmes como se houvesse um modo certo de tocar o parceiro na relação sexual. E em segundo lugar, colocamos em questão os modos do trato íntimo ao corpo da mulher amada que se torna apenas um corpo objeto. O nosso ponto é a crueldade da objetificação da mulher em relações nas quais o homem se coloca como sujeito soberano. E assim, em uma situação que reduz a mulher ao corpo e eleva o homem à condição de sujeito soberano, há que se colocar a questão: o que é um ato sexual? Apenas os homens, os sujeitos cujos projetos têm algum efeito no mundo, poderiam desvelá-lo e defini-lo? É possível que os sujeitos, principalmente as mulheres, experienciem desvelamentos da relação sexual livres de valores próprios de uma situação?

Agora eu estava informada sobre o ato sexual tanto quanto possível. Tinha achado num escrito surrealista a relação das trinta e duas posições com seus nomes; o masoquismo, a pederastia e a coprofagia não tinham nenhum segredo para mim. Na prática eu continuava sem malícias; não imaginava nenhum intermediário entre o

¹⁰⁹⁶ Idem, p. 25-26. Os grifos são do autor.

aperto de mão e o coito: os beijos, os abraços pareciam-me simples manifestações de ternura. Achava que quando eu amasse um homem, depois de termos passado um dia conversando, nós nos olháramos com um sorriso claro e nos poríamos na cama, para saborear um prazer tão concreto e simples como os prazeres da mesa. Na realidade, contudo, perdia toda a minha segurança e a lucidez de que me orgulhava quando via uma prostituta parar um transeunte na esquina de uma rua; sentia-me então presa de angústia e nojo. Foi preciso Denis abrir-me os olhos para que esse horror se misturasse a admiração e a uma espécie de inveja.¹⁰⁹⁷

O trecho acima corresponde a uma passagem de *Quando o espiritual domina* narrada pela personagem Marguerite. Nele, acompanhamos a oscilação da mulher entre a ignorância e o conhecimento do que os homens definem sobre a sexualidade. À mulher, cabe reproduzir os aspectos da feminilidade em cumplicidade com o mundo masculino, nota Beauvoir já em *Por uma moral da ambiguidade*. Ela assinala também que qualquer contestação a essa cumplicidade ou uma situação de insegurança pode levar a uma mudança de comportamento feminino, passando da sensibilidade e da ingenuidade a uma aspereza e à fúria.¹⁰⁹⁸

Eu dormi com ela [Xavière] esta noite. [...] Foi ela que veio me procurar no café Deux Magots – prosseguiu Gerbert. – Conversamos um bocado e Xavière me convidou para ir ao seu quarto. Depois, não sei como as coisas aconteceram; só sei que ela caiu nos meus braços e que acabamos na cama. [...] Depois do que se passou ela me pôs na rua. No entanto, juro que não fui eu que andei atrás dela! – exclamou, num tom digno. Seu rosto tornou-se mais calmo: - Não calculam como ela me insultou! Fiquei tonto, ao ouvi-la! Até parecia que eu a tinha violado.¹⁰⁹⁹

O leitor não fica sabendo o que se passa entre Xavière e Gerbert naquela noite, a não ser pelos diálogos posteriores entre os personagens. Françoise comenta que o que Gerbert conta é típico do comportamento de Xavière e Pierre não o censura, apenas pede “que não lhe faça um filho”.¹¹⁰⁰ A crise de Xavière é mais uma imagem do desequilíbrio que sua presença causa no trio, mas não poderíamos compreender essa crise, e também os comentários de Françoise e Pierre sobre o comportamento da jovem também como reflexo da situação feminina de Outro que temos analisado, que impõe dificuldades e cerceamentos às experiências sexuais das mulheres?

Esses percalços à sexualidade culminam na completa recusa à atividade sexual a partir maturidade, que aparece retratada nos últimos livros de Beauvoir, como em *A idade da discrição* de *A mulher desiludida*:

Tenho a tendência a subestimar a importância que cria num casal a felicidade física. A sexualidade para mim não existe mais. Chamava serenidade a esta indiferença;

¹⁰⁹⁷ BEAUVOIR, 1980, p. 201-202

¹⁰⁹⁸ Cf. BEAUVOIR, 2005, p. 37

¹⁰⁹⁹ BEAUVOIR, 1985, p. 379-380

¹¹⁰⁰ Idem, p. 380

súbito eu a compreendi de outra maneira: é uma doença, é a perda dos sentidos; ela me deixa cega às necessidades, às dores, às alegrias daqueles que a possuem.¹¹⁰¹

E no *Monólogo* de Murielle: “Eu acho que desde os cinquenta anos é preciso ter a decência de renunciar; eu renunciei muito antes desde meu luto. Não me interessa mais estou fechada não penso nunca nessas coisas nem mesmo em sonhos.”¹¹⁰² A mesma decisão aparece em *Mal entendido em Moscou*: “Em um belo dia Nicole declarou que ela se encontrava velha demais para os prazeres da cama.”¹¹⁰³

Conforme temos analisado, o significado do corpo, principalmente do corpo feminino, é crucial para a experiência erótica. Ao mesmo tempo, o mesmo corpo adquire diferentes significados no decorrer da relação. “Como nossos corpos se tornaram estranhos a esse ponto, eles que se amavam tanto? [...] Com suas mãos, seus lábios, seu pênis, com toda sua carne ele me dava o seu coração.”¹¹⁰⁴ Em *Os mandarins*, Anne traduz o amor no corpo e busca compreender como a dissolução do sentimento torna o ato sexual meramente mecânico. Por que Anne acredita que pelo ato sexual Lewis entregara a ela o seu coração? A justificativa de Lewis para a transformação das carícias uma vez apaixonadas em um ato mecânico é: “Não posso dar um calor que não sinto.” A relação sexual com Anne acontece apenas como uma escolha de Lewis por não recusar-se diante da vontade dela.¹¹⁰⁵ Na voz dele, ela não nota uma hostilidade, mas indiferença.¹¹⁰⁶ Monique também encontra indiferença em Maurice em *A mulher desiludida*:

Nossa vida sexual? Não sei em que momento ela perdeu seu calor. Qual dos dois se cansou primeiro? Aconteceu-me ficar aborrecida com sua indiferença. Daí meu flerte com Quillan. Mas talvez minha frieza o tenha decepcionado? Parece-me que é secundário. Isto explicará que tenha deitado com outras mulheres, mas não que se tenha desprendido de mim, nem que tenha gamado por Noellie.¹¹⁰⁷

E voltando a Anne, que diante da indiferença de Lewis termina por questionar a si mesma:

Seria eu a culpada? Sim, sem dúvida alguma, eu era culpada: não tanto por haver mendigado suas carícias, mas por ter suscitado para mim falsas esperanças, certamente Lewis não estava cem por cento seguro a respeito de seus próprios sentimentos, o que explicava suas mudanças de atitude. Mas para um homem como ele, não há distância entre a recusa a amar e a ausência do amor.¹¹⁰⁸

¹¹⁰¹ BEAUVOIR, 2003, p. 22

¹¹⁰² Idem, p. 80

¹¹⁰³ BEAUVOIR, 2013, p. 28, tradução nossa. No original: “Nicole avait déclaré un beau jour qu’elle se trouvait trop vieille pour les plaisirs du lit.”

¹¹⁰⁴ BEAUVOIR, 1974, p. 765

¹¹⁰⁵ Cf. Idem, Ibidem

¹¹⁰⁶ Cf. Idem, p. 766

¹¹⁰⁷ BEAUVOIR, 2003, p. 149

¹¹⁰⁸ BEAUVOIR, 1974, p. 765

Nas inúmeras cenas que examinamos, a mulher compreende e vive o amor sozinha; seu parceiro parece não enxergar o encanto que para ela há na relação. E quando constata essa diferença de perspectivas, ela ainda se sente culpada. Culpa da qual Anne e Monique são ilustres exemplos:

Tive esta manhã uma iluminação: tudo é culpa minha. Meu erro mais grave foi não compreender que *o tempo passa*. Ele passava e eu estava estática na atitude de ideal esposa de um marido ideal. Em lugar de reanimar nossa vida sexual, eu me fascinava nas lembranças de nossas antigas noites. Eu imaginava ter guardado meu rosto e meu corpo de trinta anos, em lugar de me cuidar, de fazer ginástica, de frequentar um instituto de beleza. Deixei minha inteligência atrofiar-se: eu não me cultivava mais, e me dizia: mais tarde, quando as pequenas me tiverem deixado.¹¹⁰⁹

Teriam Anne e Monique que ser mais mulher ou mais esposa? Os diferentes significados desvelados na relação pela mulher e pelo homem parecem sempre indecifráveis para o outro. “Não se compreende nunca o amor dos outros.”¹¹¹⁰, diz em *A mulher desiludida* a amiga Marie Lambert a Monique sobre a escolha de Maurice por Noellie. E pontua “Seria necessário conhecer o ponto de vista dele. Não se compreende nada dessas histórias de ruptura contadas pela mulher. É o ‘mistério masculino’ muito mais impenetrável que o ‘mistério feminino’.”¹¹¹¹

Se uma vez o universo feminino foi um mistério para os homens em suas teorias, por estes não verem as mulheres como iguais – sejam aqueles que associavam a figura feminina ao sobrenatural antes do desenvolvimento da agricultura, do qual fala Beauvoir em “História”¹¹¹² em *O segundo sexo*, ou Freud comparando a vida sexual da mulher a um *dark continent*¹¹¹³ ou a um enigma¹¹¹⁴ –, a elas o que parece um mistério em sua experiência vivida é esse universo que não construíram e do qual não fazem parte a não ser como instrumentos.

Mas na medida em que adentra o mundo construído pelos homens e desfaz os seus mistérios, a mulher se coloca de outras maneiras diante de seus objetos de desejo. Vimos que para o imortal Fosca de *Todos os homens são mortais*, a contingência da vida humana, que ele não é mais capaz de preencher, torna a seus olhos todos os seres humanos apenas corpos. O personagem não compreende por qual motivo alguns amariam uns e não outros. A situação e os valores fundados pelos indivíduos na medida em que desvelam o mundo e preenchem a contingência, o vazio da existência, reverberam também no erotismo, na atração por um

¹¹⁰⁹ BEAUVOIR, 2003, p. 159

¹¹¹⁰ Idem, p. 148

¹¹¹¹ Idem, p. 149

¹¹¹² Cf. BEAUVOIR, 2009, p. 117

¹¹¹³ Cf. FREUD, 1926/1981, p. 2928

¹¹¹⁴ Cf. FREUD, 2010b, p. 264

objeto. No caso da mulher, uma mudança em sua situação que a torne autônoma e não presa da suposta misteriosa feminilidade que lhe é imposta, refletirá também no modo pelo qual ela desvela a atração e o desejo por um homem. Laurence, a personagem de *As belas imagens* na qual Beauvoir reconstrói mais possibilidades de transcendência da situação feminina, chega a ponderar sobre sua escolha entre o marido e o amante:

Por que Jean-Charles e não Lucien? O mesmo vazio se abrindo às vezes quando ela está com um, com o outro; só que entre ela e Jean-Charles há as crianças, o futuro, o lar, laços sólidos: junto a Lucien, quando ela não sente mais nada, ela se vê diante de um estranho. Mas se fosse com ele que estivesse casada? Não seria nem melhor nem pior, parece-lhe. Por que um homem e não outro? É estranho. A gente se vê ligada de mil maneiras a um sujeito para a vida toda porque foi ele que a gente encontrou aos dezenove anos. Ela não lamenta que tenha sido Jean-Charles, longe disso. [...] O marido ideal. Ela se felicita por ter se casado com ele, ele e não outro; mas mesmo assim ela se espanta por ser tão importante e ser um acaso. Sem motivo especial. (Mas tudo é assim.) As histórias de almas-irmãs, isso existe em algum lugar além dos livros? Mesmo o médico velho que a morte da mulher matou: isso não demonstra que eles tenham sido feitos um para o outro. ‘Amar com amor’, diz papai. Será que eu amo Jean-Charles – terei amado Lucien? – com amor? Ela tem a impressão de que as pessoas lhe são justapostas, não moram dentro dela; exceto suas filhas, mas isso deve ser orgânico.¹¹¹⁵

É a vida que construíra com Jean-Charles que o torna preferível na visão que Laurence adota. Pode-se dizer que é o seu papel de marido e de pai que o coloca e o mantém nesse lugar – papel que poderia ser desempenhado por qualquer outro, ela sabe. Laurence é finalmente a personagem beauvoiriana que rompe com a idealização dos homens e do amor sem desilusão e sem sofrimento, mas pela sua autonomia.

Sujeito autônomo, em condições de afirmar-se também enquanto liberdade, a mulher poderia então conquistar o seu objeto de desejo? E que sentido teria essa conquista?

Françoise, companheira de Pierre, conquista Gerbert, “não apenas por sensualidade [...] foi sobretudo por ternura”¹¹¹⁶, ela diz. É com cautela e com espanto que ela acaricia “aquele corpo jovem, (...), que durante tanto tempo lhe parecera intocável”¹¹¹⁷, mas que não oferece os riscos que haveria na aproximação com Xavière. Até que descubram que a atração de um pelo outro é recíproca, o movimento de Françoise e Gerbert é semelhante a uma brincadeira de esconde-esconde, segundo a própria Françoise.¹¹¹⁸ Eles não reconhecem os sinais dados pelo outro: o ombro que Françoise oferece para ele dormir, o momento em que Gerbert finge dormir para abraçá-la, os olhares dela que a ele pareciam embriagar. Podemos desvelar no ombro oferecido por Françoise e no desejo de Gerbert de abraçá-la, movimentos

¹¹¹⁵ BEAUVOIR, 1967, p. 53

¹¹¹⁶ BEAUVOIR, 1985, p. 444

¹¹¹⁷ Idem, *Ibidem*

¹¹¹⁸ Cf. Idem, p. 445

generosos? Em ambos os casos, não há um sujeito conquistador que se impõe, mas um sujeito que oferece o seu corpo como abrigo para o seu objeto de desejo ao mesmo tempo em que almeja ser tomado pelo desejo do outro. Contudo, há uma situação de fundo que recusa à mulher essa possibilidade de desejar e de conquistar.

“Então por que espera, seu tolo?”¹¹¹⁹, diz Françoise a Gerbert quando ele adia beijá-la por pensar que ela zombara dele. As cenas desse casal sugerem uma autonomia de Françoise, um domínio do jogo da conquista e da relação erótica. Ela não se abandona ao olhar e ao toque de Gerbert. Mas o que é a conquista da mulher? Como Françoise conquista Gerbert, que a considera um homem?

Sentiu que havia, em seus lábios, um sorriso estranho. Gerbert olhou-a com curiosidade. Ela afastou os olhos e esvaziou o copo. ‘Comecei mal’, pensou. ‘Tenho vergonha de utilizar com Gerbert certo tipo de sedução. Talvez fosse melhor prosseguir francamente: você ficaria espantado se eu lhe propusesse dormir comigo? Ou qualquer coisa desse gênero?’ Seus lábios, porém, recusavam-se a articular aquelas palavras.¹¹²⁰

A mulher não se reconhece como conquistadora, como sedutora. Vimos¹¹²¹ que quem conquista é o homem, e a mulher, se conquista, o faz em sua passividade. E para o homem, assumir a ambiguidade e deixar-se ser apreendido como objeto é intimidador:

Ficaram ambos olhando um para o outro, como dois inimigos. Françoise sentiu um vazio no estômago. De repente as palavras saíram-lhe dos lábios:
– Eu estava rindo porque me lembrei da cara que você faria, você que não gosta de complicações, se eu lhe propusesse fazer amor.
– Não era bem isso que eu pensava; pensava que você ria por pensar que eu tinha vontade de beijá-la e que não me atrevia.
– Não... Nunca pensei que *você* tivesse vontade de me beijar – comentou Françoise, com certa altivez.
Seguiu-se um silêncio; as têmporas de Françoise latejavam. Agora já não havia remédio; falara. Só lhe restava continuar:
– Então responda: o que faria se eu fizesse essa proposta?
Gerbert encolheu-se; seu rosto refletia a posição defensiva em que se encontrava. Sem desviar seu olhar de Françoise, respondeu:
– Não é que não gostasse. Mas confesso que ficaria intimidado.
Françoise conseguiu sorrir.
– Sim, senhor, foi uma resposta hábil. Tem razão; seria artificial e enfadonho.¹¹²²

Mas, ainda tentando vislumbrar um outro desfecho para essa conquista, que não seja a posse do corpo feminino pelo homem que cumpre o seu papel de conquistador, nem a entrega do corpo pela própria mulher que confirma a sua passividade, qual seria a direção daqueles que se amam ou simplesmente se desejam? O fim que se busca atingir é sempre a felicidade?

¹¹¹⁹ Idem, p. 144

¹¹²⁰ Idem, p. 436

¹¹²¹ Cf. neste trabalho, p. 150-151

¹¹²² BEAUVOIR, 1985, p. 443. O grifo é da autora.

“Se ficarmos seguros de encontrar-nos todos os anos, não haverá mais separação. Apenas esperas. Pode-se esperar na felicidade, quando se ama fortemente.”¹¹²³, diz Anne a Lewis. O que é a felicidade? Felicidade é assentir? “Você sabe que nunca digo não.”¹¹²⁴, responde Anne a um simples convite de Lewis para se dirigirem a um outro lugar durante um passeio. À resposta de Anne, ele demonstra apreciação pelo seu “sim”: “Mas gosto de ouvi-la dizer: Sim. Você o diz tão gentilmente.”¹¹²⁵ Ela repete o monossílabo concordante e reflete consigo: “Que satisfação não precisar dizer senão sim. Com minha vida já gasta, com minha pele não mais totalmente fresca, eu fabricava felicidade para o homem a quem amava: que felicidade!”¹¹²⁶

Vale retomar aqui que para a própria Beauvoir não interessa definir a felicidade, conforme ela nos alerta na introdução de *O segundo sexo*, ao anunciar que pensará o problema da mulher não em termos de felicidade, mas de oportunidades concretas.¹¹²⁷

Mais adiante, o que acontece ao sim de Anne?

Foi a primeira vez que, ao lhe dar a boca, pensei: ‘Não’. Não tinha, porém, o hábito de negar, nem sabia fazê-lo. E já era tarde demais para recusar-me, sem histórias. Certo que me havia acontecido, duas ou três vezes, dizer sim, sem verdadeiramente estar com vontade. Mas meu coração nunca se opunha [...] Hoje, era constrangida que eu participava da ginástica familiar, que me pareceu barroca, frívola, incongruente. E notei que Lewis não me dizia: ‘Amo-a’. Quando o havia dito ele, pela última vez?¹¹²⁸

Notadamente, há na passagem citada uma tensão entre um estado de submissão e a má-fé que caracteriza a mulher apaixonada. A recusa de Anne talvez reflita seu descontentamento com a relação, seu medo da ausência do “Eu te amo”, frase de tanto peso na relação. Mas a recusa, o “não”, tanto quanto o “sim”, poderia apenas fazer parte da relação. Da perspectiva existencialista beauvoiriana, a relação erótica, autêntica, como vimos, pode ser construída sobre as bases de uma generosidade.

Em *Os mandarins*, Anne pergunta a Lewis por que ele é tão gentil com ela. O que Anne entende em Lewis como gentileza nas suas atitudes, ele declara ser egoísmo. “Já lhe disse que não sou gentil. Sou muito egoísta. O que há é que você representa um pequeno pedaço de mim. – Ele me enlaçou mais fortemente: – Há doçura em amar você.”¹¹²⁹ Ao ter Anne como um pedaço dele, como se o amor os fundisse, Lewis faz um bem para si mesmo

¹¹²³ BEAUVOIR, 1974, p. 643

¹¹²⁴ Idem, p. 648-649

¹¹²⁵ Idem, Ibidem

¹¹²⁶ Idem, Ibidem

¹¹²⁷ Cf. BEAUVOIR, 2009, p. 30

¹¹²⁸ BEAUVOIR, 1974, p. 648-649

¹¹²⁹ BEAUVOIR, 1974, p. 641

quando ama Anne. Nesse sentido, amar pode ser um egoísmo no sentido de movimento de transcendência para aquele que nos causa algum bem.

Haveria sentido em compreender o movimento de Lewis para Anne como um egoísmo? A esse sujeito soberano egoísta se opõe o abandono de si desinteressado que caracteriza a generosidade ensinada às mulheres, generosidade nem sempre recíproca nas relações com os homens.

Lembremos que o amor, o amor autêntico beauvoiriano, como vimos, coincide com um movimento generoso de transcendência para o outro, tendo como fim apenas esse encontro, sem que isso implique qualquer hierarquia nessa relação ou limitações a afirmação de si enquanto sujeito por meio da liberdade. A entrega de si enquanto corpo ao outro é tão prazerosa quanto a apreensão que se faz do outro enquanto objeto, de modo que para ambos os lados é necessário experienciar a ambiguidade.

Procuramos acompanhar as imagens literárias beauvoirianas do erotismo que contribuíssem com a nossa investigação acerca da relação entre o erótico e o literário na obra da autora. A noção de generosidade desponta como elemento fundamental do erotismo autêntico em vários momentos de nossa leitura e compreensão dos escritos de Beauvoir, e do universo criado e compreendido como “feminino”, essa entrega de si desprendida de qualquer troca. Contudo, para além da imposição dessa entrega da mulher, temos acompanhado a elaboração de uma noção de entrega recíproca e livre, no erotismo e na moral existencialista beauvoiriana. Faz-se necessário uma escuta dessa generosidade de um universo dito feminino, vinda da experiência das mulheres, e também da possibilidade de um “pacto de generosidade”¹¹³⁰ entre autora e leitora na literatura de Beauvoir. Este será nosso movimento

¹¹³⁰ Como contraponto ao nosso percurso, vale notar que em Sartre, a generosidade aparece em *Que é a literatura?*, na reflexão do filósofo sobre os motivos e o público da escrita, como um elemento fundamental da relação entre autor e leitor: “a generosidade, fonte original da obra de arte” (SARTRE, *Que é a literatura?* Tradução: Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Editora Ática, 2004, p. 112). Para o autor, a literatura é generosa, ele compreende que as afeições do leitor não são condicionadas pelo objeto imaginário, mas tem como fonte a liberdade do indivíduo. Por terem a liberdade como origem e fim, Sartre considera generosas as afeições do leitor diante do objeto de sua leitura. (Cf. Idem, p. 42-43) “Assim a leitura é um pacto de generosidade entre o autor e o leitor; cada um confia no outro, conta com o outro, exige do outro tanto quanto exige de si mesmo. Essa confiança já é, em si mesma, generosidade: ninguém pode obrigar o autor a crer que o leitor fará uso da sua liberdade; ninguém pode obrigar o leitor a crer que o autor fez uso da sua. É uma decisão livre que cada um deles toma independentemente. Estabelece-se então um vaivém dialético; quando leio, exijo; o que leio, então, desde que minhas exigências sejam satisfeitas, me incita a exigir mais do autor, o que significa: exigir do autor que ele exija mais de mim mesmo. Reciprocamente, a exigência do autor é que eu leve ao mais alto grau as minhas exigências. Assim a minha liberdade, ao se manifestar, desvenda a liberdade do outro.” (Idem, p. 46) A forma como Sartre descreve a leitura sugere uma relação intersubjetiva marcada pela reciprocidade entre autor e leitor. Em *Ética e literatura em Sartre*, Franklin Leopoldo e Silva discorre sobre a relação entre a linguagem e a existência no filósofo francês, ressaltando que a linguagem se inscreve na estrutura da existência como projeto, para tratar do alcance de sua literatura enquanto comunicação com o outro visando a ação: “é a existência que sustenta o discurso a partir do qual a linguagem procura desvendá-la. Isso significa que a existência não é um ser

na seção subsequente.

4.1.4 Comunicação pela literatura

“Você sabe que não chega a um por cento o número de mulheres que gostam de se submeter.”¹¹³¹

Podemos afirmar que os temas de nossa pesquisa aparecem com frequência na vasta obra de ficção escrita por Beauvoir. A relação erótica, os significados do amor, o lugar dos membros do casal e principalmente a diferença entre as situações de homens e mulheres são temas, ainda que secundários, em quase todas as suas histórias. Ao longo de sua produção, a filósofa os aborda sob ângulos diferentes, bem como os atualiza conforme o momento histórico em que se passa a sua narrativa literária.

No artigo *Problèmes de la littérature féminine*, publicado em 1947, época em que Beauvoir ainda começa a trabalhar no ensaio que resultaria em *O segundo sexo*, a filósofa discorre sobre as possibilidades que as mulheres têm de participar da edificação do mundo, principalmente enquanto escritoras. Ela exalta nesse artigo as conquistas das mulheres por direitos e as possibilidades de um papel para elas nos campos político e social. Porém, a filósofa não deixa de pontuar que a condição das mulheres ainda não é a mesma dos homens, e que certas obrigações ainda pesam nessa condição, ou seja, que tais conquistas até o momento se deram apenas num campo teórico e abstrato. Se por um lado as mulheres, no dizer da filósofa, já escrevem como os homens, sobre resistência, guerra e conflitos sociais, por outro lado, elas ainda estão preocupadas com o que chamam de felicidade. Há então,

de linguagem; pelo contrário, a própria linguagem inscreve-se na estrutura da existência como projeto, enquanto produto humano. O movimento significativo, como diz Sartre, é ele próprio projeto.” (SILVA, Franklin Leopoldo. *Ética e literatura em Sartre*. São Paulo: Editora UNESP, 2004, p. 254-255) Assim, em Sartre, a linguagem desdobra o desvelamento humano da existência e o torna presente no mundo, para outrem, como projeto. Franklin Leopoldo e Silva afirma que “toda palavra designa regressivamente o seu ato e reenvia à compreensão fundamental da realidade humana, a qual se dá individual ou coletivamente em toda práxis.” (Idem, p. 255) Nesse sentido, a literatura elabora uma imagem da sociedade e descreve uma situação diferente de uma descrição conceitual. (Idem, p. 255-256) E é nessa imagem descrita da sociedade que Silva identifica a mediação necessária para a tomada de consciência do leitor de sua alienação. (Idem, p. 256) “[A] compreensão não-conceitual, longe de ser irracionalismo, é a única maneira de nos aproximarmos racionalmente da existência como fundamento da práxis histórica. É nesse sentido que as estruturas existenciais são desvendantes e compreensivas. Sua elucidação desvenda aquilo que o saber, mesmo histórico no seu sentido positivo, é obrigado a deixar implícito e obscurecido. Ocorre que este obscurecimento pode chegar ao ponto de o homem ficar de fora de um saber sobre ele mesmo, como se o objeto da ciência constituísse ao mesmo tempo o seu ponto cego.” (Idem, Ibidem) Assim, a partir da literatura sartreana, temos a escrita ficcional como o desvelamento dos meandros da existência por meio de uma comunicação que ocorre na afirmação da liberdade, não apenas do escritor, mas também do leitor. Eis o pacto de generosidade e confiança. Podemos compreender então que tal como na relação erótica autêntica beauvoiriana, há na literatura de Sartre entrega, envolvimento e reconhecimento das subjetividades visando a liberdade como um fim.

¹¹³¹ BEAUVOIR, 1974, p. 136

segundo a autora, um esforço das escritoras para conciliar essa preocupação e suas contribuições ao universo e à história.¹¹³² A literatura aparece então como cenário para os desdobramentos dessas mudanças na situação:

Heroínas contemporâneas não são nem encantadoras nem mulheres resignadas. Elas são mulheres que realizam seu destino com a firmeza, a coragem e a honestidade de um homem, e especialmente com lucidez. Esse é um mundo que encontramos a cada virar de página de novelas escritas por mulheres. Uma vez que não podem modificar sua condição da noite para o dia, as mulheres estão determinadas a pelo menos encará-la. A lucidez é o oposto da fuga; é a aceitação pensativa da situação e a condição primeira de uma verdadeira independência.¹¹³³

Duas décadas depois, Beauvoir retoma essa reflexão em uma palestra no Japão intitulada *La femme et la création* (1966), novamente mostrando a tensão entre as mudanças da situação e o peso do passado e o reflexo dessa tensão na literatura:

Mulheres estão marcadas, eu repito, não apenas pela educação que recebem diretamente de seus pais e professores, mas também pelo que elas leem e pelos mitos que lhes são comunicados nos livros que leem – incluindo aqueles escritos por mulheres. Elas são marcadas pela imagem tradicional da mulher, e livrar-se disso é algo muito difícil para elas. Geralmente uma mulher escreverá fechada em seu mundo particular, permanecendo confinada em seu pequeno universo. Então ela escreve mais ou menos para matar o tempo, e há uma expressão muito delicada para designar esse tipo de livro: eles são chamados *ouvrage de dames* [obras de damas]. E de fato muito frequentemente se tem a impressão de que as mulheres escrevem como bordam ou pintam com aquarelas: para passar o tempo. Algumas mostram talento, o que quer dizer que são mesmo boas no descrever desse mundo pequeno, muito fechado e muito limitado que é o delas. Seus livros são charmosos e são lidos com uma certa porção de entretenimento, mas possuem pouco impacto. Ademais, os fatores que mencionei antes a respeito da carreira das mulheres – a timidez diante de homens e o medo de perturbar a paz doméstica quando se obtém muito sucesso – também tem um papel nesse domínio.¹¹³⁴

¹¹³² Cf. BEAUVOIR, Simone de. “Problems for Women’s Literature”. In: SIMONS, Margaret A., TIMMERMANN, Marybeth. (ed.). *Simone de Beauvoir : Feminist Writings*. Urbana, Chicago, and Springfield : University of Illinois Press, 2015d, p. 26.

¹¹³³ Idem, p. 28, tradução nossa. Na edição estadunidense: “Contemporary heroines are neither enchantresses nor resigned women. They are women who accomplish their destiny with a man’s toughness, courage, and honesty, and especially with lucidity. This is a world that one encounters in women’s novels at each turn of the page. Since they cannot modify their condition overnight, women are determined to at least face it. Lucidity is the opposite of flight; it is a thoughtful acceptance of the situation and the first condition of a veritable independence.”

¹¹³⁴ BEAUVOIR, Simone de. “Women and Creativity”. In: SIMONS, Margaret A., TIMMERMANN, Marybeth. (ed.). *Simone de Beauvoir : Feminist Writings*. Urbana, Chicago, and Springfield : University of Illinois Press, 2015e, p. 165-166, tradução nossa. Na edição estadunidense: “Women are marked, I repeat, not only by the education they receive directly from their parents and teachers, but also by what they read and the myths communicated to them in the books they read – including those written by women. They are marked by the traditional image of woman, and to break from it is something very difficult for them. Oftentimes a woman will write while enclosed in her private world, remaining confined in that little universe of hers. So she writes more or less to kill time, and there is a very unkind expression used to designate this type of book: they are called *ouvrages de dames* [ladies’ works]. And indeed very often one has the impression that women write as they would embroider or paint with water colors: to pass the time. Some show talent, that is to say that they are rather good at describing this very closed, very limited little world which is their own. Their books are charming and are read with a certain amount of enjoyment, but they have little impact. In addition, the factors that I mentioned

Nesse sentido, Beauvoir claramente recusa a criação como um dom inato, e nos chama a atenção para a ideia de criação como um processo complexo socialmente condicionado, no qual as mulheres, com menos oportunidades do que os homens, são então tidas como inferiores em relação a eles no que diz respeito à capacidade de criar.¹¹³⁵ Toril Moi recorda no texto *What Can Literature Do? Simone de Beauvoir as a Literary Theorist* que para a filósofa francesa, escrever é uma ação, e por esse viés, podemos compreender a escrita isolada das mulheres como mais um aspecto da imanência à qual foram destinadas. Além de ação, a escrita é desvelamento para Beauvoir, nota também Moi.

A visão de Beauvoir [de uma obra] é menos metafísica, mais pragmática: escrever revela verdades no mundo. [...] para Beauvoir isso significa revelar o mundo de um ponto de vista situado, altamente específico e transmitir essa visão a outros.¹¹³⁶

E é por esse ponto de vista da filósofa francesa que a comentadora sugere também uma confluência entre *O segundo sexo* e a recepção da literatura escrita por mulheres por Beauvoir:

Pela escrita, mulheres transmitem o único sabor de suas próprias vidas. Pela leitura do trabalho delas, Beauvoir pode, por um momento, ver o mundo como elas o veem sem perder sua própria identidade. Desse modo, os textos de outras mulheres se tornam fontes cruciais do *insight* para a filósofa escrever *O segundo sexo* e experiências estéticas valiosas em seu próprio mérito. É difícil imaginar uma defesa melhor do por que se deve incluir as vozes das mulheres no cânone literário.¹¹³⁷

Assim, podemos compreender que a escrita literária beauvoiriana é também fonte a partir da qual são desvelados os mundos de uma mulher. E dada perspectiva que a autora adota em seus estudos sobre as mulheres, esses mundos se desdobram em imagens literárias bastante significativas enquanto possíveis ações para contestar a situação da mulher. Retomemos as imagens literárias de Beauvoir. Eis mais uma cena de Laurence em *As belas imagens*:

earlier concerning women's careers – the timidity before men and the fear of disturbing the household peace if one is too successful – also play a role in this domain.”

¹¹³⁵ Cf. Idem, p. 167-168

¹¹³⁶ MOI, Toril. “What Can Literature Do? Simone de Beauvoir as a Literary Theorist”. In: *PMLA*, vol. 124, no. 1, Jan., 2009, p. 191, tradução nossa. No original: “Beauvoir’s view is less metaphysical, more pragmatic: writing unveils truths in the world. [...] to Beauvoir this means revealing it [the world] from a highly specific, situated point of view and conveying that vision to others.”

¹¹³⁷ Idem, p. 196, tradução nossa. No original: “By writing, women convey the unique taste of their own lives. By reading their work, Beauvoir can, for a moment, see the world as they see it without losing her own identity. In this way, other women’s texts become crucial sources of insight for the philosopher writing *The Second Sex* and valuable aesthetic experiences in their own right. It is difficult to imagine a better defense of why women’s voices must be included in the literary canon.”

Ela cai de novo sobre o travesseiro. Eles a forçarão a comer, eles a farão engolir tudo; tudo o quê? tudo o que ela vomita, sua vida, a dos outros com seus falsos amores, suas histórias de dinheiro, suas mentiras. Eles a curarão de suas recusas, de seu desespero. Não. Por que não? Aquela toupeira que abre os olhos e que vê que está escuro, de que isso lhe adianta? Fechar de novo os olhos. E Catherine? colar-lhe as pálpebras? ‘Não’; ela gritou bem alto. Catherine não. Eu não permitirei que lhe façam o que me fizeram. Que fizeram de mim? Essa mulher que não gosta de ninguém, insensível às belezas do mundo, incapaz até de chorar, essa mulher que eu vomito. Catherine: pelo contrário abrir-lhe os olhos imediatamente e talvez um raio de luz se filtrará até ela, talvez ela escape... Do que? Dessa noite. Da ignorância, da indiferença. Catherine... Ela se endireita de repente.¹¹³⁸

Se Anne de *Os mandarins* toma a psicanálise para si como instrumento para revelar a situação feminina de Outro encoberta por teorias que supostamente justificam essa situação, Laurence, na citação acima, novamente nos parece ir mais além de seu lugar de Outro ao compreender a sua própria formação e seu próprio rumo na situação em que se encontra. Laurence, conforme comentamos algumas vezes ao longo deste trabalho, transcende em vários momentos de *As belas imagens* os papéis da feminilidade e aparece como sujeito autônomo, seja no exercício de uma profissão ou na relação com o amante. Contudo, o trecho acima nos revela uma Laurence que compreende a si mesma como uma pessoa insensível e que se incomoda com tal constatação. Essa insensibilidade e a incapacidade de chorar curiosamente vão de encontro a um comportamento feminino, que claramente em diversos momentos a personagem abandona na afirmação de si enquanto sujeito. Ora, parece então haver um custo na transcendência da situação de Outro para a mulher. E é por meio da literatura que as leitoras de Beauvoir da década de 1960, junto com Laurence, passam a enxergar e a questionar os possíveis caminhos para as mulheres afirmarem sua liberdade. Catherine, a filha de Laurence, aparece como o futuro, uma semente que pode gerar outros caminhos.

Não nos parece acaso lermos em *As belas imagens* um comentário como este:

O feminismo, ultimamente, fala-se dele a todo momento. Logo Laurence se distrai. É como a psicanálise, o Mercado Comum, o poder de discussão, ela não sabe o que pensar, ela não pensa nada.¹¹³⁹

Aliás, uma outra menção ao feminismo aparece na página anterior, em uma espécie de aval de Jean-Charles: “Há mulheres que fazem sucesso em profissões que *a priori* lhes pareciam proibidas [...] Mas eu, eu acho que o futuro é das mulheres.”¹¹⁴⁰ Comentário que espanta Gisèle Dufrière, que diz: “O feminismo, hoje em dia, está ultrapassado.”¹¹⁴¹ No

¹¹³⁸ BEAUVOIR, 1960, p. 138

¹¹³⁹ Idem, p. 78

¹¹⁴⁰ Idem, p. 77

¹¹⁴¹ Idem, *Ibidem*

personagem masculino, reflexão e reconhecimento do feminismo; ao passo que, dentre as personagens femininas, uma não pensa a respeito do movimento e a outra o considera ultrapassado. Laurence já vive a reverberação das ações feministas e, ainda que não se identifique como uma feminista ou não reflita a partir das pautas levantadas pelo movimento, será que ela não pensa nas questões que dizem respeito à situação da mulher? Nos momentos em que acompanhamos os pensamentos de Laurence, percebemos o retrato de uma mulher em constante reflexão sobre si mesma, sobre seus próprios desejos, cultivando um distanciamento cada vez maior de um ideal de Mulher:

Ele (Lucien) gosta dos romances que contam histórias, as recordações de infância, fazer perguntas, flamar. E além disso sob seu olhar ela se sente preciosa. Preciosa: ela se deixa levar, também ela. A gente pensa que gosta de um homem: gosta é de uma certa ideia de si, de uma certa ilusão de liberdade, ou de imprevisto, de miragens. (Será verdade, ou será que a profissão me deforma?)¹¹⁴²

De alguma forma, Laurence sabe que é levada à necessidade do olhar de um homem para que reconheça a si própria. E quando se compara às imagens com as quais ela trabalha, é como se descobrisse então um processo, uma técnica, que se apreende e que pode ser questionada.

O lugar do corpo, um dos temas mais importantes em nossa pesquisa, também é colocado no diálogo entre Beauvoir e seus leitores; e é por meio do corpo que a mulher é impelida a tornar-se Outro, não esqueçamos – em que medida então, esse corpo pode se direcionar a outro lugar?

A personagem Marcelle aparece numa imagem de *Quando o espiritual domina* e nos sugere o quanto é também pela literatura que as mulheres descobrem seu lugar no mundo:

Ela [Marcelle] se deixava infatigavelmente encantar pela seguinte história: uma mulher maltratada por um senhor soberbo acabava por conquistá-lo com a constância de sua submissão, de seu amor. Marcelle se identificava com essa heroína, que às vezes imaginava inteligente e injustiçada, mas com maior frequência culpada de grave falta, pois que adorava estremecer de arrependimento aos pés de um homem belo, puro e terrível. Ele tinha direito de vida e morte sobre a mulher, que o chamava de ‘Senhor’; obrigava-se a ficar despida em sua presença e, para montar no cavalo ricamente paramentado, usava o corpo da mulher como estribo. Ela prolongava com volúpia o momento em que, cabeça baixa e coração cheio de adoração, de uma humildade arrebatada, sentia o rijo esporão esfolar-lhe o dorso de escrava. E quando, vencido pela piedade e pelo amor, o justiceiro de olhar severo pousava a mão na cabeça da mulher em sinal de perdão, ela lhe beijava os joelhos num delicioso desfalecer.¹¹⁴³

¹¹⁴² Idem, p. 27

¹¹⁴³ BEAUVOIR, 1980, p. 14

Marcelle se encontra na figura feminina retratada como submissa, objetificada e entregue ao sacrifício e que, por meio desse lugar, obtém o prazer e o amor de seu “Senhor”. Vimos¹¹⁴⁴ que, para Beauvoir em *O segundo sexo*, as representações e idealizações do feminino feitas pelos homens também influenciam o modo pelo qual a mulher se conhece e se escolhe. Ainda que oriundas da apreensão de uma suposta categoria de Mulher, como já assinalamos, essas imagens da mulher criadas pelos homens, como é o caso das personagens femininas criadas na literatura da autora, implicam mitificações do feminino, expectativas em relação a um suposto ser feminino, que sustentam a categoria de Outro sobreposta à subjetividade de cada mulher.

Ao contrário, opondo-se a qualquer idealização do feminino, na escrita de Beauvoir, a experiência humana feminina retratada em imagens literárias não está muito distante da experiência vivida pelas mulheres na situação que a filósofa conhece. Mas há detalhes na narrativa literária da autora, como temos apontado, nos quais encontramos novos horizontes para a libertação da mulher da categoria de Outro.

Acho que se deveria dar aula de educação sexual sem nenhum falso pudor a partir do sexto ano, para moças e rapazes igualmente – disse Chantal – Seria a melhor forma de acabar com essa curiosidade doentia.¹¹⁴⁵

Em alguma medida, há uma comunicação entre autora e leitora que pode ampliar a dimensão que a segunda tem de certas experiências, como no caso do trecho de *Quando o espiritual domina* citado acima, no qual, ainda que sutilmente, a personagem Chantal ressalta a diferença entre a educação de moças e rapazes no que concerne o acesso à informação sobre o desenvolvimento sexual. A clareza na visão de Chantal em seu posicionamento acerca do acesso à educação sexual vai ao encontro do diálogo entre Anne e Nadine em *Os mandarins*, no momento em que discutem a gravidez da última:

– Neste caso, que é que você espera fazer?
– Que é que você quer fazer de uma criança? Pasteizinhos?
– Quero dizer se você espera casar com Henri.
– Isso é com ele.
– Mas qual é sua ideia?
– Minha ideia é ter um filho. Quanto ao resto, não peço nada a ninguém.
Nunca Nadine me havia dito palavra sobre esse seu desejo de maternidade. Será que a malevolência me sugeriu que ela havia principalmente desejado, com esta manobra, obrigar Henri a tomá-la por esposa?
– Você será forçada a pedir – disse eu. – Pelo menos por um tempo, será preciso que seu pai, ou Henri, suporte essa carga.
Ela se pôs a rir, com um ar de condescendência divertida.¹¹⁴⁶

¹¹⁴⁴ Cf. neste trabalho, p. 203-204

¹¹⁴⁵ BEAUVOIR, 1980, p. 67

¹¹⁴⁶ BEAUVOIR, 1974, p. 741

A fala de Anne – a pergunta sobre as expectativas de Nadine quanto a casar-se com Henri, a suspeita de que a gravidez seja uma manobra da filha e o comentário sobre a necessidade do parceiro ou do pai para o sustento da criança – evocam uma situação na qual a mulher depende de um vínculo com um homem, como o pai ou o esposo, para exercer a maternidade, não apenas porque há uma exigência moral de que a mulher que é mãe seja também uma mulher casada, mas também por ser ínfimo o acesso à independência econômica para o segundo sexo. Por outro lado, na mesma cena, a indiferença de Nadine pelo deboche nos parece reticente. Há uma ausência de respostas à mãe e uma declaração de Nadine sobre sua decisão de prosseguir com a gravidez e de cuidar de sua criança sozinha. Ainda, vale acrescentar aqui que Henri, o pai da criança em questão nesse diálogo, aparece em outra cena do livro comentando a relação entre as duas:

Mas sempre o havia surpreendido este fato: cada uma dessas mulheres se faria matar em favor da outra e, todavia, entre elas alguma coisa existia que não colava. Nadine ficava muito mais agressiva e muito mais teimosa na presença da mãe. Anne se esforçou por parecer alegre, nos dias seguintes, e Nadine se tornou risonha. Mas sempre se tinha a impressão de que poderia desabar uma tempestade, de uma hora para outra.¹¹⁴⁷

Ainda que haja conflito entre Nadine e Anne – nenhuma relação é isenta de hostilidade, diria Freud – vemos na descrição acima que há comunicação entre as duas. Porém, Henri não capta a comunicação entre elas, sua impressão é a de estranhamento. Não é o foco da literatura beauvoiriana a relação de amizade entre mulheres, mas são comuns e bastante significativas cenas como essa, em que as mulheres conversam e se aconselham a respeito da própria situação. Até mesmo em *A convidada* entre as figuras opostas de Françoise e Xavière, há uma passagem em que a primeira incentiva a segunda a abrir-se à experiência de dançar com um desconhecido: “Alias, acho que você poderia muito bem ter dançado com o tal marinheiro. Quando eu era jovem fiz uma porção de coisas desse gênero e nunca deu mau resultado.”¹¹⁴⁸

A conversa consigo também aparece nas narrativas literárias beauvoirianas, conforme apontamos quando comentamos que as personagens refletem acerca da própria situação. Ao nos colocarmos no lugar da narradora, pegando sua mente e o fluxo dos seus pensamentos emprestados, podemos desvelar várias facetas da experiência humana sob o ângulo da existência, que por vezes nos coloca questões sobre a presença de um indivíduo no mundo.

¹¹⁴⁷ Idem, p. 812

¹¹⁴⁸ BEAUVOIR, 1985, p. 20

Ao final de *Os mandarins*, lemos que Anne, com um frasco em mãos, se prepara para se suicidar. Acompanhamos sua decisão:

Arranjei razões; todas elas me abandonaram; ele [Lewis] já não tem necessidade de mim. Aplico-me a escutar: nem um apelo, em parte alguma. Coisa alguma me defende contra este frasquinho que espera por mim, lá no fundo de minha caixa de luvas.¹¹⁴⁹

No trecho citado, é latente a experiência da angústia do vazio da existência humana. Mas, por outro lado, no final do livro a desistência de Anne de pôr fim à própria vida nos abre para outros desvelamentos da situação da personagem. Na angústia, mais do que a busca por alguma coragem para o suicídio, Anne procura matar em si mesma várias mulheres, que, entendemos, teriam levado a personagem àquele vazio.

Basta! Cada recordação desperta uma agonia. Quantos mortos trago em mim! Morta a menininha que acreditava no paraíso, morta a mocinha que cria imortais os livros, as ideias e o homem a quem amava, morta a mulher jovem, que passeava, satisfeitiíssima, num mundo destinado à felicidade, morta a amante que despertava rindo, nos braços de Lewis; também elas não têm túmulo: por isso, é-lhes vedada a paz dos infernos; recordam-se, ainda, fracamente; e reclamam, gemendo, o sono. Piedade para elas. Enterremo-las todas de uma vez.¹¹⁵⁰

Morta a Anne passiva que acreditava transcender pelos mundos criados pelos homens e pelo desejo e amor que sentia por eles, a personagem nos revela a possibilidade de lançar-se em um projeto próprio, que ultrapasse a imanência. É com uma morte simbólica que essa personagem livra-se da própria morte e restitui o seu lugar no mundo:

Estou aqui. Eles vivem, falam comigo, estou viva. De novo, saltei na vida de pés juntos. As palavras me entram nos ouvidos, ganham pouco a pouco uma significação. Aí estão os estudos detalhados do semanário e os projetos que Henri propõe. Será que eu não tenho uma ideia para o nome? Nenhum daqueles em que pensaram até agora agrada. Procuro um nome. Digo a mim mesma que, uma vez que eles foram fortes o bastante para arrancar-me à morte, talvez saibam ajudar-me a viver de novo. Com certeza o saberão. Ou a gente soçobra na indiferença, ou a terra se repovoa. Não soçobrei. Já que meu coração continua batendo, será preciso que bata por alguma coisa, por alguém. Já que não sou surda, ouvirei chamarem-me de novo. Quem sabe? Talvez um dia eu seja novamente feliz. Quem sabe?¹¹⁵¹

É na comunicação com os outros, com quem vive e com quem fala, que Anne se percebe presente, viva. Ela compreende que a presença de outrem é o que a move na vida. O quanto essa necessidade de coexistência se aproxima ou se afasta de uma dependência nesta personagem? Pois se, por um lado, é preciso a presença de um outro para que os projetos de um indivíduo sejam reconhecidos e para que ele se realize enquanto presença no mundo; por

¹¹⁴⁹ BEAUVOIR, 1974, p. 851

¹¹⁵⁰ Idem, p. 852

¹¹⁵¹ Idem, p. 855

outro, no lugar de Outro, a mulher não conhece esse reconhecimento e apenas tem o seu lugar no mundo em relação ao homem, sob o olhar dele, sujeito soberano. Nos parece então que há uma ambiguidade no desenlace que Beauvoir oferece para Anne no que diz respeito às possibilidades de a personagem desvelar a reciprocidade na recusa da morte.

Antes de prosseguirmos com a reflexão sobre a associação entre a ideia da morte e o desvelamento da possibilidade de uma mulher afirmar sua liberdade na passagem citada de *Os mandarins* e em outras imagens literárias, retomemos a noção da reciprocidade em Beauvoir.

Da perspectiva existencialista beauvoiriana, há reciprocidade entre os sujeitos quando ambos assumem a sua condição de objeto diante da apreensão do outro, ao mesmo tempo em que reconhecem que esse outro também é uma liberdade que se realiza na afirmação de sua subjetividade. Trata-se de uma relação entre indivíduos que assumem e reconhecem a ambiguidade sujeito/objeto característica da condição humana em si mesmo e no outro.

Vimos que para Beauvoir esse reconhecimento da ambiguidade dos sujeitos não se dá necessariamente no âmbito da hostilidade. Ou seja, não é necessariamente na afirmação impositiva de sua subjetividade, contraposta a uma apreensão do outro enquanto objeto, que um indivíduo é reconhecido enquanto liberdade. Do ponto de vista da filósofa, a alteridade não implica necessariamente o conflito. Pelo contrário, a moral existencialista beauvoiriana visa o reconhecimento dessa ambiguidade enquanto condição primeira para cada projeto do indivíduo que transcende a condição humana. Podemos dizer então que há nesse reconhecimento um aspecto generoso. É o que identificamos na imagem da relação erótica autêntica descrita pela filósofa em *O segundo sexo*, na qual cada indivíduo partícipe da relação afirma a sua presença enquanto consciência no desejo que tem do outro enquanto carne, ao mesmo tempo em que entrega o seu próprio corpo ao desejo desse outro.

Contudo, no contexto de opressão em que a mulher é situada como Outro, a reciprocidade entre os indivíduos de sexos opostos não se realiza. E, no universo masculino, no âmbito da virilidade, a superação da alteridade, como discutimos acima, é alcançada pelo combate, pela luta, pela violência. Daí deriva que entre os homens, na disputa equilibrada pela afirmação de si enquanto Um, sujeito soberano, há reciprocidade nas relações que estabelecem. Em contrapartida, numa situação de dependência em todas as esferas da sociedade e na condição de objeto em relação ao homem, a mulher é formada para entregar-se ao laço da relação com o sexo oposto, por meio da qual também alcançará sua transcendência. Assim, ainda que esse laço almeje um meio de justificar a sua existência e obter o reconhecimento daquele que ela já reconhece enquanto sujeito, a saber, sujeito soberano, o

universo feminino aparece propício à efetivação da generosidade e, conseqüentemente, da reciprocidade.

Temos percorrido ao longo deste capítulo imagens que reconstroem experiências concretas desse universo, e neste momento nos aproximamos de passagens que nos lançam em experiências em que a mulher afirma a sua subjetividade diante de um outro. A imagem da morte que encerra *Os mandarins* é um desses momentos. E a trama de *A convidada*, cujo fundo é a tensão da relação intersubjetiva, também é concluída com uma morte.

Poderíamos, pois, estabelecer um paralelo entre a morte das figuras femininas em Anne e a morte de Xavière para Françoise em *A convidada*? Quantas vezes as mulheres precisam se matar para libertarem-se do lugar de *Outro*? A quem teriam que matar?

Terry Keefe tece algumas considerações sobre o assassinato de *A convidada*, dentre as quais ressalta que sob o ponto de vista da filosofia beauvoiriana, não há observador privilegiado no mundo nem sujeito que detenha toda verdade.¹¹⁵² Sob esse prisma, o comentador compreende que particularmente essa narrativa beauvoiriana é permeada de cenas ambíguas. Essa ambigüidade inscrita em certas passagens decorre, sob a perspectiva do comentador, da pluralidade de experiências humanas descritas nessa história, sem que nenhuma delas seja privilegiada, da verdade das experiências vivenciadas por cada personagem que acompanhamos na leitura do livro. Não há também na literatura beauvoiriana personagem que detenha toda verdade. E ainda, não há um fundo moral em sua narrativa pela qual as experiências humanas retratadas sejam validadas ou desaprovadas.

Ademais, não é apenas de um fundo moral que a literatura beauvoiriana se desprende, mas também de uma ideia de natureza humana, conforme a perspectiva existencialista da autora. Também considerando esse contexto na narrativa da filósofa francesa, acerca de *A convidada*, em *Le roman et la métaphysique* Merleau-Ponty refere-se à literatura metafísica de Beauvoir como uma literatura da qual a filosofia não se separa, ainda que ela não introduza um vocabulário filosófico em sua narrativa. Por essa razão, para M. Ponty, a literatura beauvoiriana fala da experiência humana sem remeter a uma natureza humana. Ou seja, *A convidada* revela uma literatura, em certo sentido, amoral, e não imoral.¹¹⁵³

Assim, baseando-nos nessas considerações de Keefe e de Merleau-Ponty, o assassinato de Xavière adquire um sentido próprio da ambiência que Beauvoir constrói nessa obra ficcional, a qual escapa a qualquer julgamento moral que poderíamos criar orientados por uma perspectiva externa ao universo instaurado pelo romance, mas que, ao mesmo tempo, não se

¹¹⁵² Cf. KEEFE, 1998, p. 44

¹¹⁵³ Cf. MERLEAU-PONTY, 1996, p. 49

desprende da perspectiva filosófica da autora. Nesse sentido, podemos sugerir uma primeira convergência entre *A convidada* e *Os mandarins* no campo da ausência de um observador privilegiado, ausência notada por Keefe, bem como na recusa a uma natureza humana e a uma moral absoluta, que são características cruciais no pensamento da filósofa, destacadas por Merleau-Ponty em sua leitura de Beauvoir.

Ainda sobre *A convidada*, por um outro viés de interpretação, Marry Sirridge recorda em *Philosophy in Beauvoir's fiction* que o primeiro título dado por Beauvoir à história de Pierre, Françoise e Xavière, *Légitime défense*, sugere que a violência contra Xavière seja justificável. Sirridge considera difícil não ler a cena final como a emergência triunfante de Françoise como um indivíduo autêntico.

De puro espectador no início da narrativa, ela [Françoise] desenvolveu por meio de sua luta com Xavière em um agente livre encarnado no mundo, com uma consciência autêntica de si mesma separada das outras. É a vontade de Françoise que está sendo feita. Pela violência ela se libertou.¹¹⁵⁴

Se considerarmos a situação que encerra a história de Anne em *Os mandarins* como uma emancipação da personagem, e seguindo a interpretação acima de Sirridge para *A convidada*, podemos inferir que o encontro que Françoise e Anne tem com a morte as impele à ação, ou melhor, a uma reação diante do outro. Françoise mata Xavière; Anne diz “Basta!” ao que ela fora para os outros.

Em consonância com Sirridge, Rosa Filho, que considera este o terceiro momento de Françoise, também identifica nele uma emancipação:

Certamente, Françoise é agora uma vontade livre que acaba de aparecer a si mesma como submersa em sua longa história, ou seja, aparece como livre vontade de sujeitar-se. Quando estiver definitivamente liberada de seu fascínio perante o Outro, ao voltar para si, na câmara de descompressão de sua solidão mais íntima, Françoise terá reencontrado a sua escolha primeira: fundamentalmente, não sacrificar a si mesma.¹¹⁵⁵

Tanto no assassinato cometido por Françoise como na exclamação com que Anne põe fim a uma situação, desvelamos reações bruscas, violentas, que visam essa escolha primeira de não sacrificar a si mesma. E é em relação ao outro que se dão essas reações. Assim, a imagem de rompimento com o outro nas ações de Françoise e de Anne sugerem a imposição da própria presença no mundo, de sua subjetividade, diante de uma outra consciência, na luta

¹¹⁵⁴ SIRRIDGE, 2003, p. 145, tradução nossa. No original: “From pure spectator at the start of the narrative she has developed through her struggle with Xavière into a free agent actively incarnate in the world, with an authentic consciousness of herself in separation from others. It is Françoise’s will that is being done. By violence she has freed herself.”

¹¹⁵⁵ ROSA FILHO, 2016, p. 206

por reciprocidade. Não há em nenhum dos dois casos movimentos generosos que as resgatem da imanência, mas um enfrentamento no encontro com a morte visando a superação da existência do outro. Contudo, é preciso pontuar que Françoise mata uma outra, ao passo que Anne lida com a possibilidade da própria morte; haveria então uma diferença no modo como cada história se resolve? As duas mortes em questão – assassinato e suicídio – podem se desdobrar em outras imagens da intersubjetividade.

Merleau-Ponty não identifica a morte de Xavière como solução para Françoise; prefere ele alertar-nos que a relação entre as personagens encarna o fato de que a percepção da existência de outrem implica sermos o que outrem pensa de nós. E acrescenta:

Françoise será aquilo que Xavière pensa dela, sem que possa recorrer, enquanto Xavière existir. Daí o crime que termina o livro, que não é uma solução, porque Xavière morta eternizará a imagem de Françoise que ela levava consigo no momento de sua morte.¹¹⁵⁶

Não há solução porque a aniquilação do outro interrompe a comunicação, e para que haja reconhecimento é preciso a efetiva existência do outro, bem como a imagem de si apreendida por ele. “Toda ação responde a uma situação de fato que não escolhemos inteiramente e pela qual, nesse sentido, não somos absolutamente responsáveis.”¹¹⁵⁷

Essa interpretação de Merleau-Ponty nos descortina um contraponto importante: como afirmar-se enquanto sujeito autônomo diante do outro aniquilando-o? Para Beauvoir, um indivíduo do sexo masculino obtém o reconhecimento de seu lugar de sujeito porque o tornar-se homem implica a possibilidade de afirmar sua subjetividade. O reconhecimento que esse indivíduo obtém por parte de uma mulher deve-se ao fato de que mesmo justificando sua existência em relação a ele, ela ainda existe enquanto consciência autônoma capaz de apreendê-lo. Não obstante, enquanto ser humano, e num plano ontológico, o segundo sexo nunca deixa de existir enquanto liberdade, mesmo que em sua experiência concreta essa liberdade seja cerceada. Assim como um homem não pode aniquilar seu interlocutor – nem sua interlocutora – na tensão da luta pelo reconhecimento, pela qual se pode alcançar a reciprocidade, Françoise não pode matar aquela que ela deseja que a reconheça enquanto sujeito.

Outra a perspectiva de Jenniffer McWeeny em *Origins of Otherness: Nonconceptual Ethical Encounters in Beauvoir and Levinas*. Aqui o ato de violência de Françoise, única

¹¹⁵⁶ MERLEAU-PONTY, 1996, p. 65, tradução nossa. No original: “Françoise sera ce que Xavière pense d'elle, sans recours, tant que Xavière existera. De là le crime qui termine le livre, et qui n'est pas une solution, puisque Xavière morte éternisera l'image de Françoise qu'elle portait en elle au moment de mourir.”

¹¹⁵⁷ Idem, p. 66, tradução nossa. No original: “Toute action répond à une situation de fait que nous n'avons pas entièrement choisie et dont, en ce sens, nous ne sommes pas absolument responsables.”

saída para a relação com o Outro, pode não ser considerado um assassinato, mas um suicídio, na medida em que considera que cada uma das personagens luta com diferentes aspectos de sua existência feminina. Para ela, Françoise e Xavière podem ser a personificação de dois aspectos contraditórios na consciência de uma mulher, que evoca a ambiguidade inerente à experiência de si das mulheres, na qual a singularidade de cada uma excede o conceito Mulher. Nas palavras de McWeeny:

Visto desse modo, o ato de violência de Françoise no final do romance não é um assassinato, mas um suicídio. Se a morte de Françoise é um tipo de suicídio, então surgem as seguintes perguntas: Quais aspectos de Françoise são assassinados? Em suma, Françoise mata aqueles aspectos de si que passivamente acomodam o conceito “mulher”. Para Françoise, Xavière representa a feminilidade que rapidamente se desenvolve: adolescência feminina, ignorância feminina, ingenuidade feminina, e uma dependência feminina.¹¹⁵⁸

Se tomarmos então a morte de Xavière como um suicídio das duas personagens, temos uma possibilidade de aproximação do desfecho de *A convidada* à tentativa de Anne de tirar a própria vida em *Os mandarins*. Ademais, quando McWeeny identifica o assassinato de *A convidada* como um suicídio, deixamos o campo de um conflito intersubjetivo e passamos a compreender a luta dessas personagens contra uma imagem, contra a categoria Mulher. Por esse viés, que nos parece o mais afinado ao rumo que toma a conclusão de nosso percurso, deixamos também o campo da reciprocidade enquanto tensão, disputa, em uma relação intersubjetiva, e retomamos a necessidade de aniquilação de um conceito de “mulher” e das estruturas hierárquicas que dividem os indivíduos entre Um e Outro. Abre-se assim o caminho para o advento de uma reciprocidade via generosidade, proposta que caracteriza a moral existencialista beauvoiriana.

Em um outro texto, *Love, Theory and Politics*, McWeenny divide os personagens de *Os mandarins* entre aqueles que escrevem e matam, os homens, e aquelas que, excluídas das lutas filosóficas e políticas, permanecem circunscritas à esfera privada, as mulheres, que cometem violência contra si mesmas. McWeeny interpreta que para Anne, Nadine e Paule falta esperança, e destaca que nenhuma mulher do livro escreve; indício de que o suicídio finda por ser a forma de expressão privilegiada e encontrada.¹¹⁵⁹A estudiosa compreende que o

¹¹⁵⁸ MCWEENY, Jennifer. “Origins of Otherness: Nonconceptual Ethical Encounters in Beauvoir and Levinas”. In: *Simone de Beauvoir Studies*, no. 26, 2009-2010, p. 12, tradução nossa. No original: “Viewed in this way, Françoise’s act of violence at the end of the novel is not a murder, but a suicide. If the death of Xavière is a kind of suicide, then the following question arises: Which aspects of Françoise are murdered? In short, Françoise murders those aspects of herself that passively accommodate the concept “woman.” For Françoise, Xavière represents a burgeoning femininity: feminine adolescence, feminine ignorance, feminine naïveté, and a feminine dependency.”

suicídio nas personagens femininas beauvoirianas expressa um deslocamento que as mulheres vivenciam na situação em que encontram-se insertas. Esse deslocamento, pontua a autora, advém das estruturas discursiva e política que atuam com interditos que tolhem o envolvimento feminino em lutas filosóficas e políticas.¹¹⁶⁰

A imagem da morte de uma mulher, narrada em uma situação na qual os sujeitos femininos já sofrem um apagamento, pode então representar a morte da Mulher, de todas as mulheres – como “a menininha”, “a mocinha”, “a mulher jovem” e amante que Anne fora e então declara mortas –, de toda feminilidade que Françoise e Xavière transbordam e também de todos os papéis femininos que Laurence recusa para si e para sua filha em *As belas imagens*. Já no caso da trama para as personagens de *A mulher desiludida*, não há situações em que elas se defrontem com a morte, uma vez que essas personagens nem mesmo se arriscam para deixar os lugares comuns do universo feminino. Podemos dizer também que a mulher do último livro de ficção de Beauvoir, revelada nas três personagens principais, não se encontra apenas desiludida, mas quebrada, fragmentada. Vale notar que o título dessa obra em Francês é *La femme rompue* – o termo *rompue* vem do verbo *rompre*, que nos remete à ideia de quebrar, romper. As personagens beauvoirianas estão rompidas com sua condição de sujeito, poderíamos dizer, uma vez que não escapam aos cruéis limites da situação de Outro. No entanto, elas frequentemente reagem de modo a romper com essa situação. Na contramão das imagens que sugerem um rompimento com a imposição da categoria Mulher, para as últimas personagens criadas por Beauvoir – por exemplo, a narradora cujo nome não conhecemos, Murielle e Monique – a possibilidade de transcendência já está rompida. Todas elas então, levadas pela frustração do abandono e da falta de perspectivas, recaem na imanência. Em toda sua ficção, Beauvoir reconstrói em grande parte de suas personagens femininas as mulheres nos limites de sua situação. Vimos¹¹⁶¹ que não é a intenção da autora criar modelos nem ideais a serem seguidos. Assim, escrevendo em uma situação na qual as mulheres são colocadas como Outro, não nos surpreende o predomínio da inação das personagens de *A mulher desiludida*. Mas o que nos chama a atenção – e por isso fazemos a contraposição acima – é a total ausência de tentativa de transcender o lugar de Outro que caracteriza este último livro, subsequente a narrativas escritas pela autora nas quais essa

¹¹⁵⁹ Cf. MCWEENY, Jennifer. “Love, Theory, and Politics: Critical Trinities in Simone de Beauvoir’s *The Mandarins*”. In MUSSET, Sally J. Scholz Shannon (ed.) *Contradictions of Freedom: Philosophical Essays on Simone de Beauvoir’s The Mandarins*. New York: SUNY Press, 2005, p. 171

¹¹⁶⁰ Cf. Idem, p. 170

¹¹⁶¹ Cf. neste trabalho, p. 217-218

tentativa aparece com força, principalmente na década de 1950, após a publicação de *O segundo sexo*.

No trabalho que fizemos neste capítulo com as imagens literárias beauvoirianas, compreendemos as experiências concretas femininas imersas na situação de Outro analisadas e contestadas em *O segundo sexo*. Desde a década 1930, em *Quando o espiritual domina*, a ficção escrita por Beauvoir resgata a negatividade impelida ao corpo e à sexualidade das mulheres por essa situação. Há uma brecha nesse retrato em algumas imagens eróticas, aquelas de caráter autêntico, principalmente em *Os mandarins*, que revelam um corpo feminino livre, desejado, mas também próprio de um sujeito que deseja entregar-se ao outro e apreender esse outro em sua carne.

Barbara Klaw no artigo *Sexuality in Beauvoir's Les Mandarins*, com o intuito de responder às críticas que acusam Beauvoir de perpetuar estereótipos patriarcais na sexualidade feminina¹¹⁶², retoma passagens de *Os mandarins* que, segundo sua interpretação, tornam esta obra um retrato de uma originalidade do erotismo beauvoiriano.¹¹⁶³ Para a estudiosa, nesse romance, Beauvoir apresenta a sexualidade do ponto de vista de uma mulher adulta tentando expressar seus desejos dentro dos cerceamentos de um mundo culturalmente repressor.¹¹⁶⁴ E sugere:

Os retratos de Beauvoir provêm de um universo ficcional, dentro do qual ela pôde confortavelmente esconder uma narrativa de suas próprias experiências íntimas, endereçar atitudes femininas a sentimentos sexuais, e descrever atividades sexuais de maneira tão aberta para a década de 1950, que ela frequentemente ofendeu seus leitores.¹¹⁶⁵

Klaw compreende que o ponto de vista feminino da sexualidade presente em *Os mandarins* não é apenas das mulheres que Beauvoir observa e estuda na época, mas também o próprio ponto de vista da filósofa francesa. De todo modo, conforme analisamos ao longo deste capítulo, Beauvoir traz as experiências concretas das mulheres em sua diversidade – sejam as dela própria ou a de qualquer outra mulher – para o interior de sua construção

¹¹⁶² Jo-AnnPilardi, Liza Potvin e Brendan Sully são alguns nomes apontados por Klaw como esses críticos. Vale notar que, no que concerne a uma interpretação negativa do corpo feminino pela filósofa francesa, Klaw compreende que Beauvoir não escapa de uma educação sexista, e considera também que a proposta do romance metafísico de Beauvoir é não concluir, mas mostrar incertezas e experimentações. Ou seja, Klaw quer dizer que Beauvoir também experiencia o mundo e escreve sobre ele a partir de uma situação – a saber, na condição de mulher branca, francesa, intelectual, criada em um meio burguês–; e ainda, por mais que Beauvoir repudie a situação feminina de Outro, a sua escrita literária se realiza expondo as situações humanas e não idealizando a solução delas. (Cf. Klaw, 1995, p. 194)

¹¹⁶³ Cf. Idem, p. 193

¹¹⁶⁴ Cf. Idem, p. 196

¹¹⁶⁵ Idem, p. 196, tradução nossa. No original: “Beauvoir’s portrayals provide a fictional universe, within she could comfortably hide an honest account of her own intimate experiences, address female attitudes toward sexual feelings, and describe sexual activities so openly for the 1950s that she often offended her readers.”

literária, reconstruindo-as imaginariamente. A partir desse movimento (re)criador ela se comunica com seus leitores apresentando a eles um campo em que vários aspectos e facetas dessas experiências podem ser desvelados para além do que está convencionado nas categorias Homem e Mulher.

Tanto o conteúdo quanto a repercussão de *Os Mandarins* são apontados por Klaw como pontos bastante significativos, posto que evidenciam uma presença mais efetiva e ampla do erotismo na literatura beauvoiriana. Nessa direção, a estudiosa menciona a inclusão da obra no *index* pela Igreja católica e a alteração de passagens do livro – cortes e reescrita de alguns trechos – consideradas sexualmente explícitas na tradução para a língua inglesa. Desse conteúdo incômodo às esferas sociais que recusam a possibilidade de uma mulher que rompa as barreiras da situação de Outro, Klaw destaca a quebra de tabus, alusões derrisórias a Freud, o deboche de mitos e estereótipos, a objetificação do corpo masculino, bem como a subjetivação do corpo feminino. Para além desses elementos, há ainda a alternância entre Henri e Anne como narradores da história, que para ela representaria cada um no controle e na escolha de sua sexualidade, como um rompimento com o patriarcado.¹¹⁶⁶

Nesse ponto concordamos com Klaw e destacamos nas seções anteriores deste capítulo imagens em que podemos desvelar esses elementos de ruptura com a perspectiva patriarcal. Contudo, divergimos da comentadora no que concerne a sua interpretação acerca da perda de fé de Anne em sua profissão de psicanalista, a qual se configuraria, a seu ver, como mais um deboche de Freud. Afastando-nos dessa perspectiva, consideramos que o desinteresse da personagem por seu trabalho decorre de uma situação que desde a infância direciona a mulher a dedicar-se muito mais – quando não exclusivamente – à esfera privada, ao ambiente doméstico, e ao cuidado com marido e filhos. No caso de Anne, ainda que suas relações familiares se arranjam de modos diferentes do suposto modelo tradicional de família, ela se volta de maneira intensa ao amante Lewis em grande parte do romance. Compreendemos que Lewis, apesar de partilhar com Anne instantes em que a relação erótica dos dois revela a reciprocidade, ocupa na vida da personagem, e em momentos vários, o lugar de sujeito absoluto. A entrega de Anne ao amor de Lewis efetua-se como se no amante se materializasse o sentido de sua vida; transbordam aí, sob a nossa leitura, indícios de uma mulher ainda não inteiramente liberta da situação de Outro.

Outro ponto que vai de encontro à nossa leitura é a visão positiva de Klaw das cenas de Anne em *Os mandarins* como passagens em que o erotismo autêntico se revela. A

¹¹⁶⁶ Cf. Idem, p. 197

estudiosa afirma que as cenas eróticas em que Anne aparece focam mais no prazer da personagem feminina. De nossa parte, conforme analisamos ao longo deste último capítulo, Anne nem sempre aparece situada como um sujeito na relação, com a possibilidade de desfrutar prazer do ato sexual que experiencia. Nesse sentido, destacamos o peso de certas cenas em que a personagem, por vezes, abandonada em seu corpo, entregue à paixão por Lewis, é objetificada por ele, a ponto de sentir-se desconsiderada como o sujeito que uma vez fora amado. É a partir desses nossos pontos de discordância com Klaw que consideramos que a reciprocidade, mesmo pela via da representação erótica, oscila até mesmo na obra em que ela mais prepondera, a saber, *Os mandarins*.

Com efeito, o que está em jogo na literatura beauvoiriana é a tensão entre os projetos de uma liberdade singular e os limites de uma situação. Se a reciprocidade não é terminantemente alcançada pelas mulheres nas suas relações com os homens nas narrativas da autora, é porque há ainda um fundo opressor que se sobrepõe às suas ações, o qual Beauvoir não pretende ignorar ou negligenciar. Com efeito, sua literatura retoma a experiência vivida e não pretende retratar ideais, soluções ou heróis – nem heroínas – positivos, aos quais ela diz ter horror, como vimos acima.¹¹⁶⁷

No entanto, não desconsideramos a importância das passagens de *Os mandarins* em que desponta a imagem do erotismo *autêntico* – quando assim podemos chamá-lo –, e ampliamos essa gama de imagens, reunindo cenas de outros livros de Beauvoir. Para nossa investigação, a interpretação de Klaw, há pouco mencionada, foi um parâmetro fundamental para nossa leitura da noção do erótico na literatura da filósofa francesa. Importância que pode ser atestada se atentamos à consideração seguinte:

De acordo com a teoria implícita em *Os mandarins*, o derradeiro ‘fazer amor’ satisfatório requer dois indivíduos que mutuamente atraem um ao outro mental e fisicamente, e que poderiam potencialmente tornar-se amigos próximos.¹¹⁶⁸

Sob a perspectiva da autora, há em *Os mandarins* uma oposição entre a celebração mútua dos corpos e a dominação pela autoridade masculina; esta última associando-se ao sentimento de vergonha do corpo feminino figuram como características da relação amorosa.¹¹⁶⁹ Na celebração mútua dos corpos, à qual Klaw se refere, essa autoridade

¹¹⁶⁷ Cf. neste trabalho, p. 317-318

¹¹⁶⁸ KLAU, 1995, p. 203, tradução nossa. No original: “According to the theory implied in *Les Mandarins*, ultimately satisfying lovemaking requires two individuals who mutually attract each other mentally and physically and who could potentially become close friends.”

¹¹⁶⁹ Cf. Idem, p. 199

masculina e a vergonha dita feminina são recusadas na relação, na medida em que ambos os corpos, na experiência erótica, revelam a ambiguidade carne-consciência daqueles que se entregam e se desejam.

Compreendemos que a realização da reciprocidade oscila na literatura beauvoiriana, justamente devido à dominação e à autoridade próprias das relações hierárquicas de uma realidade construída e mantida sob os códigos da virilidade que marcam o tornar-se homem. Mas a reconstrução do significado do corpo e a imagem erótica, tão enfatizados no estudo de Klaw, e trabalhados também em nossa pesquisa, são peças fundamentais no direcionamento positivo para a reciprocidade na ficção beauvoiriana. Consideramos, pois, que a reciprocidade então, ainda que não plenamente efetivada, é uma possibilidade aberta na literatura da filósofa francesa.

A conclusão de Klaw em seu artigo apresenta ainda uma questão que, sob a sua perspectiva, constitui o desafio proposto por Beauvoir no final de *Os mandarins*: “É possível para a mulher ter direito e controle de sua sexualidade e ter uma carreira de sucesso de sua própria escolha tal como um homem poderia?”¹¹⁷⁰

Passamos pelas problemáticas da sexualidade e da emancipação profissional da mulher em diversos momentos de nosso trabalho. Compreendemos que a ressignificação do corpo – a posse do próprio corpo pela mulher – e o reconhecimento do indivíduo do sexo feminino como um sujeito autônomo são fundamentais para o caminho sugerido pela pergunta colocada por Klaw. Abordamos também a problemática da reciprocidade nas relações entre homem e mulher, condição revelada pelo erotismo autêntico, conforme temos sustentado nesta tese. Além disso, Klaw, como vimos acima, vislumbra a possibilidade de uma amizade efetiva entre os indivíduos que se sentem atraídos física e mentalmente um pelo outro.¹¹⁷¹ Essa troca descrita pela comentadora nos remete também ao campo da generosidade.

Feitas essas considerações acerca dos diferentes aspectos do comentário de Klaw, retomemos, para finalizar, a nossa reflexão sobre a reciprocidade e a generosidade no erotismo beauvoiriano.

No percurso de nossa investigação, a reciprocidade erótica revelou-se como uma reciprocidade generosa. A experiência da relação sexual desejada e consentida pelos sujeitos que se vinculam assemelha-se à postura do sujeito da moral existencialista beauvoiriana, a

¹¹⁷⁰ KLAU, 1995, p. 217, tradução nossa. No original: “Is it possible for woman to have the right to control her sexuality and have a successful career of her own choice just as man does?”

¹¹⁷¹ Cf. Idem, p. 203

qual assume a sua ambiguidade, a condição sujeito/objeto, e também a reconhece no outro, aquele que desvela a cada projeto mais uma vez a sua liberdade e a liberdade alheia.

Para além do erotismo, no quadro de uma situação que não recusa oportunidades concretas às mulheres, a experiência da reciprocidade se desenha, como vimos em algumas passagens de *As belas imagens*, nas relações de Laurence no âmbito familiar e profissional, por exemplo. Mas a essas experiências constantemente se impõe uma situação maior, histórica, que recoloca a mulher no lugar de Outro. A reciprocidade também desponta em imagens de algumas relações intersubjetivas – entre Pierre e Françoise ou entre esta e Xavière em *A convidada* ou entre Laurence e o marido, e também entre ela e o amante em *As belas imagens* – mas por um movimento de enfrentamento, o que nos afasta da generosidade que caracteriza a reciprocidade erótica beauvoiriana.

Nosso percurso termina com o desvelamento de uma saída para a emancipação feminina nas imagens da morte, que compreendemos não como um enfrentamento que resultaria na aniquilação de um outro ser, mas sim na recusa e na aniquilação de uma categoria, de um conceito: Mulher. Cada suicídio, de Françoise, por meio da morte de Xavière, e de Anne aniquilam um ideal de feminilidade, a categoria de Outro, e conseqüentemente a categoria de Um. Nesse sentido, na ausência de uma hierarquia entre os sujeitos, o conflito com o outro perde o sentido. Essas imagens permitem vislumbrar uma situação em que da luta pelo reconhecimento passamos a um reconhecimento generoso, à mutualidade da condição sujeito/objeto, condição, afinal, viabilizadora de uma efetiva reciprocidade erótica entre os sujeitos.

Das possibilidades de conclusão

Com a nossa análise da formação e do desenvolvimento de uma suposta sexualidade feminina e dos elementos da experiência erótica trabalhados por Beauvoir, tanto em reflexões filosóficas acerca da realidade como em imagens literárias que resgatam essa realidade e a revelam sob uma outra linguagem, desvelamos uma reciprocidade erótica generosa como horizonte da emancipação feminina.

Nossa reflexão, assumindo a perspectiva beauvoiriana de que o ser humano não é determinado por uma natureza, mas se constitui enquanto um ser histórico, não descartou o peso de uma situação de opressão sexista cuja estrutura encurrala a mulher no lugar de Outro em relação ao homem, para pensar os temas da sexualidade e do erotismo. Cada mulher experiencia o lugar de objeto na própria pele. É com base no funcionamento do corpo biológico, categorizado enquanto organismo de fêmea da espécie humana, que se constroem os ideais, os mitos considerados femininos. Assim, o peso negativo dessas construções perpassa a relação que o chamado segundo sexo tem com seu próprio corpo, a maneira como o vive e como o desvela, principalmente no campo da sexualidade.

A construção de um gênero, ou melhor, das categorias de Homem e de Mulher fundam uma concepção não apenas dos papéis e comportamentos dos indivíduos pertinentes a ambos os sexos, mas reverberam no desenvolvimento da sexualidade e na experiência singular de cada um, de cada uma, no âmbito do erotismo.

Decerto, corpo e consciência coincidem no sujeito, o corpo é o meio pelo qual o indivíduo alcança o mundo e nele esboça seus projetos. Daí deriva que se a mulher é o seu corpo e sua subjetividade é desconsiderada, a experiência que ela tem em relação ao mundo se realiza na imanência, numa espécie de negatividade. À sexualidade feminina abre-se pois o caminho exclusivo da passividade e da reificação. Em contrapartida, ao corpo masculino, principalmente no que diz respeito à genitalidade, é atribuído um valor positivo, que o impulsiona à afirmação de sua presença no mundo. O falo representa a superioridade daquele que funda instituições e leis, cria tudo o que conhecemos no mundo, escreve teorias e mitos, viola e mata.

Sabemos que, para além de uma ideia de virilidade, não é necessariamente assim como descrevemos acima que a singularidade masculina se delineia. Nem a mulher é essencialmente ou cabalmente o Outro. Isto porque, para Beauvoir, a expressão ser não

remete a uma essência nem a uma natureza, mas tem o sentido de tornar-se. Nesse sentido, o principal foco da filósofa em *O segundo sexo* está, por um lado, na análise e no questionamento do caráter histórico dessa categoria de Outro com a qual coincide a categoria de Mulher, em oposição à categoria do sujeito absoluto Homem; por outro, na busca pelas vias de libertação concreta daquela destituída da condição de sujeito.

Contestamos com Beauvoir, na reflexão proposta por esta tese, as posições fixas de Sujeito e de Outro, às quais se impele os dois sexos social e historicamente. Nesse sentido, visamos o desvelamento de uma possibilidade de autonomia para os sujeitos femininos desde a apropriação por estes de seu próprio corpo. Problematizamos a imagem da ambiguidade sujeito/objeto, que para a filósofa é própria da condição humana, assumida e desejada num plano moral, a saber, num mundo já imputado de significação humana. Por fim, consideramos essa ambiguidade desdobrada no âmbito do erotismo autêntico beauvoiriano o eixo deste trabalho. Assim, foi em direção à noção de uma reciprocidade erótica como horizonte necessário para uma possível libertação da mulher num plano situacional que esse estudo se orientou.

Não por acaso, um dos primeiros passos de nosso percurso foi uma breve incursão por textos freudianos em busca dos elementos de formação da noção de sexualidade feminina no autor, considerando a psicanálise como uma das bases para pensar a sexualidade – dado o diálogo e também a crítica de Beauvoir em *O segundo sexo* a esse campo do conhecimento –, não só como teoria que influencia na construção de uma suposta sexualidade feminina, mas que também revela o que há por trás dessa construção. Em nossa leitura de alguns registros textuais de Freud, pudemos entrever uma narrativa que em alguma medida aponta para o caráter sexista da cultura na qual está inserido o sujeito analisado pelo psicanalista. Cultura esta que reprime o desejo feminino; e não apenas o desejo no contexto da interpretação freudiana, aquele que advém das pulsões. No entanto, pudemos constatar também, em nossa incursão pelos textos do autor, o reconhecimento do desejo de transcendência e de afirmação da subjetividade própria por parte do sexo feminino, elementos dos quais fala Beauvoir em sua leitura filosófica existencialista da condição humana. Mas não podemos ignorar que o olhar de Freud sobre as mulheres não é livre de ambiguidades e oscilações próprias de um olhar especificamente masculino privilegiado e de determinada época, e ainda, que sua matriz teórica difira daquela da filósofa francesa existencialista.

Portanto, trabalhamos com a perspectiva freudiana para compreendermos as bases do pensamento do interlocutor de Beauvoir e a crítica que esta tece ao seu entendimento da

sexualidade como suposto fundamento da existência. Nesse movimento, procuramos não negligenciar as contribuições cruciais do fundador da psicanálise, mas obviamente priorizamos a análise da perspectiva existencialista da autora aqui privilegiada, a qual, numa direção diversa de Freud, vislumbra não na sexualidade, mas na existência e na liberdade o fundamento último da realidade humana. Nesse sentido, a sexualidade, mais uma expressão concreta da existência, pode ser desvelada livremente, ainda que, é preciso pontuar, permeada pela formação e pelo desenvolvimento do indivíduo em situação, pelas relações que ele tem com seus genitores e com os papéis ditos masculino e feminino que o orientam. Mas nunca determinada por complexos, pulsões, representações inconscientes ou aspectos obscuros da feminilidade, como compreende Beauvoir.

Na contramão de destinos, desvios e fracassos, a filosofia beauvoiriana visa a criação¹¹⁷², a possibilidade de que o indivíduo se lance em direção a projetos que, tendo a liberdade como fim, sempre se desdobrarão em novos projetos e na reafirmação de sua condição de ser livre. Sob esse prisma, torna-se possível vislumbrar um horizonte em que as categorias de Homem e Mulher – comumente naturalizadas – sejam suplantadas por um movimento de transcendência e criação de outras maneiras de tornar-se mulher, de tornar-se homem. E o erótico, enquanto movimento para o outro, no qual novos mundos se desvelam, nos parece revelar outros caminhos no campo das relações intersubjetivas. A imagem do erotismo autêntico aparece, pois, como a representação da realização da relação recíproca que libertaria o segundo sexo da categoria de Outro.

Há que se alcançar a reciprocidade. Mas a qual custo? Nosso estudo procurou indicar que, sob a perspectiva beauvoiriana, a relação recíproca nos moldes da dialética hegeliana, tal como na disputa pela afirmação das subjetividades contrapostas no âmbito de uma relação regida por códigos da virilidade, não basta. Sob esse registro não se encontra uma resposta satisfatória à questão posta por esta pesquisa acerca da possibilidade de concretização da reciprocidade nas relações intersubjetivas entre os sexos, a partir de um desvelamento da imagem da ambiguidade carne/consciência vivenciada no âmbito do erotismo autêntico. Isso porque a simultaneidade das posições de sujeito e objeto ocupadas por cada indivíduo participe dessa relação se dá não apenas no que poderíamos chamar de registro hegeliano, mas no campo da virilidade, a saber, numa situação em que o reconhecimento é alcançado em relações baseadas na hostilidade. Relações que ocorrem como tensão, conflito, entre as subjetividades que se afirmam de modo impositivo, visando o reconhecimento pela outra

¹¹⁷² Cf. BEAUVOIR, 2009, p. 84

consciência. Em Beauvoir, inversamente, o reconhecimento almejado tem caráter espontâneo e ancora-se na liberdade dos sujeitos entrelaçados no interior de uma relação.¹¹⁷³ Reconhecimento este que deve ser antes de tudo impulsionado pela generosidade e não por uma disputa pela afirmação de uma alteridade assimétrica.

Transpondo os elementos da reciprocidade e da generosidade para o contexto do erotismo, o laço que une o casal heterossexual, quando livre da regulação das instituições que instrumentalizam o desejo no vínculo amoroso, pode fundar, sob a perspectiva de Beauvoir, uma relação autêntica. Laço que não depende apenas do rompimento com papéis instituídos, mas também da compreensão que os sujeitos têm de si, do reconhecimento da mulher como subjetividade e da abdicação, por parte do homem, de sua condição de indivíduo privilegiado. É no rompimento da categoria de Um que se desfaz também a situação da mulher definida em relação ao homem, a de objeto sexual que o satisfaz em seus desejos e carecimentos.

Efetivamente, Beauvoir vislumbra a possibilidade de uma espécie de desejo pelo sexo oposto que abarque a alteridade na alegria e não na hostilidade. Movimento para o outro, o erotismo decorre de um desvelamento singular. Mas ainda que autêntico, o erótico não escapa do pano de fundo opressor histórico que impõe aos indivíduos em suas experiências concretas a encarnação de categorias fixadas a partir de sua condição sexual. E para a filósofa, submeter o erotismo à generalidade de tais categorias, ou seja, a determinações externas à escolha do indivíduo, é tirar-lhe o caráter autêntico; por isso é fundamental que o desvelamento da experiência erótica seja feito pelo sujeito na afirmação de sua liberdade.

Como desvelar então o erotismo autêntico em uma relação intersubjetiva marcada pela opressão?

O romance metafísico beauvoiriano visa a reconstrução da singularidade do instante da experiência humana que escapa aos sistemas teóricos. Sob o registro da literatura, que não se opõe ao pensamento filosófico, mas o complementa, Beauvoir desdobra a realidade na escrita por uma outra linguagem, a qual tomamos como parte de nosso campo de investigação das possibilidades de um erotismo autêntico vinculadas à realização da reciprocidade.

Singularidades separadas, a do escritor e a do leitor, se comunicam pela literatura, numa relação recíproca e generosa fundada na liberdade daquele que reconstrói a experiência pela escrita e daquele que desvela essa experiência na sua leitura do texto. Na comunicação pela via literária, a separação dessas singularidades é superada na confluência dos desvelamentos das subjetividades do leitor e do escritor diante do texto. Esta experiência, no

¹¹⁷³ Cf. Idem, p. 640

romance metafísico de Beauvoir, desloca a experiência humana concreta dos limites de sua categorização por conceitos a partir de um sistema teórico, reafirmando assim a recusa de conceitos fixos.

Enveredando por tais searas, apostamos na hipótese de que a linguagem e a obra literária da autora apontam para um alargamento da compreensão da experiência concreta daquelas que vivencia a condição feminina. Em nosso desvelamento dessas experiências retomadas na ficção beauvoiriana, a possibilidade de alcance da reciprocidade nas relações intersubjetivas se revelou como uma tensa oscilação, bem como atrelada à necessidade do rompimento do indivíduo com a submissão de sua subjetividade à categoria de Outro, rompimento este, no limite, representado pelo suicídio: a morte de Xavière, em *A convidada*, que pode ser também a morte de Françoise, e a vontade de Anne de tirar a própria vida em *Os mandarins*.

A força das imagens da autenticidade erótica desvelou-se em algumas circunstâncias da obra romanesca, mais particularmente naquelas da relação entre Anne e Lewis em *Os mandarins* e de Laurence e Lucien em *As belas imagens*. Essas passagens instauram situações em que a mulher aparece como subjetividade autônoma, e não apenas como corpo desejado e possuído, que também apreende o amante sob seu olhar, quando expressa o desejo que sente pelo corpo dele ou quando o compara a outro amante. Com a generosidade que norteia o encontro erótico autêntico, é revelada a reciprocidade visada pela moral existencialista beauvoiriana. Essa autonomia do desvelamento do desejo do sujeito feminino, livre de um ideal ou da necessidade de amor e da regulação de sua experiência erótica por instituições, nos sugere mais do que um corpo despido para o outro, ou seja, permite-nos entrever um corpo despido de categorias com as quais comumente se reveste. Categorias que não são superadas pela afirmação de uma subjetividade em conflito com outra.

A realização de um movimento generoso para o outro é calcada no reconhecimento espontâneo da liberdade dos sujeitos, não há sujeitos que se enfrentam, mas categorias e outras objetividades a serem superadas. Mata-se a Mulher, a saber, a categoria de Outro, nos suicídios literários beauvoirianos. Mas, primeiramente, não haveríamos de matar o Um, para que então não haja Outro?

Em que pese concluamos que a literatura de Beauvoir não nos revele a realização efetiva da reciprocidade – nem mesmo na representação do erotismo autêntico –, mas sim uma oscilação dessa realização, podemos afirmar que mesmo nessas oscilações a liberdade é evocada, anunciada enquanto possibilidade factível.

A opressão histórica da mulher inscreve-se fortemente na obra literária da autora, não por ser sua intenção reforçar esta condição, obviamente, mas, ao contrário, por não ignorar a situação feminina na realidade que comunica por sua escrita. Entretanto, na comunicação entre escritora e leitor, mas principalmente leitora – destaquemos – na mobilização de afetos pela experiência singular baseada na liberdade de *uma* que escreve e *da outra* que lê, estando *ambas* situadas como Outro, condição que pode contribuir a uma tomada de consciência acerca de sua condição pela segunda – podem surgir desvelamentos de possibilidades que atuem para uma efetiva ultrapassagem dos limites dessa situação. Nesse sentido, ao tomar o eu das personagens beauvoirianas emprestado, podemos nos perguntar, nos questionar, nos indagar acerca do que ocorre com as mulheres.

Poderíamos sim, ao menos, vislumbrar na literatura beauvoiriana posterior a *O segundo sexo* possibilidades abertas para uma transcendência das categorias Homem e Mulher, e também um norte para esse movimento: a generosidade. O que nos resta então é, por esse movimento, o desafio de alcançar a realização concreta da reciprocidade nas relações intersubjetivas. Há que se criar condições para relações generosas que enfrentem e aniquilem as categorias fixas de um modelo de relação hierárquica, condições estas baseadas no reconhecimento mútuo dos sujeitos.

Bibliografia

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. Tradução coordenada e revista por Alfredo Bosi. Revisão da tradução e tradução dos novos textos: Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ABELLÓN, Pamela. “La apropiación beauvoiriana de los principios ilustrados en *El Segundo Sexo*: un recorrido crítico”. In: *Sapere Aude*, Belo Horizonte: PUCMG, v.3, n.6, p.57-72, 2º sem. 2012.
- ABREU, Maria Aparecida (org.). *Redistribuição, reconhecimento e representação: diálogos sobre igualdade de gênero*. Brasília: Ipea, 2011.
- ADORNO, Theodor W. “Excurso II: Juliette ou Esclarecimento e Moral”. In: _____; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento: Fragmentos filosóficos*. Tradução: Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- ALONSO, Silvia Leonor; FUKS, Mario Pablo. “Histeria e erotismo feminino”. In: Depto. de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientae; ALONSO, Silvia Leonor; GURFINKEL, Aline Camargo; BREYTON, Danielle Melanie (org.) *Figuras clínicas do feminino no mal-estar contemporâneo*. São Paulo: Escuta, 2002.
- ANDREW, Barbara S. “Beauvoir’s Place in Philosophical Thought”. In: CARD, C. (Ed.) *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p.24-44.
- ARP, Kristana. “Beauvoir’s Concept of Bodily Alienation”. In: SIMONS, M. A (Ed.). *Feminist Interpretations of Simone de Beauvoir*. United States of America: Pennsylvania State University Press, 1995, p.161-178.
- ASCHER, Carol. *Simone de Beauvoir: uma vida de liberdade*. Tradução: Salvyano Cavalcanti de Paiva. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1991.
- ASSOUN, Paul-Laurent. *Freud e a mulher*. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993.
- BAIR, Deirdre. *Simone de Beauvoir: a biography*. New York: Touchstone – Simon & Schuster, 1990.
- BARTHES, Roland. *Fragmentos de um discurso amoroso*. Tradução: Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- BARTKY, Sandra Lee, FRASER, Nancy. (Editors). *Revaluing the French Feminism – Critical Essays on difference, agency, and culture*. Indiana University Press, 1992.
- BATTAILE, Georges. *O erotismo*. Tradução: Antonio Carlos Viana. Porto Alegre : L&PM, 1987.

BAUER, Nancy. *Simone de Beauvoir, Philosophy & Feminism*. New York: Columbia University Press, 2001.

_____. HENGHOLD, Laura. (Ed.). *A companion to Simone de Beauvoir*. Hoboken: Wiley, 2017.

BEAUVOIR, Simone de. *Brigitte Bardot and the Lolita syndrome*. London: First Square Edition, 1962.

_____. “What love is – and isn’t”. In: *McCall*, 1965a.

_____. “Literatura e metafísica”. In: _____. *O existencialismo e a sabedoria das nações*. Tradução: Manuel de Lima e Bruno da Ponte. Lisboa: Minotauro, 1965b, p.79-95.

_____. et al. *Para qué sirve la literatura?* Tradução: Floreal Mazia. Buenos Aires: Proteo, 1966.

_____. *As belas imagens*. Tradução: Lucila Ribeiro Bernadet. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1967.

_____. *Toute compte fait*. Paris: Gallimard, 1972a.

_____. *Faut-il brûler Sade?: (privilèges)*. Paris: Gallimard, 1972b.

_____. *Os mandarins*. Tradução: Hélio de Souza. São Paulo: Abril Cultural S.A. com licença da Difusão Européia do Livro, 1974.

_____. “La condition féminine”. In: FRANCIS, C., GONTIER, F. *Les écrits de Simone de Beauvoir*. Paris: Gallimard, 1961/1979a, p.401-409

_____. “Entretien avec Claude Francis”. In: FRANCIS, C., GONTIER, F. *Les écrits de Simone de Beauvoir*. Paris: Gallimard, 1976/1979b, p. 568-579.

_____. “Entretien avec Simone de Beauvoir”. In: FRANCIS, C., GONTIER, F. *Les écrits de Simone de Beauvoir*. Paris: Gallimard, 1978/1979c, p. 583-592.

_____. *Quando o espiritual domina*. Tradução: Danilo Lima de Aguiar. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.

_____. *Todos os homens são mortais*. Tradução: Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983.

_____. *A convidada*. Tradução: Vitor Ramos. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

_____. *Journal de guerre*. Paris: Gallimard, 1990.

_____. *O sangue dos outros*. Tradução: Heloysa de Lima Dantas. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.

_____. *A Força da Idade*. Trad. Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

_____. *A força das coisas*. Trad. Maria Helena Franco Martins. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1995.

_____. *Cartas a Nelson Algren: um amor transatlântico*. Trad. Do Inglês e comentado por Sylvie Le Bon de Beauvoir; tradução e edição de Marcia Neves Teixeira e Antonio Carlos Austregesylo de Athayde. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

_____. *A mulher desiludida*. Tradução: Helena de Silveira e Maryan A. Bom Barbosa. Rio de Janeiro: O Globo; São Paulo: Folha de São Paulo, 2003.

_____. *Pour une morale de l'ambigüité suivi de Pyrrhus et Cinéas*. Paris: Gallimard, 2003.

_____. "Pirro e Cinéas". In: _____. *Por uma moral da ambigüidade*. Tradução: Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005a.

_____. *Por uma moral da ambigüidade*. Tradução: Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005b.

_____. *Cahiers de Jeunesse*. Paris: Gallimard, 2008a.

_____. *Les bouches inutiles: pièce em deux actes et huit tableaux*. Paris: Gallimard, 2008b.

_____. *O segundo sexo*. Tradução: Sérgio Milliet. 2ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009. 2v.

_____. *Malentendu à Moscou*. Paris: Herne, 2013.

_____. *Le deuxième sexe: I. Les faits et les mythes*. Paris: Gallimard, 2015a.

_____. *Le deuxième sexe: II. L'expérience vécue*. Paris: Gallimard, 2015b.

_____. "It's about time women put a new face on love". In: SIMONS, Margaret A., TIMMERMANN, Marybeth. (ed.). *Simone de Beauvoir : Feminist Writings*. Urbana, Chicago, and Springfield : University of Illinois Press, 2015c.

_____. "Problems for Women's Literature". In: SIMONS, Margaret A., TIMMERMANN, Marybeth. (ed.). *Simone de Beauvoir : Feminist Writings*. Urbana, Chicago, and Springfield : University of Illinois Press, 2015d.

_____. "Women and Creativity". In: SIMONS, Margaret A., TIMMERMANN, Marybeth. (ed.). *Simone de Beauvoir : Feminist Writings*. Urbana, Chicago, and Springfield : University of Illinois Press, 2015e.

BERGOFFEN, Debra. "Out from Under: Beauvoir's Philosophy of the Erotic". In: SIMONS, M.A. (Ed.) *Feminist Interpretations of Simone de Beauvoir*. United States of America: Pennsylvania State University Press, 1995, p.179-192.

_____. *The philosophy of Simone de Beauvoir: gendered phenomenologies, erotic generosities*. Albany: State University of New York Press, 1997.

_____. “Menage à trois: Freud, Beauvoir, and the Marquis de Sade”. Netherlands: *Continental Philosophy Review*, v.34, n.2, 2001, p.151-163.

_____. “Simone de Beauvoir: (Re)counting the sexual difference”. In: CARD, Claudia (org.). *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*. Cambridge University Press, 2006, p. 248-265.

_____. “Interview with Professor Debra Bergoffen”. In: *Sapere Aude*, Belo Horizonte: PUCMG, v.3, n.6, 2º sem. 2012, p.366-378.

BJÖRK, Ulrika. “Reconstituting experience: Beauvoir’s philosophical conception of literature”. In: *Sapere Aude*, Belo Horizonte: PUCMG, v.3, n.6, 2º sem. 2012, p.73-95.

BORNHEIM, Gerd. *Sartre: metafísica e existencialismo*. São Paulo: Perspectiva, 1971.

BUTLER, Judith. “Variações sobre Sexo e Gênero: Beauvoir, Wittig e Foucault”. In: BENHABIBI, Seyla; CORNELL, Drucilla. *Feminismo como crítica da modernidade*. Tradução: Nathanael da Costa Caixeiro. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos, 1991.

_____. “Sex and Gender in Simone de Beauvoir's Second Sex”. In: *Yale French Studies*, n. 72, Simone de Beauvoir: Witness to a Century, 1986, p.35-49. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/2930225> Acesso em 30 jun. de 2010.

_____. “Beauvoir on Sade”. In: CARD, Claudia (org.). *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*. Cambridge University Press, 2003, p.168-188.

_____. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Tradução: Renato Aguiar. 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

BRUN, Daniele. *Figurações do feminino*. Tradução: Martha Prada e Silva. São Paulo: Escuta, 1989.

CATALDI, Suzanne Laba. “The Body as a Basis for Being: Simone de Beauvoir and Maurice Merleau-Ponty”. In: O'BRIEN, Wendy; EMBREE, Lester (Ed). *The existential phenomenology of Simone de Beauvoir*. Dordrecht: Kluwer, 2001.

CLEARY, Skye C. “Simone de Beauvoir on Love”. In: GRAU, Christopher, SMUTS, Aaron. (Ed.) *The Oxford handbook of philosophy of love*. New York : Oxford University Press, 2017.

DARTIGUES, André. *O que é a fenomenologia?* Tradução: Maria José J. G. de Almeida. Rio de Janeiro: Eldorado, 1973.

DAYAN, José; RIBOWSKA, Malka. *Simone de Beauvoir* Paris: Gallimard, 1979.

DEUTSCHER, Penelope. *The Philosophy of Simone de Beauvoir: Ambiguity, Conversion, Resistance*. New York: Cambridge University Press, 2008.

FALLAIZE, Elizabeth. "A Saraband of Imagery : The Uses of Biological Science in *Le deuxieme sexe*". In: O'BRIEN, Wendy; EMBREE, Lester (Ed). *The existential phenomenology of Simone de Beauvoir*. Dordrecht: Kluwer, 2001, p. 67-84.

FRANCIS, Claude; GONTIER, Fernande. *Les écrits de Simone de Beauvoir: la vie, l'écriture*. Paris: Gallimard, 1979.

_____. *Simone de Beauvoir*. Tradução: Oswaldo Barreto e Silva. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986.

FRASER, Mariam. *Identity without Selfhood: Simone de Beauvoir and Bisexuality*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

FREUD, Sigmund. "Cinco lições de psicanálise". In: _____.; PAVLOV, Ivan Petrovich. *Cinco lições de psicanálise; A historia do movimento psicanalítico ; Esboço de psicanálise*. Coleção Os Pensadores. São Paulo, SP: Abril Cultural, 1974.

_____. "Tres ensayos para una teoría sexual". In: _____. *Obras completas* (Tomo II). Tradução: Luis Lopez-Ballesteros y de Torres. Ordenação e revisão dos textos: Jacobo Numhauser Tognola. 4 ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1905/1981, 3v, p. 1169-1237

_____. "La moral sexual 'cultural' y la nerviosidad moderna". In: _____. *Obras completas* (Tomo II). Tradução: Luis Lopez-Ballesteros y de Torres. Ordenação e revisão dos textos: Jacobo Numhauser Tognola. 4 ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1908a/1981, 3v, p. 1249-1261.

_____. "La novela familiar del neurótico". In: _____. *Obras completas* (Tomo II). Tradução: Luis Lopez-Ballesteros y de Torres. Ordenação e revisão dos textos: Jacobo Numhauser Tognola. 4 ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1908b/1981, 3v, p. 1361-1364.

_____. "Totem y tabú". In: _____. *Obras completas* (Tomo II). Tradução: Luis Lopez-Ballesteros y de Torres. Ordenação e revisão dos textos: Jacobo Numhauser Tognola. 4 ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1913/1981, 3v, p. 1745-1850.

_____. "Sobre la psicología del colegial". In: _____. *Obras completas* (Tomo II). Tradução: Luis Lopez-Ballesteros y de Torres. Ordenação e revisão dos textos: Jacobo Numhauser Tognola. 4 ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1914/1981, 3v, p. 1892-1894.

_____. "La vida sexual humana". In: _____. *Obras completas* (Tomo II). Tradução: Luis Lopez-Ballesteros y de Torres. Ordenação e revisão dos textos: Jacobo Numhauser Tognola. 4 ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1917/1981, 3v, p. 2311-2321.

_____. "La disolucion del complejo de Edipo". In: _____. *Obras completas* (Tomo III). Tradução: Luis Lopez-Ballesteros y de Torres. Ordenação e revisão dos textos: Jacobo Numhauser Tognola. 4 ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1924/1981, 3v, p. 2748-2751.

_____. "Análisis Profano (Psicoanálisis y medicina): conversaciones con una persona imparcial", parte IV. In: _____. *Obras completas* (Tomo III). Tradução: Luis Lopez-Ballesteros y de Torres. Ordenação e revisão dos textos: Jacobo Numhauser Tognola. 4 ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1926/1981, 3v, p. 2924-2932.

_____. “Análisis terminable e interminable”. In: _____. *Obras completas* (Tomo III). Tradução: Luis Lopez-Ballesteros y de Torres. Ordenação e revisão dos textos: Jacobo Numhauser Tognola. 4 ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1937/1981, 3v, p. 3339-3364.

_____. “Moral sexual ‘civilizada’ e doença nervosa moderna (1908)”. In: _____. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*: edição standard brasileira. Tradução do alemão e do inglês sob a direção geral de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v.9, p.165-186.

_____. “Pulsões e destinos da pulsão (1915)”. In: _____. *Escritos sobre a psicologia do inconsciente*. Coordenação geral da tradução: Luiz Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Imago, 2004, v. 1, p. 133-173.

_____. “Sobre transformações dos instintos, em particular no erotismo anal (1917)”. In: _____. *História de uma neurose infantil (“O homem dos lobos”), além do princípio do prazer e outros textos (1917 - 1920)*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010a. v.14, p.252-262.

_____. “A feminilidade (novas conferências introdutórias à psicanálise) (1933)” In: _____. *O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)*. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010b, p.263-293.

_____. “Sobre a sexualidade feminina (1931)” In: _____. *O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)*. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010c, p.371-398.

_____. “Os instintos e seus destinos (1915)” In: _____. *Introdução ao narcisismo: ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)*. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010d, p.51-81.

_____. “Considerações atuais sobre a guerra e a morte” (1915) In: _____. *Introdução ao narcisismo: ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)*. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010e, p.209-246.

_____. “Luto e melancolia (1917 [1915])” In: _____. *Introdução ao narcisismo: ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)*. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010f, p.170-194.

_____. “Sobre alguns mecanismos neuróticos no ciúme, na paranoia e na homossexualidade (1922)”. In: _____. *Psicologia das massas e análise do eu e outros textos (1920-1923)*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011a. v. 15, p.209-224.

_____. “Algumas consequências psíquicas da diferença anatômica entre os sexos (1925)”. In: _____. *O eu e o id, “autobiografia” e outros textos (1923-1925)*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011b, p.283-299.

_____. “Um tipo especial de escolha de objeto feita pelo homem (1910) (contribuições à psicologia do amor I)” In: _____. *Observações sobre um caso de neurose obsessiva (“O homem dos ratos”), uma recordação de infância de Leonardo Da Vinci e outros textos (1909*

- 1910). Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia da Letras, 2013a. v.9, p.334-346.

_____. “Sobre a mais comum depreciação na vida amorosa (1912) (contribuições à psicologia do amor II)” In: _____. *Observações sobre um caso de neurose obsessiva ("O homem dos ratos"), uma recordação de infância de Leonardo Da Vinci e outros textos (1909 - 1910)*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia da Letras, 2013b. v.9, p. 347-363.

_____. “O tabu da virgindade (1917) (contribuições à psicologia do amor III)” In: _____. *Observações sobre um caso de neurose obsessiva ("O homem dos ratos"), uma recordação de infância de Leonardo Da Vinci e outros textos (1909 - 1910)*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia da Letras, 2013c. v.9, p.364-387.

_____. “Resenha de *Cartas a mulheres neuróticas*, de Wilhelm Neutra” In: _____. *Observações sobre um caso de neurose obsessiva ("O homem dos ratos"), uma recordação de infância de Leonardo Da Vinci e outros textos (1909 - 1910)*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia da Letras, 2013d. v.9, p.395-396.

FUCHS, JoAnn P. “Female Eroticism in *The Second Sex*”. In: *Feminist Studies*, Feminist Studies Inc, v.6, n.2, p.304-313, Summer, 1980. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/3177744> Acesso em: 23 set. 2014.

GALSTER, Ingrid. *Beauvoir dans tous ses états*. Paris: Tallandier, 2007.

GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. *Introdução à metapsicologia freudiana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995, v. 3.

_____. *Freud e o inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

GATENS, Moira. “Beauvoir and biology: a second look”. In: CARD, Claudia (org.). *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*. Cambridge University Press, 2003, p. 266-285.

GAY, Peter. *Freud: uma vida para nosso tempo*. Tradução: Denise Bottmann. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 1988.

GOBEIL, Madeleine. “Interview with Bernard Frechtman and Madeleine Gobeil. The Art of Fiction No. 35: Simone de Beauvoir”. Tradução: Bernard Frechtman. In: *Paris Review*, n.35, 1965, Spring-Summer. Disponível em: <http://www.theparisreview.org/interviews/4444/the-art-of-fiction-no-35-simone-de-beauvoir> Acesso em: 15 out. 2013.

GOTHLIN, Eva. *Sex and existence: Simone de Beauvoir's The Second Sex*. Tradução: Linda Schenck. London: The Athlone Press, 1996.

_____. “Reading Simone de Beauvoir with Martin Heidegger”. In: CARD, C. (Ed.) *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p.45-65.

HANNS, Luiz Alberto. “Comentários do Editor Brasileiro”. In: FREUD, Sigmund. *Escritos sobre a psicologia do inconsciente*. Coordenação geral da tradução: Luiz Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Imago, 2004, v. 1, p. 137-144.

HAROCHE, Claudine. “Anthropologies de la virilité. La peur de l'impuissance”. In: CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges (Ed.). *Histoire de la virilité*: Tome III La virilité en crise? XXe-XXIe siècle. Paris: Seuil, 2011, p. 15-30.

HAROCHE, Claudine. “Anthropology of virility. The fear of powerless”. In: CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges (Ed.). *A History of Virility*. Tradução: Keith Cohen. New York: Columbia University Press, 2016, p. 364-381.

HEGEL, Georg W.F. *Fenomenologia do espírito*. Tradução: Paulo Meneses, com a colaboração de Karl-Heinz Effen. 2ª ed. Petropolis, RJ: Vozes, 1992. 2v.

HIDALGO, M. “Fenomenologia e psicanálise: o inconsciente como estrutura da conduta”. In: *Revista de Psicologia da UNESP*, v. 14, p. 10-20, 2015.

HOLVECK, Eleanore. “Can a woman be a philosopher? Reflections of a Beauvoirian Housemaid”. In: SIMONS, Margaret A. (Ed.) *Feminist Interpretations of Simone de Beauvoir*. United States of America: Pennsylvania State University Press, 1995, p.67-78.

HOUAISS, Antônio. *Dicionário eletrônico Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva. Versão 3.0. 1 [CD-ROM]. 2009.

HORKHEIMER, Max. “Autoridade e família”. In: _____. *Teoria crítica: uma documentação*. Tradução: Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva, 1990, p. 175-236.

INWOOD, Michael J. *Dicionário Hegel*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1997.

JAMES, Susan “Complicity and Slavery in *The Second Sex*”. In: GROSHOLZ, E.R. (Ed.) *The Legacy of Simone de Beauvoir*. Oxford: Oxford University Press, 2004, p.71-89.

JANKÉLEVITCH, Vladimir. *Traité des vertus*. Paris: Bordas, 1949.

JARDINE, Alice. “Interview with Simone de Beauvoir” In: *Signs*, Chicago: The University of Chicago Press, v.5, n.2, p.224-236, Winter, 1979. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/3173558> Acesso em: 21 dez. 2012.

JEANSON, Francis. *Simone de Beauvoir ou l'entreprise de vivre. Suivi de Deux entretiens avec Simone de Beauvoir*. Paris: Éditions du Seuil, 1966.

KATZ, Juliana A.. “Simone de Beauvoir’s case for philosophical autonomy and the possibilities within the metaphysical novel”. In: *Sapere Aude*, Belo Horizonte: PUCMG, v.3, n.6, 2º sem. 2012, p.136-147.

KAUFMANN, Dorothy. “Simone de Beauvoir: Questions of Difference and Generation”. In: *Yale French Studies*. No. 72, Simone de Beauvoir: Witness to a Century, Yale University Press, n.72, p.121-131, 1986. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/2930230> Acesso em 14 out. 2013.

KEEFE, Terry. *Simone de Beauvoir*. London: Macmillan, 1998.

KLAW, Barbara. "Sexuality in Beauvoir's *Les Mandarins*". In: SIMONS, M.A. (Ed.) *Feminist Interpretations of Simone de Beauvoir*. United States of America: Pennsylvania State University Press, 1995, p.193-222.

KRUKS, Sonia. "Gender and Subjectivity: Simone de Beauvoir and Contemporary Feminism" In: *Signs*, Chicago: The University of Chicago Press v.18, n.1, p.89-110, Autumn,1992. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/3174728> Acesso em: 21 abr. 2009.

_____. "Simone de Beauvoir: Teaching Sartre About Freedom". In: SIMONS, M. A (Ed.). *Feminist Interpretations of Simone de Beauvoir*. United States of America: Pennsylvania State University Press, 1995.

LAMOUREUX, Diane. "Le paradoxe du corps chez Simone de Beauvoir". In: *Labyrinth, International Journal for Philosophy, Feminist Theory and Cultural Hermeneutics*, v.1, n.1, p.2-17, 1999. Disponível em: http://classiques.uqac.ca/contemporains/lamoureux_diane/paradoxe_corps_beauvoir/paradoxe_corps_beauvoir.html Acesso em 05 mar. 2014.

LAPLANCHE, Jean; PONTALIS, Jean-Bertrand. *Vocabulário da Psicanálise*. Tradução: Pedro Tamen. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

LE DOEUFF, Michèle. "Simone de Beauvoir and Existencialism". In: *Feminist Studies*, Feminist Studies, Inc, v.6, n.2, p.277-289, Summer,1980.

LE Robert de poche plus. *Dictionnaire*. Paris: Robert, 2013.

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

LÉON, Céline. "Beauvoir's Women: Eunuch or Male?" In: SIMONS, M. A (Ed.) *Feminist Interpretations of Simone de Beauvoir*. United States of America: Pennsylvania State University Press, 1995, p. 137-160.

LOURO, Guacira Lopes. "Gênero e sexualidade: pedagogias contemporâneas". In: *Pro-Posições*, Campinas: UNICAMP, v. 19, n. 2, maio/ago. 2008, p. 17-23.

MARCUSE, Herbert. "Marxismo y feminismo". In: _____. *Calas en nuestro tiempo*. Tradução de Pedro de Madrigal. Barcelona: Icaria Editorial, 1983, p. 7-26

MATTOS, Elizângela I. "A presença de Sade na obra de Simone de Beauvoir". In: *Sapere Aude*, Belo Horizonte: PUCMG, v.3, n.6, 2º sem. 2012, p.214-223.

MCHUGH, Nancy Arden. *Feminist Philosophies A-Z*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.

MCWEENY, Jenniffer. “Love, Theory, and Politics: Critical Trinities in Simone de Beauvoir’s *The Mandarins*”. In MUSSET, Sally J. Scholz Shannon (ed.) *Contradictions of Freedom: Philosophical Essays on Simone de Beauvoir’s The Mandarins*. New York: SUNY Press, 2005, p. 157-176.

_____. “Origins of Otherness: Nonconceptual Ethical Encounters in Beauvoir and Levinas”. In: *Simone de Beauvoir Studies*, no. 26, 2009-2010, p. 5-17. Disponível em: <https://philarchive.org/archive/MCWOOOv2> (Acesso em 15 ago. 2018)

MERLEAU-PONTY, Maurice. “Le roman et la métaphysique”. In: _____. *Sens et non-sens*. Paris: Les Éditions Nagel, 1996, p. 45-72.

_____. *Fenomenologia da percepção*. Tradução: Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MEZAN, Renato. *Freud: a trama dos conceitos*. São Paulo: Perspectiva, 1991.

MOI, Toril. “What Can Literature Do? Simone de Beauvoir as a Literary Theorist”. In: *PMLA*, vol. 124, no. 1, Jan., 2009, p. 189-198. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/25614258>. Acesso em: 14 out. 2016.

MORGAN, Kathryn P. “Romantic Love, Altruism, and Self-Respect: An Analysis of Simone de Beauvoir”. In: *Hypatia*. Hypatia Inc., v.1, n.1, p.117-148, Spring, 1986. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/3810066> Acesso em 23 set. 2014.

MUSSET, Shannon M. “Life and Sexual Difference in Hegel and Beauvoir.” *The Journal of Speculative Philosophy*, vol. 31, no. 3, 2017, pp. 396–408. Disponível em: www.jstor.org/stable/10.5325/jspecphil.31.3.0396. Acesso em 22 jan. 2018.

O'BRIEN, Wendy; EMBREE, Lester (Ed). *The existential phenomenology of Simone de Beauvoir*. Dordrecht: Kluwer, 2001.

OKIN, Susan M. “Gênero, o público e o privado”. In: *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v.16, n.2, p.305-332, maio/agosto 2008.

OLIVA, Juliana. *Identidade e reciprocidade em O Segundo Sexo de Simone de Beauvoir*. São Paulo. 2013. 171p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Filosofia da Universidade São Judas Tadeu – USJT, São Paulo. 2013.

PLATÃO, “O Banquete”. In: *Diálogos*. Seleção de textos de José Américo Mota Pessanha. Tradução e notas de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz da Costa. 4.ed. Coleção “Os Pensadores”. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

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

RAFFAELLI, Rafael. “Convergências entre Freud e a fenomenologia: um olhar interdisciplinar.” In: *Revista Internacional Interdisciplinar INTERthesis*, Florianópolis, v. 3, n. 1, p. 1-11, abr. 2006. ISSN 1807-1384. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/interthesis/article/view/739>. Acesso em: 08 abr. 2018.

RODIER, Kristin. “Sexuality and existential-phenomenological method”. In: *Sapere Aude*, Belo Horizonte: PUCMG, v.5, n.9, p.320-334, 1º sem. 2014.

RODRIGUES, Carla. “Beauvoir com Sade: Ética, ambiguidade e alteridade”. In: *Sapere Aude*, Belo Horizonte: PUCMG, v.3, n.6, 2º sem. 2012, p.234-249

ROMERO, Christiane Zehl. *Simone de Beauvoir*. Tradução: Maria Nóvoa. Barcelos: Companhia Editora do Minho, S.A., 1999.

ROSA FILHO, Sílvio. *Reversões da Metafísica Moral: Algumas Formas da Alteridade em A Convidada*. In: *Trans/Form/Ação*, vol.39, n.2, 2016, p.197-216

ROUDINESCO, Elisabeth; PLON, Michel. *Dicionário de Psicanálise*. Tradução de Vera Ribeiro e Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. *Por que a psicanálise?* Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

RUBIN, Gayle. “The Traffic in Women: Notes on the ‘political economy’ of sex.” In: HANSEN, Karen; PHILIPSON, Ilene (ed.). *Women, Class, and the Feminist Imagination*. Philadelphia: Temple, 1990, p.74-113.

SÁEZ, Maria Isabel Corbí, “Simone de Beauvoir among Spanish University Researchers”. In: VELASCO, Josefa Ros (Ed.). *Feminism: Past, Present and Future Perspectives*. New York: Nova Science Publishers Inc., 2017.

SÁENZ, Maria Carmen López. “Merleau-Ponty (1908-1961) y Simone de Beauvoir (1908-1986). El cuerpo fenoménico desde el feminismo”. In: *Sapere Aude*, Belo Horizonte: PUCMG, v.3, n.6, 2º sem. 2012, p.57-72

SAFFIOTI, Heleieth I.B. “Primórdios do conceito de gênero”. In: *Cadernos Pagu*, Campinas: Núcleo de Estudos de Gênero/UNICAMP, (12), 1999, p.157-163. Disponível em www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?down=51300 . Acesso em 25 mai. 2016.

_____. “A questão da mulher na perspectiva socialista”. In: *Lutas sociais*. São Paulo: PUCSP, n. 27, p. 82-100, 2º sem. 2011.

SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1943.

_____. *Que é a literatura?* Tradução: Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Editora Ática, 2004.

_____. *O ser e o nada: Ensaio de ontologia fenomenológica*. Tradução: Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 2007.

SCHWARZER, Alice. *Simone de Beauvoir hoje*. Tradução: José Sanz. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

SEYMOUR-JONES, Carole. *Uma relação perigosa: [Simone de Beauvoir e Jean-Paul Sartre]*. Tradução: Cássio de Arantes Leite. 1ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2014.

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

SIMONS, Margaret, et al. "Simone de Beauvoir: An Interview". In: *Feminist Studies*, vol. 5, no. 2, 1979, pp. 330-345. Disponível em: www.jstor.org/stable/3177599 Acesso em 20 jun. de 2017.

SIMONS, Margaret. A (Ed.). *Feminist Interpretations of Simone de Beauvoir*. United States of America: Pennsylvania State University Press, 1995.

_____. *Beauvoir and the second sex: feminism, race, and the origins of existentialism*. Lanham, Md: Rowman & Littlefield Publishers, 2001.

_____. (Ed.) *The philosophy of Simone de Beauvoir*. Bloomington: Indiana University Press, 2006.

SIRRIDGE, Mary. "Philosophy in Beauvoir's fiction". In: CARD, C. (Ed.) *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 129-148.

SOUZA, Thana Mara de. *Sartre e a literatura engajada: espelho crítico e consciência infeliz*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

STAVRO, Elaine. *Emancipatory Thinking: Simone de Beauvoir and Contemporary Political Thought*. Montreal: McGill-Queen's University Press, 2017.

STOLLER, Robert. *Sex and gender: The Development of Masculinity and Femininity*. London: Karnac Books, 1984.

STRACHEY, James. "Comentários editoriais da *Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*". In: FREUD, Sigmund. *Escritos sobre a psicologia do inconsciente*. Coordenação geral da tradução: Luiz Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Imago, 2004, v. 1, p. 133-137.

TEIXEIRA, Pedro Rhavel. "Literatura e metafísica na filosofia de Simone de Beauvoir". In: *Sapere Aude*, Belo Horizonte: PUCMG, v.8, n.16, 2º sem. 2017, p.508-521.

TIDD, Ursula. *Simone de Beauvoir: Gender and Testimony*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

_____. *Simone de Beauvoir*. London: Reaktion Books, 2009.

VINTGES, Karen. "The Second Sex and Philosophy". In: SIMONS, M. A (Ed.). *Feminist Interpretations of Simone de Beauvoir*. United States of America: Pennsylvania State University Press, 1995, p.45-58.

WARD, Julie K. "Beauvoir's Two Senses of Body". In: SIMONS, M. A (Ed.). *Feminist Interpretations of Simone de Beauvoir*. United States of America: Pennsylvania State University Press, 1995, p.223-242.

_____. "Reciprocity and Friendship in Beauvoir's Thought". In: *Hypatia*. Special Issue: The Philosophy of Simone de Beauvoir, Villnova, v.14, n.4, p.36-49, November,1999.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. *Freud on Women: A Reader*. London: The Hogarth Press, 1990.

Apêndice

Sexualidade feminina: algumas noções freudianas fundamentais para um estudo da crítica de Beauvoir à psicanálise

Tendo esboçado no primeiro capítulo da tese a noção de sexual em Freud e a perspectiva pela qual ele compreende a mulher, oscilando entre sua condição de produto cultural e de resultado de certa determinação natural, comentamos neste texto que apresentamos como apêndice à tese as análises do autor referentes ao desenvolvimento da sexualidade feminina. Esse percurso nos forneceu durante a pesquisa melhores subsídios para avaliar, posteriormente, os limites e a efetividade das críticas feitas por Beauvoir à perspectiva psicanalítica, que constitui a questão principal de nosso primeiro capítulo.

A descoberta genital, em suas primeiras atividades, não tem necessariamente um conteúdo psíquico. Remontaremos a essa descoberta a partir de escritos de Freud de diferentes épocas, conforme especificaremos ao longo de nosso texto, com o intuito de expor uma noção mais completa desse processo.

Independente do vínculo entre a masturbação da menina e os investimentos objetivos do complexo de Édipo, são importantes para Freud as descobertas que ela faz em relação à diferença entre os sexos. Nota o autor em 1925 em *Algumas consequências psíquicas da diferença anatômica entre os sexos*:

Ela [a menina] nota o pênis de um irmão ou companheiro de jogos, flagrantemente visível e do tamanho notável, reconhece-o de imediato como a superior contrapartida de seu próprio órgão pequeno e oculto, e passa a ter inveja do pênis.¹¹⁷⁴

E mais tarde em *A feminilidade* (1933):

Ela [a menina] logo sabe a diferença e – deve-se admitir – sua importância. Sente-se muito prejudicada, diz com frequência que gostaria de “ter algo assim também” e sucumbe à inveja do pênis, que deixa traços indeléveis em seu desenvolvimento e na formação do caráter, e mesmo em casos favoráveis não é superada sem grande dispêndio psíquico.¹¹⁷⁵

Freud se refere ao órgão genital do menino como superior não apenas em tamanho, mas também em significado, visto assim inclusive pelas meninas, perspectiva que analisaremos mais adiante.

A sexualidade, conforme o pensamento freudiano, se desenvolve em duas correntes: na infância, quando a libido se manifesta por uma corrente terna, e na puberdade, quando a

¹¹⁷⁴ FREUD, 2011b, p. 290

¹¹⁷⁵ FREUD, 2010b, p. 279

corrente terna passa a uma corrente sensual. A criança, menina ou menino, segundo Freud em *Sobre a mais comum depreciação na vida amorosa* (1912), “com base nos interesses do instinto de auto conservação”¹¹⁷⁶, escolhe seu objeto entre pessoas da família e pessoas que cuidam dela; já na década de 1930, em *A feminilidade*, retoma o autor:

a mãe – e as figuras da ama de leite e da babá, que com ela se confundem – tem de ser o primeiro objeto; pois os primeiros investimentos objetais ocorrem se apoiando na satisfação das grandes e pequenas necessidades vitais.¹¹⁷⁷

Não apenas a escolha objetal feita pela criança, mas o cuidado dos pais para com ela também contribui para o seu desenvolvimento sexual. Nesse sentido, sob a leitura freudiana, os papéis sociais exercidos pelo casal parental são peças fundamentais para a constituição da sexualidade de todo sujeito. É o que constatamos desde *Sobre a mais comum depreciação na vida amorosa* (1912):

O carinho dos pais e pessoas que cuidam da criança, que raramente nega sua natureza erótica (“a criança é um brinquedo erótico”), ajuda bastante a elevar, na criança, as contribuições do erotismo aos investimentos do Eu, levando-os a uma medida que terá de ser considerada no desenvolvimento posterior, sobretudo quando algumas outras circunstâncias concorrem para isso.¹¹⁷⁸

Na puberdade, quando predomina a corrente sensual, “[a]o que parece”, sugere Freud, há um aumento da intensidade da libido que se investe nos objetos da escolha infantil. Contudo, seguindo o pensamento do autor nesse texto, o desejo proveniente dessa libido conflita com a realidade:

A libido se afasta da realidade, é tomada pela fantasia (introversão), reforça as imagens dos primeiros objetos sexuais, fixa-se neles. Mas o obstáculo ao incesto obriga a libido voltada para esses objetos a permanecer no inconsciente. A ocupação em atos onanistas por parte da corrente sensual, que agora é parte do inconsciente, contribui para reforçar tal fixação. Nada muda nesse estado de coisas, se então é realizado na fantasia o que malogrou na realidade, se nas situações fantasiosas conducentes à satisfação onanista os objetos sexuais originais são substituídos por outros. As fantasias se tornam, com essa substituição, capazes de chegar à consciência, e nenhum progresso se efetua na realocação da libido.¹¹⁷⁹

¹¹⁷⁶ FREUD, 2013b, p. 349

¹¹⁷⁷ FREUD, 2010b, p. 272

¹¹⁷⁸ FREUD, 2013b, p. 349

¹¹⁷⁹ Idem, p. 351. Segundo o *Vocabulário da psicanálise* de Laplanche e Pontalis e o *Dicionário de Psicanálise* de Roudinesco e Plon, o termo “fantasia”, utilizado por Freud como conceito a partir de 1897, parte da elaboração da realidade psíquica do autor após o abandono da teoria da sedução, esta que tratava de relatos feitos por pacientes neuróticos e histéricos de uma cena de abuso sexual que viveram, geralmente quando criança, da qual as doenças desses pacientes seriam provenientes, até que Freud constata que tais cenas por vezes eram fantasísticas ou não eram a causa das doenças. (Cf. LAPLANCHE; PONTALIS, op. cit., p. 469-470; ROUDINESCO; PLON, op. cit., p. 696-697) “Para dar coerência a tudo isso [às cenas reais e fantasísticas enquanto trauma], Freud substituiu a teoria da sedução pela teoria da fantasia, o que pressupôs a elaboração de uma doutrina da realidade psíquica baseada no inconsciente.” (Idem, p. 697), diz o verbete “fantasia” de Roudinesco e Plon. Ainda segundo os mesmos autores, a fantasia “designa a vida imaginária do sujeito e a

Ainda acompanhando *Sobre a mais comum depreciação na vida amorosa* (1912), aludimos à passagem da infância à puberdade, crucial para entender a visão de Freud sobre a sexualidade feminina. Essa passagem é marcada pela fantasia com os objetos sexuais da infância em atos onanistas e então pela barreira do incesto colocada pela educação, que fará com que o indivíduo transite dos objetos escolhidos da infância, pais e cuidadores, obrigando-o a manter essa libido no inconsciente, para outros objetos, “desconhecidos, com os quais seja possível uma vida sexual real.”¹¹⁸⁰ Freud assinala que toda a sensualidade de um jovem pode estar fixada em “fantasias inconscientes incestuosas”¹¹⁸¹ e que a substituição dos objetos originais realiza na fantasia a satisfação do desejo uma vez proibido na realidade. Os objetos da corrente terna não podem deixar de ser substituídos na corrente sensual, ao mesmo tempo em que a corrente sensual não pode ser ocultada pela terna: “é preciso que [a corrente sensual] tenha permanecido forte ou desinibida o bastante para obter em parte o acesso à realidade.”¹¹⁸² Desse modo, os novos objetos para os quais se direciona a libido são escolhidos ainda segundo o modelo dos objetos infantis; com o passar do tempo, à sensualidade desses novos investimentos une-se a ternura voltada aos primeiros objetos.¹¹⁸³

Na passagem da infância para a puberdade, meninas e meninos tem experiências diferentes, para compreender a experiência de cada gênero é preciso ter em mente o processo do desenvolvimento sexual de ambos, contudo assinalamos que em nosso texto nos concentraremos particularmente no desenvolvimento da sexualidade feminina. Freud entende que a menina inicia de forma espontânea a “atividade fálica”, a masturbação do clitóris, de início, não associada a fantasias da corrente sensual; apenas posteriormente a “atividade fálica” será manifestação das fantasias com o objeto libidinal.¹¹⁸⁴ Em 1925, em *Algumas*

maneira como este representa para si mesmo sua história ou a história de suas origens” (Idem, p. 223) nas três localizações da atividade psíquica: no consciente, no pré-consciente e no inconsciente. (Cf. Idem, p. 224) Laplanche e Pontalis definem a fantasia como: “Roteiro imaginário em que o sujeito está presente e que representa, de modo mais ou menos deformado pelos processos defensivos, a realização de um desejo e, em última análise, de um desejo inconsciente.”(LAPLANCHE; PONTALIS, 2001, p. 169) Nos três âmbitos do aparelho psíquico, as fantasias são compreendidas como originárias, transmitidas hereditariamente de modo que transcendem a vivência individual, conscientes, como “sonhos diurnos” que o sujeito “forja e conta a si mesmo no estado de vigília” (Idem, p. 170), e inconscientes, como “um devaneio subliminar, pré-consciente, a que o sujeito se entrega e do qual irá ou não tomar consciência” (Idem, ibidem), escrevem Laplanche e Pontalis a respeito do que Freud “parece designar” ao usar a expressão “fantasia inconsciente”. (Idem, p. 170-71)

¹¹⁸⁰ FREUD, 2013b, p. 349

¹¹⁸¹ Idem, p. 351

¹¹⁸² Idem, p. 352

¹¹⁸³ Cf. Idem, p. 349

¹¹⁸⁴ A influência da higiene corporal, sugere Freud em *Algumas consequências psíquicas da diferença anatômica entre os sexos* (1925), pode contribuir para que a menina descubra a masturbação, mas Freud diferencia essa higiene de uma sedução real, esta que perturbaria o curso natural do desenvolvimento sexual, como em casos em

consequências psíquicas da diferença anatômica entre os sexos, Freud diz que a mulher tolera a masturbação menos que o homem, opõe-se a ela com mais frequência e “não é capaz” de servir-se dela em circunstâncias em que o homem se serviria. Apesar de reconhecer que haverá inúmeras exceções à regra, Freud sugere que essa distância adotada pela conduta feminina no que tange à masturbação tenha relação com a sua natureza. Assim, sua análise identifica na menina uma corrente contrária à masturbação após os primeiros indícios de inveja do órgão genital do menino, e ainda não a associa à censura oriunda das interdições sócias manifestas por aqueles que lhe são próximos. Segundo o autor, essa contrariedade constitui “claramente um prenúncio da onda repressiva que vai remover boa parte da sexualidade masculina na época da puberdade, para abrir espaço ao desenvolvimento da feminilidade.”¹¹⁸⁵ Nesse sentido, uma suposta constituição orgânica da menina teria um peso maior no desenvolvimento de sua sexualidade do que a interdição de atos onanistas que ela sofre na sua educação. Ainda no mesmo texto, Freud escreve:

Não posso explicar essa revolta da menina contra a masturbação fálica senão pela hipótese de que essa atividade prazerosa é estragada por um fator paralelo. Esse fator não precisa ser buscado longe; teria de ser a humilhação narcísica relacionada à inveja do pênis, a lembrança de que neste ponto não é possível ficar à altura dos garotos, sendo melhor deixar de lado a concorrência com eles. Dessa maneira, o reconhecimento da diferença sexual anatômica impele a menina a afastar-se da masculinidade e da masturbação masculina, em direção a novas trilhas que levam ao desenvolvimento de feminilidade.¹¹⁸⁶

O período de masturbação do clitóris é definido por Freud em 1931 na conferência *Sobre a sexualidade feminina* como a primeira fase da vida sexual da mulher, a fase masculina; a fase feminina se inicia com a descoberta da diferença anatômica¹¹⁸⁷ e com a

que outras crianças ou pessoas que cuidam da menina “buscam sossegá-la, fazê-la adormecer ou torná-la dependente de si” por meio da estimulação de seus órgãos genitais. (Cf. FREUD, 2011b, p. 294-295)

¹¹⁸⁵ Idem, p. 294

¹¹⁸⁶ Idem, p. 295

¹¹⁸⁷ A descoberta da diferença sexual anatômica é apontada por Freud nesse momento como o motivo do afastamento da menina da masturbação do clitóris, atividade que ele considera masculina. Silvia Leonor Alonso, em *Histeria e erotismo feminino*, observa que entre 1923 e 1925 a universalidade da fase fálica e o complexo de castração para ambos os sexos, e o desenvolvimento libidinal diferenciado e assimétrico predominam no pensamento de Freud. (Cf. ALONSO, Silvia Leonor; FUKS, Mario Pablo. “Histeria e erotismo feminino”. In: Depto. de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae; ALONSO, Silvia Leonor; GURFINKEL, Aline Camargo; BREYTON, Danielle Melanie (org.) *Figuras clínicas do feminino no mal-estar contemporâneo*. São Paulo: Escuta, 2002, p. 313) Em 1931, em “Sobre a sexualidade feminina”, ele considera que o momento da descoberta da “inferioridade orgânica (castração)” é variável, e a duração das direções tomadas após a descoberta é imprecisa; a menina pode descobrir ou não a masturbação do clitóris e, se descobrir, o grau de impedimento que ela sente também varia. (Cf. FREUD, 2010c, p. 384) “Não consideramos se na menina a masturbação é mais rara e desde o início menos enérgica do que nos meninos, possivelmente sim.” (Idem, p. 382), escreve Freud em 1931. Aqui, a proibição da masturbação é considerada, embora a associação entre masturbação e masculinidade ainda seja mantida: “A teimosa persistência na masturbação parece abrir o caminho para a masculinidade. Mesmo quando a criança não consegue suprimir a masturbação, o efeito da proibição aparentemente ineficaz se

proibição da masturbação.¹¹⁸⁸ Em 1933, em *A feminilidade*, Freud retoma a diferença entre as fases de desenvolvimento libidinal feminino, equiparando os comportamentos sexuais no que concerne aos impulsos, ao menos no que se refere a uma determinada fase. Asserção que, mesmo subliminarmente, nos remete ainda uma vez à bissexualidade originária:

Os dois sexos parecem atravessar da mesma forma as primeiras fases de desenvolvimento da libido. Seria de esperar que na fase sádico-anal já houvesse um arrefecimento da agressividade na menina, mas isto não se verifica. A análise das brincadeiras infantis mostrou às nossas psicanalistas que os impulsos agressivos da garota não deixam a desejar quanto à abundância e veemência. Com o ingresso na fase fálica, as diferenças entre os sexos recuam completamente diante das semelhanças. Temos de reconhecer que então a garota pequena é um pequeno homem. Nos garotos, como se sabe, esta fase se caracteriza pelo fato de ele obter sensações prazerosas de seu pequeno membro e relacionar o estado de excitação deste com as ideias que tem do intercurso sexual. O mesmo faz a garota com seu pequenino clitóris. [...] É certo que um ou outro relato também menciona sensações vaginais em idade tenra, mas não seria fácil distingui-las das sensações anais ou no vestibulo. [...] com a mudança rumo à feminilidade, o clitóris deve ceder à vagina sua sensibilidade, e, com isso, sua importância, no todo ou em parte. [...] enquanto o homem, tendo mais sorte, na época da maturidade sexual precisa apenas dar continuidade ao que já praticou no período da primeira florescência sexual.¹¹⁸⁹

Logo, menina e menino passam pelas mesmas fases de desenvolvimento e a semelhança entre ambos agora leva Freud a compreender que a menina é “um pequeno homem”. Enquanto “pequeno homem”, as sensações vaginais parecem não ter sentido na menina, e o clitóris é o que a identifica como masculina nessa fase. Dos dois “pequenos homens”, apenas um se tornará homem, o menino, que possui apenas um órgão sexual, enquanto o outro “pequeno homem”, a menina, possui dois órgãos sexuais, o clitóris, e o seu substituto, a vagina, a passagem de um para o outro marca o início da feminilidade.¹¹⁹⁰

A passagem do clitóris à vagina como órgão erótico marca o encaminhamento da menina ao papel de mulher, a troca do prazer clitoridiano pelo vaginal é associado à relação sexual com o homem, por meio da qual ela pode obter o substituto do órgão genital masculino, um filho; enquanto o homem, não passa de uma fase para outra, seu órgão de satisfação sexual é o mesmo, seja na infância ou na puberdade e na fase adulta. O desejo da menina por um órgão genital masculino pode passar a um desejo por um homem com a

mostra em seu posterior empenho de livrar-se a todo custo de uma satisfação que foi estragada para ela. Ainda a escolha objetual da menina madura pode ser influenciada por esse desejo a que ela se apegou.” (Idem, p. 383)

¹¹⁸⁸ Cf. Idem, p. 376

¹¹⁸⁹ FREUD, 2010b, p. 271

¹¹⁹⁰ Em *Sobre a sexualidade feminina* (1931), Freud atribui a fatores biológicos a causa do desenvolvimento da feminilidade na mulher e do desvio desta de suas metas, suas formas de satisfação iniciais, assim como ele considera que sejam substâncias químicas determinadas, cada uma específica de cada sexo, que causem a excitação sexual. Todavia, assinala também que “para a psicologia não faz diferença que haja uma única substância, ou duas, ou inúmeras.” E acrescenta que do ponto de vista psicanalítico “devemos contar com uma só libido, que, no entanto, dispõe de metas (isto é, formas de satisfação) ativas e passivas.” (FREUD, 2010c, p. 392-394)

passagem para a fase adulta, na qual o homem torna-se aceitável enquanto “apêndice do pênis”¹¹⁹¹, como o sugere o autor em 1917, em *Sobre transformações dos instintos, em particular no erotismo anal*.

Compreendemos que em Freud a passagem da infância à puberdade não é significativa apenas para a relação que a criança tem com o próprio corpo, assim, é interessante examinarmos mais detalhadamente a relação da criança com a mãe e com o pai, como estas relações incidem na relação que ela tem com o próprio corpo e na relação que terá com o mundo, principalmente no caso da menina, esclarecendo a noção de “complexo de castração” do autor, que é bastante problemática na perspectiva de Beauvoir, bem como importante para entendermos a diferença entre os gêneros no pensamento freudiano.

A relação da criança com os pais durante o desenvolvimento da sexualidade consiste também na formação do seu superego, o que a tornará um indivíduo obediente, primeiramente aos pais, e então às regras da sociedade. A partir da proibição da masturbação durante a corrente sensual, a criança apreende uma noção de autoridade e de obediência a esta.

Retomemos a descoberta da diferença anatômica pela criança em alguns textos de Freud pelos quais podemos remontar a esse processo, principalmente nas duas conferências sobre a mulher da década de 1930, em que ele consolida alguns pontos do que trabalhara anteriormente. Em 1925, em *Algumas consequências psíquicas da diferença anatômica entre os sexos*, Freud relata que o menino pouco se interessa pela região genital da menina, cuja descoberta lhe é de modo geral indiferente; no entanto, o confronto com essa alteridade sexual torna-se significativa quando ele vivencia a ameaça de castração¹¹⁹², o que pode suscitar tanto aversão quanto menosprezo em relação ao sexo feminino.¹¹⁹³ Em 1917, em *Sobre transformações dos instintos, em particular no erotismo anal*, Freud já assinala que pela “pesquisa sexual da criança”, torna-se evidente a ausência de um órgão genital masculino na menina, o que suscita, no espírito infantil, a constatação de que ele é “separável do corpo”.¹¹⁹⁴ No caso da menina, segundo Freud no texto de 1925 ao qual aludimos acima, a descoberta desse órgão conduz a um imperativo: “Ela viu, sabe que não tem e quer ter.”¹¹⁹⁵¹¹⁹⁶

¹¹⁹¹ FREUD, “Sobre transformações dos instintos, em particular no erotismo anal (1917)”. In: _____. *História de uma neurose infantil ("O homem dos lobos")*, além do princípio do prazer e outros textos (1917 - 1920). Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010a. v.14, p.252-262, p. 256

¹¹⁹² “[O] complexo de castração surge depois que ele [o menino] percebeu, à vista de um grande genital feminino, que o membro que tanto estima não é necessariamente parte do corpo. [O menino] Recorda-se então das ameaças que ouviu por ocupar-se do seu membro, começa a lhes dar crédito, e fica sob a influência do *medo da castração*, que se torna o mais poderoso móvel de seu desenvolvimento posterior.” (FREUD, 2010b, p. 279), escreve Freud em 1933, em *A feminilidade*.

¹¹⁹³ Cf. FREUD, 2011b, p. 291

¹¹⁹⁴ FREUD, 2010a, p. 261

Na interpretação de Brun em *Figurações do feminino*:

Tal como Freud a concebe, a criança, num primeiro momento, só acredita no que seus olhos lhe ensinam. Como São Tomé, só acredita no que vê. Ora, como só o pênis é visível, tudo se organizará para a menina e para o menino em torno de um pênis suscetível de desaparecer.¹¹⁹⁷

Em 1931, em *Sobre a sexualidade feminina*, Freud descreve mais detalhadamente essa ideia de castração, ele entende que primeiramente, a criança pensa que apenas ela mesma é atingida por essa “castração”, depois a identifica em algumas outras crianças (meninas), e em certos adultos (mulheres). E então, observando a natureza em geral, a criança percebe essa característica negativa e a desvalorização da feminilidade, que se estende à mãe. Dois anos mais tarde, em *A feminilidade*, Freud complementa:

Magoada em seu amor-próprio pela comparação com o garoto mais bem aparelhado, ela [a garota] renuncia à satisfação masturbatória com o clitóris, rejeita seu amor à mãe e, não raro, reprime assim uma boa parte de seus impulsos sexuais. [...] com a descoberta da ausência de pênis a mulher perde valor para a garota, tanto como para o garoto e depois o homem, talvez.¹¹⁹⁸

A criança então descobre a masturbação, mas não a associa imediatamente ao seu objeto até a puberdade. Antes, ela descobre a diferença anatômica entre menina e menino, estendendo-a a mulheres e homens, constatando a desvalorização da feminilidade, em virtude da organização social ao seu redor e da visibilidade do órgão genital do menino que supostamente representaria uma superioridade masculina. No caso da menina, insiste Freud, ela deseja ter o órgão genital maior, como o do menino. É assim tomada por um sentimento de castração e a sua atividade onanista voltada ao clitóris é proibida, primeiro pelas interdições parentais e então por ela mesma, ao decepcionar-se com a diferença entre ela e o menino; ela se sente inferior por não ter um órgão genital masculino e por ter a sua atividade interrompida.¹¹⁹⁹ Assim, deixando a masturbação fálica do clitóris, a menina se volta agora

¹¹⁹⁵ “Eis a oportunidade de corrigir uma afirmação que fiz anos atrás. Achei que o interesse sexual das crianças, como o dos púberes, não seria despertado pela diferença entre os sexos, mas pelo problema da origem das crianças. Ao menos para a menina isso certamente não é válido. No caso do menino, algumas vezes poderá ser assim, outras vezes, de outro modo; ou eventos fortuitos decidirão quanto a isso no caso dos dois sexos.” (FREUD, 2011b, p. 291, nota do autor)

¹¹⁹⁶ Idem, ibidem

¹¹⁹⁷ BRUN, op. cit., p. 112

¹¹⁹⁸ FREUD, 2010b, p. 282

¹¹⁹⁹ Também não está claro para o autor se o onanismo da primeira infância do menino aparece espontaneamente como atividade com um órgão genital, ou se teria relação com ater-se a um objeto. Freud assinala que a mãe contraria a masturbação também no filho, e que este também se rebela contra ela. Daí que, em virtude da coação e das restrições exercidas, a revolta e a agressividade surgem na relação mãe-filho, mesmo quando se trata da “mais suave educação”. Enquanto na menina há uma sensação de castração em relação ao menino e, por isso, uma contrariedade à masturbação do clitóris, mas devido também à supressão de tal atividade nela pelos adultos;

para a feminilidade, a descobrir a vagina como seu órgão erótico, o que muda também o que ela deseja ter. No dizer de Freud em 1925, no texto *Algumas consequências psíquicas da diferença anatômica entre os sexos*:

Ela [a garota] abandona o desejo de possuir um pênis, para substituí-lo pelo desejo de ter uma criança, e *com esta intenção* toma o pai por objeto amoroso. A mãe se torna objeto de ciúme; a menina se tornou uma pequena mulher. Se me é permitido crer numa observação psicanalítica isolada, nessa nova situação pode haver situações físicas que devem ser consideradas um despertar prematuro do aparelho genital feminino. Se depois essa ligação ao pai fracassar e tiver de ser abandonada, pode ceder lugar a uma identificação com o pai, pela qual a menina retorna ao complexo de masculinidade e eventualmente se fixa nele.¹²⁰⁰

Na década de 1930, na conferência *Sobre a sexualidade feminina*, Freud interpreta que o rancor da menina por ser impedida de exercer a atividade sexual desempenha um papel relevante no afastamento da mãe¹²⁰¹, situação que ele aponta que se repetirá na puberdade, devido ao zelo da mãe pela virgindade da filha.¹²⁰² O afastamento da garota em relação à mãe, para Freud, é mais do que simples mudança de objeto, é também uma “forte diminuição dos impulsos sexuais ativos e um aumento daqueles passivos”¹²⁰³. Na conferência supracitada ele retoma o tema:

Sem dúvida as tendências ativas são mais afetadas pela frustração, elas se revelaram totalmente inexecutáveis e, portanto, são mais facilmente abandonadas pela libido; mas também do lado das tendências passivas não faltaram frustrações. Com o afastamento diante da mãe, frequentemente cessa também a masturbação clitoridiana, e com a repressão da masculinidade anterior da menina, não raro é prejudicada uma boa parte de seu interesse sexual. O caminho para o desenvolvimento da feminilidade fica aberto para a menina, desde que não seja limitado pelos resíduos da superada relação pré-edípica com a mãe.¹²⁰⁴

As queixas da menina contra a mãe vão além da proibição da masturbação, são também pela mesma ter lhe concebido mulher, por não ter lhe dado os atributos sexuais masculinos, por ter lhe dado pouco leite¹²⁰⁵, por proibir-lhe a atividade sexual que ela mesma

no menino, a supressão do onanismo, assim como a de urinar na cama, “uma consequência da masturbação”, de acordo com a inclinação de Freud a uma “síntese singela”, consiste em uma ameaça de castração. (Cf. FREUD, 2011b, p. 287)

¹²⁰⁰ Idem, p. 295-296

¹²⁰¹ Por outro lado, em 1933, em *A feminilidade*, Freud observa que a ligação com a mãe, por ter sido a primeira e de tão grande intensidade, teria mesmo que acabar: “essas primeiras relações objetais são ambivalentes em alto grau, junto ao amor intenso há uma forte inclinação agressiva, e quanto mais apaixonadamente a criança ama seu objeto, mais sensível torna-se (a decepções e frustrações da parte dele.” (FREUD, 2010b, p. 278-279) Em 1931 em *Sobre a sexualidade feminina*, Freud comparara essa relação com a mãe aos primeiros casamentos de mulheres jovens muito apaixonadas. “Nos dois casos [na ligação com a mãe e no casamento apaixonado],” ele constata que “a atitude amorosa fracassaria pelas inevitáveis decepções e pelo acúmulo de ensejos para a agressão. Geralmente o segundo matrimônio é mais bem-sucedido.” (FREUD, 2010c, p. 385)

¹²⁰² Cf. Idem, p. 383

¹²⁰³ Idem, p. 391

¹²⁰⁴ Idem, p. 391-392

estimulara.¹²⁰⁶ Freud reconhece na década de 1930 que “a duração desse vínculo com a mãe fora bastante subestimado”¹²⁰⁷, por não ter considerado o peso desse vínculo em seus estudos anteriores sobre a sexualidade feminina.¹²⁰⁸

Sob a interpretação de Brun, em *Figurações do feminino*, a passagem para a feminilidade em Freud, o “tornar-se mulher”, nas palavras da autora, constitui uma conquista contra a mãe, com hostilidade, e não com o apoio dela. A menina, ao descobrir-se castrada e ao sentir inveja do órgão genital do menino, renuncia a querer ser como a mãe. A inveja do órgão genital masculino marca uma posição de articulação entre infância e idade adulta. A menina supõe que o pai pertença à mãe e, contra a sua genitora, deseja então tomá-lo dela.¹²⁰⁹

Abordando a questão por um viés mais amplo, de acordo com Assoun, em *Freud e a mulher*, a castração desempenha o papel de motor do conflito que caracteriza a troca de objeto, que “estabelece o destino do tornar-se mulher”¹²¹⁰, além disso, experienciado enquanto angústia, o complexo de castração encobriria o verdadeiro acontecimento que angustia a menina, que é o desligar-se da mãe.¹²¹¹ Ou seja:

A mulher estaria, portanto, exatamente na confluência de uma *dupla falta* – a da Mãe e a falta fálica –, de modo que uma serviria de metáfora da outra. De modo que devemos situar a mulher – como sujeito dividido – no centro da ‘costura’ dessa (dupla) falta.¹²¹²

Acompanhando Assoun, compreendemos que um sentimento de falta na menina representa menos um descontentamento com sua constituição genital do que a complexidade do direcionamento ao novo objeto libidinal que a cultura lhe impõe. Ao mesmo tempo em que o complexo de castração é a imagem do desligamento da mãe – da revolta contra aquela em

¹²⁰⁵ Cf. Idem, p. 384

¹²⁰⁶ Cf. Idem, p. 385

¹²⁰⁷ Idem, p. 373

¹²⁰⁸ Na mesma ocasião, também ressalta a importância de considerar a fase anterior à ligação com o pai para a compreensão do vínculo com a mãe: “quando a ligação [da mulher] com o pai era particularmente intensa, a análise mostrou que tinha havido antes uma fase de exclusiva ligação com a mãe, igualmente intensa e apaixonada. Excetuando a mudança de objeto, a segunda fase praticamente não acrescentou nenhum novo traço à vida amorosa. A revelação primária com a mãe fora desenvolvida de maneira bastante rica e variada.” (Idem, p. 372-373) E retoma em 1933: “Vocês devem saber que é grande o número de mulheres que durante muito tempo ainda permanecem na dependência afetiva do objeto paterno, e mesmo do pai real. Foi nessas mulheres de ligação intensa e duradoura com o pai que fizemos surpreendentes constatações. Naturalmente sabíamos que tinha havido um estágio de ligação com a mãe, mas não que podia ser tão rico em conteúdo, durar tanto e deixar tantos ensejos para fixações e predisposições. Durante esse tempo, o pai é um rival importuno; em vários casos a ligação com a mãe ultrapassa os quatro anos de idade. Quase tudo o que achamos na relação com o pai já estava presente naquela, e depois foi transferido para o pai. Em suma, adquirimos a comunicação de que não podemos compreender a mulher se não consideramos esta fase de ligação pré-edípica com a mãe.” (FREUD, 2010b, p. 272-273)

¹²⁰⁹ Cf. BRUN, op. cit., p. 115

¹²¹⁰ ASSOUN, op. cit., p. 140

¹²¹¹ Cf. Idem, p. 140-141

¹²¹² Idem, p. 141

quem a menina não apenas se reconhece enquanto castrada mas quem ela responsabiliza por sua própria castração –, o desligamento da mãe representa o desejo da menina de não ser castrada, de direcionar-se ao falo.¹²¹³ O que se exige da menina é que substitua a mãe, o querer primitivo que coincide com seu desejo, pelo pai, o desejo pelo falo. O complexo de castração é a metáfora que Freud, um homem, utiliza para referir-se a essa troca¹²¹⁴; a angústia para Assoun está na imposição do falo como alternativa ao querer primitivo, o que suscita uma cisão entre o querer e o desejo da mulher, cisão encoberta pelo que uma perspectiva masculina define como “complexo de castração”¹²¹⁵. Assoun entende que insistir nessa imagem da menina castrada reitera a desapropriação do ponto de vista da mulher, quando, segundo o estudioso, o mais difícil de compreender é “o posicionamento da própria mulher em relação à castração” já que “ela [a mulher] se relaciona com a castração como algo ligado a seu próprio ser”¹²¹⁶, no sentido em que a menina não conhece a proibição apenas no complexo de castração, mas toda a formação da mulher se dá envolta em proibição.

O complexo de castração é um conceito importante, como vimos acima, para a análise freudiana da passagem da infância à puberdade, especificamente tomando a relação da criança com os pais; ainda sob esse prisma, vale estender a nossa discussão aos conceitos de “complexo de Édipo” e da formação do superego, que determinarão, a partir das relações familiares, o lugar da mulher na sociedade.

Nessa passagem da infância à puberdade, é importante, conforme Assoun observa, sustentando que a mudança de objeto esteja muito além de uma mudança da mãe para o pai, que a menina supere a perda da mãe como objeto primordial para aceder ao homem, vislumbrando a possibilidade dela, quando mulher, voltar-se a outros objetos:

Freud pressentiu quão estranhos eram os ‘mecanismos’ com que iria lidar: não era uma simples mudança de objeto que estava em jogo aqui, e que pudesse ter motivos de razões identificáveis – era uma produção de “razões” para justificar um afastamento do objeto. Quanto não seria preciso à futura mulher inventar para dar a si mesma a força e as razões de voltar os olhos para outro lugar que não a Mãe! Portanto, não foi por não conseguir apontar a causa do desligamento, ou por não conseguir se decidir, que Freud desfiou sua “sequência”: é que ele como que acompanhou com o olhar a sensação que se esperaria, e tentou ordená-la, pelo menos não omitindo nenhuma causa, ou até pesando-as. É verdade que a série serviu para amansar o peixe fígado: mas esse é justamente o procedimento na menina, que tenta amansar seu Objeto primordial numa torrente de “boas razões” – por medo, aliás, de submergir ela mesma na torrente materna.¹²¹⁷

¹²¹³ Cf. Idem, p. 140-141

¹²¹⁴ Cf. Idem, p. 139

¹²¹⁵ Cf. Idem, p. 140-141

¹²¹⁶ Idem, p. 139

¹²¹⁷ ASSOUN, op. cit., p. 103

Segundo Freud em 1925, em *Algumas consequências psíquicas da diferença anatômica entre os sexos*, na fase pré-édipica a “criança se atém ao mesmo objeto que, no precedente período de amamentação, já tinha investido com sua libido ainda não genital.”¹²¹⁸ Desse modo, o menino se atém à mãe¹²¹⁹ e o pai é percebido “como um rival importuno, do qual gostaria de se livrar e assumir o lugar”¹²²⁰, o que configura o que Freud denominará “complexo de Édipo”.

No menino, acompanhando o texto referido de 1925, o complexo de Édipo corresponde à descoberta da possibilidade de castração. O desejo do menino pela mãe “despedaça com o choque da ameaça de castração”, seus investimentos libidinais são “abandonados, dessexualizados e parcialmente sublimados”, e seus objetos são “incorporados ao Eu”, formando o superego, que consiste em “abandono do incesto, a instauração de consciência e moralidade”, o “triunfo da geração sobre o indivíduo”.¹²²¹

Vimos¹²²² que para o desenvolvimento da feminilidade, “à mudança no sexo da mulher tem de corresponder uma mudança no sexo do objeto”¹²²³, como diz Freud em 1931 na conferência *Sobre a sexualidade feminina*, então a menina passa a tomar o pai como objeto.¹²²⁴ Em 1925, em *Algumas consequências psíquicas da diferença anatômica entre os sexos*, Freud considera que o Complexo de Édipo ocorre na menina, mas a ela “falta o motivo para a destruição do complexo de Édipo”¹²²⁵, pois antes de desejar assumir o lugar da mãe e tornar-se objeto de desejo do pai ela já se sentira castrada. Logo, sustenta o autor, o complexo de castração é o que possibilita e introduz o complexo de Édipo na menina.¹²²⁶ A formação do superego também ocorre nessa fase, mas de modo diferente; assim, o caráter da mulher não é formado como o do homem, por isso entende-se que certos traços sejam femininos.

¹²¹⁸ FREUD, 2011b, p. 286

¹²¹⁹ No entanto, considerando a disposição bissexual dos indivíduos, o garoto pode ter uma postura dita feminina por Freud, sendo assim mobilizado pelo desejo de assumir o lugar da mãe como objeto amoroso do pai. (Cf. Idem, p. 287)

¹²²⁰ Idem, p. 286

¹²²¹ Idem, p. 297

¹²²² Cf. neste trabalho, p. 72-75

¹²²³ FREUD, 2010c, p. 377

¹²²⁴ Cf. FREUD, 2011b, p. 288

¹²²⁵ Idem, p. 298

¹²²⁶ Cf. Idem, p. 296. A ideia de castração surge na descoberta da criança da diferença anatômica entre homens e mulheres; constatando a ausência do genital masculino na mulher, ela compreende que a mãe é castrada. De acordo com o verbete “complexo de castração” do *Vocabulário da psicanálise* de Laplanche e Pontalis, a menina se sente mais privada do órgão genital pela mãe do que ameaçada, como é o caso do menino, pelo pai. (Cf. LAPLANCHE; PONTALIS, op. cit., p. 74) Segundo o verbete para o mesmo conceito no *Dicionário de Psicanálise* de Roudinesco e Plon, ao sentir-se castrada como a mãe, a menina se afasta dela numa orientação ao desejo do órgão genital masculino e então à heterossexualidade. É importante acrescentar que, ainda segundo os referidos autores, o complexo de castração pode ser compreendido no sentido cultural, relacionado à proibição e, no caso da menina, introduzindo o complexo de Édipo e a formação do superego. (Cf. ROUDINESCO; PLON, op. cit., p. 106)

O Super-eu jamais se torna tão inexorável, tão impessoal, tão independente de suas origens afetivas como se requer que seja no homem. Traços de caráter que sempre foram criticados na mulher – que ela mostra menos senso de justiça que o homem, menor inclinação a submeter-se às grandes exigências da vida, que é mais frequentemente guiada por sentimentos afetuosos e hostis ao tomar decisões – encontram fundamento suficiente na distinta formação do Super-eu que acabamos de inferir.¹²²⁷

Freud entende que “o complexo de castração sempre age no sentido de seu conteúdo, inibindo e limitando a masculinidade e promovendo a feminilidade”¹²²⁸, por isso no menino o complexo de castração faria com que o complexo de Édipo sucumbisse, e na menina, o possibilitaria. Essa diferença, considera o autor, perfaz

uma consequência compreensível da diversidade anatômica dos genitais e da situação psíquica a ela relacionada; corresponde à diferença entre a castração realizada e aquela apenas ameaçada. Portanto, no fundo o nosso resultado é evidente e poderia ser previsto.¹²²⁹

Em 1933, na conferência *A feminilidade*, Freud volta a falar em complexo de Édipo no desenvolvimento sexual da menina:

O complexo da castração prepara o complexo de Édipo, em vez de destruí-lo; através da influência da inveja do pênis, a menina é afastada da ligação materna e entra na situação edípica como num porto seguro. Com a ausência do medo da castração, falta o motivo principal que impeliu o garoto a superar o complexo de Édipo. A menina permanece nele por tempo indefinido, desmonta-o tarde apenas, e mesmo então incompletamente. A formação do super-eu tem de sofrer nessas circunstâncias, ele não pode alcançar a fortaleza e a independência que lhe dão a sua importância cultural – e as feministas não gostam quando apontamos os efeitos desse fator para o caráter feminino mediano.¹²³⁰

Em Freud, a terna ligação afetiva com a mãe na fase pré-edípica não se dá por acaso, ela é importante para a menina como “aquisição dos atributos com que depois ela [a menina] cumprirá seu papel na função sexual e desempenhará suas inestimáveis tarefas sociais”¹²³¹. A hostilidade em relação à mãe é fundamental para a menina desligar-se daquela e ligar-se ao pai.¹²³² Seguindo o curso normal da formação de sua sexualidade, a menina também adquire na fase pré-edípica a atração pelo sexo oposto, a qual, na fase edípica, será convertida em

¹²²⁷ FREUD, 2011b, p. 298

¹²²⁸ Idem, p. 296

¹²²⁹ Idem, ibidem

¹²³⁰ FREUD, 2010b, p. 286

¹²³¹ Idem, p. 292

¹²³² Processo que Alonso, em *Histeria e erotismo feminino*, considera difícil: “já que a relação de dependência amorosa com os pais induz a menina, pela angústia de perda de amor, ao sufocamento da agressividade. Interessa-nos remarcar que quando vigora o estereótipo cultural da mulher dócil e passiva, cria-se um ideal de ego que favorece o recalque da hostilidade e arrasta consigo o impulso epistemofílico, conduzindo a mulher para o caminho histérico, a saída masoquista e uma cristalização estereotipada da conduta erótica.” (ALONSO, op. cit., p. 324-325)

paixão.¹²³³ Irrompe aqui o desejo de substituir a mãe, ou mesmo de eliminá-la, para que tenha livre curso a paixão pelo pai.¹²³⁴

De acordo com Brun, Freud compreende que a ligação com a mãe não diz respeito apenas a uma constituição biológica, bem como o desenvolvimento da feminilidade:

O tema da identificação da mãe com a filha serve ainda uma vez de argumento para mostrar que se a filha está biologicamente destinada a tornar-se uma mulher, ela não está psiquicamente preparada para isso. Esta não conformidade nunca deixou de preocupar Freud, ele a estudou sob todos os seus aspectos, recolocou-a cem vezes em questão. Ela ordena todos os desenvolvimentos que se centram nas dificuldades de se tornar mulher. Isto posto, Freud nem sempre tirou dela o melhor partido. Suas reflexões algumas vezes o conduziram a proposições sem grande valor teórico, quando não contraditórias mesmo.¹²³⁵

A estudiosa observa que sob essa leitura a mulher é suposta como um ser inconstante porque a feminilidade não é adquirida de uma vez por todas.¹²³⁶ Como vimos¹²³⁷, ao descobrir-se castrada, a menina renuncia a querer ser como a mãe e deseja tomar-lhe o pai, o que Brun considera um conflito entre o desenvolvimento orgânico feminino e a realidade psíquica da mulher. Nota a estudiosa que ao mesmo tempo em que Freud afirma em *A feminilidade* (1933) que o desenvolvimento da sexualidade seja mais difícil e mais complicado na menina no que diz respeito às mudanças desta passagem, ele identifica na mulher uma “rigidez psíquica”; embora o autor nunca tenha deixado de se preocupar com a não conformidade entre a realidade psíquica e um suposto destino biológico, para Brun, são as próprias teorias de Freud que dificultam algumas das reflexões dele:

Tem-se a impressão que, enredando-se nas malhas de um assunto delicado, topando contra os problemas cruciais da teoria que construiu (principalmente o complexo de Édipo e o complexo de castração), Freud se prende na armadilha dos obstáculos que ele mesmo levanta.¹²³⁸

Uma observação de Elisabeth Young-Bruehl em *Freud on women* pode nos trazer respostas quanto às malhas das posições adotadas por Freud que se tornam as armadilhas às quais Brun se refere. Em *Totem e tabu* (1913) e *O tabu da virgindade* (1917), sustenta a autora, Freud declara que a mulher é ou deve ser subordinada ao homem, mas em um

¹²³³ Nessa mudança de objeto libidinal, da mãe ao pai ainda, o que Freud chama “uma parcela da masculinidade narcísica da jovem mulher” torna-se “inofensiva para a função sexual feminina” no desenvolvimento da feminilidade, ele relata em 1917, em *Sobre transformações dos instintos, em particular no erotismo anal*; ou seja, se há na mulher algo de masculino, no desenvolvimento da feminilidade, qualquer traço de masculinidade se adequa à sua nova constituição sexual. (Cf. FREUD, 2010a, p. 257)

¹²³⁴ Cf. FREUD, 2010b, p. 292

¹²³⁵ BRUN, op. cit., p. 115

¹²³⁶ Cf. Idem, p. 113

¹²³⁷ Cf. neste trabalho, p. 73

¹²³⁸ BRUN, op. cit., p. 116

contexto em que a “subordinação é requerida a dar suporte à monogamia (e fidelidade sexual), que está sempre em tensão com ‘a tendência polígama’ em indivíduos e sociedades.”¹²³⁹ Se o superego forma o indivíduo para obedecer as normas da sociedade e se a subordinação feminina possibilita uma sociedade monogâmica, nessa sociedade a mulher não pode ser pensada de nenhuma outra forma a não ser como tal. Assim, nos parece que o deslocamento específico da libido feminina em sua educação pesa mais do que a sua constituição natural, considerando que Freud, em 1931, equipara as forças libidinais em ambos os sexos:

Se agora reconsiderarmos a parte do desenvolvimento sexual feminino que aqui foi descrita, não podemos nos furtar a uma conclusão sobre a sexualidade feminina como um todo. Encontramos as mesmas forças libidinais que havíamos encontrado nos meninos, e pudemos nos convencer de que durante um certo tempo elas tomam os mesmos caminhos e chegam aos mesmos resultados.¹²⁴⁰

Em 1933, ao final da conferência *A feminilidade*, a questão da libido é retomada num registro que transcende fixações ligadas a sexualidades específicas:

A força motriz da vida sexual nós chamamos libido: A vida sexual é dominada pela polaridade masculino-feminino; cabe então examinar a relação da libido com essa polaridade. Não surpreenderia se a cada sexualidade correspondesse a sua libido especial, de modo que um tipo de libido perseguiria as metas da vida sexual masculina, e o outro, as da feminina. Mas isso não ocorre.¹²⁴¹

“Idealmente as coisas teriam sido bem mais simples se não houvesse mais que um único sexo para uma única libido.”¹²⁴², escreve Brun, que ressalta a complexidade da correlação entre a diferença anatômica e a função sexual no que diz respeito a uma teoria.¹²⁴³

Compreendemos que Freud interpreta a diferença na formação do superego na menina e no menino como se na menina essa formação fracassasse. Entendemos também que não só a formação do superego fracassa, como a possibilidade de escapar a esse fracasso também é malograda. É certo que para Freud a moral sexual civilizada desvia as metas dos indivíduos e os priva da obtenção de prazer, mas no caso da mulher a situação nos parece ainda mais grave; mesmo que ela seja do interesse da civilização, seu caráter não se forma para que ela participe da construção da sociedade. O quanto essa situação diz respeito a sua educação e a uma constituição natural feminina? Ainda em *A feminilidade* diz Freud:

¹²³⁹ YOUNG-BRUEHL, 1990, p. 204, tradução nossa. No original: “subordination is required to support monogamy (and sexual fidelity), which is always in tension with ‘the polygamous tendency’ in individuals and in societies.”

¹²⁴⁰ FREUD, 2010c, p. 392

¹²⁴¹ FREUD, 2010b, p. 288-289

¹²⁴² BRUN, op. cit., p. 108

¹²⁴³ Cf. Idem, *ibidem*

O fato de termos que admitir pouco senso de justiça nas mulheres provavelmente se liga à preponderância da inveja na sua vida psíquica, pois a reivindicação de justiça é uma elaboração da inveja, fornece a condição sob a qual podemos renunciar a ela. Também afirmamos que os interesses sociais das mulheres são mais fracos e sua capacidade de sublimação é menor que nos homens. [...] Por outro lado, não posso deixar de mencionar uma impressão que é frequente na atividade analítica. Um homem de seus trinta anos aparece como um indivíduo juvenil, não inteiramente formado, do qual esperamos que venha a explorar vigorosamente as possibilidades de desenvolvimento que a psicanálise lhe oferece. Mas não é raro uma mulher da mesma idade nos assustar com a sua fixidez e imutabilidade psíquica. Sua libido tomou posições definitivas, e parece incapaz de abandoná-la por outras. Não há trilhas para mais desenvolvimento; é como se todo o processo já tivesse decorrido, permanecendo ininfluenciável a partir de então; de fato, é como se a difícil evolução até a feminilidade tivesse esgotado as possibilidades da pessoa. Como terapeutas, lamentamos esse estado de coisas, mesmo quando nos é dado pôr fim ao sofrimento, com a resolução do conflito neurótico.¹²⁴⁴

Como antes mencionado¹²⁴⁵, em *Moral sexual 'civilizada' e doença nervosa moderna*, de 1908. Freud sustenta que a formação da civilização está nas mãos dos homens, tanto que os mesmos podem tornar a moral ambígua, enquanto às mulheres não há qualquer possibilidade de desviar das restrições que a civilização lhes impõe por meio da educação.¹²⁴⁶ Por outro lado, vimos como é compreendida a sexualidade feminina em outros textos de Freud, em *Sobre a mais comum depreciação na vida amorosa* (1912) e em *O tabu da virgindade* (1917), nos quais as características dessa sexualidade aparecem associadas a uma condição biológica, ambivalência que marca também *Algumas consequências psíquicas da diferença anatômica entre os sexos* (1925). Entretanto, na década de 1930, em *Sobre a sexualidade feminina* (1931) e *A feminilidade* (1933) essa ambivalência é bastante atenuada, conforme Freud se volta a questões específicas da mulher. Ou seja, de acordo com o que apreendemos do pensamento de Freud, e como ele próprio reconhece em *Moral sexual 'civilizada' e doença nervosa moderna*, em 1908, a educação molda a mulher conforme os interesses da sociedade¹²⁴⁷; sob essa perspectiva, o caráter da mulher que ele descreve na década de 1930 em *A feminilidade* (o pouco senso de justiça, os fracos interesses sociais, a menor capacidade de sublimação em relação aos homens¹²⁴⁸) decorre dessa educação.

Entretanto, considerando aqui também a ambivalência do pensamento freudiano nos períodos que mencionamos, um caráter específico da mulher é tido como natural da feminilidade, não apenas pelo autor, mas também pela mesma cultura que a educa. Ou seja, inserida nessa cultura, a interpretação de Freud da sexualidade feminina corrobora com a situação da mulher e não ultrapassa os limites desta quando explica esse caráter chamado

¹²⁴⁴ Idem, p. 292

¹²⁴⁵ Cf. neste trabalho, p. 61

¹²⁴⁶ Cf. FREUD, 1908a/1981, v. II, p. 1249

¹²⁴⁷ Cf. Idem, v. II, p. 1258-1259

¹²⁴⁸ Cf. FREUD, 2010b, p. 292

“feminino”, naturalizando também os processos que o suscitam; assim, aspectos da formação da feminilidade – como o complexo de castração e a troca de órgão erótico, cujas noções acompanhamos em alguns textos de Freud¹²⁴⁹ –, que deságuam em “fixidez e imutabilidade psíquica” da mulher, que esgotarão “as possibilidades da pessoa”¹²⁵⁰, constituem o caráter da mulher de fato, pois essas mulheres são educadas em uma sociedade marcada pelas diferenças de gênero que geram essa situação. Assim, considerando a ambivalência do pensamento freudiano, talvez possamos compreender que esse pensamento se desenha em um fundo, ao mesmo tempo em que sustenta as estruturas desse fundo, no qual a diferença entre os gêneros aparece de forma sólida e bem demarcada, o que teria contribuído para que ora Freud pendesse para uma visão naturalística do desenvolvimento da sexualidade ora considerasse o peso da educação da sociedade na formação da mulher.

¹²⁴⁹ Cf. neste trabalho, capítulo 1

¹²⁵⁰ FREUD, 2010b, p. 292