

Universidade Federal do Rio de Janeiro
Centro de Filosofia e Ciências Humanas
Escola de Serviço Social
Programa de Pós-graduação em Serviço
Social – Doutorado

Vanessa Bezerra de Souza

**60 ANOS D'O SEGUNDO SEXO:
A (in) visibilidade de Beauvoir no
debate sobre as relações de gênero**

Rio de Janeiro
2010

VANESSA BEZERRA DE SOUZA

60 ANOS D'O SEGUNDO SEXO:

A (in) visibilidade da contribuição de Beauvoir no
debate sobre as relações de gênero

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação da
Escola de Serviço Social da Universidade Federal do
Rio de Janeiro, como exigência parcial para obtenção
do título de Doutor em Serviço Social.

Rio de Janeiro
2010

FICHA CATALOGRÁFICA

SOUZA, Vanessa Bezerra.

60 anos d'O Segundo Sexo: A

(in)visibilidade de Beauvoir no debate

sobre as relações de gênero/ por Vanessa

Vanessa Bezerra de Souza

60 anos d'O Segundo Sexo:

A (in) visibilidade da contribuição de Beauvoir
no debate sobre as relações de gênero

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação da
Escola de Serviço Social da Universidade Federal do
Rio de Janeiro, como exigência parcial para obtenção
do título de Doutor em Serviço Social.

BANCA EXAMINADORA

Professor Doutor José Paulo Netto - UFRJ

Professor Doutor Carlos Nelson Coutinho - UFRJ

Professor Doutor José Maria Gómez - UFRJ

Professora Doutora Telma Gurgel - UERN

Professora Doutora Valéria Forti - UERJ

À Valentina e Bernardo, que trouxeram um novo sentido ao amor pra mim...

Filhos . . . Filhos?
Melhor não tê-los!
Mas se não os temos
Como sabê-lo?
Se não os temos
Que de consulta
Quanto silêncio
Como os queremos!
[...] Resultado: filho.
E então começa
A aporrinhação:
Cocô está branco
Cocô está preto
Bebe amoníaco
Comeu botão.
Filhos? Filhos
Melhor não tê-los
Noites de insônia
Cãs prematuras

Prantos convulsos
Meu Deus, salvai-o!
Filhos são o demo
Melhor não tê-los . . .
Mas se não os temos
Como sabê-los?
Como saber
Que macieza
Nos seus cabelos

Que cheiro morno
Na sua carne
Que gosto doce
Na sua boca!
Chupam gilete
Bebem xampu
Ateiam fogo
No quarteirão
Porém que coisa
Que coisa louca
Que coisa linda
Que os filhos são!

(Poema Enjoadinho – Vinícius de Moraes)

Ao meu pai Gel (cabra da peste), por ter plantado em mim a disposição de enfrentar grandes desafios! Te amarei pra sempre !!!

Quando oiei a terra ardendo
Qual a fogueira de São João
Eu perguntei a Deus do céu, ai
Por que tamanha judiação

Que braseiro, que fornaia
Nem um pé de prantação
Por falta d'água perdi meu gado
Morreu de sede meu alazão

Inté mesmo a asa branca
Bateu asas do sertão
"Intonce" eu disse adeus Rosinha
Guarda contigo meu coração

Hoje longe muitas légua
Numa triste solidão
Espero a chuva cair de novo
Pra mim voltar pro meu sertão

Quando o verde dos teus óio
Se espanhar na prantação
Eu te asseguro não chore não, viu
Que eu voltarei, viu
Meu coração

Asa Branca
Luiz Gonzaga

À minha super mãe maravilha Cilene, por ter decidido que eu concluiria esta tese, tendo me apoiado incondicionalmente e por todas as promessas feitas! Te amo muito mãe! Minha dívida é grande!

Todas as Nossas Senhoras

Quando eu me sinto aflita
Nossa Senhora da Paz me Dá sua mão, me acalma
Tranquilidade me traz
Se uma lágrima me rola
E o pranto eu não contenha
Choro nas escadarias de Nossa Senhora da Penha
Nossa Senhora de Fátima
Peço que alegria venha
Se o perigo me preocupa
Eu tenho feacute;
não me alarmo Tenho meu escapulário
Nossa Senhora do Carmo Senhora dos Navegantes Da boa viagem me
guia
Pelo ares terra e mares
Me ampara, me auxilia
Me livra das tempestades
Nossa Senhora da Guia
Minha Mãe Nossa Senhora
Somos todos filhos seus
Todas as Nossas Senhoras
São a mesma Mãe de Deus
Sou romeiro e no seu dia
Na multidão mãe querida
Me ajoelho e rezo
Nossa Senhora Aparecida
Nossa Senhora da Glória
De Lourdes, de Nazareth
Virgem santa da saúde
Da boa nova e da fé
Minha mãe tanta bondade
Hoje eu sei bem o que é
Nossa Senhora das Graças
Da Confiança e da Luz
Senhora da Lampadoza
Rogai por nós à Jesus
Virgem esposa Imaculada
Do Espíacute;rito Santo Adorável
Mãe Rainha e vencedora
Três vezes admirável
Nossa Senhora do Brasil
Do seu povo inseparável
Senhora da Rosa mística
Das Dores, da Conceição
De Guadalupe, Medjugoree do nosso coração
Minha mãe Nossa Senhora
Somos todos filhos seus
Todas as Nossas Senhoras
São a mesma Mãe de Deus

AGRADECIMENTOS

Ao Renato, por ter praticamente “recortado” o objeto desta tese por mim, bem como por ter sugerido a metodologia de pesquisa, tudo isto com a facilidade que lhe é peculiar!

À Sueli Souza de Almeida, por ter aceitado com entusiasmo me orientar, mas que infelizmente não pôde acompanhar-me até a conclusão deste trabalho. Tenho certeza de que você ficaria feliz com o resultado!

Ao meu querido orientador José Paulo Netto, que generosamente me “adotou” aos 45 do segundo tempo, e que apesar de todas as dificuldades típicas de uma celebridade, me ajudou a concluir esta etapa de minha trajetória acadêmica!

À minha mãe Cilene, que praticamente se mudou para minha casa, assumindo papéis diversos tais como, babá, arrumadeira, cozinheira, secretária, isto sem contar com os papéis de amiga, terapeuta e SUPER MÃE!

À minha querida filha Valentina, que nasceu na primeira semana de aulas deste doutorado, tendo que com isto enfrentar a minha ausência! Espero poder compensar o tempo perdido filhota! A mamãe te ama muito!

Ao Bernardo, não planejado mas desejado e que chegou para mostrar que realmente estava na hora de concluir esse trem ! Te amo Bê!

Ao grupo de amigas e amigos que nestes últimos seis anos, sendo de credos diferentes, fizeram muitas orações por mim: Raimundo, Adriana, Lair, Cássia, Anne, Lene, Ninha, Lúcia, Eliana, meu irmão Júnior, minhas tias Sueli e Seneide e meus primos Anderson, Sandro, Érica, Kátia, Lili! Mil obrigadas por tudo!

À minha grande amiga Tati e sua companheira Mirla, por terem me indicado a professora Telma para compor a banca, e a Tati por ter revisado meu resumo, ter feito o abstract e por todo apoio nesta fase difícil que é a conclusão de uma tese!

Ao professores Carlos Nelson Coutinho e José Maria Gómez, pela gentileza de aceitar compor a banca!

A Telma Gurgel que apesar do pouco tempo de contato, tem me dado muita força, enviando textos e me encorajando a acreditar na qualidade deste trabalho! Muito obrigada!

A Valéria Forti, que prontamente aceitou o convite para compor a banca, também me incentivando com muito carinho!

À Lúcia e Raquel, mães do Luca e da Bebel, amigos da Valentina, que na fase de conclusão desta tese, passaram várias tardes cuidando da Valentina com muito carinho! Um grande Beijo

A Elisa, que com carinho se empenhou em indicar uma pessoa para fazer a revisão ortográfica da tese, mesmo às voltas com a pequerrucha Letícia! Mil beijos!

A Nívea, minha chefe, que prontamente autorizou que gozasse de minha licença especial, viabilizando a conclusão desta tese. Muito Obrigada!

A Betinha, pelas regras da ABNT e as sessões de terapia por telerfone!

A todos os amigos e amigas que sinceramente torceram para que eu concluísse esta etapa, o meu muito obrigada!

"Nós vos pedimos com insistência
Nunca digam – isso é natural
Diante dos acontecimentos de cada dia
Numa época em que reina a confusão
Em que corre o sangue
Em que ordena-se a desordem
Em que o arbítrio tem força de lei
Em que a humanidade se desumaniza
Não digam, nunca – isso é natural".

Bertolt Brecht

RESUMO

O objetivo desta tese consiste em apreciar, nos textos que versam sobre as relações sociais de gênero utilizados no âmbito do Serviço Social, a presença ou ausência das idéias de Beauvoir desenvolvidas em seu ensaio, intitulado *O Segundo Sexo*, que em 2009 completou 60 anos de publicação. Isto porque consideramos que tais idéias permanecem extremamente atuais, sendo necessário, portanto, resgatá-las. Apesar de admitirmos as limitações do ensaio em tela, reconhecemos que a autora pertence à tradição Moderna, mantendo um diálogo inclusive com a tradição marxista (com seus conseqüentes equívocos). Este diálogo, do nosso ponto de vista, é *conditio sine qua non* para a compreensão adequada das relações sociais de gênero, constituída a partir de múltiplas determinações, bem como para a conseqüente construção de uma agenda feminista que vise à superação das desigualdades de gênero. Ao nos debruçarmos sobre os textos contemporâneos a respeito da temática em questão, constatamos que os mesmos vinculam-se, de modo hegemônico, ao que se convencionou chamar de Projeto da Pós-Modernidade, e nossa hipótese foi a de que esta vinculação justifica a invisibilidade das idéias de Beauvoir. Contudo, como será possível observar, tal invisibilidade guarda uma característica peculiar, qual seja, não se constitui propriamente numa ausência, e sim, numa presença diluída, não reconhecida e fragmentada das idéias da autora, o que obviamente levou a deturpações das mesmas. Para realizarmos tal pesquisa foi-nos importante conhecer: um pouco da vida e da obra de Simone de Beauvoir, uma das grandes intelectuais que marcaram o século XX; o referencial teórico que balizou grande parte de sua produção literária e auto-biográfica – O Existencialismo – e o debate ocorrido na década de 1940 a respeito da possível compatibilidade deste com o marxismo. Como não poderia deixar de ser, a leitura d’*O Segundo Sexo* foi nosso ponto de partida e esperamos, com o presente trabalho, demonstrar, como dito anteriormente, a atualidade desta obra. Acreditamos que os argumentos que afirmam sua superação guardam em si um posicionamento político, com rebatimentos epistemológicos, que contribuem para a manutenção das desigualdades de gênero.

Palavras-Chave: Gênero, modernidade, pós-modernidade, existencialismo e marxismo.

ABSTRACT

The objective of this thesis is to examine, in the texts that deal with the social relations of gender used in the context of Social Work, the presence or absence of Beauvoir's ideas developed in his essay entitled *The Second Sex*, which in 2009 completed 60 years of publication. This is because we believe that such ideas remain extremely current, and therefore need to rescue them. While admitting the limitations of the test screen, we recognize that the author belongs to the modern tradition, including maintaining a dialogue with the Marxist tradition (with its attendant confusion). This dialogue, from our point of view, is a *conditio sine qua non* for a proper understanding of gender relations, formed from multiple determinations, and the consequent construction of a feminist proposal that seeks to overcome gender inequalities. By examining the contemporary texts on the theme in question, we find that they are linked, so hegemonic, it's called the Project of Post-Modernity, and our hypothesis was that this justifies linking the invisibility of Beauvoir's ideas. However, as you can see, this invisibility holds a special characteristic, that is, not strictly speaking an absence, but in a diluted presence, unrecognized and fragmentation of ideas of the author, which of course led to misinterpretations of them. To accomplish this research was important to us to know: a little of the life and work of Simone de Beauvoir, one of the great intellectuals that marked the twentieth century, the theoretical framework that guided much of his literary and autobiographical - Existentialism - and the debate occurred in the 1940s about the possible compatibility with the Marxism. As it could not be the reading of *The Second Sex* was our starting point and hopefully, with this work, demonstrate, as stated earlier, the relevance of this work. We believe that the arguments that overcoming keep itself a political stance, with reverberations epistemological, that contribute to the maintenance of gender inequalities.

Keywords: Gender, modernity, postmodernism, existentialism and Marxism.

SUMÁRIO

1 - INTRODUÇÃO

2 - CAPÍTULO 1 - Simone de Beauvoir: Vida e Obra

- 2.1 - Infância e adolescência
- 2.2 - Ingresso na Universidade e início da relação com Sartre
- 2.3 - A descoberta da História e da Política
- 2.4 - Reflexões sobre ser mulher e vinculação com o existencialismo
- 2.5 - O conceito de Liberdade e a relação com o comunismo
- 2.6 - A intelectual engajada
- 2.7 - A produção das memórias
- 2.8 - O medo da velhice e da morte

3 - CAPÍTULO 2 – A polêmica entre existencialismo e marxismo

- 3.1 - Quadro geral da polêmica entre Existencialismo e Marxismo
- 3.2 - O irracionalismo
- 3.3 - Kierkegaard
- 3.4 - Heidegger
- 3.5 - A fenomenologia
- 3.6 - Jaspers
- 3.7 - O surgimento do existencialismo
- 3.8 - Jean-Paul Sartre
- 3.9 - Sartre: *O Existencialismo é um humanismo e Questão de Método*
- 3.10 - A tentativa de conciliação entre existencialismo e marxismo
- 3.11 - Simone de Beauvoir
- 3.12 - Liberdade em Sartre
- 3.13 - Moral e Política em Sartre
- 3.14 - A constituição do “Terceiro Caminho”

4 - CAPÍTULO 3 – A respeito d’O Segundo Sexo

- 4.1 - Breve contextualização d’O Segundo Sexo
- 4.2 - Os fatores biológicos
- 4.3 - A contribuição da psicanálise
- 4.4 - A contribuição do materialismo-histórico

- 4.5 - Compreensão da situação da mulher à luz do existencialismo
- 4.6 - Situação da mulher a partir do enfoque materialista-histórico
- 4.7 - A contribuição dos romancistas na construção do mito do eterno feminino
- 4.8 - O conflito entre a função reprodutiva da mulher e sua inserção no mercado de trabalho
- 4.9 - A infância e a adolescência da mulher
- 4.10 - O casamento e o trabalho doméstico
- 4.11 - A maternidade e o mito do instinto materno
- 4.12 - O “caráter” da mulher
- 4.13 - A mulher independente
- 4.14 - À guisa de conclusão de Beauvoir

5 - CAPÍTULO 4 – O gênero na fronteira entre modernidade e pós-modernidade

- 5.1 - O surgimento e a definição de pós-modernidade
- 5.2 - A crítica aos valores vinculados à modernidade
- 5.3 - O conceito de história
- 5.4 - A questão da alteridade e das novas formas de organização política
- 5.5 - Transformações ocorridas no âmbito da cultura
- 5.6 - O conceito de liberdade e o sujeito pós-moderno
- 5.7 - O conceito de poder e de política
- 5.8 - Influência pós-moderna no feminismo e na compreensão das relações de gênero
- 5.9 - Feminismo anglo-americano e feminismo francês
- 5.10 - Dos estudos sobre mulher aos estudos sobre gênero
- 5.11 - O conceito do Patriarcado e as diversas concepções de gênero
- 5.12 - O falso dilema entre diferença e igualdade
- 5.13 - O método da desconstrução
- 5.14 - Gênero enquanto categoria analítica

6 - CONSIDERAÇÕES FINAIS

7 - REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

INTRODUÇÃO

1 INTRODUÇÃO

Ao nos debruçarmos sobre a produção teórica que trata das relações sociais de gênero, principalmente nos últimos vinte anos, é possível perceber a presença recorrente da crítica ao marxismo, seja por sua suposta cegueira às questões de gênero, seja pela insuficiência de seu arcabouço categorial para apreender devidamente este fenômeno, muitas vezes sendo analisado por uma perspectiva economicista, na qual o gênero seria o resultado mecânico de exigências impostas pela economia capitalista.

Contudo, do nosso ponto de vista, não procede a acusação de que o *marxismo* não trata, ou não trata devidamente, a questão das relações de gênero, posto que estamos diante de uma tradição, como afirma Netto (1995), extremamente heterogênea, em que certamente se justifica a afirmação de que não existe o *marxismo*, e sim *vários marxismos* que compõem a tradição como um todo. A crítica pode sim proceder, se considerarmos a existência de correntes marxistas que, diante da obra de Marx, comportam-se de maneira dogmática, reducionista e economicista, tomando as análises de Marx como verdades absolutas e a-históricas, não reconhecendo, portanto, que a maior contribuição do pensador foi a elaboração do método materialista histórico-dialético de análise da realidade.

Ao desenvolvermos nossa dissertação de mestrado¹, cujo objetivo consistiu em apreciar, na produção marxista, o tratamento dado ao fenômeno das desigualdades de gênero, com destaque às propostas para sua superação, concluímos que de fato, tal acusação não procede, sendo inclusive possível afirmar o pioneirismo das(os) marxistas no trato das desigualdades de gênero. Aqui é preciso esclarecer por que afirmamos que as(os) marxistas foram pioneiras(os) na percepção do fenômeno do gênero, já que este era tratado como *questão da mulher*. Se tomarmos o gênero como uma questão histórica e

¹ Cf. SOUZA, Vanessa Bezerra de. **Gênero e Marxismo**: um estudo sobre suas aproximações. **Brasil**. 2003. 284 f. Dissertação (MESTRADO) – Programa de Pós-Graduação em Serviço Social. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, 2003.

social em ampla articulação com o desenvolvimento e reprodução da sociedade, devendo ser pensado como uma categoria; e se considerarmos que as categorias, segundo o método materialista, são portadoras de dois níveis, o gnosiológico e o histórico-ontológico, podemos dizer que o fenômeno do gênero, no período histórico em que foi apreendido pelos(as) marxistas (final do século XIX e início do século XX), ainda não havia se manifestado em toda a sua complexidade, o que obviamente limitou a sua apreensão, ou dito de outra forma, limitou o desenvolvimento da categoria em seu aspecto gnosiológico. Queremos com isto dizer que se a realidade precisa se manifestar primeiramente (aspecto histórico-ontológico), para só depois ser apreendida pelo pensamento, através da investigação do(a) pesquisador(a) (aspecto gnosiológico), a descoberta do gênero enquanto relação social, não seria possível naquele momento histórico, tendo sido apreendido de maneira parcial, o que não descarta a importância de tais estudos. Preferimos reconhecer, portanto, que o gênero, enquanto fenômeno histórico, foi apreendido de maneira parcial e muitas vezes equivocada pelas(os) marxistas do início do século, tendo sido abordado em sua complexidade a partir da complexificação da própria realidade da vida social.

Mas, seria um equívoco atribuir apenas aos estudos sobre gênero a crítica à tradição marxista como um todo. Reconhecemos que tal crítica tem origem nas ciências sociais em geral, a partir do chamado pós-68, quando foi declarada a morte do marxismo diante da nova fase do capitalismo e da ordem burguesa, bem como declarada a morte da própria modernidade enquanto projeto civilizacional, sendo apresentado o projeto como arcabouço teórico-conceitual alternativo, para a compreensão da realidade e para o estabelecimento de novas formas de organização política.

Sendo assim, a partir do chamado pós-68, diversos teóricos, inclusive pretensos marxistas, passaram a migrar para o grupo daqueles que proclamavam a falência do marxismo e da modernidade como um todo, criticando as categorias mais fundamentais do primeiro, tal como a de totalidade, com a acusação de que esta, na verdade, assumia uma postura totalitária, e as categorias da modernidade com a de sujeito universal, com a acusação de que este conceito negava as particularidades dos indivíduos,

representando, na verdade apenas, os interesses daqueles que são dominantes na sociedade, como os homens brancos².

Diante deste quadro, ao reconhecermos a contribuição de Simone de Beauvoir, principalmente através de seu ensaio intitulado *O Segundo Sexo*, publicado em 1949, para o surgimento e desenvolvimento dos Estudos Sobre a Mulher, bem como para a constituição do que se convencionou chamar de Segunda Onda do Feminismo, surgido no mesmo *caldo de cultura* do pós-68, avaliamos ser de fundamental importância resgatar as idéias da autora, com o objetivo de analisar sob qual perspectiva a mesma compreendeu a *questão da mulher*. Nossa hipótese era a de que a partir da análise da perspectiva sobre a qual Beauvoir desenvolveu suas idéias, encontraríamos pistas a respeito das origens das diferentes formas de compreender as relações de gênero, principalmente no que se refere ao afastamento dos estudos sobre gênero da tradição marxista e do campo da Modernidade como um todo. Para tanto, realizamos a leitura do ensaio em questão – *O Segundo Sexo*, e apresentamos, no terceiro capítulo do presente trabalho, as principais idéias da autora, bem como algumas análises, estas de modo sucinto.

Não é possível deixar de destacar a repercussão que a leitura deste ensaio teve em nós, tanto no que diz respeito às nossas reflexões acerca da questão da subordinação da mulher, quanto em relação às nossas experiências pessoais. Aliás, esta é uma das principais características de Beauvoir – a intensidade com que expõe suas idéias, bem como sua obsessão pela busca da verdade, pela coerência e pela compreensão dos diversos elementos que compõem uma dada realidade, torna sua narrativa extremamente envolvente, sendo inevitável que nos impliquemos em tais reflexões. Desta forma, percebemos a necessidade de conhecer a história de vida de uma das maiores intelectuais do século XX, posto que tal conhecimento tornaria a apreensão de suas idéias mais acessível, constituindo um pano de fundo importante para este empreendimento. Sendo assim, uma breve biografia da autora será apresentada no primeiro capítulo.

² É importante destacar que em muitos momentos esta crítica procede, contudo, voltamos a afirmar de que se tratam de posturas reducionistas de alguns ditos marxistas e de teóricos vinculados à modernidade.

Ao realizarmos a leitura tanto do material biográfico quanto d'O *Segundo Sexo*, constatamos que Beauvoir lançou mão de um quadro referencial bastante eclético, desenvolvendo suas idéias a partir do existencialismo, fundamentalmente, bem como do marxismo e da psicanálise, o que nos colocou a necessidade de realizar uma breve incursão sobre a teoria existencialista e sua possível compatibilidade com o marxismo, e apresentamos as principais polêmicas deste debate no terceiro capítulo.

A influência do debate sobre a pós-modernidade na constituição dos estudos sobre as relações sociais de gênero e a presença velada das idéias de Beauvoir presentes n'O *Segundo Sexo* compõem o quarto capítulo deste trabalho.

É importante sinalizar que nossa pesquisa bibliográfica se deu a partir dos textos utilizados no âmbito do Serviço Social, e, para tanto, lançamos mão da dissertação de mestrado de Veloso (2000), intitulada *Gênero e Serviço Social: um balanço crítico-bibliográfico*³, na qual o autor realiza um mapeamento da utilização da categoria gênero na produção de conhecimentos em Serviço Social, tentando efetuar uma sistematização do uso desta categoria não só na produção acadêmica, mas também na produção que parcela significativa da categoria de assistentes sociais vem desenvolvendo.

Consideramos oportuno justificar a validade de realizarmos um recorte da pesquisa bibliográfica, restringindo-a ao Serviço Social. Do nosso ponto de vista, a profissão de Serviço Social guarda em si traços que favorecem a utilização dos textos sobre gênero vinculados à pós-modernidade, tanto porque a profissão, como não poderia deixar de ser, sofre os impactos das transformações societárias, mas também pela forma como se relacionou e ainda relaciona-se com a tradição marxista. Nas considerações de Iamamoto (1998) sobre o debate contemporâneo da reconceituação do Serviço Social, podemos encontrar importantes elementos para se pensar a aproximação do Serviço Social com o(s) marxismo(s). A autora realiza um balanço crítico da produção acumulada pelo Serviço Social na década de 1980, analisando como esta se relaciona com o legado marxista e marxiano.

³ Cf. Veloso, Renato. *Gênero e Serviço Social: Um balanço Crítico-bibliográfico*, Brasil. 2000. Dissertação (MESTRADO) – Programa de Pós-Graduação em Serviço Social. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, 2000.

Pode-se afirmar que a primeira aproximação do Serviço Social à tradição marxista se deu no chamado “movimento de reconceituação” do Serviço Social, que representou, segundo Iamamoto (1998), um marco decisivo no desecadeamento do processo de revisão crítica do Serviço Social na América Latina. Assim, já no início da década de 1970, passaram a marcar presença no cenário profissional análises e propostas com nítida inspiração marxista, abrindo uma fratura com as suas produções iniciais. No entanto, afirma a autora, as formas pelas quais se deram aquela aproximação do Serviço Social com o amplo e heterogêneo universo marxista foram também responsáveis por inúmeros equívocos e impasses de ordem teórica, política e profissional, cujas refrações até hoje se fazem presentes. De acordo com Iamamoto (1998, p. 211):

Apreciando os caminhos teóricos que moldaram o acercamento da reconceituação aos múltiplos ‘marxismos’, constata-se que o personagem mais ausente é o próprio Marx. Em outras palavras: foi a aproximação a um marxismo sem Marx. O resultado foi um universo teórico presidido por fortes traços ecléticos, dando lugar a uma ‘invasão, às ocultas, do positivismo no discurso marxista do Serviço Social’. **Traço eclético** potenciado por uma herança intelectual e política de salientes raízes conservadoras e positivistas, da qual o Serviço Social é caudatário e contra a qual se insurgia no movimento de reconceituação. Grifos nossos.

Contudo, se ao longo da década de 1980 é possível perceber uma forte dominância das correntes profissionais inspiradas na tradição marxista, na virada para os anos de 1990, como aponta Netto (1996), as bases da dominância teórico-cultural desta matriz de pensamento começam a ser deslocadas por uma série de elementos, dentre os quais poder-se-ia destacar: “o impacto, nas esquerdas, do colapso do ‘socialismo real’, a ofensiva neoliberal, a reconversão no exterior e no país, de numerosos intelectuais ao ideário da ordem; os giros no processo político brasileiro etc.” (NETTO, 1996,113-4).

Diante deste quadro, Netto (1996) afirma que um dos fenômenos que mais chama a atenção no Serviço Social, no início da década de 1990, foi a emergência de uma crítica formal às correntes marxistas no campo profissional, crítica esta formada por dois aspectos: “1º) a “crítica à ortodoxia

dos marxistas brasileiros no Serviço Social” (que para alguns era sinônimo de dogmatismo), e 2º) “uma crítica às lacunas (e não aos equívocos) existentes nos seus trabalhos”. (NETTO, 1996, p.114). No que se refere a este último aspecto, a crítica constata que a elaboração dos anos 80 “não lavrou sobre um amplo rol de objetos (questões de gênero, cultura, de minorias etc.), argumentando que isso se deve a um tipo de inépcia imanente às correntes marxistas para enfrentá-los” (NETTO, 1996, p. 114). Com isso, busca-se veicular a idéia de que o marxismo daria conta apenas de certo número de questões, consideradas aquelas que seriam mais globais e gerais da sociedade, não sendo, portanto, adequado para o estudo de certas problemáticas.

Sendo assim, acreditamos ser possível sustentar que o traço eclético da profissão, destacado por Iamamoto (1998), bem como o recente questionamento da legitimidade da tradição marxista no âmbito do Serviço Social, é compatível com a forma eclética⁴ com a qual a temática das relações de gênero vem sendo desenvolvida no interior da profissão.

Desta feita, o presente trabalho parte do pressuposto de que o fato de Beauvoir ter se utilizado tanto do existencialismo quanto do marxismo para elaborar *O Segundo Sexo*, em que apresenta um estudo consistente a respeito da subordinação da mulher, e o fato de este estudo ter se tornado referência para os estudos sobre mulher desenvolvidos a partir da segunda onda do feminismo, ainda na década de 1960, influenciou o modo eclético como o debate contemporâneo a respeito das relações sociais de gênero vem se constituindo.

Por outro lado, percebe-se nos estudos contemporâneos a respeito das relações sociais de gênero uma quase total ausência de referências a Beauvoir, bem como ao seu principal texto. Isto nos leva a crer que os posicionamentos teóricos e filosóficos da autora geraram, e ainda geram, bastante polêmica, fazendo com que, em diversas situações, suas idéias sejam rechaçadas tanto por marxistas quanto por pós-modernistas. Do nosso ponto

⁴ Acreditamos que as vertentes pós-modernas vêm hegemonizando o debate sobre as relações de gênero, contudo, o ecletismo também marca o mesmo, até porque se dá num nível muitas vezes superficial, em que conceitos excludentes são utilizados pelas(os) autoras(os) feministas.

de vista, porém, qualquer estudo que tenha por objetivo resgatar a história da subordinação da mulher, bem como o desenvolvimento da compreensão das relações sociais de gênero, e que se pretenda rigoroso e sério, teórica e politicamente, deveria considerar de modo cuidadoso o material produzido por Beauvoir. Consideramos fundamental problematizar as afirmações da autora, resgatando sua importância para os estudos contemporâneos, contribuindo assim para o aprofundamento teórico, filosófico e político das relações sociais de gênero.

Em suma, o presente trabalho objetiva identificar a influência d'O *Segundo Sexo* na constituição do debate contemporâneo a respeito das relações sociais de gênero, principalmente no que se refere à utilização de referenciais teóricos diversos, bem como identificar em que medida o texto vem sendo apropriado de modo incompleto e deturpado, ou seja, demonstrar em que medida as apropriações parciais distorcem a compreensão de Beauvoir a respeito da subordinação da mulher.

Por último, mas não menos importante, destacamos que do nosso ponto de vista, o método materialista é o mais adequado para apreender o gênero, por desenvolver um movimento que, utilizando-se da totalidade e da história, desfetichiza e desnaturaliza os fenômenos sociais. A partir deste método, é possível compreender o gênero como uma categoria que designa o conjunto de fenômenos que expressam um padrão específico de relações existentes entre mulheres e homens, mulheres e mulheres e homens e homens, como nos aponta Veloso (2003, p.6):

[...] tais relações, que em nossa sociedade, são, em sua maioria, marcadas pelas desigualdades, expressam a existência de uma forma determinada de relação entre os diversos sujeitos sociais. Tal padrão de relacionamento é histórico, ou seja, é construído pela própria sociedade, seguindo o seu movimento, pelo conjunto de forças sociais que organizam e dão uma direção a esta mesma sociedade. Deste modo, o gênero não é 'natural', não é fixo, imutável ou intransponível, ao contrário, varia de acordo com as necessidades particulares de cada sociedade e de cada contexto histórico.

A compreensão das relações de gênero enquanto um fenômeno histórico e social, e não natural, é fundamental para que possamos acreditar na possibilidade de sua transformação, e isto nos remete ao cerne da diferenciação do marxismo, em relação às outras formas de compreender a realidade, idéia esta apresentada por Marx (2001) em suas teses sobre Feuerbach: “Os filósofos só interpretaram o mundo de diferentes maneiras; do que se trata é de transformá-lo” (MARX, 2001, p. 103). É esta postura diante da investigação sobre a realidade, visando sua transformação, que faz da teoria marxista uma teoria revolucionária, o que para nós é *conditio sine qua non*, se consideramos importante a compreensão das relações de gênero não apenas como fim em si, mas como meio para sua transformação.

A importância deste debate para o Serviço Social reside no fato de que o atual projeto ético-político da profissão, expresso em nosso código de ética profissional, na lei de regulamentação da profissão e nas diretrizes curriculares, tem como inspiração teórico-política o marxismo, apresentando, em um dos princípios do nosso código de ética, o compromisso com a defesa da igualdade de gênero: “Opção por um projeto profissional vinculado ao processo de construção de uma nova ordem societária, sem dominação-exploração de classe, etnia e gênero”⁵ (Código de Ética Profissional do Assistente Social). Ora, se o projeto ético-político tem inspiração no marxismo, e reconhece que a luta pelo fim das desigualdades de gênero deve ser um dos compromissos das(os) assistentes sociais, compreender o gênero sob uma perspectiva marxista se faz indispensável para uma intervenção crítica, criativa, comprometida, competente e, acrescentaríamos, coerente.

Consideramos fundamental destacar a importância que Simone de Beauvoir, para além d'O *Segundo Sexo*, teve para a constituição do movimento feminista e para a compreensão da subordinação da mulher. Beauvoir foi uma mulher que possuía uma verdadeira obsessão pela busca da compreensão do mundo e dos indivíduos, e, portanto, da verdade, bem como da liberdade. Sua postura diante da vida sempre foi a de buscar compreendê-la, e, a partir de então, viver sendo coerente com tudo aquilo em que acreditava ser o mais justo, contribuindo, principalmente através da literatura e da filosofia

⁵ Coletânea de leis e resoluções, Assistente social: ética e direitos, CRESS 7ª região, 2002.

para a construção de uma sociedade mais justa, não apenas para as mulheres, mas para qualquer indivíduo. Desta forma, em se tratando d'*O Segundo Sexo*, é difícil discernir o limite entre os relatos das pesquisas históricas e antropológicas feitas pela autora, e suas reflexões acerca das experiências vividas por ela e pelas mulheres com quem conviveu.

Diante desta postura teórica e política de Beauvoir, de reconhecer a importância das reflexões filosóficas estarem vinculadas a posicionamentos práticos coerentes, contribuindo para a construção de uma sociedade justa, livre e democrática, nos atreveríamos a afirmar que, a despeito de seu ecletismo, esta é uma marca forte da influência que o materialismo-histórico exerceu sobre a autora, o que a diferencia dos demais existencialistas. Este trabalho tem por objetivo, portanto, resgatar as idéias da autora n'*O Segundo Sexo*, reconhecendo os limites deste trabalho, mas, sobretudo contribuir para o reconhecimento deste texto como um marco para os estudos sobre mulher e como subsídio ao movimento feminista, não deixando de ser uma homenagem a Beauvoir, pelos 60 anos de publicação d'*O Segundo Sexo*.

CAPÍTULO 1

SIMONE DE

BEAUVOIR: VIDA

E OBRA

2 SIMONE DE BEAUVOIR: VIDA E OBRA

O presente capítulo tem por objetivo apresentar um relato da vida e da obra de Simone de Beauvoir. Tal iniciativa se deve ao fato de que, do nosso ponto de vista, conhecer não apenas a autora, mas o contexto no qual viveu, é *conditio sine qua non* para compreender aquela que se tornou sua principal obra, qual seja, *O Segundo Sexo*. Beauvoir tinha como principais características desde sua primeira infância, a paixão pela vida e o que chamaríamos de autenticidade. Sendo assim, buscou viver sempre primando pela coerência entre suas idéias, concepções de mundo, de relacionamento e suas atitudes na vida pessoal. Aliás, exatamente por compreender que seu objetivo seria desvendar o mundo para si mesma e para os outros (por isto a opção pela filosofia), Beauvoir entendia que sua vida deveria servir como fonte fecunda de observação e de pesquisa a respeito, primeiramente, de sua condição de sujeito e, mais tarde, de sua condição feminina. Por isso desenvolveu o hábito de escrever diários que mais tarde serviram de material para a produção de suas memórias. Contudo, algumas de suas biógrafas, com as quais nós concordamos, destacam que a autora, ao produzir seus romances ficcionais também imprimiu muito de suas histórias e posicionamentos, inclusive políticos, ao descrever seus personagens e enredos. Consideramos que esta postura diante de sua produção literária e teórica, bem como diante da vida, deriva de sua vinculação ao existencialismo, ou para sermos mais exatas, diríamos que é difícil determinar se Beauvoir viveu e se constituiu enquanto intelectual de maneira intensa em decorrência de sua vinculação ao existencialismo, ou se sua concepção de mundo e de relação com o mesmo a levou a contribuir com Sartre (seu amor essencial) para o desenvolvimento da teoria existencialista. Melhor seria considerar que ambos se constituíram e se influenciaram reciprocamente, Beauvoir (e Sartre, sem dúvida) e o existencialismo. Uma coisa é certa: Beauvoir nunca foi o tipo de intelectual asséptica, muito comum nos dias de hoje; sua postura engajada, militante e comprometida, a

tornou para muitos, ultrapassada. Para nós que acreditamos na possibilidade da construção de uma sociedade verdadeiramente justa e igualitária, também do ponto de vista das relações de gênero, resgatar suas idéias é indispensável.

2.1 INFÂNCIA E ADOLESCÊNCIA

O curso dos acontecimentos do mundo é a
própria textura da minha vida.
Beauvoir *apud* Francis e Gontier (1983,
p.383)

Simone de Beauvoir nasceu em 9 de janeiro de 1908, em Paris, onde residiu praticamente durante toda a sua vida. Sua família, pertencia à burguesia e, portanto, seguia certos códigos morais tais como criar as meninas para casarem virgens, obedecerem, primeiramente, ao pai e, após o casamento, ao marido. Contudo, o nascimento de Beauvoir coincidiu com o declínio da fortuna da família, o que abalou sua mãe enormemente. Beauvoir, por seu turno, tinha uma irmã mais nova, e precisou lidar com a preferência de seu pai por sua irmã, bem como com o fato de ser objeto principal das aspirações da mãe (APPIGNANESI, 1988).

Apesar das dificuldades, os primeiros anos da vida de Beauvoir, foram, segundo seu próprio testemunho, felizes. Foi uma menina falante, precoce, tendo aprendido a ler com três anos de idade, demonstrando uma curiosidade que a família se esforçava em satisfazer (APPIGNANESI, 1988).

Aos cinco anos de idade, Beauvoir foi matriculada num Colégio católico para moças, o que a diferenciava das demais pessoas de seu nível social, que eram educadas em casa, por governantas, fato este inviável para as posses de seus pais. Mas para ela, o ambiente da escola era fascinante, principalmente a possibilidade de visitar a biblioteca, onde experimentava uma de suas maiores alegrias (APPIGNANESI, 1988).

No que diz respeito à religião, Beauvoir sofria influências diversas de seu pai e de sua mãe. O primeiro era agnóstico e manifestava sua descrença; sua mãe, por seu turno, era católica. Esta situação foi resolvida por Beauvoir por muito tempo da seguinte forma: sua vida intelectual – influenciada por seu pai – e sua vida espiritual – por sua mãe – eram esferas da vida completamente separadas, sem nada em comum; e as questões “mundanas”, tais como cultura, política e costumes, nada tinham a ver com religião.

Contudo, o individualismo e os padrões éticos pagãos do pai de Beauvoir contrastavam com o convencionalismo moral rígido dos ensinamentos de sua mãe, e Beauvoir admitiu que, tal desequilíbrio, que tornara sua vida uma controvérsia sem fim, foi a principal razão de ter se tornado uma intelectual (ASCHER, 1991).

Diante das dificuldades financeiras, a família de Beauvoir procurava converter necessidade em virtude. Seus pais ensinavam às filhas que cultura e piedade eram mais importantes que riqueza, e que o gosto pela leitura de Beauvoir era sinal de sua superioridade, o que lhe asseguraria um futuro brilhante. Este feixe de valores, um senso de puritanismo, um desprezo pelos aspectos superficiais e materiais da vida e a crença na salvação pelo intelecto, separaria Beauvoir da maioria das pessoas de seu círculo e a acompanharia por toda a vida (APPIGNANESI, 1988).

Óbvio está que as restrições financeiras dos Beauvoir também tinham repercussões negativas. O pai de Simone, que antes era um homem galante e encantador, passou a ser grosseiro, desenvolvendo o hábito de freqüentar bordéis. Sua mãe, por seu turno, manteve-se no papel de esposa devotada, contudo tornou-se cada vez mais amargurada. Beauvoir afirma diante desta situação:

É impossível para qualquer um dizer “eu me sacrifico” sem sentir amargor. Uma das contradições de mamãe era que ela acreditava absolutamente na nobreza da dedicação. Mas, ao mesmo tempo, tinha gostos, aversões e desejos fortes demais para não abominar o que quer que fosse que se atravessasse no seu caminho. Rebelava-

se, assim, continuamente, contra as privações que ela mesma se infligia (Beauvoir apud APPIGNANESI, 1988, p.26)

Appignanesi (1988), afirma que Françoise, mãe de Beauvoir, tornou-se cada vez mais despótica, possessiva e determinada a ter as filhas sob controle, e durante muitos anos Beauvoir não transgrediu esses limites. Francis e Gontier (1986), no mesmo sentido, afirmam que a mãe de Beauvoir exercia um amor autoritário e empenhava-se com um zelo mesclado de rancor, em impor à filha o destino que fosse por ela escolhido, sendo autoritária até à violência. Françoise, segundo as autoras, velava pelos estudos de Beauvoir de modo obsessivo, lendo livros sobre educação, estudando latim e inglês para ensinar à filha, o que fez com que aos oito anos Beauvoir já lesse romances ingleses no original, vivendo com sua mãe uma relação simbiótica.

Com a adolescência, contudo, Beauvoir começou a ficar irritada com sua própria obediência à mãe, e tornou-se dissimulada, iniciando assim sua rebelião. Passou a ler os livros que sua mãe proibia, bem como passou a questionar o lugar da religião no mundo, o que acabou por aumentar a distância entre ela e sua mãe, fazendo com que a rejeição de tudo aquilo em que a mãe acreditava marcasse sua compreensão do mundo até a meia-idade. Aos quatorze anos, Beauvoir começou a indagar-se por que a verdade sobre a religião devia ser privilégio das mulheres, se os homens, do seu ponto de vista, sem dúvida eram superiores. Neste contexto, percebeu que o mundo era mais importante para ela do que Deus, e, sendo por demais extremista, não contemporizou, decidindo pelo rompimento com a fé (APPIGNANESI, 1988).

Francis e Gontier (1986) sustentam que Beauvoir constatava cada vez mais que suas constantes e sistemáticas desobediências, seus devaneios impuros e leituras às escondidas estavam em contradição com os princípios da sua religião. Muito íntegra para enganar durante mais tempo a si própria, sentiu-se abalada por uma evidência: ou este mundo não contava nada para a consecução da eternidade ou a eternidade não contava nada para a consecução dos prazeres terrestres. Sendo assim, as autoras continuam, Beauvoir decidiu não renunciar aos “prazeres da terra”. Repugnava-lhe viver de má fé, trapaceando com a própria consciência, e percebeu que não acreditava

mais em Deus, admitindo assim, sua incredulidade. A partir daí, passou a sentir-se sozinha, já que a morte não conduzia mais à vida eterna e sim ao fim de toda a existência.

Este rigor intelectual caracterizou a postura de Beauvoir diante da vida. Em contrapartida, este excesso de lucidez, trouxe muitas vezes sofrimento para Beauvoir, que ficou desolada com, segundo suas palavras, o “vazio do céu”. O medo gerado pelo fim da fé aliada à descoberta de que estava condenada à morte acompanharam Beauvoir por toda a vida, e a estratégia que ela encontrou para lidar com isto foi dedicar-se de maneira otimista e enérgica à vida. Sendo assim, durante três anos, Beauvoir manteve em segredo sua descrença em Deus, mantendo uma espécie de vida dupla, onde apenas em seu diário se descrevia de acordo com sua verdade. É neste momento que ela desenvolve o hábito de enfrentar as grandes crises da vida escrevendo em seus diários (APPIGNANESI, 1988).

Ascher (1991) destaca uma experiência vivida por Beauvoir quando tinha cerca de doze anos, e que a ajudou a romper com Deus. Ela fez uma visita ao sótão miserável em que Louise, empregada da família, foi morar como marido e o bebê doente, após ter se casado. Até então, nunca havia se deparado com tamanha penúria, e tal experiência refez sua “visão classe média” de um mundo ordenado com justiça. Tempos depois, quando o bebê morreu, Beauvoir pensou que nada daquilo estava certo, nem a morte do bebê, nem a miséria em que Louise e o marido viviam, o que abalou profundamente sua fé em Deus.

Diante desta situação, Beauvoir preferiu ampliar suas “ambições mundanas” e decidiu dedicar-se ao trabalho intelectual, rejeitando o modelo materno, e com apenas quinze anos afirmava que seria uma escritora famosa. Assim como seu pai acreditava que a literatura poderia lhe garantir a imortalidade, que havia perdido com o fim de sua fé. As autoras continuam sustentando que, lendo, aprendendo, Beauvoir constatava que poderia atingir o absoluto e muito cedo teve consciência de que sua missão era a de revelar o mundo (FRANCIS e GONTIER, 1986).

Na mesma direção, Ascher (1991) afirma que a carreira escolhida por Beauvoir, em meio a essas inseguras circunstâncias, reflete a necessidade de encontrar uma nova certeza, de devolver à sua vida uma ordem incontestável. Todavia, seu pai não lidou com tranquilidade com seus êxitos intelectuais. Para ele, o sucesso de Beauvoir e sua capacidade de ganhar a vida representavam o seu fracasso como provedor, posto que naquele tempo, era impróprio que uma moça de família tivesse educação superior. Por outro lado, ainda na adolescência, seu pai passou a tratá-la com hostilidade, principalmente pelo fato de Beauvoir nessa fase, ser bastante desajeitada.

Aos dezoito anos, Beauvoir reexaminava todas as bases da sua educação: a religião, a feminilidade e a política, e demonstrava sua revolta em discussões com seu pai, principalmente quando o assunto era casamento. Georges pensava, como a maioria dos homens da sua geração, que o homem tinha o direito de cometer violações no contrato, e que a mulher devia manter-se fiel. Beauvoir não admitia que um dos cônjuges enganasse o outro; declarava que o homem e a mulher eram pessoas de igual título e exigia uma reciprocidade total e uma igualdade absoluta nas suas relações. Nesta época, já pensava que o aborto não devia ser considerado um crime, que o seu corpo pertencia a ela somente e que o que se passava no seu corpo não interessava a mais ninguém. Tal comportamento era uma ousadia inconcebível para uma moça educada em meio católico⁶ (FRANCIS e GONTIER, 1986).

O que Beauvoir registrou de sua vida em família destes anos foi uma forte convicção de que o poder, a vida intelectual e o potencial para moldar o próprio destino eram propriedade do macho. A mulher casada ocupava uma posição muito pouco invejável, para Beauvoir, na qual tinha de sucumbir à autoridade do homem e tornar-se, inevitavelmente, “mártir” dos filhos

⁶ De acordo com Francis e Gontier (1986, p.89), existia no primeiro quarto do século XX, um movimento feminista que sustentava que as mulheres tinham o direito de ter a maternidade que desejassem ou de recusá-la. À sua frente encontrava-se Nelly Roussel, mãe de três filhos, casada. Segundo as autoras, Nelly lançou-se à propaganda do neomalthusianismo. Desde 1895, tinha aberto um dispensário onde ensinava a contracepção às mulheres pobres e escrevia para o jornal *Régénération*. O movimento neomalthusiano, segundo as autoras, era diferente do de Malthus, pois convidava os seus seguidores a não se absterem dos prazeres sexuais, mas a procurá-los, tomando as precauções necessárias para evitar a procriação. Nelly Roussel morreu em 1922 reclamando a independência para as mulheres e um novo conceito das relações entre os sexos.

(FRANCIS e GONTIER, 1986). Desde cedo Beauvoir se identificou com o homem, e planejou não casar. Outrossim, as posses modestas da família não asseguravam o dote, necessário para que algum pretendente se colocasse. Diante de sua escolha e também por contingência, Beauvoir estava destinada a dedicar-se a uma carreira (APPIGNANESI, 1988).

Esse não era o caso de Zaza, a melhor amiga de Beauvoir. Esta conheceu a amiga aos dez anos no colégio onde estudava, e logo se sentiu atraída por ela, desenvolvendo por Zaza uma idolatria, a despeito de sua origem sofisticada (Zaza pertencia a uma rica família católica). Beauvoir admirou em Zaza seu desembaraço e desenvoltura, bem como seu desprezo pelas pessoas que se preocupavam apenas com dinheiro e dignidades sociais. Desta forma, Beauvoir conheceu alguém que dizia tudo o que ela pensava em segredo (FRANCIS e GONTIER, 1986).

Outra característica de Zaza que atraiu a admiração de Beauvoir era a sua capacidade de se posicionar diante dos escritores a que tinham acesso, criticando severamente aqueles com quem não concordava. Beauvoir, por seu turno, preocupava-se muito mais em acumular conhecimento do que em elaborar críticas, e isto a incomodava, a ponto de se considerar “sem personalidade”. Paradoxalmente, foi nessa “ausência de limites”, ou acrescentaríamos, tolerância com posicionamentos diferentes, que Beauvoir descobriu sua própria personalidade, onde se via limitada pela sua recusa em ser limitada (ASCHER, 1991).

Ambas foram para a Universidade juntas, mas Zaza, diferentemente de Beauvoir, ocupava-se das extensas atividades sociais de sua família, e tinha uma verdadeira devoção por sua mãe para tomar qualquer atitude que a decepcionasse. Isto fez com que os anos de educação superior fossem apenas uma pausa, uma suspensão temporária de seu destino de casar com um homem escolhido pelos pais. Tal comportamento levava Beauvoir a censurá-la, já que sua postura diante da vida sempre foi otimista e determinada. Três anos depois de ingressarem na Universidade, Zaza morreu. Anos mais tarde, Beauvoir descobriu que a família de Zaza desaprovou o relacionamento que ela mantinha com Merleau-Ponty por ele ser casado, bem como pelo fato de o

mesmo possuir perspectivas financeiras modestas, comparadas a de um outro pretendente que a família já estava providenciando (ASCHER, 1991).

Para Beauvoir, a morte de Zaza representou a opressão de uma família da grande burguesia católica que tiranizara, afligira a sua amiga, provocando um desespero tão intenso que a levou a morte. Para Beauvoir, Zaza pagara com a vida a liberdade de que ela gozava. O que esta experiência revelava com relação aos sufocantes valores da classe a que pertencia, esteve fortemente presente nas primeiras tentativas literárias de Beauvoir (FRANCIS e GONTIER, 1986).

Beauvoir teve um amor de juventude: um primo chamado Jacques Champigneulle. Este era bem apessoado e tinha gosto pelas artes; contudo, nunca se declarou e acabou por desposar a filha de uma família abastada, capaz de lhe dar um dote substancial. Dessa forma, o herói de sua mocidade se transformara num burguês calculista, nos termos de Beauvoir e de acordo com a autora. Depois de Jacques, portanto, Beauvoir não mais sonharia em se casar (APPIGNANESI, 1988).

Desta relação, contudo, Beauvoir herdou o gosto pela boêmia, passando a freqüentar clandestinamente bares noturnos, a fumar, a beber, a dançar e a voltar para casa pela manhã. Apesar de Beauvoir nunca ter afirmado em suas memórias, há muitas semelhanças neste retrato do fim de sua adolescência, com o comportamento de seu pai, como se Beauvoir procurasse copiá-lo ou até mesmo superá-lo. Seu pai afirmou diversas vezes que Beauvoir pensava como homem, e que tal comportamento demonstrava que ela poderia, também, agir como homem, se bem que como homem burguês (APPIGNANESI, 1988).

Esta postura desafiadora e à frente de seu tempo não foi assumida sem conflitos internos. Ao escolher seu caminho, Beauvoir percebia, cada vez mais, que ele a conduziria à solidão, e por diversas vezes dizia a si mesma que gostaria muito de ter tido o direito de ser simples e muito fraca, de “ser mulher”, enfim. A filósofa sentia que para as mulheres, o amor tinha um custo, e que havia uma parte dela que provavelmente nenhum homem jamais aceitaria e em suas próprias palavras, concluiu: “Falo do amor de forma mística, sei o preço.

Sou muito inteligente, muito exigente e muito engenhosa para alguém ser capaz de se encarregar completamente de mim” (Beauvoir *apud* Rowley, 2006, p.34).

2.2 INGRESSO NA UNIVERSIDADE E INÍCIO DA RELAÇÃO COM SARTRE

Beauvoir colou grau em literatura e filosofia na Sorbonne, em Paris, no ano de 1927. No ano seguinte, iniciou sua pós-graduação na *École Normale Supérieure*, no intuito de exercer a profissão de professora. Neste momento, já se destacava como estudante por sua agudeza intelectual e suas audaciosas opiniões, sempre expostas com vigor e rapidez (APPIGNANESI, 1988).

Dentre os alunos da *École Normale*, havia um grupo que se destacava por suas opiniões polêmicas e contundentes, dentre estes, destacavam-se Paul Nizan, membro do Partido Comunista, que já possuía livros publicados, René Maheu e Jean-Paul Sartre. Beauvoir fez amizade com Maheu, e foi ele quem a apelidou de Castor⁷, apelido que a acompanhou por toda a vida, e a apresentou a Sartre.

Beauvoir foi convidada por Maheu para participar do grupo de estudos que ele e seus amigos estavam organizando para se prepararem para a prova final, e ficou nervosa em ter que se preparar para os argumentos de Sartre que, segundo Beauvoir⁸, apresentava uma capacidade intelectual e uma irreverência em suas atitudes que a deixava atordoada. Beauvoir, que ainda era sentimental e intelectualmente respeitosa, ficou chocada com o comportamento do grupo, mas reconheceu que ali, finalmente, ela estava diante de pessoas que não tinham medo de encarar a realidade, de serem

⁷ De acordo com Maheu, os castores são animais que gostam de companhia e que têm disposição construtiva, características que reconhecia em Beauvoir (APPIGNANESI, 1988).

⁸ Rowley (2006, p.32) afirma que, em geral, atribui-se a Sartre a responsabilidade de ter transformado Beauvoir de uma filha obediente da burguesia francesa numa das maiores livre-pensadoras independentes da França do século XX, contudo, ele não concorda com tal interpretação. Para a autora, Sartre apenas estimulou Beauvoir a seguir o rumo que ela já tomara.

irreverentes e de colocarem em dúvida as presunções convencionais, quer filosóficas, quer sociais, com rigor veemente, e isto era algo que desejava fazer. Isso fez com que se sentisse em seu ambiente (APPIGNANESI, 1988).

Sartre e Beauvoir passaram juntos os dias que precederam os exames, discutindo sobre todo e qualquer assunto. Segundo a autora, Beauvoir jamais havia conhecido alguém cujos conhecimentos fossem tão vastos e profundos, e seu mundo pareceu pequeno diante daquele universo. Sartre, por seu turno, deixou claro desde o princípio que estava interessado nela, e investia na conquista, analisando Beauvoir de maneira apaixonada, tentando compreendê-la, a partir dos seus valores e atitudes, o que a deixava encantada. Este encantamento se consolidou quando Beauvoir descobriu que Sartre tinha as mesmas pretensões literárias que ela, e pela primeira vez sentiu-se intelectualmente inferior à outra pessoa (APPIGNANESI, 1988).

Ao prepararem-se para a prova final, Beauvoir e Sartre liam os respectivos trabalhos, e esse processo de crítica franca, esse diálogo sobre a produção literária de cada um, perduraria pela vida inteira. Ao terminarem os exames finais, Sartre foi aprovado em primeiro lugar e Beauvoir em segundo. Esta colocação foi motivo de discussão para a banca, que acabou considerando o fato de Sartre já ter sido reprovado no ano anterior, a despeito de considerarem Beauvoir a verdadeira filósofa. Beauvoir, por estar apaixonada, concordou com o resultado final já que o considerava superior a ela. Appignanesi (1988) cita a própria Beauvoir para destacar seus sentimentos por Sartre⁹, na época em que se conheceram:

Sartre correspondia exatamente ao companheiro com o qual eu sonhava desde os quinze anos. Ele era o meu duplo, aquele em quem eu encontrava todas as minhas ardentes aspirações. Poderia sempre partilhar tudo com ele (BEAUVOIR apud APPIGNANESI, 1988, p.39).

⁹ É importante destacar que Rowley (2006) por ter escrito a biografia de Beauvoir e Sartre após a morte de ambos e da publicação das cartas que Beauvoir enviou a Sartre, bem como a Nelson Agren – de quem trataremos mais tarde – apresenta detalhes da vida de Beauvoir que não estão presentes em outras biografias, bem como nas memórias de Beauvoir. Apenas a título de exemplo, nesta biografia, revela-se que Beauvoir apaixonou-se por seu amigo Maheu e viveu um romance com ele, praticamente na mesma época em que iniciou sua relação com Sartre.

Beauvoir sonhara desde menina com um futuro marido cuja inteligência, cultura e autoridade viessem a dominá-la, e que ele deveria se impor junto a ela com sua maior compreensão das coisas, conferindo assim à vida um sentido de necessidade (ASCHER, 1991).

Em se tratando do desempenho de Beauvoir para o título na *agrégation*, seu triunfo foi surpreendente. Foi a pessoa mais jovem a adquirir o título com apenas três anos de estudos de filosofia em nível de terceiro grau, sendo que Sartre tinha sete anos, sem contar que este teve aulas preparatórias por dois anos e já tinha passado por uma experiência na seleção do ano anterior, quando foi reprovado (ROWLEY, 2006).

Após sua aprovação na *École Normale*, Beauvoir começou a lecionar no *Lycée Janson de Sailly* e logo se aproximou do filósofo Merleau-Ponty e de Lévi-Strauss, o fundador da antropologia estrutural. Ao ser a primeira mulher a lecionar filosofia num liceu masculino, ela parecia estar cumprindo uma trajetória que já havia iniciado ainda em sua infância (APPIGNANESI, 1988). Beauvoir destaca como era sua relação com seus amigos:

A amizade deles me impediu de assumir aquela atitude de desafio que tanta consternação me causaria quando a encontrei entre as mulheres. Desde o começo, os homens eram meus camaradas, não meus inimigos. Longe de invejá-los, eu sentia que minha posição, pelo fato de ser incomum, era privilegiada (Beauvoir apud Appignanesi, 1988, p.36)

Apenas na década de 1970, Beauvoir veria as contradições dessa posição. Durante a maior parte de sua vida, as conquistas individuais, intelectuais e literárias serviram-lhe como uma espécie de passe para a liberdade do mundo masculino, que ela colocava muito acima do acanhado mundo das mulheres (APPIGNANESI, 1988).

Ao começar a lecionar, Beauvoir tomou a iniciativa de sair da casa de seus pais para morar sozinha num quarto independente, no apartamento da avó materna. A avó de Beauvoir já alugava quartos e tratou-a com o mesmo respeito com que tratava os demais inquilinos.

É neste contexto que Beauvoir inicia sua relação com Sartre; uma relação que desafiará os padrões e costumes estabelecidos por uma sociedade burguesa e católica. As consequências desta relação foram, como não poderia deixar de ser, bastante diferentes para ambos, tendo Beauvoir enfrentado situações de preconceito maiores do que as que Sartre precisou enfrentar. Ambos eram amantes e não pretendiam casar-se, embora tivessem em vista uma relação duradoura. Sartre, por seu turno, não acreditava em monogamia, pois, este seria um estado por demais embrutecedor para um homem de letras que se alimentava da novidade, que precisava de uma vasta gama de experiências e emoções para nutrir a sua obra. Beauvoir não ficou chocada com tal posição, que apenas reproduzia, a exemplo de seu pai, os costumes burgueses de atribuir esta prerrogativa aos machos. Contudo, o que havia de diferente no modo pelo qual Sartre delineou a futura união dos dois, era que ela, a mulher, seria igualmente livre e poderia ter outros relacionamentos. Sartre, então, propôs que ambos mantivessem uma relação, considerada por ele como “um amor essencial”, tendo a possibilidade de experimentar casos de “amor contingente”. Por contingente, Sartre queria dizer “o que é passível de alteração”, “o que é importante, mas não de importância primordial” (APPIGNANESI, 1988). A respeito da proposta de Sartre, Beauvoir afirmou:

Nós éramos dois da mesma espécie, e nossa relação haveria de perdurar enquanto vivêssemos. Mas não podia suprir inteiramente os enriquecimentos fugazes proporcionados por encontros com diferentes pessoas (APPIGNANESI, 1988, p. 42).

Até este momento, Beauvoir ainda não havia questionado que a sociedade via a mulher sob um prisma completamente diferente do homem, e apenas vinte anos depois, com a elaboração *d'O Segundo Sexo*, ela afirmaria que as mulheres não eram vistas como iguais e sim como inferiores. Portanto,

Beauvoir considerou que a proposta de Sartre se ajustava às suas próprias idéias, construídas principalmente sobre sua visão do casamento convencional¹⁰. O acordo viria acompanhado de mais uma cláusula – a da transparência – ou seja, ambos fizeram votos de que jamais mentiriam um ao outro, como costumam fazer marido e esposa, ao contrário, diriam tudo um ao outro, partilhando assim, seus sentimentos, trabalhos e projetos (ROWLEY, 2006).

Beauvoir acreditava que o indivíduo não poderia ser autêntico senão numa forma de relação que estava ainda para ser inventada, e isto era o que ela se propunha a fazer com Sartre. Sendo assim, Beauvoir pretendia viver a sua vida com a mesma independência que um homem, já que economicamente não dependia de ninguém (FRANCIS e GONTIER, 1986).

Contudo, enquanto Sartre não queria perder a liberdade de que já gozava, Beauvoir teve dificuldade em usufruir de sua liberdade, já que todas as suas amigas aspiravam ao casamento, bem como tinham desprezo pelas solteironas, desprezo que ela mesma também nutria. Além disso, Beauvoir sabia que seus pais ficariam envergonhados se ela não se casasse e muitas pessoas sentiriam pena ou ficariam chocadas com a idéia de uma relação aberta. Na verdade, Beauvoir teve de fazer um esforço para aceitar a idéia, já que ainda não havia se emancipado de todos os tabus sexuais, e a “promiscuidade” da mulher a chocava. Apesar de ter declarado em seu diário seu desprezo pelo casamento, Beauvoir havia passado os anos da adolescência esperando casar-se com o primo Jacques, e via-se como mãe, mulher e escritora (ROWLEY, 2006).

Sartre explicou a Beauvoir sua teoria da liberdade e da contingência, afirmando que para ele, os indivíduos viviam num estado de absurdo fundamental, ou “contingência”; Deus não existia; a vida não tinha significado preexistente, e sendo assim, cada indivíduo tinha que assumir sua liberdade,

¹⁰ De acordo com Francis e Gontier (1986, p.153), dois acontecimentos a tinham marcado violentamente, fazendo com que questionasse o casamento convencional: o desajuste do casamento dos seus pais e a morte de Zaza. Beauvoir rejeitava as regras, os usos e os costumes de uma sociedade que arrastara Zaza à morte. Recusava o casamento que levava, infalivelmente, às deslealdades, aos enganos e às aventuras extraconjugais.

criando sua própria vida. Não existia ordem natural na vida, e as pessoas seguravam seus destinos com as próprias mãos, cabendo a elas determinar a substância de suas vidas, incluindo a maneira que escolhiam para amar. De acordo com as idéias de Sartre, ser livre era assustador e, portanto, a maioria das pessoas fugia de sua liberdade. Sartre estava disposto a abraçar sua liberdade, não permitindo que nenhum código preestabelecido determinasse sua vida. Sua vida seria, enfim, o resultado de sua própria construção, e esta concepção de liberdade encantou, e ao mesmo tempo assustou Beauvoir (ROWLEY, 2006).

No que diz respeito ao lado físico da relação, Beauvoir teve grande dificuldade em admitir que, seu corpo tinha necessidades que não passavam pela racionalidade. Para ela, a paixão dentro dos limites do amor seria aceitável, mas a descoberta de que quando o corpo deseja, qualquer homem serve para saciá-lo foi dilacerante. Tais desejos, Beauvoir nunca teve coragem de confessar a Sartre, o que a fez afirmar que, seu corpo se tornou uma pedra de tropeço ao invés de um laço de união entre ela e Sartre.

É interessante notar que, em uma de suas últimas entrevistas, Beauvoir disse que, no seu caso, a “cabeça” fora sempre mais forte que o corpo, que os desejos, mas a passagem anterior sugere que ela viveu uma verdadeira batalha interna, em que, em nome de sua relação com Sartre, Beauvoir deu prioridade à “cabeça”. Parece que a compreensão racional e intelectual de Beauvoir acerca de seu próprio corpo, prejudica sua avaliação da condição da mulher, bem como do caminho para a independência que ela aponta em *O Segundo Sexo*, já que, ao negar seu corpo, Beauvoir nega sua própria feminilidade (APPIGNANESI, 1988).

Na mesma direção, Ascher (1991) sustenta que a relação de Beauvoir com sua sexualidade era complicada, já que, para ela, liberdade implicava um controle racional sem conflitos, e sua sexualidade, uma vez despertada, causava-lhe aborrecimento e humilhação, pois era um lembrete de que nem tudo poderia ser controlado pela mente e pela vontade, e a própria Beauvoir diz: “Feria-me o orgulho ver-me condenada a um papel mais de subordinação

do que de comando, no que dizia respeito aos movimentos secretos de meu sangue” (Beauvoir *apud* Ascher, 1991, p.44).

Em relação a Sartre, este sempre demonstrou uma espécie de repugnância pela carne e pelo mítico terreno feminino, uma espécie de temor de tudo o que seja culturalmente ligado à sexualidade da mulher, em oposição ao que considerava o antídoto, que seria a sólida e nítida claridade do intelecto. Neste sentido, Beauvoir identificava-se com ele ao desprezar a prisão do corpo e seus desejos, dando primazia ao intelecto, sendo freqüentemente apanhada numa armadilha cartesiana, ao considerar uma ruptura radical entre mente e corpo (APPIGNANESI, 1986).

Com o objetivo de preservar a felicidade de sua união, Beauvoir não discutia certos assuntos com Sartre, havendo algumas evasões em sua autobiografia. Contudo, se na autobiografia isso ocorre, em seus romances o ciúme entre as mulheres é um tema central, assim como o são as excentricidades das mulheres apaixonadas, o que dá pistas da forma conflituosa com que Beauvoir lidava com o pacto estabelecido com Sartre. Para Sartre, contudo, o mais maravilhoso da relação era que Beauvoir tinha a inteligência de um homem e a sensibilidade de uma mulher. Nela, Sartre encontrava tudo o que poderia desejar de uma mulher. Ela era o mais íntimo dos amigos, e essa amizade, na qual todos os valores, todos os pensamentos, todos os gostos eram partilhados, se renovava por uma constante invenção (APPIGNANESI, 1988).

Beauvoir sentia que Sartre justificava seu mundo, como antes os seus pais, como outrora Deus, garantindo-lhe uma segurança definitiva, nada mais restando que ela pudesse desejar, senão que essa “triumfante beatitude” nunca diminuísse (FRANCIS e GONTIER, 1986).

Contudo, ao tratar das dificuldades vivenciadas por Beauvoir para adaptar-se ao acordo estabelecido entre ela e Sartre, Rowley (2006) afirma que ela começou a sentir, com o passar do tempo, que estava caindo numa armadilha, e que o acordo lhe traria muitos riscos, dos quais tratará mais tarde n’*O Segundo Sexo*, ao descrever “a mulher apaixonada”. Beauvoir a descreve

como aquela para quem o amor é uma fé, que passa a vida esperando, que abandona sua vida, até seu juízo, por seu homem. Assim, segundo a autora, a filosofia existencialista subjacente nos livros de Beauvoir era também a filosofia subjacente em sua relação com Sartre, e ela considera que constitui má fé olhar para o outro, seja ser humano ou Deus, para ter uma noção de salvação. Segundo Beauvoir, como indivíduos somos livres e agimos de má fé quando tentamos evitar nossa liberdade, contudo sustenta que não é fácil a liberdade, posto que traz consigo a angústia da escolha e vem com o fardo da responsabilidade. Diante deste quadro, ao avaliar os primeiros dezoito meses de relação com Sartre, Beauvoir afirmou que este se tornara seu mundo, e que estava tão fascinada por ele que esqueceu de si mesma, deixando de existir de forma autônoma.

Essa situação, típica da que ela descreveu como a condição da mulher que ama em *O Segundo Sexo*, era exacerbada pelo fato de que a última coisa que Sartre queria era uma mulher dependente. Ele se afligia com Beauvoir, censurando-a por não ter mais idéias próprias e dizendo-lhe para tomar cuidado em não se transformar numa fêmea introvertida. Beauvoir, por seu turno, afirmava que não haveria risco de tornar-se uma dona de casa, e ficava furiosa consigo mesma por decepcioná-lo dessa maneira, concluindo que adaptar a própria maneira de ser à salvação de outra pessoa é o meio mais certo e mais rápido de perdê-la. Em entrevista, concedida anos depois, Beauvoir esclareceu que, àquela época, não compreendia seu problema como derivando do fato de ser mulher, contudo, afirmou que esta experiência enriqueceu a sua compreensão do que seria a principal matéria do mais influente dos seus livros, *O Segundo Sexo* (APPIGNANESI, 1988).

Para Beauvoir, a palavra amor não tinha, absolutamente, o mesmo sentido para um e para o outro sexo, e esta seria a fonte dos graves mal-entendidos que separam homens e mulheres. Beauvoir continua afirmando que o amor é, na vida do homem, senão uma ocupação, ao passo que para a mulher é sua própria vida (FRANCIS e GONTIER, 1986).

Contudo, após a publicação das *Lettres au Castor*, Beauvoir surpreendeu-se com as críticas de alguns que a acusavam de ser semelhante

a qualquer esposa cujo marido tem numerosas aventuras. Ela teria, então, discordado, posto que tinha dentro do pacto com Sartre a mesma liberdade que ele, e que a usou (FRANCIS e GONTIER, 1986).

2.3 A DESCOBERTA DA HISTÓRIA E DA POLÍTICA

De acordo com Rowley (2006), Sartre e Beauvoir continuaram acreditando numa liberdade individual quase absoluta e foi preciso a catástrofe da Segunda Guerra Mundial para fazê-los “descobrir a história”. Na mesma direção, Francis e Gontier (1986) afirmam que, antes desta guerra, a ação política não interessava a Beauvoir, que continuava a considerar a literatura como o seu único futuro. Certo dia, Beauvoir abordou um estudante, na Biblioteca, chamado Pierre Nodier, que fazia parte da comissão de redação da revista de esquerda *L'Esprit*, e confessou que as conversas com o mesmo começaram a abrir-lhe o espírito.

Os intelectuais comunistas empreenderam os primeiros estudos sérios do marxismo e as obras de Marx começavam apenas a ser conhecidas na França. Pequenos grupos como o *Philosophies*, do qual Nodier fazia parte, as estudavam e aderiram ao partido entre 1928 e 1929. Estes jovens filósofos marxistas chegavam a Marx através de Hegel, posto que o marxismo não tinha reconhecimento na Universidade, sendo amplamente ignorado nos meios intelectuais.

Raymond Aron¹¹, que também fez parte do grupo de estudos preparatório para a *Agrégation* e era próximo de Sartre e Beauvoir, se inscrevera na Juventude Socialista. Ele defendia o direito dos intelectuais de se engajarem nos combates, e Sartre e Beauvoir por seu turno, extremamente idealistas, defendiam a primazia do ato de pensar, filosofar sobre qualquer

¹¹ De acordo com Rowley (2006, p.72) foi Raymond Aron quem apresentou a fenomenologia dos filósofos Husserl e Heidegger a Sartre.

situação. Nesta época, ambos eram anarquistas, não simpatizando com a política do Partido Socialista (FRANCIS e GONTIER, 1986).

Em 1928, Beauvoir procurou a *L'Europe Nouvelle*, revista de esquerda que defendia a liberdade, o pacifismo, a igualdade dos povos e dos sexos, e foi recebida por Louise Weiss, editora da revista, que acabara de organizar uma Associação para a Igualdade dos Direitos Políticos dos Franceses e das Francesas, com o intuito de subsidiar as lutas da liga das sufragistas junto ao parlamento. Weiss questionou Beauvoir sobre quais eram suas idéias sobre política, direitos das mulheres e qual proposta estava trazendo, e a resposta de Beauvoir foi vaga, já que a política não a interessava, sendo o engajamento tão inútil como a religião. Naquela época, não lhe parecia essencial que as jovens mães que recebiam salários obtivessem o direito de trabalhar uma hora a menos para poder amamentar os seus filhos, ou que, na função pública, tivessem direito a dois meses de licença de gestante com vencimentos integrais. Beauvoir pensava que uma mulher que quer vencer, vence, já que ela e suas amigas tinham adquirido independência econômica e viviam como bem queriam. Louise Weiss era a principal liderança feminista na França daquela época e sua postura militante radical não agradou Beauvoir, que acabou não sendo aceita para trabalhar na revista (FRANCIS E GONTIER, 1986).

Na mesma direção, Appignanesi (1988) afirma que àquele tempo, tanto Sartre quanto Beauvoir se opunham a qualquer intrusão da política na literatura, o que seria uma ironia em vista do que fariam mais tarde. Qualquer forma de engajamento político ou social lhes parecia tão fútil quanto a religião. Segundo a autora, ambos sabiam o que combatiam – as instituições sociais vigentes, a hipocrisia burguesa, a mentira da religião –, mas não tinham um programa claro e definido, nem se identificavam com qualquer dos grupos de esquerda com os quais simpatizavam em muitos pontos. Viam a literatura como terreno para a liberdade imaginativa e, certamente, não para a política sectária. Logo, seriam precisos outros dez anos e a experiência da II Guerra Mundial para que o radicalismo pessoal e a fé na literatura se convertessem em engajamento social e na idéia de uma literatura comprometida.

Nos anos que precederam a II Guerra Mundial, Beauvoir começou a reconhecer que sua negação da política era, também, uma atitude política. Partilhava essa forma de agir com pessoas das quais desejava, de outra maneira, dissociar-se. Tais pessoas, assim como ela na busca por sua felicidade pessoal, fechavam os olhos aos sinais da guerra iminente (APPIGNANESI, 1988, p.68). Esta mudança começou quando começaram a chegar as notícias da existência de campos de concentração onde milhões de antifascistas e judeus eram internados. Beauvoir percebeu que a passividade política deixara de ser uma posição possível e, em 1939, pôs um ponto final no que ela mesma chamou de sua maneira de viver individualista e anti-humanista, começando a aprender então o valor da solidariedade. Em retrospecto, os anos anteriores da sua vida parecem marcados por um distanciamento total da realidade, por causa de um idealismo burguês e de abstrações universalistas que acabaram por cegá-la (APPIGNANESI, 1988). Beauvoir descreve o impacto destas mudanças:

Então, de súbito, a História rebentou por cima de mim, e eu me vi dissolvida e fragmentada. Quando acordei, estava espalhada por todos os quatro cantos do mundo, e ligada por todos os nervos que tinha no corpo a cada um dos outros indivíduos. Todas as minhas idéias e valores estavam de cabeça para baixo, e até a busca da felicidade perdera a importância (BEAUVOIR apud APPIGNANESI, 1988, p.69)

Diante deste quadro, a autora sustenta que a Beauvoir que nasceu desta fragmentação é a mulher que, em geral, associamos ao seu nome, ou seja, uma intelectual ativa, que abraça sinceramente a responsabilidade e as causas justas.

Beauvoir, tendo em vista as aulas que ministrava, recebia críticas severas dos pais das alunas, bem como da direção dos Liceus, tanto pelo conteúdo das aulas, que incitava as alunas a exercer a capacidade crítica e a viverem livremente, como por sua forma de viver, totalmente contrária à moral burguesa, já que residia em hotéis, freqüentava cafés, reunia-se com suas alunas fora do horário das aulas, fumava, bebia e não era casada. Numa

ocasião em que Beauvoir lecionava no Liceu em Marselha, a Comissão Regional para a Proteção das Crianças distribuíra uma diretriz aos professores, determinando que se ensinasse às meninas que a maternidade era o seu destino correto e apropriado. Ela, como não poderia deixar de ser, rebelou-se e foi posta na “lista negra” da escola, o que a fez preparar uma defesa escrita apaixonada, acusando o Comitê Regional e os pais das alunas de terem simpatias nazistas (APPIGNANESI, 1988).

No que diz respeito à forma com que Sartre e Beauvoir compreendiam os indivíduos, ambos procuravam um método de explicação do comportamento humano, já que rejeitavam a classificação psicológica francesa, o behaviorismo, e davam pouco crédito à psicanálise freudiana, que começava a ganhar visibilidade. Das discussões que travaram entre os anos de 1932 e 1936, nasceu a noção da má fé, que analisava todos os fenômenos que os psicanalistas atribuem ao inconsciente. A procura de casos de má fé tornou-se um exercício permanente e Beauvoir descobriu o que passou a chamar de “aparência”, que consistia na atitude das pessoas de demonstrar sentimentos ou convicções que na realidade não tinham. Para ampliar o campo de suas pesquisas, passaram a analisar as relações entre o indivíduo e a coletividade e constatavam que o sistema social gerava os próprios assassinos. Diante de tal constatação, Beauvoir pensava que para transformar essa sociedade alienante, era preciso derrubar a classe dirigente e, neste sentido, Sartre se perguntava se não deveria solidarizar-se com os marxistas que trabalhavam pela Revolução. Beauvoir, por seu turno replicou, afirmando que essa luta não era a deles, posto que eles não eram proletários, continuando a acreditar que pelos seus escritos eles dariam uma contribuição à transformação da sociedade. Continuou o argumento, sustentando que deviam ficar livres, pois só a liberdade é uma fonte inesgotável de invenções, e aceitar as diretrizes do partido, seria engajar-se num sistema que os privaria de sua independência (FRANCIS e GONTIER, 1986).

Beauvoir dedicou-se à leitura de Hegel, cuja riqueza a deslumbrava. Contudo, as reflexões de Hegel não resistiram ao que a vida cotidiana no período da guerra impunha a Beauvoir, que se viu angustiada, aproximando-se dos textos de Kierkegaard. Neste momento, Beauvoir cumpria um trajeto que a

levaria a constatar que estava ligada aos seus contemporâneos e não poderia mais considerar a sua própria vida com independência, eliminando-se em proveito do universal. Para Beauvoir, Heidegger convenceu-a de que cada ser cumpre e exprime a realidade humana, e é neste contexto que conclui estar pronta para engajar-se nas lutas sociais e políticas (FRANCIS e GONTIER, 1986).

Um dos principais problemas filosóficos que preocupou Beauvoir era o de como entrar em acordo com a consciência racional de outras pessoas, com uma personalidade alheia à nossa. Segundo Beauvoir, se o outro tem uma percepção completa, igual à nossa, então sua maneira de ver o mundo pode aniquilar a nossa, bem como a nossa própria existência. Mais tarde, Sartre desenvolverá esta idéia afirmando que *o inferno são os outros* (APPIGNANESI, 1988).

Escolher entre liberdade e coação é um dos dilemas básicos sobre os quais a filosofia do existencialismo de Sartre e Beauvoir repousa. Coação seria aquilo que as convenções nos impõem; liberdade, aquilo que nós criamos através da ação. Em termos de um relacionamento voluntário de amor, isso se traduz na postura de nunca limitar a liberdade da outra pessoa no casal, de nunca fazer reivindicações limitativas (APPIGNANESI, 1988).

Se de certo modo os romances escritos por Beauvoir dão forma humana concreta a uma hipótese filosófica, eles fornecem, também, testemunho da espécie de dificuldades, dos ciúmes que Beauvoir experimentou em sua relação com Sartre. Contudo, nem nos romances, nem em suas autobiografias, ela pôs em questão sua relação, optando por transferir os sentimentos de rancor e revide para a outra mulher. O tema do ciúme, em que a ira contra o macho é transferida para outra mulher, é predominante na obra de Beauvoir, que sempre nos faz solidarizar com os homens, em detrimento das mulheres traídas. Esta compreensão está presente *n'O Segundo Sexo*, em que Beauvoir afirma que o ciúme é a condição inevitável da mulher dependente apanhada na armadilha do amor, e dada essa compreensão do arquétipo da mulher apaixonada, Não é de admirar que Beauvoir tenha preferido racionalizar e

esconder seus ciúmes de Sartre. Todavia, o tema do amor persiste como o principal interesse da sua literatura de ficção (APPIGNANESI, 1988).

2.4 REFLEXÕES SOBRE *SER MULHER* E VINCULAÇÃO COM O EXISTENCIALISMO

O fato de Sartre ter sido convocado para a guerra fez com que Beauvoir se sentisse uma mulher comum, e isto a levou a indagar-se sobre o que formaria o germe de *O Segundo Sexo*, com perguntas que fazia a si mesma como: Que espécie de mulher ela era, e no que era tipicamente feminina e no que não era (APPIGNANESI, 1988, p.70).

No curso de 1944, outro acontecimento contribuiu para que Beauvoir refletisse sobre a condição feminina. Ela passou a encontrar um grupo de mulheres da sua idade, muitas das quais, ao contrário das que faziam parte do círculo íntimo, tinham vidas comuns de mulheres casadas, e todas haviam passado pela mesma experiência de ter vivido como pessoas dependentes. Essas mulheres falavam a Beauvoir sobre coisas que ela jamais tinha pensado detidamente, o que a levou a afirmar:

Comecei a avaliar as dificuldades, as falsas vantagens, as armadilhas e múltiplos obstáculos que as mulheres, na maior parte, encontram em seu caminho. Também senti o quanto ficavam ao mesmo tempo diminuídas e enriquecidas por essa experiência (Beauvoir apud Appignanesi, 1988, p.91)

Diante deste quadro, estavam lançadas as sementes d'*O Segundo Sexo*, que talvez seja um dos principais livros do século XX, com impacto tanto na consciência individual quanto naquelas condições cuja transformação Beauvoir via como sua tarefa enquanto escritora.

A experiência da guerra trouxe, portanto, não apenas para Beauvoir, mas para Sartre um sentido de responsabilidade e de solidariedade, que são as duas questões fundamentais da moral existencialista. Ambos já não viam suas situações isoladamente, percebendo que a salvação individual deles dependia da salvação do país como um todo, e só a ação permitiria transcender a situação geral. Esta postura, adotada tanto por Sartre quanto por Beauvoir, representou, de acordo com ambos, uma grande mudança de atitude já que, até então eles levavam a vida distante da ação política (APPIGNANESI, 1988).

Em 1941, Sartre e Beauvoir formaram um núcleo sob o lema *Socialismo e Liberdade*, composto de escritores e intelectuais, cujo objetivo era o de reunir e disseminar notícias, e, em médio prazo, formando um *pool* de idéias, debates e pesquisas, o grupo esperava construir um programa de esquerda. O núcleo, contudo, teve pouco êxito, comparando-se com o trabalho de resistência ativa no interior da França, liderado pelos comunistas, cuja máquina, bem disciplinada, lhes permitia organizar uma ação eficaz.

Os comunistas não confiavam em Sartre e em Beauvoir por eles não terem se filiado ao partido antes da guerra, apesar de certa simpatia com o objetivo final de derrubar a burguesia. Por outro lado, Sartre, e mais particularmente Beauvoir, embora preparados para trabalhar com os comunistas, não estavam dispostos a compartilhar de toda sua sorte com eles. A atitude do casal, para com o Partido Comunista era ambivalente como a de muitos intelectuais de esquerda e assim permaneceria no pós-guerra. Não aceitavam que a linha do Partido lhes fosse imposta, sobretudo em matéria intelectual, bem como não aceitavam a política de Stálin, interna e internacional, e eram classificados pelo Partido como individualistas, ou intelectuais pequeno-burgueses. Contudo, como resultado de sua bem-sucedida organização da Resistência, os comunistas constituíam, na França, o maior agrupamento da esquerda e eram, portanto, uma força que devia ser levada em conta, e Sartre esteve pronto, em vários momentos, para juntar-se a eles, diferente de Beauvoir. Esta dança política, de dois passos para frente, em direção ao Partido Comunista, e dois passos para trás, é um dos temas do romance de Beauvoir intitulado *Os Mandarins* (APPIGNANESI, 1988).

No que se refere a sua produção intelectual, o primeiro romance de Beauvoir foi publicado em 1943 e depois desta publicação, começou uma das fases mais produtivas da sua vida. Em 1945, publicou *O sangue dos outros*, que foi aclamado como o grande romance existencialista da Resistência. Sartre, por seu turno, publicou, em 1943, *O ser e o Nada*, e com isto ambos alcançaram uma posição de relevo no mundo intelectual francês. O existencialismo, uma palavra cunhada, a rigor, pelo filósofo Gabriel Marcel, e não por Sartre, para o conjunto de idéias que a obra de Sartre e Beauvoir corporificava, estava lançado. No fim da guerra, ambos já haviam ganhado tanta notoriedade que se viram, subitamente, no papel de figuras públicas (APPIGNANESI,1988).

O existencialismo definia uma moral que recusava e punha em dúvida todas as normas convencionais e os valores consagrados, as estruturas da sociedade e do Estado, e que a “salvação” não viria dos domínios celestes, nem de qualquer ideologia “pré-fabricada”. Sendo assim, a sensação de angústia poderia resultar desta constatação, pois ela deposita totalmente a responsabilidade pela vida nas mãos dos homens, e estes devem assumir esta responsabilidade, exercendo sua liberdade. Vale destacar a assertiva de Beauvoir em seu livro *Por uma Moral da Ambigüidade*, a respeito do exercício da liberdade:

O homem não é uma pedra nem uma planta e não pode, complacentemente, justificar-se pela sua simples presença no mundo. O homem só é homem por sua recusa em permanecer passivo, pelo vigor com que se projeta do presente para o futuro e se orienta para as coisas, a fim de dominá-las e dar-lhes forma. Para o homem, existir é refazer a existência. Viver é a vontade de viver. (Beauvoir apud Appignanesi, 1988, p.76)

Sendo assim, o existencialismo abriu um leque de possibilidades para a juventude do pós-guerra, ao afirmar que, o que distingue o homem dos animais, o que rompe o ciclo da repetição biológica inexpressiva, é a luta para inventar o futuro, para moldá-lo. O existencialismo sustenta que aspiração e

atividade nos definem e nos libertam, embora essa liberdade apenas se possa manter através de uma luta perpétua por liberdades sempre maiores. O homem, segundo o existencialismo, é livre, mas sua liberdade só é real e concreta na medida em que ela se engaja, ou seja, se ela tende a um objetivo e age no sentido de realizar alguma mudança no mundo; é pelo seu projeto no mundo que o homem se realiza em plenitude, e o homem só é livre quando se propõe um alvo concreto e age para realizá-lo, sendo que um alvo só será real se escolhido livremente (APPIGNANESI, 1988).

Em *Por uma Moral da Ambigüidade*, Beauvoir escreve que a vida só ganha sentido pela ação e que a condição humana é paradoxal: o homem é um animal nascido para morrer, mas é, também, um ser único, individual e consciente, com aspirações. Essa sua consciência, porém, continua Beauvoir, é isolada, um indivíduo sujeito apenas a si mesmo, num mundo de outros e no seio da coletividade da qual o homem depende, ele seria, portanto, um mero objeto (APPIGNANESI, 1988).

Com as atrocidades da guerra ainda fortes na memória, Beauvoir deu relevo ao fato de as pessoas estarem mais do que nunca conscientes da ambigüidade de sua condição:

Elas se reconhecem como o objetivo supremo para o qual toda ação deve estar subordinada. Mas as exigências da ação as levam a tratar umas às outras como obstáculos ou meios. Quanto maior for o seu domínio sobre o mundo, tanto mais elas se sentem vítimas de forças incontroláveis. O homem é senhor da bomba atômica, mas ela foi, não obstante, criada para destruí-lo... Talvez em nenhuma outra época o homem tenha manifestado tão brilhantemente a sua grandeza, e em nenhuma outra essa grandeza foi frustrada de maneira tão atroz (Beauvoir apud Appignanesi, 1988, p.77)

Sendo assim, é no meio dessas contradições que a moral do existencialismo proclama a necessidade de autenticidade nas ações humanas, ações não distorcidas por deveres ditados para com o Estado ou a família, mas fundadas numa escolha individual, responsável e consciente. O princípio do

existencialismo consiste em reconhecer “o horror” da condição geral e particular, e transcendê-lo, assumindo a responsabilidade pela nossa liberdade. Por mais difícil que seja, essa luta pela liberdade individual deve levar em conta, de acordo com o existencialismo, a liberdade de outros, e negar esta luta a outros é oprimi-los. Por outro lado, rejeitar a luta para si mesmo, fugir da angústia da escolha e reverter a sujeição das condições existentes é cair na má fé, que consiste no principal *pecado* do universo existencialista (APPIGNANESI, 1988).

Ao contrário de Sartre, que articulou um sistema filosófico desenvolvido, Beauvoir escreveu apenas dois ensaios e poucos artigos sobre o existencialismo, mas sua obra de ficção dá realidade humana à filosofia e explora os dilemas confrontados pelos indivíduos na tentativa de fazer escolhas morais.

Beauvoir, em um período que ela denomina como sua fase moral, tratava da relação entre experiência individual e realidade universal, mostrando a importância da idéia de *situação*, que Sartre introduziu em *O Ser e o Nada*. Em entrevista concedida em 1982, a filósofa revelou estar discutindo com Sartre, naquele momento, a respeito *d'O Ser e o Nada*, e afirmou discordar de algumas de suas idéias. Na entrevista, ela continua afirmando que na primeira versão de *O Ser e o Nada*, Sartre falava da liberdade como se ela fosse total para todas as pessoas, ou, pelo menos, que fosse possível a todos exercer a sua liberdade. Beauvoir, por seu turno, insistia no fato de que há situações nas quais não se pode exercer a liberdade ou nas quais a liberdade não passa de mistificação (FRANCIS e GONTIER, 1986).

Sendo assim, Beauvoir sustentava que, uma vez que o homem vive, é preciso que ele dê um sentido à sua vida, que as possibilidades concretas que se oferecem às pessoas são desiguais, e que uma atividade só seria legítima quando visasse conquistar para si e para os outros a liberdade. Beauvoir afirma que gostaria de conciliar a sua concepção com a de Sartre, contudo, segundo este:

[...] um escravo, mesmo nas suas correntes, é livre, pois pode escolher querer quebrar essas correntes ou querer continuar escravo. Se ele se quer livre, escolheu para si um passado de homem livre por natureza, injustamente escravizado; se escolheu continuar escravo, escolheu um passado de escravo por natureza, pela vontade de Deus, em virtude da ordem social imutável etc (Sartre apud Francis e Gontier, 1986, p.299)

Diante desta concepção de liberdade, Beauvoir argumentava que o prisioneiro numa cela e a mulher num harém não podiam escapar à sua situação pela escolha de uma liberdade apenas mental.

Há entre as feministas um medo em admitir a liberdade individual, mesmo com graves restrições, o que tornou quase tabu, por exemplo, considerar esposas maltratadas como cúmplices, pois, como elas sustentavam, tal posicionamento culpabilizaria a vítima. É claro que as mulheres não são responsáveis pelos maus empregos dos seus maridos, graves hábitos de beber ou disposições psicológicas. Mas, no interior da opressão e coerção, da dependência econômica das mulheres, da pequenez física, da sua preparação para padrões baixos de felicidade e bem-estar, elas continuam tomando todos os tipos de decisões sobre as suas vidas, inclusive decisões estratégicas. Beauvoir acredita que, apesar das circunstâncias restringirem a autonomia de uma pessoa em optar por ações e reações, é má fé livrar esta pessoa de toda a responsabilidade e do poder de decisão. Sendo assim, negar à mulher maltratada sua participação ativa em sua situação é somente uma forma sutil de desrespeito (ASCHER, 1991).

Sendo assim, o fim da II Grande Guerra encontrou Sartre e Beauvoir não mais à margem da vida intelectual, literária e política da França, como aspirantes a escritores, mas no seu próprio centro. Os princípios socialistas e comunistas, que estavam sempre muito próximos do anarquismo de esquerda de Sartre e Beauvoir, mas que eles viam, antes da guerra, como uma ameaça à sua individualidade, passou, neste momento, a se lhes afigurar como a única esperança de instituir os princípios democráticos em que ambos acreditavam (APPIGNANESI, 1988).

A maneira encontrada por Beauvoir e Sartre para contribuir com o socialismo era a criação de uma revista, o que fizeram em fins de 1944. A revista chamada *Les Temps Modernes* tinha como equipe os próprios Beauvoir e Sartre, bem como Merleau-Ponty e Raymond Aron, e permaneceu no centro da vida intelectual francesa por vinte e cinco anos, tomando posições radicais e de esquerda nas frentes nacionais e internacionais (APPIGNANESI, 1988).

Com o lançamento da revista, o existencialismo ganhou grande visibilidade, e Sartre foi coroado o “papa do existencialismo”, bem como Beauvoir a “Nossa Senhora de Sartre”, e apesar de ter-se tornado um ídolo para a juventude, ela era considerada pela imprensa católica como louca, “campeã do amor livre”, e “fornecedora de uma variedade de vícios”.

Em 1945 Sartre proferiu palestra a respeito de um de seus principais artigos, intitulado *O Existencialismo é um humanismo?* Nesta ocasião, esclareceu que apesar de a palavra existencialismo estar na ordem do dia, poucas pessoas conheciam seu significado, e que estava surpreso em perceber que alguns costumavam atribuir uma conotação de decadência ao existencialismo. Dentre outras afirmações, destacou que o existencialismo não era uma filosofia pessimista nem negativa, mas que afirmava a inexistência de Deus e a capacidade do homem de se criar. Afirmou não existir uma natureza humana ou uma essência *a priori*, ou seja, não nascemos covardes ou preguiçosos e sim escolhemos ser essas coisas. Rowley (2006) destaca as próprias palavras de Sartre: “O homem é responsável pelo que é... Somos sozinhos, sem desculpas. É isso o que quero dizer quando digo que o homem está condenado à liberdade” (Sartre *apud* Rowley, 2006, p.188).

Igualmente importante, a liberdade para a mulher, segundo Beauvoir, significa compreender que nada é dado ou natural na sociedade humana. Nosso mundo foi feito por pessoas, nós, e é resultado de milhões de opções e estratégias de seres humanos durante séculos e séculos, mas, a qualquer momento, podemos optar por mudá-lo. O que fazemos por hábito resulta em manter a sociedade do jeito que ela está, ou deixá-la mudar automaticamente, por meios sobre os quais não estamos inteirados. Mas, cada novo comportamento consciente, cada um deles pretendendo mudar o nosso modo

de ser no mundo, faz parte de como nós podemos efetuar ativamente a mudança. A idéia de liberdade de Beauvoir, portanto, implica a responsabilidade; uma criança ou um escravo, como ela argumentou, pode não saber que as coisas poderiam ser diferentes, e por isto não têm os instrumentos para a libertação. Muitas pessoas, porém, inclusive as mulheres na sociedade ocidental, dispõem de uma boa porção de conhecimento de como poderiam tomar a liberdade em suas próprias mãos, mas há com freqüência, preguiça e timidez na resignação delas, sendo sua honestidade incompleta (ASCHER, 1991).

Sartre continuou afirmando que se muitos não gostavam dessa filosofia, era porque preferiam arranjar desculpas para si mesmos, dizendo que as circunstâncias estavam contra eles. Estas pessoas estavam se enganando a respeito de sua liberdade e, portanto, estavam agindo de má fé. Sartre afirmava, portanto, que o existencialismo não tratava de possibilidades ou intenções, mas de projetos concretos, e sustentava que ninguém era um gênio a não ser que expressasse sua genialidade, e disto extraiu a afirmação que se tornou o lema do existencialismo: “a existência precede a essência” (ROWLEY, 2006).

De acordo com Sartre, a existência não se demonstra, ela está aqui, impõe-se à consciência; para justificar a sua existência e dar um sentido à sua vida, o homem, nascido para nada, não pode contar senão consigo mesmo. Sartre admite que o homem está cercado por um conjunto de condições históricas e materiais que definem a sua situação, contudo, cada um deve, segundo o autor, viver a sua própria existência e construir-se recorrendo às suas próprias forças. Tanto para Sartre quanto para Beauvoir, o homem está entregue a si mesmo e não pode esperar nenhum auxílio, nem do céu, nem de uma doutrina já pronta, e disso resulta “a angústia”, que é a consciência da nossa total e profunda responsabilidade. Segundo o existencialismo, cada um deve assumir esta responsabilidade exercendo a sua liberdade, e quando um ser se abriga por trás das tradições, das doutrinas, dos sistemas e das

ideologias, ele se torna um desonesto, pois se recusa a assumir¹², caindo na má fé. O oposto da má fé seria a autenticidade; o ato autêntico é aquele pelo qual o homem assume a sua situação e a supera agindo; os seus atos, uma vez realizados, o definem, ou seja, o homem é aquilo que ele faz a si mesmo, e é constantemente confrontado com novas escolhas, pois a vida é um perpétuo vir-a-ser (FRANCIS e GONTIER, 1986).

Sartre define autenticidade como sendo a escolha feita plena e completamente seja qual for a restrição. O filósofo, então, descreve a autenticidade como consistindo no fato de o indivíduo ter uma verdadeira e lúcida consciência da situação, em assumir responsabilidades e riscos que ela envolve, em aceitá-la com orgulho e humildade. O problema é que a liberdade gera ansiedade em todos os seres humanos, ou seja, lado a lado com uma autêntica demanda por liberdade, se coloca um desejo inautêntico pela resignação e pela fuga. A última é particularmente forte entre as mulheres, ensinadas desde a mais tenra idade a querer a passividade e a inconseqüência, e a temer a liberdade dos atos, o que faz uma significativa diferença no mundo (ASCHER, 1991).

Diante deste quadro, o existencialismo¹³ suscitou a animosidade dos católicos, de uma parte, e dos marxistas da outra. Acusava-se o existencialismo de corromper a juventude e também de quietismo, de decadência e de desprendimento das alegrias e deveres da existência.

Beauvoir tomava a defesa do existencialismo contra os que o qualificavam de filosofia do desespero, afirmando que os homens temem, acima de tudo, as responsabilidades, tendo tanto medo de comprometer a sua liberdade que preferem renunciar a ela. A filósofa define o homem pela ação e o carrega de responsabilidades, afirmando que o homem não se explica apenas pelo seu comportamento, mas pelas suas relações com os outros e

¹² Francis e Gontier (1986) destacam o que Sartre entende por assumir: "Segundo o filósofo, assumir não significa de maneira nenhuma aceitar, ainda que, em certos casos, os dois sentidos se equivalham. Quando assumo, assumo para fazer um uso determinado do que eu assumo [...] além disso, assumir significa tomar por sua conta, reivindicar a responsabilidade [...] a primeira assunção, que pode e deve fazer a realidade humana voltando para si mesma, é a assunção da sua liberdade, o que se pode exprimir por esta fórmula: não se tem nunca desculpa [...]"

¹³ De acordo com Francis e Gontier (1986, p.320), o jornal de direita *Le Figaro*, na França, afirmou na década de 1940, os ancestrais do existencialismo: Kant, Pascal, Heidegger, Jasper, Kierkegaard, Schelling, Gabriel Marcel.

com o mundo. Afirmava ainda que todo homem é livre, mas sua liberdade só é real e concreta na medida em que ele está comprometido, em que tende para uma finalidade e se esforça para realizar algumas mudanças no mundo (FRANCIS e GONTIER, 1986).

O ensaio filosófico intitulado *Por uma Moral da Ambigüidade* teria sido escrito por Beauvoir para responder aos detratores do existencialismo. Neste texto, ela defende o existencialismo contra os que o tratam de filosofia niilista, miserabilista, frívola, licenciosa, desesperada, ignóbil. Beauvoir tornava-se cada vez mais sensível à existência das massas e à noção de engajamento e de autenticidade; ela qualificava de irresponsáveis os escritores que acreditavam na arte pela arte, e queria transformar a condição social do homem, bem como a concepção que ele tinha de si mesmo. Em suas palestras, Beauvoir declarava que o escritor devia reconhecer a sua responsabilidade em face dos seus leitores e punha em relevo o poder da literatura como força política e moral atuante. Para ela, o essencial era comunicar-se com o grupo social ao qual pertencia o futuro, o que era formado pelas massas que já haviam aceitado a ideologia marxista, e os existencialistas tinham como finalidade incitar o público a refletir sobre a liberdade, a esperança e o amor fraternal. Declarava que o escritor era moralmente obrigado a tomar partido e a engajar-se nas lutas mundiais (FRANCIS e GONTIER, 1986).

O livro de Sartre, intitulado *O Ser e o Nada*, alcançou grande visibilidade em torno de 1945, mas os comunistas diziam que Sartre era niilista, que “se espojava no nada”, e os conservadores, por seu turno, o viam como ímpio e depravado (ROWLEY, 2006).

No livro de memórias de Beauvoir, intitulado *A Força das Coisas*, a autora deu uma guinada, ao passar a considerar o poder, que nos volumes de memórias anteriores estava concentrado nela mesma, como indivíduo, passando a atribuir às circunstâncias que a pressionam. Neste volume de memórias está presente o caráter implacável dos acontecimentos históricos que se encontram além do controle dos indivíduos. Se em suas primeiras memórias estão presentes o seu gosto pela vida e pelos empreendimentos

personais, este livro inicia com uma Beauvoir envergonhada por ter sobrevivido à guerra, sendo, portanto, o trabalho, perpassado por sua crescente preocupação com os problemas do mundo. Está presente neste livro o pesar e o furor de Beauvoir ao compreender de que forma os horrores políticos e sociais tolhem as pessoas, restringindo-lhes a liberdade. Qualquer que tenha sido a influência de um sobre o outro, tanto Beauvoir quanto Sartre mudaram suas visões sobre liberdade individual nesse período (ASCHER, 1991).

Beauvoir em seus primeiros escritos acreditava que a decisão a favor da liberdade poderia ser uma questão de escolha individual – uma conversão rápida. Alguém precisava somente chegar à compreensão da falsidade da própria vida e mudar a direção. Contudo, após a II Guerra Mundial e os anos de Guerra Fria, Beauvoir modificou sua opinião para incluir uma idéia mais concreta das forças sociais. Em *Por uma moral da ambigüidade* e n' *O Segundo Sexo*, ela desenvolveu idéias de opressão, por um lado, e de libertação, por outro. A transcendência seria o movimento do indivíduo projetando-se para a liberdade, mas quando a transcendência é condenada a cair inutilmente de volta a si mesma, por ser impedida de atingir os seus alvos, isto é o que define uma situação de opressão. Para o oprimido, portanto, nenhum ato de conversão radical seria possível, uma vez que outros o afastam dessa liberdade. Desse modo, ao oprimido resta somente uma solução: negar a harmonia desta humanidade, da qual é feita uma tentativa para o excluir, de provar que ele é um ser humano e que é livre revoltando-se contra os tiranos. Este ato social para a liberdade seria a libertação (ASCHER, 1991).

Diante deste quadro, para Beauvoir, na melhor das hipóteses, o opressor se converte e há uma reconciliação de todas as liberdades, e esta esperança instrui *O Segundo Sexo*, no qual ela estava parcialmente se reportando aos homens com a idéia de que eles facilitariam o caminho para a mudança. Posteriormente, à medida que o movimento das mulheres lhe deu uma idéia mais clara de como o processo da conversão do homem pode ocorrer, sua opinião se tornou mais concreta quanto a que comportamentos e atitudes estes tomariam, e em 1975, respondeu a um homem que acabara de indagar-lhe se melhorando o seu linguajar, lavando pratos e prestando atenção

às mulheres em discussões grupais, significaria ser ele menos sexista em seus pensamentos:

Você quer dizer dentro de si mesmo? Para ser grosseira, quem se importa? Pense por um minuto. Você conhece um racista sulino. Você sabe que ele é racista porque você o conhece durante toda a sua vida. Mas agora ele não diz mais “negrinho”. Ele ouve toda a queixa dos pretos e tenta fazer o melhor ao tratar com eles. Ele sai do seu caminho para amansar outros racistas. Ele insiste em que crianças negras recebam uma educação acima da média para superar os anos de sua educação. Ele dá referências para os pedidos de empréstimo dos pretos. Ele apóia os candidatos negros em seu distrito, tanto com dinheiro quanto com o voto dele. Você acha que os pretos se importam que ele seja, em sua alma, tão racista como antes? Boa parte da exploração objetiva é a força do hábito. Se você pode conferir os seus hábitos, fazendo com que seja natural ter melhores hábitos, terá dado um grande passo. Se você lava pratos, limpa a casa, e toma atitude que não o faça sentir-se menos homem por fazê-lo, estará auxiliando a criar novos hábitos. Há duas gerações sentimos que eles têm de parecer não-racistas a qualquer momento, e a terceira geração crescerá de fato como não-racista. Portanto, finja não ser sexista e continue a jogar. Pense nele como num jogo. Em seus pensamentos íntimos, vá em frente e pense sobre você mesmo como superior às mulheres. Mas desde que você não jogue convincentemente – que você continue a lavar pratos, fazer compras, limpar a casa, tomar conta das crianças – você estará estabelecendo precedentes. (Beauvoir apud Ascher, 1986, p.274)

Diante desta citação, é possível afirmar que a abordagem de Beauvoir é extremamente concreta e racional; o jovem com quem falou aprendeu o que é certo, ele é, portanto, responsável pela alteração do seu comportamento, e não optando por fazê-lo estaria evadindo, usando de má fé. Quanto aos seus sentimentos mais profundos sobre as mulheres, “quem se importa?” Como uma pessoa política, Beauvoir não estava particularmente preocupada sobre as hostilidades inconscientes que possam brotar vingativamente por ter sido “bom” ou não ter agido como um “homem” (ASCHER, 1991).

Diante deste quadro, *A Força das Coisas*, escrito por Beauvoir, pode ser considerado um excelente relato do pensamento de Sartre, freqüentemente utilizado por estudiosos que tentam acompanhar as mudanças de suas teorias. Beauvoir, por seu turno, menos preocupada em explicar o desenvolvimento de suas próprias idéias, estava também, elaborando uma mudança teórica sobre a questão da liberdade e da restrição, mudança essa que ela começaria a articular em *Por uma Moral da Ambigüidade* (ASCHER, 1991).

Ainda em se tratando de *A Força das Coisas*, Ascher (1991) afirma que este livro conduz o leitor através da mudança de Beauvoir, de uma escritora “burguesa individualista”, posição em relação à qual se tornara cada vez mais crítica, para uma pessoa politicamente comprometida, o que estava mais coerente com sua visão de mundo.

Dessa forma, o conflito de Beauvoir entre desenvolver um “eu” individualizado, e formar um “nós”, estendeu-se, durante esse período de politização, no desejo de fundir-se com os companheiros e as causas políticas. Durante alguns anos, o trabalho em *Les Temps Modernes* foi a única atividade política de Beauvoir, até à Guerra da Argélia, que provocou em Beauvoir uma perda de identidade com o povo francês, até então algo tão valorizado por ela, conduzindo-a a uma participação mais ativa. Isto porque Beauvoir, Sartre e outros amigos foram rotulados de anti-franceses, a partir do momento em que começaram a assinar manifestos, a escrever contra a tortura de argelinos pelos franceses e a participar de manifestações (ASCHER, 1991).

2.5 O CONCEITO DE LIBERDADE E A RELAÇÃO COM O COMUNISMO

A opinião de que somos todos absolutamente livres encontra-se implícita e explícita nos primeiros trabalhos ficcionais de Beauvoir. É uma liberdade abstrata e potencial para aqueles que não a utilizam, mas mesmo assim, segundo Beauvoir, ela existe. Por outro lado, da mesma forma que cada um de nós, somos absolutamente livres, devemos respeitar a absoluta liberdade da

outra pessoa, porque nossas liberdades se sustentam entre si, continua Beauvoir. Sendo assim, uma pessoa que seja socialmente oprimida, ou que, em termos pessoais, seja masoquista, não pode refletir minha liberdade. É por não poder ser livre sozinho, enquanto os outros fogem da própria liberdade, ou são impedidos de alcançá-la, que nossa escolha pela liberdade nos envolve na luta pela libertação de todos os outros (ASCHER, 1991, p.106).

Beauvoir tentou desenvolver em *Por uma moral da ambigüidade* (que aparecera inicialmente de modo fragmentado em diversos números de *Les temps modernes*, sendo publicado em 1947) um argumento quanto à possibilidade de uma ética existencialista. Este ensaio reflete uma mudança de consciência social, particularmente sobre as questões da opressão e da transformação social, e é neste trabalho que, pela primeira vez, Beauvoir descreve um ato de liberdade ou de transcendência que está condenado a recair inutilmente sobre si mesmo, pois está desvinculado de seus objetivos, o que significa para ela a opressão. Pela primeira vez, Beauvoir passa a não acreditar mais ser possível, para cada indivíduo, simplesmente escolher a liberdade por um ato de “conversão radical” (ASCHER, 1991).

Isso porque outros indivíduos com mais poder podem trabalhar ativamente para impedir essa liberdade, e quanto menos as circunstâncias econômicas e sociais permitirem ao indivíduo agir sobre o mundo, mais esse mundo irá lhe parecer como dado. Este seria o caso das mulheres, herdeiras de uma longa tradição de submissão, e daqueles que Beauvoir denomina de “gente humilde”. Dito de outra forma, algo ocorre com as pessoas como resultado da opressão, algo que, de fato, bloqueia-lhes a capacidade de enxergar de que forma poderiam mudar a si mesmos e ao mundo, e, em alguns casos, como por exemplo, o dos escravos, o oprimido pode não ter consciência de sua própria servidão, sendo necessário trazer-lhe de fora a semente da libertação. Diante destas afirmações, a idéia de liberdade pessoal, tão essencial e onipresente nos primeiros trabalhos de Beauvoir, mostra-se em *Por uma Moral da Ambigüidade*, harmonizada com uma segunda categoria, de cunho social, a libertação, que exige a ação política e que, para milhões de pessoas, é um pré-requisito para a escolha da liberdade (ASCHER, 1991).

A interdependência da liberdade dos indivíduos entre si parece implicar uma visão pacifista, uma vez que a negação mais implacável e definitiva da liberdade alheia é o assassinato. No entanto, Beauvoir certamente não é uma pacifista, nem qualquer de suas obras “da fase moral” procura debater contra as guerras ou contra o sacrifício de vidas, *per se*. A razão da atitude ambígua de Beauvoir quanto à violência advém da distinção que faz entre liberdade e libertação, ou seja, se fosse apenas um problema de escolha individual da liberdade, a violência estaria fora de cogitação, mas há pessoas que têm de se libertar daqueles que, devido à própria má fé, se acham no direito de sugar a energia, os recursos e o trabalho dos outros. Vale destacar a própria Beauvoir em *Por uma Moral da ambigüidade*: “Uma liberdade que se preocupa em negar a liberdade é, em si mesma, algo de tão ultrajante, que o ultraje da violência que se pratica contra ela fica quase que neutralizado” (Beauvoir *apud* Ascher, 1991, p.108).

Sendo assim, Beauvoir deixa claro, por exemplo, que não considera da mesma forma, o linchamento de um negro nos Estados Unidos, e o assassinato de um militar francês por um argelino, sendo, em alguns casos, a violência considerada por ela, como uma amarga ironia da libertação.

Em 1950, Merleau-Ponty, um dos participantes do *Les Temps Modernes*, escreveu um artigo que condenava irrestritamente os campos de trabalho soviéticos e colocava em questão a experiência do regime, ao mesmo tempo em que insistia na necessidade de apoiar a liberdade de alguma outra forma que não fosse opondo-a aos comunistas. De acordo com a descrição que Beauvoir faz deste período, o desdobramento da Guerra Fria foi complicado e doloroso para ela e para Sartre, porque a idéia de liberdade individual por eles desenvolvida durante os anos de 1930 e 1940 pareceu-lhes necessitar de uma séria revisão. Beauvoir afirmou que após a libertação da França, em 1944, Sartre passou a considerar cada vez mais impraticável a posição de neutralidade entre os dois blocos. Esta, assim como outras experiências, o deixaram pessimista quanto à possibilidade de uma posição neutra, o que o levou a convencer-se de que o único caminho da esquerda era ainda encontrar o retorno à unidade de ação com o Partido Comunista (ASCHER, 1991).

Diante deste quadro, Sartre deu início à própria conversão política escrevendo *Os Comunistas e a Paz*, o livro mais pró-soviético de sua obra, dando por terminado o período de pós-guerra, argumentando que os intelectuais deveriam abrir mão do idealismo e parar de sonhar com um proletariado em conformidade com seus desejos, e com um comunismo livre do stalinismo. Em termos filosóficos, Sartre começava a buscar sintetizar a visão existencialista da liberdade individual com a análise marxista da luta de classes. Ou seja, da mesma forma que Beauvoir afastou-se do idealismo em *Por uma Moral da Ambigüidade*, Sartre não acreditava mais que, sob o regime capitalista, a liberdade pudesse ser um ato de conversão radical; ao invés disto, a revolução teria primeiramente de livrar a classe trabalhadora da opressão. Nesta revolução, acreditava Sartre, algumas pessoas seriam tratadas como instrumentos, e a liberdade seria também negada nesse processo de dar liberdade aos outros. Mas, como em sua opinião, o futuro da democracia estava nas mãos da classe operária, e o Partido Comunista era o partido da classe operária, a política do partido tinha de ser respeitada. Tal postura, contudo, não significou a filiação de Sartre ao Partido Comunista, o que acabou por levá-lo a indispor-se com o mesmo (ASCHER, 1991).

Em 1951, Beauvoir iniciou a escrita de *Os Mandarins*, em que tentou de modo ficcional evocar essa época. A história começa na época da libertação de Paris, e acompanha as novas esperanças de liberdade individual, de atuação política, e as subseqüentes complicações de um grupo de intelectuais parisienses de esquerda, à medida que as notícias sobre o regime stalinista e a ameaça da Guerra Fria passam a pressionar suas vidas. *Os Mandarins* é o mais intenso, mais complexo, e o mais belamente trabalhado dos romances de Beauvoir. Neste livro, está presente uma Beauvoir que parece concluir pela necessidade de aceitação da União Soviética. Não aceitá-la significava aceitar o imperialismo americano, embora ela e aqueles que a cercavam compreendessem que tinham de construir uma esquerda independente (ASCHER, 1991, p.115).

2.6 A INTELLECTUAL ENGAJADA

A partir da publicação d'*O Segundo Sexo*, em 1949, Beauvoir passou a assumir, cada vez mais, a postura de uma escritora e intelectual de esquerda, comprometida com as mudanças políticas e sociais. Tanto Beauvoir quanto Sartre se tornaram, segundo a autora, os embaixadores intelectuais da esquerda, viajando para conferências e tribunais internacionais da paz, emprestando seus nomes a importantes lutas de libertação ou a causas radicais. Nessas atividades eles constituíam, aos olhos do mundo, um par, e o lado público de sua união ajuda, em parte, a explicar a impermeabilidade dos dois a amores “contingentes”, já que a paixão individual se fazia secundária à responsabilidade pública (APPIGNANESI, 1991).

Do fim da década de 1940 até meados da década de 1950, dois temas relacionados dominavam a política intelectual na França: como evitar outra conflagração, maior em escala que a II Guerra Mundial, e manter a paz num mundo que acabara de assistir ao horror de Hiroshima? A esperança da humanidade estaria no socialismo – distinto do comunismo do bloco soviético – ou no capitalismo e no “modo de vida americano?” Com o passar do tempo ficou patente que nenhuma dessas questões podia ser equacionada apropriadamente sem se levar em conta o Terceiro Mundo, as nações emergentes e as lutas pela libertação. Sartre, Beauvoir e a equipe de *Les Temps Modernes* tiveram participação ativa em mostrar a importância desse último ponto aos europeus (APPIGNANESI, 1988).

A euforia do pós-guerra com a derrota do fascismo foi acompanhada, quase instantaneamente, do pânico de que outra guerra fosse deflagrada; em 1947, EUA e União Soviética já não eram aliados e instaurou-se a Guerra Fria. Na França, o breve florescimento da esperança socialista, inspirada pela experiência da Resistência, que os comunistas tinham comandado, logo cedeu lugar a divisões na esquerda, e a um culto da Guerra Fria, da direita. Diante deste quadro, Sartre e Beauvoir, de início, solicitaram ao povo que rejeitasse a política da Guerra Fria, que dividia o mundo em dois blocos. Como socialistas, viam a URSS de modo crítico; para eles a URSS personificava o socialismo,

mas era também uma das Grandes Potências que poderia iniciar uma nova guerra e que, portanto, punham o mundo em perigo (APPIGNANESI, 1988).

Em 1948, Sartre tornou-se líder do *Rassemblement Démocratique Revolutionnaire* (RDR), que conclamava a população a não apoiar a Guerra Fria e a não tomar partido entre Leste e Oeste. Ao invés, forjando ligações com outros grupos da Europa, o movimento procurou construir uma Europa independente dos dois blocos e na vanguarda da paz. Sartre esperava que o RDR recebesse o apoio dos reformistas de classe média, bem como da classe trabalhadora comunista. Contudo, em 1949, o medo “dos vermelhos” estava na ordem do dia, fazendo com que comunistas e socialistas fossem perseguidos na França, o que levou Sartre a concluir que o RDR seria ineficaz, e que não-alinhamento e neutralidade seriam impossíveis, e com isto, ele e Beauvoir se aproximaram do movimento socialista. Contudo, apesar de se recusarem em cair na histeria anticomunista, altamente críticos da política norte-americana, sobretudo com relação ao Terceiro Mundo, e à máquina de propaganda dos EUA, Beauvoir e Sartre não ignoraram a existência dos campos soviéticos de trabalho forçado e *Les Temps Modernes* publicou um dos primeiros artigos sobre Stálin, já que para ambos, o dever do intelectual era dizer a verdade, independente de sua orientação política. Embora inflexíveis na sua crítica à União Soviética, recusavam-se a riscar a experiência russa da história do socialismo. Esta posição intransigente os deixou vulneráveis aos ataques de todos os quadrantes, tanto da direita quanto da esquerda liberal, por recusarem romper frontalmente com a União Soviética, e dos comunistas, bem como por ousarem criticar a URSS. Sartre, por seu turno, reconhecia que eram os oprimidos do mundo que precisavam de voz, e considerava o imperialismo norte-americano muito mais ameaçador à paz mundial que a URSS (APPIGNANESI, 1988). Naqueles anos, Beauvoir, por ser menos engajada do que Sartre, dedicava-se ao seu trabalho em *Les Temps Modernes*, bem como à redação de *Os Mandarins*¹⁴, um romance que é uma reconstituição da vida intelectual francesa e das forças políticas que lhe deram forma no período que se seguiu à Libertação.

¹⁴ De acordo com Rowley (2006), Beauvoir, ao escrever este livro, tinha a expectativa de desagradar tanto comunistas quanto anticomunistas.

Em 1954, Sartre passou três semanas na URSS, através de convite feito pela União dos Escritores Soviéticos, tendo estado em Berlim para participar de uma reunião do Movimento da Paz. Sartre escreveu um artigo em que afirmava existir na URSS total liberdade de expressão, e foi duramente criticado, inclusive por alguns escritores soviéticos. Anos mais tarde, Sartre admitiria ter escrito sobre coisas em que não acreditava, porque não sabia ainda qual deveria ser a sua posição em relação à Rússia e às suas próprias idéias. Os intelectuais soviéticos eram, em sua maioria, pensadores liberais, e estavam desapontados com Sartre, que apesar de sua posição influente, nada dizia em objeção ao governo soviético, acusando-o de ingênuo e desonesto. Segundo a autora, Sartre, por seu turno, afirmou ter receio de que a imprensa conservadora usasse alguma crítica que ele fizesse à União Soviética como propaganda em defesa do imperialismo americano (ROWLEY, 2006).

Em 1955, Sartre e Beauvoir participaram da Conferência da Paz em Helsinki. Neste período, Stálin já havia morrido e o relacionamento de Sartre com o Partido Comunista Francês era amistoso, sendo que a França, de um modo geral, se inclinava para uma política de aproximação com a URSS. Diante deste quadro, Beauvoir passou a admitir que o campo socialista era, naquele momento, parte do seu mundo, tendo sido convidada, juntamente com Sartre, a ir à China pelo governo chinês¹⁵, a fim de que informassem o Ocidente dos progressos da Revolução. Esta viagem serviu de base para Beauvoir escrever seu livro sobre a China, intitulado *A Longa Marcha*, bem como para a sua nascente conscientização a respeito dos países subdesenvolvidos. Seu eurocentrismo ficaria daí por diante temperado pela convicção de que a massa da população mundial vivia vidas que não tinham a menor relação com a sua, levando-a a fazer a seguinte afirmação¹⁶:

Até então, apesar das minhas extensas leituras e uns poucos e perfunctórios vislumbres do México e da África, eu tomava a

¹⁵ De acordo com Francis e Gontier (1986), esse primeiro convite de um governo que solicitava o seu testemunho em face do mundo ocidental ia criar, em escala internacional, a imagem do casal Sartre-Beauvoir, e essa dualidade homem-mulher refletia a transformação social e a igualdade dos sexos que o socialismo proclamava.

¹⁶ Segundo Appignanesi (1988), essa percepção de Beauvoir, embora comum hoje em dia, data de um tempo em que os intelectuais da Europa, na sua maior parte, estavam ainda solidamente entrincheirados em um mundo composto apenas pelos dois blocos, Oriental e Ocidental.

prosperidade da Europa e dos EUA como minha norma, e o resto do mundo existia apenas vagamente, em algum lugar no horizonte. Ver as massas da China transtornou de maneira total minhas idéias do nosso planeta. Daí por diante, seria o Extremo Oriente, a Índia, a África com sua escassez crônica de alimentos, a verdade do mundo, e o nosso conforto ocidental um mero e limitado privilégio (Beauvoir apud Appignanesi, 1988, p.124)

De acordo com Rowley (2006), em sua viagem a China, Beauvoir e Sartre ficaram impressionados com as vitórias que o governo comunista de Mao conquistara e, após a viagem, estiveram em Moscou, onde concederam uma série de palestras e entrevistas. Ao chegar em Paris, Sartre escreveu um roteiro de cinema: *As Bruxas de Salem*, adaptado da peça de Arthur Miller, uma alegoria sobre a caça às bruxas anticomunistas nos EUA.

Quando voltou a Paris, Beauvoir se dedicou à pesquisa para escrever o ensaio sobre a revolução chinesa, como dito anteriormente, à luz, segundo ela, da sua própria história e não através dos olhos de um crítico do Ocidente. Naquele mesmo ano, Beauvoir escreveu um artigo intitulado *O pensamento de direita em nossos dias*, em que atacava a burguesia por tentar universalizar um sistema de idéias ultrapassado. Com o livro sobre a China, Beauvoir tinha por objetivo neutralizar a onda de propaganda anti-revolucionária, realçando os aspectos positivos da Revolução, bem como destacar o fato de que a China era o único país subdesenvolvido de grandes dimensões que havia vencido a batalha contra a fome. Em sua construção do socialismo, o povo chinês saiu vitorioso, segundo Beauvoir, do combate às pragas tradicionais da China pré-revolucionária: as epidemias, a mortalidade infantil, e a desnutrição crônica. E porque as mulheres também eram necessárias ao trabalho de reconstrução nacional, seu *status* ficou muito mais justo do que jamais fora, e isso, na avaliação de Beauvoir, era um importante começo, fazendo com que ela afirmasse, de modo otimista, que a China havia restaurado sua confiança na História. Por outro lado, a política do governo francês na Argélia ameaçava esta confiança. Beauvoir reconhecia que a Argélia teria de emergir como país independente, e para tanto, de 1956, quando rumores de tortura de argelinos por franceses começaram a circular na França, até 1961, quando a

independência foi, afinal, conquistada, Beauvoir e Sartre mantiveram uma das suas mais sustentadas campanhas a favor da libertação. Neste período, escreveram, falaram no rádio, em tribunas públicas, tomaram parte em manifestações de rua, e foram acusados de deslealdade, de desmoralização da pátria, de traição. Ao tempo da escalada da guerra na Argélia, a França – inclusive, no primeiro momento, a esquerda, que temia perder o apoio popular de que gozava – apoiou o governo, que fora em auxílio dos franceses colonialistas na Argélia, contra a rebeldia crescente da população civil nativa (APPIGNANESI, 1988).

Diante deste quadro, em 1955 a Guerra da Argélia atingiu o seu ápice, e Sartre e Beauvoir posicionavam-se cada vez mais contra o chauvinismo e racismo, presentes na imprensa francesa desde o início das hostilidades em novembro de 1954. Havia sinais claros de que a era colonial chegava ao fim, pois o Marrocos e a Tunísia estavam prestes a ganhar a independência da França, e aquela seria a hora de libertar a Argélia também, mas o povo francês, em sua maioria, não apoiava tal decisão (ROWLEY, 2006).

Este contexto fez com que Beauvoir se sentisse cada vez mais como uma exilada em sua própria terra. Mesmo os comunistas já não eram aliados potenciais, já que ela e Sartre haviam assinado um protesto contra a invasão da Hungria, condenando categoricamente a agressão soviética, e Sartre rompera relações com seus amigos na União Soviética, bem como com os responsáveis pela política do Partido Comunista Francês¹⁷. Naquele mesmo ano, Beauvoir assinou o Manifesto contra a Intervenção Soviética, e envolveu-se ativamente na publicação de artigos sobre a Polônia e a Hungria em *Les Temps Modernes*, sempre baseando-se em dossiês a que tinha acesso. Aqui vale destacar que o periódico tornou-se veículo de divulgação das principais idéias de Beauvoir e Sartre a respeito dos acontecimentos em questão (APPIGNANESI, 1988).

¹⁷ Segundo Rowley (2006), quando Sartre leu a notícia de que os tanques soviéticos haviam entrado em Budapeste, matando centenas de húngaros e ferindo milhares, a notícia foi como um golpe físico e perguntou-se: Como poderia a URSS desrespeitar sua promessa de não-intervenção e por que se sujar aos olhos do mundo com esse crime? Sartre temia quebrar o vínculo que tão cuidadosamente construíra com os comunistas nos últimos anos, já que fizera muitos inimigos defendendo o comunismo, correndo o risco agora de perder seus poucos aliados, o que acabou por acontecer mais tarde.

Não foi uma decisão fácil, para Sartre, seu afastamento dos comunistas. Em seu artigo, *Os Comunistas e a Paz*, ele afirmara que a política externa soviética era defensiva, enquanto a americana era agressiva e dedicada à destruição da União Soviética. Estava profundamente investido no *Movimento da Paz*, uma organização cuja sede era em Moscou, acreditava na paz, no socialismo e buscava acreditar na União Soviética; ademais sabia que se a condenasse, os serviços de propaganda americanos utilizariam seus argumentos. Contudo, Sartre acabou por se manifestar, condenando totalmente e sem reservas a agressão russa, dizendo numa entrevista à revista francesa conservadora *L'Express*, estar rompendo com pesar, mas completamente, com os soviéticos que não quiseram ou não puderam se manifestar contra o massacre na Hungria (ROWLEY, 2006). Acrescentou, contudo, que os EUA também eram responsáveis pelos acontecimentos, tendo o apoio de Beauvoir nos protestos contra a agressão soviética. Para esta, a escolha era clara, era preciso retirar a solidariedade a um regime que utilizava o exército para impor sua política e repelir a revolta de um povo que reclamava uma política independente (FRANCIS e GONTIER, 1986).

Neste período, Beauvoir começou a decepcionar-se com a América, país que admirava pelo que considerava como respeito ao indivíduo. Desde 1956, ela não reconhecia mais na nação que tinha libertado a Europa dos nazistas senão uma sociedade de consumo. Acusava-a de medir o valor apenas pelo sucesso e explicava o recurso às drogas e a violência da juventude pela impossibilidade de atingir a liberdade a não ser por uma revolta anárquica e estúpida. Desencantada com a América, onde não distinguia mais do que racismo, capitalismo, conformismo, e com a Europa, que entrava num período de opressão, de violências e de agressões, Beauvoir vivia um momento de desencanto (FRANCIS e GONTIER, 1986).

Ao mesmo tempo, a crise da Argélia agravou-se, e a luta colonial começou a ter repercussões no interior da própria França, onde argelinos residentes no país eram vítimas de perseguições, para as quais as autoridades faziam vista grossa. Diante deste quadro, Beauvoir, que já não podia suportar o comportamento dos seus concidadãos, posicionou-se de maneira radical em *Les Temps Modernes*, exigindo a independência do povo argelino. Em 1958, a

França, abalada pela guerra da Argélia, dividida internamente, vítima de um crescente número de greves e agitações populares, passou por uma crise governamental de vastas proporções, fazendo com que o povo francês pensasse que apenas De Gaulle, que tinha o apoio do exército, poderia resolver a situação e restabelecer a ordem, já que, apesar de não se saber qual seria sua política com relação à Argélia, sabia que seria nacionalista. Diante desta conjuntura, Beauvoir e Sartre fizeram campanha contra o retorno do general e contra o referendo de 1958, que alterou radicalmente a Constituição para dar ao Presidente da República maiores poderes, e Beauvoir ficou decepcionada ao ver que a democracia burguesa preferia aceitar um ditador a ter de reviver um governo de *Front Populaire*. Para Sartre e Beauvoir, todo o futuro político da França parecia em perigo e a nova Constituição representava um enorme suicídio coletivo. Appignanesi (1988) destaca uma declaração feita por Sartre sobre este momento:

A independência da Argélia é certa. O que não é certo é o futuro da democracia na França. Porque a guerra da Argélia fez apodrecer o país. A crescente restrição das liberdades, o desaparecimento da vida política, a geral aceitação do recurso à tortura, a permanente oposição dos militares ao poder civil, tudo é sinal de uma evolução que se pode sem exagero qualificar de fascista. (Sartre apud Appignanesi, 1988, p.127)

No mesmo sentido, quando Beauvoir soube do resultado do referendo, em que 80% dos franceses apoiaram a mudança na Constituição, percebeu que estava contra todo o seu país, e que a maioria dos seus concidadãos não concordava com o que ela e Sartre almejavam para a França. Ela pensava que a grandeza de uma nação não se media pela quantidade de sangue que ela faz verter, mas pelo número de problemas humanos que ela resolvia. Queria pôr um fim às hostilidades na Argélia, trabalhar pela reaproximação dos blocos Leste-Oeste, portanto pela paz, reconciliar todos os homens de esquerda à base de um programa estabelecido, aumentar a produtividade, para que este aumento beneficiasse principalmente os trabalhadores, desenvolver a cultura científica, literária, artística e política nas classes sociais mais desfavorecidas e

criar um ensino agrícola. Estas reformas, segundo Beauvoir e Sartre, transformariam a França em dez anos, mas a recusa deste programa pelo povo francês representava para eles, como dito anteriormente, um verdadeiro suicídio coletivo (FRANCIS e GONTIER, 1986).

Em 1960, *Les Temps Modernes* publicaram o *Manifesto dos 121*, que afirmava ser justificável que os indivíduos se recusassem a servir o exército no caso da guerra da Argélia. Isso constituía uma incitação à desobediência civil e representava o risco de cinco anos de prisão. Na ocasião, Beauvoir e Sartre encontravam-se em viagem ao Brasil, e surgiram rumores de que Sartre seria preso se regressasse a Paris, tendo havido inclusive uma marcha de cinco mil veteranos de guerra pelos Champs Elysées, aos gritos de “Fuzilem Sartre!” Diante desta situação, Beauvoir e Sartre estavam dispostos a ser presos para dar mais publicidade à causa da resistência ao recrutamento militar, contudo De Gaulle era um político muito astuto para permitir a prisão de intelectuais de reputação internacional, o que, portanto, acabou não acontecendo (APPIGNANESI, 1988).

Rowley (2006), afirma, no mesmo sentido, que 30 dos 121 signatários do *Manifesto* foram acusados e alguns perderam o emprego, sendo que todos estavam ameaçados de cinco anos de prisão. Sartre, então, convocou uma entrevista coletiva na casa de Beauvoir, dizendo que se os 30 signatários fossem considerados culpados, todos deveriam ser, exigindo que se retirassem as acusações. Após a entrevista, as acusações foram retiradas.

Neste ano, Beauvoir lutou em favor de Djamila Boupacha - uma jovem argelina, torturada pelos franceses, que se mostrava disposta a levar o exército francês aos tribunais - tendo se tornado membro do comitê de defesa de Djamila e, posteriormente, tendo escrito o prefácio do livro a respeito dela. O crescente apoio popular à libertação da Argélia levou ao aparecimento de uma organização terrorista que fez ataques utilizando bomba na França como represália contra os anticolonialistas e as residências de Sartre e Beauvoir foram bombardeadas, fazendo com que eles se mudassem diversas vezes neste período. Beauvoir foi inclusive ameaçada de morte pela contribuição ao livro sobre Djamila (APPIGNANESI, 1988).

Assim como a publicação d'O *Segundo Sexo* havia atraído insultos, a tomada de posição de Beauvoir em favor da independência da Argélia valeu-lhe observações ultrajantes nos lugares públicos. Sofria com as notícias de torturas, porque, segundo as autoras, ela tinha uma consciência cristã, democrática e humanista e acreditava, assim como Sartre, que poderia ajudar a obter a independência da Argélia por meios legais, e, portanto, estavam dispostos a escrever, a assinar apelos e manifestos, pois a ação clandestina não lhes convinha. Em 1958, porém, Beauvoir, ao avaliar que estava isolada e sem a solidariedade de uma França que ela julgava despolitizada, percebeu que havia chegado o tempo da ação, saindo às ruas numa manifestação antigaulista (FRANCIS e GONTIER, 1986).

Sendo assim, a prolongada luta pela independência da Argélia marcou Beauvoir definitivamente como intelectual engajada, cuja obra era uma forma de atividade política, já que nestes anos de paixão política, não havia como fugir às responsabilidades públicas. Contudo, foi nesse período que ela começou a olhar retrospectivamente para sua própria vida e a dissecar as forças que a tinham plasmado. Paradoxalmente, a autobiografia tornou-se uma das suas maiores afirmações públicas, fazendo com que sustentasse que era uma intelectual que acreditava no valor das palavras e da verdade. O interesse de Beauvoir em procurar a verdade no seu passado e torná-la pública, era a de balizar as divisões que separam o político do pessoal (APPIGNANESI, 1988).

O diretor do jornal cubano *Revolución* convidou Beauvoir e Sartre para irem à Havana a fim de observar a jovem revolução em marcha, e a experiência de Cuba reanimou o seu desejo de projetar-se no futuro. Havana deu a ambos um acolhimento com multidão e uma legião de jornalistas. Fizeram-lhes perguntas sobre o existencialismo, sobre a literatura engajada da França e da América e sobre a Argélia. Diante deste quadro, Beauvoir refletiu sobre a questão da violência. Era a primeira vez que ela testemunhava uma “felicidade” conquistada pela violência; acabara de deixar a França, onde comprovara a violência na sua forma negativa e em Cuba a violência tomava um novo sentido. Ela e Sartre passaram três dias com Fidel Castro, que os levou tanto aos bairros modernos quanto às plantações de cana-de-açúcar. Em todos os lugares irrompiam, à passagem de Fidel Castro, aclamações

espontâneas do povo, e Beauvoir tinha a impressão de que uma sociedade estava nascendo sob os seus olhos, uma sociedade autêntica, livre, responsável, numa palavra: existencialista. Esta experiência fez com que Beauvoir tornasse a encontrar o gosto pela felicidade, porque era capaz de solidarizar-se com uma causa que lhe era cara, fazendo com que a desesperança que a havia paralisado na França desaparecesse (FRANCIS e GONTIER, 1986).

Depois da viagem à China e à Cuba, do seu apoio a Djamila Bupacha e do *Manifesto dos 121*, Beauvoir aparecia como escritora militante. Consequência disto foi o convite feito por Jorge Amado, escritor brasileiro, e outros intelectuais, a Sartre e Beauvoir, para que fossem ao Brasil para falar sobre a Revolução Cubana e conhecer a realidade de outro país subdesenvolvido. A proposta era a de que fizessem conferências e dessem entrevistas, e ambos aceitaram o convite. A recepção foi calorosa, com muitos jornalistas e fotógrafos. Na Universidade do Rio de Janeiro, Beauvoir fez uma conferência sobre a condição da mulher, sendo a primeira vez que a pediram para tratar deste assunto. Ela, por sua vez, preferia conhecer os projetos da esquerda brasileira, que planejava estabelecer relações econômicas com as nações da África, segundo teve informação. A guerra da Argélia e a Revolução em Cuba também despertavam grande interesse, e Sartre falava sobre tais eventos para salas repletas. Beauvoir e Sartre formavam, aos olhos de todos, um bloco intelectual e ideológico indivisível e quando Sartre concordou em autografar publicamente o seu livro *Furacão sobre Cuba* para marcar sua solidariedade a Fidel Castro, Beauvoir foi convidada para ajudá-lo a assinar a obra. Beauvoir, por seu turno, hesitou num primeiro momento, mas aceitou, já que a causa era comum, as idéias eram partilhadas e cada manuscrito passava pelo crivo do outro há mais de trinta anos (FRANCIS e GONTIER, 1986).

Sartre e Beauvoir também foram convidados a visitar o Egito, e como a equipe editorial de *Les Temps Modernes* preparava um dossiê sobre o conflito árabe-israelense, ambos aceitaram, fazendo a viagem tomar um aspecto de visita oficial, tendo sido recebidos como autoridade. Poucos escritores antes deles provocaram tantas paixões, fizeram nascer tantas esperanças e encarnaram tantas causas, e poucos tomaram partido com tanta coragem.

Visitaram as realizações do regime e num centro de trabalhadores agrícolas, foram recebidos com uma acolhida triunfal. Após cerimônia oficial, um ministro entregou-lhes medalhas, pedindo a Sartre e a Beauvoir que fizessem o mundo conhecer o trabalho que o regime estava realizando (FRANCIE e GONTIER, 1986).

No que diz respeito à condição da mulher, o regime do Egito se baseava na Carta de 1962, que proclamava a igualdade dos sexos, mas a religião muçulmana se opunha a isto. Desde a sua chegada, Beauvoir estivera em contato com feministas egípcias, jornalistas, advogadas e médicas, que não usavam mais o véu, mas permaneciam quase sempre em suas casas. Beauvoir percebia, também, que nos cafés e restaurantes, nunca se viam mulheres. Diante desta situação, na Conferência que pronunciou na Universidade da Alexandria, Beauvoir provocou a platéia, acentuando que nenhum socialismo poderia existir enquanto a mulher não for igual ao homem. A platéia, por seu turno, ergueu-se no mesmo instante e vozes masculinas retificaram dizendo: “Dentro do limite da religião!”. No Cairo, Beauvoir foi ainda mais enérgica, acusando os egípcios de se comportarem, no tocante às mulheres, como feudais, colonialistas e racistas, condenando-os em nome do próprio combate que eles mantiveram para a sua independência. Diante destas colocações, apenas as mulheres aplaudiram; os homens a abordaram depois da Conferência e procuraram fazê-la compreender que a desigualdade das mulheres estava escrita no Corão e devia ser respeitada como uma lei sagrada, a lei acima de todas as leis. Porém, nas numerosas entrevistas que Beauvoir deu no Cairo, repetiu, em termos vigorosos, sua condenação à discriminação das mulheres e àqueles que pensavam que elas teriam uma eterna vocação imposta pela religião ou uma função específica imposta pela biologia, dizendo que a mulher não deve ser uma cópia do homem ou o homem uma cópia da mulher, já que igualdade não é sinônimo de identidade. Afirmou, diversas vezes, que o trabalho era o único meio de se libertar, mas acrescentava que, em numerosos países, o trabalho não dava necessariamente a liberdade à mulher enquanto a propriedade ainda estivesse nas mãos do homem (FRANCIS e GONTIER, 1986).

Destacamos também a visita que ambos fizeram a Israel, onde uma delegação de intelectuais os recebeu. Os dois escritores queriam ver uma aldeia árabe de Israel, pois, para eles, a questão árabe estava no primeiro plano das suas preocupações. A condição das mulheres israelenses interessava particularmente a Beauvoir; ela lastimava que, na sua maior parte, elas tivessem renunciado à sua vida de pioneiras e concordado em retomar o que denominava trabalhos improdutivos do lar, e que não houvesse mais homens nas cozinhas e nas lavanderias. Os trabalhos não eram mais executados em comum, e Beauvoir queria saber se as mulheres se beneficiavam de uma igualdade econômica total. Ela soube que no mercado de trabalho a igualdade não era respeitada, e cada vez mais se limitavam às mulheres as tarefas menos valorizadas. Beauvoir ficou decepcionada, pois Israel fora edificado numa perfeita igualdade entre os homens e as mulheres; elas manejaram a enxada, empunharam a metralhadora e deram as suas vidas. Neste período, a israelense era, então, o modelo da nova mulher, que participava integralmente da vida da cidade. Moças israelenses disseram a Beauvoir que a geração precedente sacrificara muito de sua feminilidade e estavam cansadas dos trabalhos pesados; politicamente eram menos ativas do que os homens, mas julgavam servir bem Israel cumprindo as tarefas tradicionais das mulheres. Beauvoir notara a mesma evolução em Cuba; logo que a Revolução cumpria com sua finalidade, as mulheres perdiam a sua igualdade com os homens, como se esquecessem que lutaram por uma causa e expuseram as suas vidas. No perigo, diz Beauvoir, nada as distinguia dos homens, conquistada a vitória, despojavam-nas da mesma (FRANCIS e GONTIER, 1986).

O ponto de vista de suas amigas israelenses desconcertou Beauvoir, pois elas afirmavam que tinham obtido um lugar suficientemente importante na sociedade, e não se falava mais em Israel da questão do feminismo. Em uma de suas Conferências na Universidade de Jerusalém, o público esperava ouvi-la falar sobre o papel da mulher no mundo contemporâneo. Beauvoir, contudo, convencida de que este não era mais um assunto da atualidade em Israel, tratou do papel da literatura no mundo contemporâneo (FRANCIS e GONTIER, 1986). Sobre sua decisão, Beauvoir afirmou:

Um escritor autêntico, disse ela, deve universalizar o indivíduo. É evidentemente agarrar a tolerância pela raiz, é destruir os racismos, os preconceitos, os fanatismos de todas as espécies, abrir o espírito para o mundo e focalizar-se no universo. (Beauvoir apud Francis e Gontier, 1986, p. 446).

Em 1970, Sartre aproximou-se de jovens revolucionários do movimento maoísta. O jornal maoísta francês *La Cause du Peuple*, era sistematicamente acusado pelo governo de estimular a violência. Seus editores haviam sido presos, acusados de provocar crimes contra a segurança nacional. Pierre Victor, líder maoísta, se aproximou de Sartre e o convidou a assumir, temporariamente, a editoria do jornal, para impedir que fosse interditado. Sartre sempre tivera uma posição firme em relação à liberdade de imprensa, e avaliava que o jornal era um dos poucos órgãos que permitiam aos trabalhadores se expressar, e, então, tornou-se editor-chefe do mesmo. Em junho daquele ano, Sartre e Beauvoir distribuíram exemplares do *La Cause du Peuple* nas ruas de Paris e, para maior proteção, haviam assinado a maioria dos artigos daquela edição. A polícia não os incomodou, mas prendeu dois maoístas que estavam distribuindo o jornal em outra área. Uma semana depois, Sartre e Beauvoir repetiram a distribuição e desta vez foram presos, com mais 16 pessoas, sendo libertados após terem chegado à delegacia (ROWLEY, 2006).

Em 1970, Beauvoir escreveu um artigo sobre um acidente industrial fictício numa fábrica que manipulava substâncias gasosas para uso em inseticidas e produtos de beleza. Da sua numerosa força feminina de produção, três operárias tinham morrido e as demais haviam ficado incapacitadas para sempre e desfiguradas por uma explosão particularmente terrível. O artigo de Beauvoir mostrava como inspetores do trabalho, médicos e tribunais se aliavam aos empregadores, permitindo-lhes safar-se, mesmo mantendo condições de trabalho como as que resultaram no acidente, isto é, em assassinato. Beauvoir afirmava com isto que, em 80% das fábricas da França,

a segurança era sacrificada ao lucro, e que os operários arriscavam suas vidas diariamente (APPIGNANESI, 1988).

Diante deste quadro, primeira vez, Beauvoir e Sartre estavam envolvidos em batalhas políticas completamente diferentes e quando se encontravam, falavam de mundos diferentes. Sartre estava mergulhado no maoísmo e Beauvoir no feminismo; Sartre estava dolorosamente consciente de sua posição marginal no clima intelectual anti-humanista contemporâneo e Beauvoir tornara-se o principal ícone do movimento internacional de mulheres (ROWLEY, 2006).

Os primeiros grupos pela libertação da mulher foram fundados na França em 1970, e o aborto era considerado ilegal por influência principalmente, da Igreja Católica. Neste ano, Beauvoir foi convidada a participar de uma manifestação onde mulheres públicas declarariam já terem feito aborto, e a mesma aceitou participar. Nos meses seguintes, um grupo de mulheres ativistas passou a reunir-se na casa de Beauvoir para organizar a campanha, que foi vitoriosa, em grande medida, devido à influência de Beauvoir, que conseguiu, junto com as demais mulheres, recolher 343 assinaturas. O *Manifesto das 343* foi publicado em 5 de abril de 1971 e sua declaração era enfática: a cada ano, um milhão de mulheres na França faziam abortos, e embora o procedimento fosse simples sob supervisão médica, esses abortos eram perigosos por serem clandestinos. As signatárias exigiam, portanto, o direito à contracepção gratuita e ao aborto legal seguro. O manifesto causou grande escândalo, pois, pela primeira vez, pronunciava-se uma palavra que era tabu - aborto, no rádio e na televisão franceses. Os conservadores passaram a denominá-las de “343 vagabundas”, mas as mulheres estavam satisfeitas, afinal, haviam iniciado o movimento. Na verdade foi um triunfo, já que quatro anos depois, o aborto foi legalizado na França (ROWLEY, 2006).

A partir desse momento, Beauvoir passou a apoiar a luta pela liberdade das mulheres terem ou não terem filhos, pelo direito ao controle da natalidade, ao aborto, e à defesa contra os crimes de que são vítimas. Passou a reunir-se regularmente com um grupo de feministas e, embora jamais se afastasse da

formalidade e da polidez que eram parte do seu *background*, sua presença era sempre calorosa e entusiasmada. Lia vorazmente os textos da nova literatura feminista oriunda de todo o mundo e se correspondia regularmente com feministas de muitos países. Em 1974, sugeriu a criação da *Liga dos Direitos da Mulher*, da qual foi presidente por muitos anos. Movidos por Beauvoir, os demais editores de *Les Temps Modernes* dedicaram um número especial às mulheres e, a partir de então, mantiveram uma seção especial sobre *A sexualidade cotidiana* (APPIGNANESI, 1988).

Para Beauvoir, a contracepção sempre foi preferível ao aborto, mas enquanto se esperava pela distribuição de informações e métodos pelo governo, o aborto seria uma alternativa legítima. O Movimento Feminista Francês convidou Beauvoir a participar de uma ação empreendida contra o Colégio Plessis-Robinson, que acolhia moças de doze a dezoito anos, grávidas pela primeira vez, encaminhadas pelos outros estabelecimentos escolares nos quais elas já estudavam. As duzentas adolescentes que lá estudavam eram tratadas como delinqüentes; três professores dispensavam-lhes um ensino de nível primário, que, segundo avaliação das feministas, destruiria o futuro das alunas; não havia biblioteca e apenas oito máquinas de escrever encontravam-se à disposição para que as alunas se preparassem para trabalhar em escritório. O Movimento Feminista propôs conferências gratuitas sobre contracepção, legalizada desde 1968, mas a diretora recusou; as adolescentes quiseram ser ouvidas pelo reitor que se recusou a recebê-las, e estas então iniciaram uma greve de fome, bem como enviaram telegramas em massa às suas famílias; Diante deste quadro, o Movimento Feminista decidiu ocupar o local, e Beauvoir fez parte da ocupação, acompanhando até à reitoria um grupo de adolescentes, que reclamavam a sua emancipação e um seguro do Estado para educar seus filhos. Na ocasião, o casamento emancipava automaticamente a moça de quinze anos, mas uma solteira continuava menor, e só aos seus pais cabia o direito de decidir se ela teria a guarda de seu filho; segundo a lei, esta criança pertencia à mãe da parturiente (FRANCIS e GONTIER, 1986).

Beauvoir responsabilizava a sociedade por esta situação, já que não oferecia educação sexual na escola, contracepção, e organizava a educação

baseada em proibições, não instruindo as adolescentes, que na maioria das vezes agiriam com prudência se fossem informadas. Beauvoir considerava absurda a atitude dos pais e das escolas, e escreveu um artigo para *La Cause du Peuple*, denunciando os abusos de autoridade paterna e a situação criada para os jovens na nossa sociedade (FRANCIS e GONTIER, 1986).

Beauvoir tornou-se cada vez mais sensível às questões do feminismo, passando a emprestar o seu nome para manifestações políticas. Uma delas consistiu em organizar uma rede de lugares de aborto clandestino. Beauvoir pôs seu apartamento à disposição das militantes, a fim de dar a um eventual escândalo, o máximo de publicidade. Ela organizou com um grupo de militantes, as “*Jornadas de denúncia dos crimes contra as mulheres*”, porque estava convencida de que deveriam investir numa dupla estratégia: uma legal e outra ilegal, e deveriam conduzi-las fora de todos os partidos políticos, porque, a pretensão era conduzir uma luta exclusivamente feminista, não permitindo sofrer interferência política, o que despertou a admiração de uns e o ataque de outros (FRANCIS e GONTIER, 1986, p.473)

Com o passar do tempo, algumas das idéias de Beauvoir mudaram por efeito do movimento feminista, outras permaneceram inalteradas. Ela continuou a acreditar que os homens tinham um papel a desempenhar na libertação das mulheres, e, com isso, deles mesmos, e se manteve inflexível na sua oposição às noções separatistas, que teriam isolado as mulheres numa espécie de “gueto feminino”. Suas idéias sobre a escravatura que a maternidade impõe, sobre a mistificação da maternidade pelos homens e pelo Estado, a fim de manter as mulheres na dependência, também permaneceram firmes. A posição fundamental d’*O Segundo Sexo* – que uma pessoa não nasce mulher, torna-se mulher – ficaria com ela até a morte, opondo-se ao modo de pensar feminista que advoga qualidades, valores e maneiras de viver especificamente femininas, o que a levou a afirmar:

Acreditar nisso seria acreditar na existência de uma natureza feminina específica, ou seja, concordar com um mito inventado pelos homens para confinar as mulheres no seu estado de opressão.

Para as mulheres não se trata de afirmar-se como mulheres, mas de se tornarem seres humanos em toda a extensão da palavra. (Beauvoir apud Appignanesi, 1988, p. 154).

De acordo com Appignanesi (1988), Beauvoir não quis dizer que as mulheres deveriam rejeitar toda a cultura por ser masculina, mas sim tomar os instrumentos forjados pelos homens e usá-los no interesse delas. A autora destaca o trecho de uma entrevista concedida por Beauvoir a esse respeito, em 1976:

É bom que a mulher já não se envergonhe do seu corpo, da sua gravidez, das suas regras. Que ela conheça o seu corpo é coisa que tenho por excelente [...] mas não é necessário supervalorizar isso e acreditar que o corpo feminino confira uma visão nova do mundo. Tal coisa seria ridícula e absurda. Seria como erigir um contra-pênis. As mulheres que pensam assim recaem no irracional, no místico, no cósmico. Dão-se de bandeja para os homens, por assim dizer, e eles podem oprimi-las mais facilmente, e mais facilmente excluí-las do conhecimento e do poder. O “eterno feminino” é uma mentira. A natureza tem papel infinitesimal no desenvolvimento de um ser humano. Nós somos seres sociais. Porque não acredito que a mulher seja naturalmente inferior ao homem, mas também não acredito que lhe seja naturalmente superior. (Beauvoir apud Appignanesi, 1988, p.155)

Com esta afirmação, Beauvoir deixou claro que dava prioridade ao racional e ao social em suas interpretações, e, todavia, com a lucidez com que julgava a si mesma e ao mundo, ela permaneceu até o fim aberta aos movimentos novos, tanto sociais quanto intelectuais. Lia os novos pensadores estruturalistas que haviam deslocado os existencialistas do centro da vida intelectual francesa e com 68 anos, ela se declarou disposta a empreender um novo estudo da psicanálise de um ponto de vista feminino. Afirmou que se tivesse de reescrever sua autobiografia, seria mais aberta a respeito de sua sexualidade, que passou a reconhecer como uma questão política, além de individual (APPIGNANESI, 1988).

Com incansável energia nos últimos anos de vida, Beauvoir discutia com mulheres e respondia pessoalmente às centenas de cartas que recebia do mundo todo, em que era vista como a *doyenne* da nova onda do feminismo. Tomou parte em diversos filmes e deu inúmeras entrevistas para divulgar uma causa com a qual se sentia profundamente identificada. Centros beauvoirianos de estudos da mulher surgiram no Canadá e nos EUA, e em Paris fundou-se o *Centro audiovisual Simone de Beauvoir*. O governo francês nomeou-a presidente de uma comissão sobre as mulheres e a cultura, e reuniu-se diversas vezes, na companhia de outras feministas, com o ministro dos Direitos da Mulher (APPIGNANESI, 1988).

A participação de Beauvoir no movimento feminista não poderia ser superficial, posto que *O Segundo Sexo* representou um dos pontos de origem deste movimento, bem como se constituiu em importante instrumento de subsídio para a compreensão da condição das mulheres. A autora lembra, contudo, que ao tempo em que Beauvoir elaborou o livro, não era feminista, e, portanto, a obra não é militante, não pregando de modo central, a solidariedade das mulheres. Em 1970, contudo, Beauvoir acreditava que a situação das mulheres dependia do futuro do trabalho no mundo e só mudaria à custa de uma transformação radical das forças da produção; sustentou que quando falava de feminismo, entendia o fato de lutar por reivindicações especificamente femininas levando adiante, ao mesmo tempo, a luta de classes (APPIGNANESI, 1988).

Em uma entrevista, Beauvoir revelou nunca ter tido desejo de associar-se aos movimentos de mulheres reformistas, ou de base legalista, existentes antes de 1970. Mas o novo feminismo, o MLF – *Mouvement de Libération des Femmes* era radical, levando a sério o desafio surgido em 1968 de mudar a vida a partir do tempo presente, e o que era ainda mais importante, ela acrescentava:

Reconheço que é necessário, antes que chegue o socialismo com que sonhamos, lutar pela posição atual das mulheres... Mesmo nos países socialistas, a igualdade não foi obtida. As mulheres, portanto,

têm de tomar o seu destino nas próprias mãos. (Beauvoir apud Appignanesi, 1988, p. 153)

Esta entrevista, traduzida em muitas línguas, ganhou visibilidade, por haver aparecido justamente quando as mulheres proclamavam que suas reivindicações eram diversas das reivindicações dos movimentos de esquerda de que tinham participado. Por outro lado, a ênfase de Beauvoir no fato de que uma revolução social não alteraria automaticamente a situação da mulher ou que, mesmo no interior dos grupos de esquerda na França, permanecia uma profunda desigualdade entre mulheres e homens – serviu para consolidar o que muitas mulheres sentiam e tinham experimentado (APPIGNANESI, 1988).

N'O *Segundo Sexo*, Beauvoir dizia que tinha confiança no futuro e esperava do socialismo a justiça e a igualdade para as mulheres, mas, em 1972, ela acreditava que era preciso lutar para obter imediatamente a igualdade pela ação, separando a luta de classes da luta feminista e declarando-se pronta a se dedicar às reivindicações propriamente femininas, paralelamente à luta de classes (FRANCIS e GONTIER, 1986, p.474). Numa entrevista neste mesmo ano, Beauvoir deu o seu ponto de vista sobre a situação da mulher na França:

Vivemos numa democracia burguesa; democracia quer dizer igualdade, mas como dependemos de uma democracia burguesa, esta classe impõe o respeito aos seus interesses e à sua ideologia. A situação econômica é tal que a falta de trabalho aumenta, o que faz com que, neste momento, não se dê emprego às mulheres; deve-se dar prioridade aos homens. O problema é antes de tudo econômico, o ideológico só vem em segundo lugar. (Beauvoir apud Francis e Gontier, 1986, p. 474)

Ainda nesse sentido, para Beauvoir, o interesse do Estado é o de manter os cidadãos despolitizados, para não haver oposição, e é no mundo do trabalho, segundo ela, que se politizariam os cidadãos, através da participação em organizações políticas. Sendo assim, se as mulheres não puderem trabalhar, além de não se politizarem, contribuem para que seus maridos

também não se politizem, pois insistirão para que eles permaneçam em suas casas (FRANCIS e GONTIER, 1986). Beauvoir, ao ser perguntada se nos países socialistas que visitou ela achou que a condição da mulher era melhor, respondeu:

Visitei muitos países socialistas; na União Soviética, fiquei impressionada com o fato de que as mulheres que trabalhavam eram consideradas muito superiores às que não trabalhavam; entretanto não são iguais aos homens. Mesmo as mulheres mais capazes dificilmente atingem postos de responsabilidade e posições importantes, e aquelas que trabalham devem também cuidar da casa e dos filhos porque as creches e as lavanderias, que facilitariam a sua vida, não existem em número suficiente. As mulheres só podem obter direitos iguais num regime socialista, mas isto não é o bastante; existem tradições antigas que influenciam as mulheres. Estas desigualdades são transmitidas de século a século, e as mulheres têm complexo de inferioridade, e os homens, de superioridade. Será preciso muito tempo para que haja grandes progressos, mesmo no socialismo. (Beauvoir apud Francis e Gontier, 1986, p.475)

Em outra entrevista concedida na década de 1970, Beauvoir declarou que os homens contemporâneos não instituíram o patriarcado, mas o interiorizaram, e raciocinam a partir desta estrutura que é cultural, como se fosse natural. Com isto, afirmou que uma estrutura cultural, por mais antiga que seja, pode ser modificada e abolida para uma nova sociedade emergir. Afirmou, também, que seria preciso inventar um substituto para a família, que deveria desaparecer, que seria preciso recusar o casamento e libertar os filhos; que a emancipação da mulher não viria sem uma revolução profunda e não se poderia fazê-la sem violência, pois os homens se aproveitam da sociedade patriarcal e aí se mantêm. Sendo assim, as mulheres deveriam responder à violência com violência, pois os homens as agridem, insultam-nas nas ruas, espancam-nas e ferem-nas em suas casas, violam-nas, e tudo se passa ao abrigo de leis permissivas, que devem ser derrubadas.

A idéia de responder à violência com violência era surpreendente e nova, e Beauvoir dizia claramente que as mulheres, sendo agredidas pelos homens, deveriam defender-se também com a violência, e para tanto, seria necessário que elas aprendessem alguma forma de luta (FRANCIS e GONTIER, 1986).

Em 1972, Beauvoir aceitou assumir a presidência da Associação Choisir, que tinha como objetivos tornar a contracepção livre, total e gratuita, obter a supressão de todos os textos repressivos relativos ao aborto, bem como defender gratuitamente e dar assistência a toda pessoa acusada de aborto ou de cumplicidade. Naquele mesmo ano, num encontro com cerca de duas mil pessoas, Beauvoir anunciou que a Associação apresentaria um projeto de lei sobre o aborto livre e tomaria a seu cargo todos os processos de aborto, publicando os debates acerca destes, apesar da lei que o proibia. Em novembro daquele ano, houve o processo de uma jovem de dezessete anos que havia feito um aborto; o processo exigia o anonimato e sigilo de justiça, mas a Associação publicou integralmente os debates. Beauvoir, num vigoroso prefácio, escreveu que quem estava em julgamento não era a ré, mas a lei, em nome da qual ela comparecia perante o tribunal, uma lei radicalmente divorciada da consciência coletiva. Ela acusava o código de fazer das mulheres mais “deserdadas”, as vítimas da repressão, e chamava a atenção para as contradições, dizendo que considerar o feto uma pessoa humana seria uma atitude metafísica grosseiramente desmentida pela prática, lembrando que quando uma mulher faz um aborto num hospital, a administração joga o feto no lixo e a Igreja não desaprova isto. Sendo assim, legalizar o aborto seria evitar sofrimentos inúteis, a humilhação, o medo, talvez a mutilação e a morte, e o planejamento da maternidade permitiria conciliá-la com uma formação profissional, com as mulheres podendo então reivindicar a sua autonomia (FRANCIS e GONTIER, 1986).

Dessa forma, o feminismo de Beauvoir repousa na sua moral: procurar, pela ação, criar um mundo no qual seriam extintas as desigualdades, considerando a liberdade como essencial para tanto, e novamente reforça a importância de as mulheres agirem, trabalharem, podendo assim, sair da

situação de opressão, sendo respeitadas e adquirindo a liberdade que lhes é negada.

Contudo, Beauvoir não militava apenas pelos direitos da mulher; durante toda a sua vida defendeu os direitos dos indivíduos e mesmo na luta feminista ela tratava dos dois sexos. Segundo ela, as mulheres só seriam libertadas da opressão de que são vítimas quando os homens estivessem livres do peso dos preconceitos de que são, ao mesmo tempo, autores, beneficiários e vítimas. A frase *não se nasce mulher, torna-se mulher*, completa-se com a frase não se nasce macho, torna-se macho, já que a virilidade com todas as suas conseqüências sociais é igualmente um fato cultural. Para Beauvoir, o homem e a mulher criados culturalmente de século em século estão para ser reinventados, e só uma mudança que abranja os dois sexos pode proporcionar a justiça e a paz para toda a humanidade (FRANCIS e GONTIER, 1986).

Nessa luta, vale destacar a coluna de *Les Temps Modernes* criada por Beauvoir para denunciar o abuso da imagem da mulher na publicidade, nos cartazes, anúncios, artigos e programas de televisão ou de rádio. A finalidade desta tribuna era a de conseguir que as injúrias sexistas e racistas fossem consideradas um delito, e com isto trouxe a discussão da necessidade legal de se reconhecer a existência de tais injúrias. Em 1974, *Les Temps Modernes* publicou um artigo de Beauvoir no qual é abordado o problema da linguagem, que dividiu a opinião das feministas. Segundo um grupo de feministas, a linguagem e a lógica são instrumentos universalmente válidos, ainda que inventados pelos homens no curso dos milênios. Para outras, a linguagem representa uma das formas da sua opressão, e defendiam a criação de uma literatura que refletisse a especificidade feminina. Para Beauvoir, contudo, a linguagem seria um meio de comunicação, um instrumento universal, e assinalava o perigo de se criar um gueto feminino da linguagem (FRANCIS e GONTIER, 1986).

Naquele mesmo ano, por ocasião da comemoração dos 25 anos de publicação *d'O Segundo Sexo*, ocorreu uma série de conferências pelo mundo e Beauvoir aceitou dar uma entrevista para a televisão. O apresentador, segundo as autoras, afirmou que através *d'O Segundo Sexo*, Beauvoir

desempenhou um papel histórico na evolução das idéias de nossa época, pois pela primeira vez descreveu e explicou o lugar secundário que as mulheres ocupam na humanidade, e terminou afirmando que como *O Capital* de Marx serve de referência aos comunistas, as feministas do mundo inteiro devem ter seu livro como referência.

Em 1984, *O Segundo Sexo* foi transmitido na televisão francesa no formato de documentário, em quatro emissões de uma hora, numa co-produção dos Ministérios da Cultura e dos Direitos da Mulher, tendo a participação de Beauvoir. O documentário apresentava ainda uma pesquisa jornalística sobre a condição da mulher no mundo inteiro. Em 1985, foi-lhe consagrado um programa de uma hora, no quadro de uma série sobre mulheres célebres (FRANCIS e GONTIER, 1986).

No que se refere ao feminismo de Beauvoir, as autoras destacam que este nunca foi restritivo, isolando a mulher num gueto, o que lhe custou críticas de uma parte das feministas. Por causa do seu feminismo, ao mesmo tempo radical, mas reportando-se à condição humana em geral, Beauvoir foi contra o Ano Mundial da Mulher, declarando com ironia que depois do Ano da Mulher, seria criado o Ano do Mar, depois o Ano do Cavalo e assim por diante.

Beauvoir foi convidada a ser relatora da Comissão sobre as Mulheres e a Cultura, no Ministério dos Direitos da Mulher, e por ocasião de sua posse, afirmou que não haveria razão para se falar em cultura, linguagem ou literatura feminina; disse não se tratar de encerrar as mulheres em guetos da diferença, que os homens gostariam de nos impor. Afirmou que era preciso trabalhar no seio da cultura universal, procurando apenas apoderar-se dos instrumentos e fazer desta cultura a nossa, mas também modificá-la e aí introduzir os nossos valores, e tais modificações deveriam ser tão valiosas para os homens quanto para as mulheres (FRANCIS e GONTIER, 1986).

2.7 A PRODUÇÃO DAS MEMÓRIAS

Como sinaliza Ascher (1991), em todos os livros de memórias, Beauvoir sustentou que escrevia sobre sua vida tanto para se deixar conhecer pelos outros de uma maneira que, ela mesma, não se conhecia, quanto para iluminar seus outros livros, pois segundo o seu pensamento, só se poderia compreender um trabalho literário dentro do contexto da vida e da época do escritor, e afirmou:

Devo confessar que as gerações vindouras têm uma grande vantagem sobre mim. Elas compreenderão minha época, enquanto que minha época não se compreende a si mesma: saberão muitas coisas que não sei; minha cultura e minha visão de mundo parecerão ultrapassadas aos seus olhos. À parte algumas grandes obras capazes de resistir ao tempo, irão desprezar tudo quanto me serviu de alimento. (Beauvoir apud Ascher, 1991, p. 71)

Beauvoir começou a escrever sua autobiografia aos 48 anos de idade. *As memórias de uma moça bem comportada* foi publicada dois anos depois. Nesta narrativa, Beauvoir conta a história de sua infância católica, de sua adolescência, rebelião e mocidade, até seu encontro com Sartre e a morte de Zazá. Em 1960, publicou *A força da idade*¹⁸, em que registrou o começo de sua vida com Sartre, seu aprendizado literário, a publicação de seu primeiro romance, e os angustiantes anos da II Guerra Mundial, que deram nascimento ao existencialismo e à ética do engajamento, dela e de Sartre. *A força das coisas* foi publicada em 1963 e conta o período da guerra fria, da guerra da Argélia e os anos de ativismo político. Houve então um longo intervalo, até 1972, quando Beauvoir publicou o último volume, *Balanço Final*, no qual ela abandona sua estrutura cronologicamente descosida e recapitula toda a sua vida, só então focalizando os conjuntos temáticos que a preocuparam e formaram a história de sua vida nos últimos anos. A autora destaca que o objetivo de Beauvoir, ao escrever essa monumental autobiografia que deve ser considerada uma das suas principais realizações, foi fazer-se existir para os

¹⁸ Em toda a extensão de suas memórias, Beauvoir faz alusões ao que, para ela, significa ser mulher, e em *A força da Idade*, ela observa que, tendo recebido uma “educação de moça”, teve, de muitas formas, as reações desse tipo de mulher. Diz combinar com ela o fato de viver com um homem que ela considerava como superior a ela; suas ambições, apesar de teimosamente mantidas, eram ainda tímidas, e apesar dos assuntos públicos a interessarem, não os considerava como uma preocupação dela (ASCHER, 1991).

outros, dando-lhes a provar, tão diretamente quanto pôde, o gosto de sua própria vida. Juntos, continua a autora, esses quatro volumes de peso, repletos de pormenores históricos, culturais e pessoais, constroem uma vida que é tão importante como o projeto *d'O Segundo Sexo*, ou qualquer dos livros de ficção de Beauvoir (APPIGNANESI, 1988).

É possível afirmar que as memórias de Beauvoir, a história de sua vida, inevitavelmente repercutiram em sua vida real. Ela recebeu muitas cartas, nas quais algumas leitoras estavam agradecidas e outras furiosas, umas desejavam que ela tivesse contado mais; outras, que tivesse contado menos. Havia queixas constantes de distorções e deformações, e as mulheres que foram os casos contingentes de Sartre ficaram irritadas por terem sido relegadas ao segundo plano, como se não tivessem um papel importante na vida dele. Para quem conhecia o “clã” sartreano, era evidente, diz a autora, que Beauvoir estava assumindo o controle da imagem pública, ao contar a história do seu jeito. Não que ela passasse por cima de todos os episódios angustiantes do passado, mas o ato de escrever lhe dava um poder imenso, e ela afirmava em público a sua primazia entre as mulheres de Sartre. Acima de tudo, o tom e a perspectiva da narrativa criavam o efeito de controle, e ela olhava para seu passado de uma posição triunfal (ROWLEY, 2006).

A autobiografia é, tradicionalmente, uma prerrogativa mais do homem que da mulher, e do homem de ação mais que do homem de letras, e, portanto, as memórias de Beauvoir gozam, assim, de uma singularidade: a de isolar e identificar sua marca registrada de feminilidade. A tarefa de revelação do autor de uma autobiografia é, também, simultaneamente, um trabalho de reconstituição imaginativa, no qual as muitas faces e os muitos momentos do eu assumem a unidade, mesmo que descontínua, de uma narrativa. O passado se torna, aqui, um inevitável aprendizado do presente e os interesses atuais assinalam e acentuam intenções passadas e, ocasionalmente, deixam-nas de lado, e Beauvoir, com toda a sua ênfase na verdade e sinceridade do seu empreendimento, não poderia ser uma exceção à regra. Ela mesma sabe, afirma a autora, que o trabalho da memória é um trabalho de criação, que dota a experiência de necessidade artística (APPIGNANESI, 1988).

Sendo assim, a autobiografia de Beauvoir cria uma vida modelo para uma heroína, que é ela mesma. A figura que emerge das memórias é uma mulher que realizou a ambição de sua infância de conhecer e escrever tão honestamente quanto possível; uma mulher que reivindicou com êxito sua liberdade, que transcendeu a condição subalterna da mulher como Outra para tornar-se uma pessoa, e se engajou na vida responsável e comprometida de uma intelectual engajada. A impressão que se tem é de que as rebarbas foram alisadas, que as contradições internas não foram, de todo, enfrentadas e resolvidas, tais como questões que dizem respeito à sexualidade, ansiedades, crises de depressão profunda, tudo sendo tratado de maneira evasiva, como de resto a questão da feminilidade de Beauvoir, de maneira geral (APPIGNANESI, 1988).

De acordo com Appignanesi (1988), paralelamente à genuína admiração, a irritação por vezes gerada pela autobiografia, com sua calma autoridade, tem por base duas características da obra, estreitamente relacionadas. A primeira, diz a autora, é que Beauvoir se critica apenas na medida necessária para frustrar qualquer outra crítica; ela é rápida na análise e no ataque de suas próprias ilusões; o otimismo de *A força da idade* é atribuído a uma falsa noção de liberdade escorada no privilégio burguês. Em segundo lugar, Beauvoir chama a atenção, honestamente, para a sua cegueira e seus ciúmes apenas para passar rapidamente por cima deles, deixando-os, a rigor, inexplorados. Em nenhuma outra questão isso fica tão claro quanto na identificação da própria feminilidade, que ela diz jamais ter estado em causa, afirmando que não negou sua feminilidade mais do que a deu por certa, simplesmente ignorando-a.

De muitas formas em sua autobiografia, Beauvoir continua a ignorar a sexualidade, talvez, por causa de sua idade. Ao tempo em que ela começou a autobiografia e, principalmente, ao tempo em que atingiu as seções que constituem os dois volumes do meio, ela já era uma mulher idosa, cujos pensamentos já estavam menos concentrados na sexualidade, relações com homens, ou sua própria feminilidade, e mais no envelhecimento, na doença e na morte. Os excessos e ambigüidades que seriam de esperar velaram-se pelo hábito da razão e da sensatez que são agora o clima de Beauvoir. Os extremos

de uma paixão individual antiga parecem tão embaraçosos, que são tratados a distância, e só de vez em quando aparece certo masoquismo feminino. A massa de dificuldades que caracterizaram seus primeiros anos com Sartre, seus amores, a progressiva conscientização de si mesma como mulher, tudo isso pertencia a um passado superado, o que, combinado com o valor que Beauvoir dá ao racional, resultou naquilo que constitui, por vezes, outra característica irritante de suas memórias, de acordo com a autora: a discrepância entre a experiência que ela relata e o tom frio e razoável com que o faz, um tom que evita judiciosamente os cumes e profundezas do drama emocional. Curiosamente, é quando Beauvoir apresenta fragmentos dos seus diários de juventude, como o faz para os anos de guerra, que a autobiografia salta para uma nota mais emotiva, ou quando relata batalhas políticas mais recentes, como as da guerra da Argélia, bem como quando evoca o impacto de envelhecer, quando a noção do futuro parece recuar do mundo (APPIGNANESI, 1988).

O que Beauvoir nos oferece na autobiografia é precisamente aquilo que, segundo a crítica de alguns, ela não deu a Anne, principal personagem de sua obra de ficção, *Os Mandarins*, ou seja, uma vida plena, que não ficasse centrada só nos domínios tradicionais da experiência feminina das emoções e da sexualidade. Ao contrário, o trabalho, as esferas, pública, histórica e cultural são apresentados lado a lado com essa experiência pessoal de vida. Em seu conjunto, a esfera pública, contudo, tem mais peso e sua percepção disso é exacerbada pelo fato de que os últimos anos nos têm dado um grande número de confissões femininas, e todas examinam minuciosamente a especificidade da vida emocional e sexual da mulher. Sendo assim, a relativa ausência disso nas memórias de uma mulher que abriu caminho para tais explorações chama forçosamente a atenção dos contemporâneos. Contudo, as raízes de Beauvoir estavam numa geração mais reticente e mais puritana que a nossa e daí resulta um duplo absurdo: o primeiro consiste em exigir que Beauvoir componha as memórias de uma mulher criada numa outra época e esperar dela uma assimilação d'O *Segundo Sexo*. O segundo consiste em sentir irritação com ela por não aprofundar justamente aquelas áreas que as

mulheres têm rejeitado constantemente como contendo a totalidade da sua experiência possível (APPIGNANESI, 1988).

Não resta dúvidas de que Beauvoir se propôs a escrever suas memórias em parte para responder aos ataques que os críticos lhe tinham feito quando *O Segundo Sexo* foi publicado. Tanto isto é verdade que, em entrevista concedida em 1960, Beauvoir disse que desejou corrigir um mal-entendido corrente a seu respeito, de que *O Segundo Sexo*, escrito aos 40 anos, era fruto do rancor feminino de uma mulher que se queria vingar de uma vida totalmente miserável que a fizera amarga. A vida plena e exemplar que ela evoca nas memórias certamente liquida qualquer noção de uma mulher amargurada, presa no laço da sua própria condição. O objetivo particular de Beauvoir, de não deixar seus críticos sem resposta, também ajuda a explicar, sem explicar cabalmente, as diversas passagens das memórias nas quais ela insiste em acentuar que nunca sofreu por causa da sua feminilidade e foi sempre aceita como igual, sem diferença, pelo seu círculo de amizades. É também verdade que a Beauvoir que emerge das memórias é uma mulher dada a reprimir-se, o que lhe permitiu ir em frente, tocando sua vida e suas realizações e nunca foi simpática a uma abordagem psicanalítica, que poderia pôr em perigo seu senso de autocontrole, seu domínio de uma consciência lúcida (APPIGNANESI, 1986).

Diante deste quadro, o retrato que emerge da autobiografia de Beauvoir é, com efeito, de intimidação. Como os mais atrevidos heróis de Balzac, ela supera as limitações de classe e de gênero, para conquistar um lugar ao sol, primeiro como aluna brilhante, depois como professora, mulher que ganha a vida com independência; depois como amante e companheira do mais reputado filósofo do seu tempo; finalmente, como escritora festejada e figura exponencial da esquerda e do movimento feminista. Através de sua longa vida, há evidência, diz a autora, de que essa vivacidade intelectual e lucidez que desmascararam e varreram para longe as hipocrisias representou um esforço de desmistificação. Por outro lado, o tempo de Beauvoir era empregado com devoradora energia, quando lia sobre história, ficção, filosofia, via filmes e peças de teatro, viajava infatigavelmente com voraz curiosidade, espírito de aventura e atenção aos detalhes, embarcando em amizades e casos de amor,

preservando a harmonia entre o número não desprezível de ligações amorosas que Sartre reuniu e manteve.

Contudo, são inevitáveis as supressões, as evasões, as escolhas de verdades particulares, assim como a omissão de outras, e Appignanesi (1988) cita a afirmação de Carter de que um dos maiores projetos de vida de Beauvoir seria o de fazer de Sartre um mito, através de suas memórias. De fato, o Sartre das memórias, tão ausente em pessoa quanto presente em grandeza, é uma figura colossal, sempre mais inteligente do que ela, mais correto nas suas posições filosóficas e políticas que qualquer outra pessoa, sempre à mão para ajudar, discutir trabalho ou relações, jamais irado ou rancoroso, e nunca censurado pelo seu inveterado donjuanismo; o Sartre não é aqui, segundo a autora, nem o Sartre das cartas de Beauvoir a Algren, nem o Sartre dos seus biógrafos mais recentes. A constante presença de Sartre nas memórias de Beauvoir, como um dos termos do “nós” que ela usa, é também uma forma de rotular Sartre como a parte principal do duo Sartre-Beauvoir. Através de sua autobiografia, Beauvoir deixou sua marca onipresente na vida de Sartre, conclui a autora.

Apenas após a morte de Sartre, Beauvoir permitiu o aparecimento de uma diferente imagem dele: o Sartre muitas vezes infantil e promíscuo presente em *Cartas ao Castor e a alguns outros*, editadas por Beauvoir e publicadas em edição póstuma, em 1983, bem como o Sartre por vezes patético e mesquinho de *A cerimônia do adeus*, esse tributo dela aos últimos dez anos de vida de Sartre e à sua morte. Na sua franqueza de detalhes, quase brutal, sobre a doença de Sartre, sua progressiva cegueira e senectude, essa comovente narrativa nos revela mais sobre a verdadeira natureza do relacionamento entre os dois, sua intensidade, seus pontos fracos, que as muitas páginas da autobiografia. Esses anos difíceis os deixaram politicamente estremecidos e deixaram, também, estremecida a amizade que os ligava, e só depois da morte de Sartre, Beauvoir se permitiu mostrar a cólera e irritação que sentia, bem como o genuíno respeito e amor que tinham um pelo outro. Contudo, a autora diz discordar da afirmação de Beauvoir de que sua relação com Sartre tenha sido o maior êxito de sua vida, já que o impacto de Beauvoir no movimento de libertação da mulher, seu papel como um desses raros

pensadores que afetam diretamente a nossa maneira de ver o mundo, certamente constituem “sucesso” maior que a sua relação privada com Sartre, seja qual for o juízo que façamos do legado dele, filosófico e literário (APPIGNANESI, 1986).

2.8 O MEDO DA VELHICE E DA MORTE

A morte sempre foi um assunto que perseguia Beauvoir em sonhos, assumindo papel proeminente em muitos dos seus livros, e sendo uma presença real nos seus acessos de angústia. Como um amigo lhe disse, Beauvoir sempre foi madura demais para sua idade, e com a doença de Sartre - uma vagarosa degeneração que durou os últimos vinte anos da vida dele - a preocupação de Beauvoir com a morte ficou ainda maior. O que Beauvoir mais temia, continua a autora, era precisamente o que não poderia ser incorporado no projeto da existência, pois sua vida sempre se fundou num futuro para o qual o presente seria superado (APPIGNANESI, 1986). Sem futuro, já não haveria necessidade da vontade inquebrantável que caracteriza seu ser e assim afirma:

O mundo à minha volta mudou: tornou-se menor e mais estreito... Não há mais curiosidades, a loucura já não é sagrada, as multidões perderam a faculdade de me intoxicarem. A juventude, que um dia me fascinou, não parece mais hoje que um prelúdio da maturidade. A realidade ainda me interessa, mas já não se revela como um relâmpago que cega... Eu vivi voltada avidamente para o futuro, e agora apenas recapitulo, olhando por cima do ombro para o passado. É como se o presente de algum modo, tivesse sido deixado à margem da estrada. (Beauvoir apud Appignanesi, 1988, p. 137)

A autora afirma que o mais comovente dos livros de Beauvoir nasceu dessa confrontação com a velhice e a morte. *Uma morte muito suave* é outro

capítulo da sua autobiografia e, ironicamente, o mais íntimo de todos. Evocando os últimos dias da vida de sua mãe, a humilhação que aquela mulher orgulhosa sofreu às mãos de um sistema médico devotado à vida a todo custo, Beauvoir reavaliou um relacionamento crucial, ausente das páginas da sua autobiografia que tratam de sua vida adulta. Pela primeira vez na sua vida, Beauvoir trazia à baila uma identidade com a mãe que ela ao mesmo tempo amava e desprezava; sua infância inteira estava diante de seus olhos, como a sua própria morte. A violência de sua reação sugere que o próprio aspecto da experiência da mulher de quem ela fugiu se ergueu à sua frente; ela também é aquela mulher oprimida por uma condição que sempre conscientemente recusou assumir (APPIGNANESI, 1986).

Paradoxalmente, os últimos vinte anos de vida de Beauvoir foram os seus anos mais desafiadoramente radicais. Sua energia fenomenal permaneceu inalterada, e ela se lançou à atividade com seu característico destemor. Sua lucidez permaneceu intacta e estava preparada para admitir onde seu pensamento, sobretudo com relação ao feminismo, podia ter estado em erro no passado; sua crítica do capitalismo ocidental e seus efeitos desumanizantes, do imperialismo e racismo americanos ficou ainda mais apaixonada. Outrossim, também apaixonada era a sua condenação da União Soviética por sua violação dos direitos humanos. A despeito do crescente engajamento político dessa última fase da sua vida, sua recusa em curvar-se ao dogma e às mistificações de qualquer linha partidária era pronunciada. Sua primeira e principal responsabilidade continuava a ser com sua própria inteligência, fossem quais fossem as pressões de qualquer grupo político e, ao contrário da maioria das pessoas, ela ficou mais radical com a idade (APPIGNANESI, 1986).

Nesse sentido, seu livro, intitulado *O Balanço Final*, lançado em 1971, quando Beauvoir tinha então 73 anos, transmite uma sensação de serena atividade, com uma mulher já tranqüila consigo mesma e com a velhice, inclusive afirmando que, estava enganada quando, em 1962, pensou que nada mais de importante iria acontecer consigo, além de desgraças. Diz ter se enganado com o perfil que teria o seu futuro, cheio de desgostos. Neste livro, continua a autora, seu papel de primeira dama da esquerda européia dá cor às

páginas, uma vez que ela e Sartre participavam ativamente, de diversas reuniões internacionais de causas políticas (ASCHER, 1991).

No entanto, esses últimos anos de enérgico e vociferante radicalismo não deixam de ter sua melancolia latente. Beauvoir perdeu muitos amigos e a gerência da prolongada decadência física e mental de Sartre foi difícil e dolorosa. Além disto, Beauvoir já não via o ato de escrever como um modo privilegiado de comunicação, pois sentia que muitos dos jovens que ela gostaria de influenciar julgavam a leitura sem sentido. Isso exacerbava a contradição que ela e Sartre já haviam identificado no começo da década de 1960 entre as aspirações universais do intelectual e a prisão da sua experiência individual e limitada. Sua fé na cultura ocidental, na cultura em geral, estava abalada, não obstante, ela ainda desejava transmitir o que nessa cultura permanecia válido no intuito de contribuir para a construção de uma sociedade mais justa (ASCHER, 1991).

Segundo Appignanesi (1988), a vida de Beauvoir sempre se ajustou ao seu trabalho, e a velhice não foi exceção. Assim como a experiência pessoal que a levava a questionar a própria feminilidade resultara na escrita *d'O Segundo Sexo*, também agora, ao fazer 60 anos, a experiência de envelhecer alimentou seu monumental estudo intitulado *A velhice*. Este livro, do ponto de vista da autora, é, em muitos aspectos, paralelo ao *Segundo Sexo*, e certamente, a reação dos críticos quando ele foi publicado em 1970 foi tão violenta quanto o fora em face do seu estudo pioneiro sobre a mulher.

Neste livro, Beauvoir afirma que a condição da velhice – como afirmou em relação à condição da mulher – é um fato cultural e não simplesmente biológico; também a velhice foi escondida da história e os mitos que a cercam entronizam o velho numa silenciosa impotência, maior, talvez ainda, que a da mulher. Valendo-se de todos os instrumentos da análise a seu dispor – médicos, antropológicos, históricos, literários e sociológicos – Beauvoir se pôs em campo para romper a conspiração de silêncio que fez da idade um segredo vergonhoso, escrevendo com uma veemência alimentada por um sentimento de insulto pessoal, rasgando os véus de uma condição à qual nos esquivamos,

mas que nos espera a todos. Aqui vale destacar a afirmação da própria Beauvoir:

A velhice escreve, é a condição humana na qual a alienação de nós mesmos é mais intensa. Dentro de mim, está a Outra – isto é, a pessoa que sou vista de fora – que é velha: essa Outra sou eu. Improdutivos, numa época que dá valor apenas à produtividade, sem um futuro no qual seus projetos os poderiam definir, os velhos são impotentes, invisíveis como indivíduos separados da condição da idade. E, todavia, essa condição os apanhou desprevenidos. Embora esteja lá à vista de qualquer um, a idade raramente dá sinais da sua chegada. Presos num corpo estranho, excluídos de um papel ativo na sociedade, os velhos sofrem, mas esse sofrimento desperta apenas impaciência dos jovens. (Beauvoir apud Appignanesi, 1988, p. 144)

Como fez n' *O Segundo Sexo*, Beauvoir explorou território tabu, examinando a sexualidade dos idosos, e afirmou que embora o corpo decaia, o desejo sexual muitas vezes persiste, mas a sociedade, no entanto, se recusa a admiti-lo. Em relação às propostas para superação desta condição da velhice, Beauvoir diz que os valores fundamentais e as estruturas sociais do mundo ocidental têm de ser radicalmente alteradas e no nível individual, e que os idosos devem continuar naquelas ocupações que dão sentido à existência (APPIGNANESI, 1988).

Na mesma direção, Francis e Gontier (1986) destacam que Beauvoir desejava uma sociedade bem integrada, onde as pessoas idosas trabalhassem de acordo com as suas capacidades e não fossem párias. Infelizmente, quando se vai aproximando dos 60 anos, um trabalhador está quase sempre desgastado, não dispondo dos recursos culturais de um intelectual, nada tendo mais a fazer senão aguardar a morte. Como Beauvoir confia na libertação das mulheres pelo trabalho e na sua integração completa no próprio contexto da sociedade, esperava também, do trabalho, a valorização da velhice e a libertação das pessoas idosas. As autoras continuam destacando que há muitos anos Beauvoir reivindicava o direito ao trabalho para todos, e a igualdade pelo trabalho, argumentando que estar fora do mundo do trabalho

produtivo, remunerado, era viver no limbo; o direito à felicidade, para ela, era inalienável e só poderia ser obtido pela atividade consentida, retribuída e respeitada.

Nos EUA, sua mensagem foi compreendida pelas pessoas idosas, que imediatamente puseram em prática o princípio beauvoiriano de agir, fundando uma associação chamada *As panteras cinzentas*, adotando como finalidade integrar as pessoas idosas na vida da comunidade. Esta associação adquiriu importância política e social e começaram uma luta eficiente em favor do bem-estar das pessoas da terceira idade, criaram empresas e conseguiram, em certas profissões, fazer recuar a idade da aposentadoria compulsória para 70 anos. Sendo assim, com este ensaio, Beauvoir contribuiu para o avanço nas leis e hábitos das sociedades ocidentais, constituindo uma nova defesa da liberdade, um novo ataque às “bastilhas” dos privilégios, das opressões, das iniquidades (FRANCIS e GONTIER, 1986).

Neste livro Beauvoir demonstra que a posição dos idosos tem variado enormemente em diferentes sociedades e através da história. Onde a sabedoria, que somente a idade pode adquirir, é valorizada, velhos e mulheres têm prestígio e levam vidas relativamente confortáveis. Mas em nosso mundo moderno, os avanços são tão rápidos que se avaliam os conhecimentos dos idosos como sendo obsoletos. Demonstra também que a velhice é sempre mais penosa e degradante para o pobre do que para o rico, bem como mais difícil para os homens do que para as mulheres, já que, enquanto a aposentadoria dos homens cria uma mudança radical para a “inutilidade”, as mulheres continuam a achar meios de serem úteis em pequenas tarefas domésticas. Contudo, o excesso de objetividade de Beauvoir neste livro, demonstra sua falta de identificação com a velhice, da mesma forma que também não se identificou ao elaborar *O Segundo Sexo* (ASCHER, 1991).

Durante toda vida Beauvoir teve acessos de choro repentinos, causados por crises assustadoras e sufocantes de ansiedade e desespero, que atribuía ao medo da morte e do vazio metafísico. Contudo, preferia não se deter nas ansiedades tão palpáveis sob a superfície de sua escrita. Recusava-se a assumir seu medo da solidão, do abandono e da perda do amor, mas admitia

abertamente ser perseguida pela idéia que considerava o pior dos pesadelos: a morte de Sartre. Contudo, ele abusara temerariamente de seu corpo, e os efeitos desses abusos logo se fizeram sentir (ROWLEY, 2006).

Após a morte de Sartre em abril de 1980, Beauvoir, que sempre administrava os estados de confusão mental e desgosto escrevendo sobre eles, pôs-se a escrever *A cerimônia do adeus*, baseando-se em seus diários dos dez anos anteriores, em que retratou seu prolongado adeus ao homem a quem amara.

Enquanto a saúde de Beauvoir se manteve boa, permitindo-lhe trabalhar, a de Sartre teve uma grave piora em 1970, e na verdade, o testemunho de *A cerimônia do adeus* leva a autora a crer que era a velhice de Sartre que pesava sobre Beauvoir quase mais do que a sua. De 1970, quando publicou *A velhice*, e durante todo o período em que escreveu o último volume de suas memórias, publicado em 1972, até à morte de Sartre, em 1980, a vida de Beauvoir teve como centro o cuidado de um Sartre cada vez mais debilitado. Em relação ao livro *A cerimônia do adeus*, a autora o considera, juntamente com *Uma morte muito suave*, um dos livros mais comoventes de Beauvoir. Talvez seja, afirma Appignanesi (1988), por demais cru e devastador, doloroso no seu testemunho, excessivamente franco nos pormenores de uma humilhante senilidade, mas, afinal, Beauvoir perdera o companheiro de sua vida (APPIGNANESI, 1988). Vale destacar a assertiva da própria:

Este é o primeiro dos meus livros – o único, sem dúvida – que você não terá de ler antes de impresso. É totalmente, inteiramente, devotado a você. E você não será afetado por ele... Mesmo se eu for enterrada ao seu lado, não haverá comunicação entre as suas cinzas e as minhas. (Beauvoir apud Appignanesi, 1988, p. 158)

Em relação ao livro *A cerimônia do adeus*, um acordo feito de transparência, baseado na autenticidade, só poderia terminar por um testemunho sincero, sem idealizações ou mentiras. Beauvoir falou de Sartre com palavras através das quais se sente o desenrolar do tempo, a fuga das forças, palavras que contam simplesmente o decurso diário da velhice, da

doença, e o escândalo da morte. O livro, como tantos outros, foi recebido por alguns com hostilidade, posto que, ainda uma vez, derrubou tabus, rejeitou eufemismos, falou sem nada encobrir, sem idealização da condição humana. Em suas memórias, Beauvoir escreveu uma brilhante biografia de Sartre e mostrou o poder do pensamento, o gênio abundante do filósofo e do escritor. Escrevendo este livro do declínio, fazendo-nos assistir ao cair do crepúsculo sobre a sua vida, ela, como em *Uma morte muito suave* e em *A velhice*, exprimiu a sua revolta diante do fim de todas as coisas para um ser que viveu plenamente, que fez da sua vida uma grande realização (FRANCIS e GONTIER, 1986).

A influência de Beauvoir sobre as idéias e os costumes foi mais direta do que a de Sartre nos últimos anos de vida destes. Através de seus escritos e de sua ação, ela recusou o conformismo burguês, o colonialismo, o liberalismo político, opôs-se à tortura e às violências policiais, reafirmando a liberdade humana, e a emancipação da mulher parece ter sido um catalisador de seu pensamento. De todos os seres humanos, a mulher, seria o mais cerceado; os muros erigidos pela sociedade em torno dela a interiorizam e desenvolvem um complexo de inferioridade. Beauvoir não negou a diferença biológica, contudo, não via nela razão para se construir um sistema e uma moral que definisse um sexo dominante e outro inferior. Ela reivindicou, para todos, a igualdade das oportunidades e acreditava que a verdadeira emancipação situava-se no plano do trabalho e nas realizações econômicas e sociais, e cada um deveria poder escolher a sua própria vida (FRANCIS e GONTIER, 1986).

Ao publicar *As Cartas ao Castor*, Beauvoir destruiu o mito do casal que formava com Sartre, e que servia de referência a numerosos amantes decididos a viver o seu amor fora das regras. A relação do casal mais célebre da literatura do século XX era de notoriedade pública, e as cartas trouxeram a tona um casal inimitável em sua singularidade. Durante cinquenta anos, a fraternidade indestrutível que os ligava estreitamente dispensou um lar comum; se esse gênero de vida não era raro para os homens, era surpreendente para uma mulher, e único para um casal cujo acordo só foi rompido pela morte. As decisões de ambos eram tomadas em comum, e os pensamentos quase desenvolvidos em comum. Foi Beauvoir quem imprimiu ao casal o seu modo

de vida e a sua maneira de viajar; as teorias filosóficas vieram de Sartre, diz ela, mas discutidas, passadas no crivo, modificadas, retomadas, elas levaram, portanto, a marca de Beauvoir. Assim, o casal Beauvoir-Sartre é, antes de tudo, um casal de escritores, de intelectuais e de criadores e, na sua diferença, inventou e viveu a sua arte de amar (FRANCIS e GONTIER, 1986).

A despeito de sua formidável atividade nos seis anos seguintes, suas diversas viagens, entrevistas e tarefas editoriais, inclusive o preparo para a publicação das *Cartas ao Castor* de Sartre, Beauvoir não escreveu outros livros. A morte fora o seu assunto por muitos anos e nessa vida exemplar, era, apropriadamente, o último (APPIGNANESI, 1988).

Beauvoir morreu em 14 de abril de 1986, seis anos quase exatos após a morte de Sartre. Como ele, morreu de edema pulmonar; mais de cinco mil pessoas acompanharam seu sepultamento e suas cinzas foram depositadas ao lado das de Sartre. Sempre há ramos de flores frescas em seu túmulo no cemitério de Montparnasse; seus livros foram traduzidos para dezenas de línguas e uma vasta indústria cresceu em torno deles, com prateleiras de biografias, monografias, memórias, bem como artigos, conferências e cursos universitários sobre sua obra e sua vida.

Apresentamos, neste capítulo, uma síntese da vida e da obra de Simone de Beauvoir, com o intuito de facilitar a compreensão de suas idéias e de seus posicionamentos teóricos e políticos, principalmente no que diz respeito à questão da subordinação da mulher. Estamos certas de que sua história de vida e o contexto histórico em que viveu nos darão pistas a respeito da linha de raciocínio que seguiu para desenvolver *O Segundo Sexo*.

CAPÍTULO 2

A POLÊMICA

ENTRE

EXISTENCIALISMO

O E

MARXISMO

3 A POLÊMICA ENTRE EXISTENCIALISMO E MARXISMO

Beauvoir, Sartre e outros existencialistas próximos a eles acreditavam que o diálogo entre existencialismo e marxismo era possível. Este capítulo tem por objetivo, apresentar, sem a pretensão de esgotar a análise, alguns traços do existencialismo: o contexto de seu surgimento, os principais autores que o representam, bem como o debate, ocorrido principalmente entre as décadas de 1940 e 1960 com os marxistas¹⁹. Tal apresentação é extremamente importante para que possamos conhecer as questões mais polêmicas do debate, já que Beauvoir ao desenvolver suas idéias a respeito da condição da mulher n'O *Segundo Sexo* partiu do referencial teórico-filosófico existencialista, utilizando-se também de análises vinculadas ao campo do marxismo, como algumas reflexões de Engels e do próprio Marx. Consideramos oportuno demonstrar, também, neste capítulo, que apesar de Beauvoir e Sartre terem construído juntos suas idéias, através dos apontamentos de Lukács foi possível perceber que ambos divergiram a respeito de algumas questões, principalmente no que se refere ao conceito de liberdade, que consideramos central para a compreensão da subordinação da mulher.

3.1 QUADRO GERAL DA POLÊMICA ENTRE EXISTENCIALISMO E MARXISMO

Bruni (1967) iniciou a apresentação do livro que traduziu de Georg Lukács, *Existencialismo ou Marxismo*, publicado pela primeira vez em 1948, questionando até onde realmente pode o existencialismo filiar-se ao marxismo. Essa pergunta, de acordo com o autor, permite dois níveis de resposta. Do ponto de vista prático, as posições do existencialismo francês, enquanto atitudes políticas concretas, eram inegavelmente progressistas e democráticas, mas do ponto de vista teórico seria possível a sua, para não dizer integração, aproximação ao marxismo? Sartre é dos que defendia que sim, Lukács um dos primeiros a sustentar que não.

¹⁹ Não é nossa pretensão no presente trabalho, apresentar toda a complexidade do debate existencialista, portanto, optamos por priorizar dois autores marxistas que do nosso ponto de vista, ocuparam um lugar de destaque no debate entre existencialismo e marxismo, quais sejam, Lukács e Garaudy. Em relação a Lukács, utilizamo-nos do debate deste entre os anos de 1940 e 1960, mesmo sabendo que o autor avançou em seus posicionamentos n'A *Ontologia do Ser Social*. Quanto a Garaudy, o mesmo foi priorizado por ter sido um dos maiores interlocutores de Sartre, bem como o ideólogo oficial do Partido Comunista Francês no período em tela.

Em seu livro, *Crítica da Razão Dialética*, Sartre acusa o marxismo daquele contexto, bem como seus representantes franceses – nomeando também Lukács –, de estar esclerosado; de ser incapaz de apreender o particular; de esquemático, fácil, em suma, de “idealismo”. Contudo, sua análise baseia-se em esquemas preconcebidos (“idéias”) gerais e abstratos, ao invés de proceder, pela síntese de todas as mediações, à representação, como o faz Marx, do homem na sua vida concreta, do movimento de sua totalização (BRUNI, 1967).

Para Lukács, por seu turno, o existencialismo francês está²⁰ definitivamente comprometido com certa camada social, e mesmo aparentando ser uma ideologia democrática e progressista, não pode conciliar-se, sob hipótese alguma, com o marxismo (BRUNI, 1967).

Ora, *Questão de Método*, escrito por Sartre, e *Existencialismo ou Marxismo* escrito por Lukács são, antes de tudo, escritos essencialmente polêmicos, e, portanto, não podemos esperar de seus autores a necessária imparcialidade, obrigatória numa análise rigorosamente científica. Assim, as discussões e os ataques muitas vezes situam-se em níveis diferentes e até opostos. Sartre, ao exigir dos marxistas instrumentos para a análise de situações particulares concretas e ao propor para tal procedimento seu próprio método, que seria diretamente fundado em Marx, aponta deficiências de natureza metodológicas. Lukács, ao querer apreender a significação do existencialismo como um todo, na sua generalidade, e não de cada existencialista em particular, refere-se ao conteúdo ideológico, próprio a certa camada social, num determinado momento da evolução da sociedade. Daí a rudeza das acusações mútuas e a mesma certeza de falar em nome de Marx (BRUNI, 1967).

Contudo, na história das relações entre as duas filosofias, Lukács tem-se mantido mais constante que Sartre. Aliás, o próprio Sartre reconhece que sua primeira posição continha contradições que o levaram continuamente a reformular suas idéias e se aproximar cada vez mais do marxismo (BRUNI, 1967).

Lukács assinala a diferença profunda que existe entre os dois existencialismos, o alemão, representado por Nietzsche, Heidegger, Jaspers, e Husserl, e o francês, representado principalmente por Sartre. O primeiro é, antes de qualquer coisa, a

²⁰ Importante esclarecer que em determinados momentos utilizaremos o verbo no tempo presente, já que estaremos reproduzindo o debate entre os autores, ocorrido na mesma época, qual seja, de meados da década de 1940 até a década de 1960.

filosofia da pura subjetividade, do isolamento, da distância de qualquer compromisso com a história e a sociedade, ideologia irracionalista típica dos intelectuais pequeno-burgueses do período entre-guerras. O existencialismo francês, por seu turno, demonstrou logo uma preocupação pelos problemas sociais e políticos, relacionando-se, de imediato, com o marxismo. Assim, quando se fala na polêmica existencialismo-marxismo, é antes ao existencialismo francês que se refere (BRUNI, 1967).

De acordo com Bruni (1967), Lukács indica a que preço pode haver essa aproximação e aparente compatibilidade entre existencialismo francês e marxismo: à custa da coerência do sistema. Vai demonstrar que a noção sartreana de liberdade sofre uma substancial modificação para servir de ponte para a ação política concreta e admite que Sartre e Merleau-Ponty mudaram suas posições políticas e filosóficas, no lapso de tempo que vai de 1938 a 1956, e que uma polêmica, localizada na década de 1960 levaria, sob vários aspectos, a resultados diferentes.

Sendo assim, Lukács (1967) afirma que o objeto do debate apresentado em seu texto é um problema ideológico próprio do estágio do imperialismo, portanto, como todos os problemas desta ordem, ele também remonta, quanto às suas origens, ao período consecutivo à Revolução Francesa. Num sentido mais geral, continua o autor, trata-se do choque de duas orientações do pensamento: de um lado, daquela que vai de Hegel a Marx, e de outro lado, daquela que liga Schelling (a partir de 1804) a Kierkegaard. Pôr em paralelo Marx e Kierkegaard era, certamente, um processo muito em voga na época em questão e filosoficamente indefensável, mas que se justificava por um pano de fundo muito real: a derrota do idealismo objetivo. Sua herança constitui o ponto de partida do debate entre a esquerda, isto é, a dialética materialista, e a direita, representada pelo existencialismo.

Segundo o autor, a derrota da revolução de 1848 foi seguida por um longo período de “segurança” econômica e política, graças ao empenho da burguesia. No plano da filosofia, esse período podia, portanto, satisfazer-se com um agnosticismo oscilante entre o “materialismo envergonhado” e o solipsismo.

Sendo assim, uma mudança dever-se-ia produzir somente no início do estágio do imperialismo. Uma oportunidade de salvar o idealismo filosófico aparecia, então, sob o aspecto desse “terceiro caminho”, que vai de Nietzsche até o existencialismo, e que consiste em se proclamar neutro também frente ao materialismo e ao idealismo, que se pretende ultrapassar, do ponto de vista da teoria do conhecimento.

É desta maneira que se constitui essa tensão particular que caracteriza a situação do pensamento nos anos de 1960: o idealismo objetivo, após sua derrota definitiva, sobrevive apenas sob o aspecto de mitos reacionários; o idealismo subjetivo, que perdeu suas perspectivas, encontra-se em plena retirada para o pessimismo; o materialismo antigo está ultrapassado. O grande combate da filosofia desenrola-se essencialmente entre o “terceiro caminho”, do qual o existencialismo representa a forma mais *up to date*, e o materialismo dialético (LUKÁCS, 1967).

Três principais grupos de problemas resultam desta situação histórica. No domínio da teoria do conhecimento, é a pesquisa da objetividade que domina; no plano da moral, tenta-se salvar a liberdade e a personalidade; do ponto de vista da filosofia da história, enfim, a necessidade de perspectivas novas se faz sentir no combate contra o niilismo. Entre esses três grupos de problemas, a ligação é muito estreita; filosoficamente, devemos resolvê-los juntos (LUKÁCS, 1967).

Diante deste quadro, o pensador sustenta que o problema dialético da relação entre o relativo e o absoluto não pode ser colocado corretamente e resolvido senão mais tarde, quando a consciência tivesse realizado o caráter histórico do conjunto da realidade e, antes de tudo, o caráter transitório do presente capitalista.

Criada por Hegel e colocada sobre fundamentos justos por Marx, somente a concepção da interpenetração mútua e da inseparabilidade do absoluto e do relativo pode trazer a solução dos três grupos de problemas. O problema da objetividade do conhecimento só é resolvido pela teoria dialética da consciência humana, que reflete um mundo exterior a existir independentemente do sujeito. É essa doutrina que responde ao problema colocado na teoria do conhecimento pela função da subjetividade (papel ativo do sujeito do conhecimento, em razão da unidade inseparável da teoria e da prática, e da situação histórica subjetiva no conhecimento da realidade) e o caráter absoluto de seu conhecimento, sem suprimir a objetividade do mundo exterior. A posição concreta, materialista-dialética da questão, ressalta, além disso, a função da subjetividade na História, enquanto função da atividade humana concreta, na evolução e auto-criação da humanidade. É assim que o problema da personalidade aparece como um elemento de uma sociologia histórica geral. Esta demonstra até nos seus detalhes mais sutis, os riscos, a

ameaça de aniquilamento que o capitalismo estende à personalidade humana, desde sua existência econômica até seus aspectos ideológicos mais matizados. Oferece, igualmente, em ligação íntima com essa descrição, soluções concretas (problemas da vida pública, crítica do particularismo individualista, enquanto sufocamento e mutilação da personalidade etc.). A liberdade humana aparece, então, em união dialética com a necessidade e não mais como o antípoda abstrato de uma necessidade inumana, fatalista e desprovida de vida (LUKÁCS, 1967).

Sendo assim, Lukács (1967) sustenta que o socialismo somente é possível sobre a base do materialismo dialético. A ligação desta filosofia com o socialismo reveste-se, portanto, de um caráter de necessidade essencial.

Ocorre o mesmo no campo oposto do pensamento: a resistência à epistemologia materialista e à dialética materialista está em ligação íntima com a resistência da ideologia burguesa ao socialismo. A contribuição nova consiste somente no fato de que a aprovação do socialismo em geral equivale a um aspecto preciso da oposição intelectual à perspectiva concreta e real do socialismo. Quanto mais essa aprovação se faz sob uma forma “elevada”, mais isso ocorre. E eis porque essa aprovação – se bem que ao preço de ecletismos e de contradições – pode revestir as formas atuais do idealismo filosófico (LUKÁCS, 1967).

É assim que o existencialismo aparece como a última variante – e também a mais evoluída – dessa oposição. Sua ontologia, baseada na fenomenologia, representa o cume e o aspecto mais extremo do “terceiro caminho” filosófico, próprio do estágio do imperialismo, conclui o autor.

No que concerne ao problema da personalidade e da liberdade, a burguesia tem um interesse vital em não considerar as ameaças que a estrutura da sociedade faz pesar sobre a personalidade, como um fenômeno próprio do capitalismo. Ao contrário, concorda em ver no socialismo o perigo principal. A burguesia considera instintivamente seu poder de exploração como fazendo organicamente parte de sua concepção da personalidade e da liberdade. A inteligência burguesa está, aliás, profundamente imbuída desse sentimento geral, que considera como a forma original da liberdade essa liberdade aparente, própria ao capitalismo, que concorda muito bem com a opressão total, inclusive com a prostituição da personalidade. É assim que se constitui uma concepção puramente formal e subjetiva da liberdade, em oposição com a noção de liberdade concreta e objetiva que nos legaram os antigos, assim como

Hegel e Marx. Nesse domínio, o existencialismo igualmente representa o cume da evolução burguesa, ainda que seus resultados sejam do tipo de um “terceiro caminho” (LUKÁCS, 1967).

Dessa forma, Lukács (1967) conclui que o estágio do imperialismo dá origem a uma luta contra certos aspectos, sobretudo culturais, do capitalismo, que se identifica com a perspectiva do socialismo. Isto porque a grosseira demagogia do fascismo traçou um “terceiro caminho” da moral: capitalismo e socialismo são, aos seus olhos, idênticos.

No que diz respeito ao niilismo, este se acha estreitamente ligado a todas essas questões e, primeiramente, à tomada de consciência, que a evolução histórica tende cada vez mais a impor aos homens, do caráter transitório das bases de sua existência social e individual. É essa tomada de consciência, desprovida de toda perspectiva concreta e verdadeira, que dá nascimento ao niilismo. As perspectivas míticas, cuja eclosão maciça caracterizou o estágio do imperialismo, estiveram e permanecem, ainda, ligadas ao niilismo. Essas tendências são fáceis de constatar já em Nietzsche, atingindo seu ponto culminante na pretensa concepção do mundo do fascismo.

De acordo com Garaudy (1965), para as chamadas filosofias da existência, põe-se concretamente, praticamente, à humanidade, o problema de dar uma significação e um valor à existência humana, de decidir se vale a pena continuá-la ou se devemos interrompê-la. Nesta nova conjuntura, nossa existência depende de nossa decisão. Neste contexto, diz o autor, não é mais o destino de somente um homem ou um grupo de homens que está posto em questão, é o da humanidade inteira, sendo, portanto, sua existência dependente de sua decisão. Para demonstrar este quadro, Sartre afirma:

A humanidade inteira, se continuar a viver, não será simplesmente porque nasceu, mas porque terá decidido prolongar sua vida. Não mais existe espécie humana. A comunidade que se fez guardiã da bomba atômica está acima do reino natural, porque é responsável por sua vida e por sua morte; a cada dia, a cada minuto, será preciso que consinta em viver. Eis o que experimentamos hoje, na angústia (Sartre apud Garaudy, 1965, p.4).

No plano ideológico, a necessidade social do nascimento dos mitos explica-se pela incapacidade dos pensadores de romper radicalmente com as sobrevivências teológicas da filosofia, e o existencialismo não soube vencê-las. O ateísmo de Heidegger e de Sartre é tão religioso quanto o de Nietzsche; o horizonte religioso, que se forma assim, aproxima-se perigosamente de todos os mitos modernos. Dessa forma, o existencialismo leva, portanto, a marca do mesmo niilismo espontâneo de toda ideologia burguesa moderna, e não pode superar esse abismo senão à custa de um certo ecletismo. Não há mais quietismo possível da ciência e da técnica, posto que a vida humana necessita de uma justificação; o poder do homem coloca os problemas últimos, o problema da escolha, o da liberdade e o dos fins. O desenvolvimento da técnica pôs ao homem este problema nascido de seu próprio poderio: a existência do homem depende de sua própria decisão, e a filosofia viva arrogou-se a tarefa de elucidar esta decisão. O existencialismo, a meditação católica, o marxismo, extraem daí sua razão de ser, e mensuram nesse problema o seu valor de verdade, afirma Garaudy (1965).

Para os marxistas o problema é mais complexo do que poderia dar a entender, porque não existe uma técnica que colocaria questões a uma humanidade única, reconciliada consigo mesma. Nosso mundo é uno, mas é um mundo dilacerado. É uno porque o desenvolvimento da técnica e da produção engendrou um mercado mundial, a economia de um mundo fechado no qual o destino de cada homem depende do de todos os outros, fazendo com que as crises se tornassem mundiais, bem como as guerras (GARAUDY, 1965).

Contudo, esta interdependência universal não é uma solidariedade universal, sendo feita de contradições e de conflitos. A universalidade só se exprime concretamente porque todas as lutas se desenvolvem em escala planetária: as lutas de classe, as lutas nacionais, as lutas ideológicas. Em tal contexto, nenhum conflito tem caráter regional; nenhuma responsabilidade tem caráter limitado; nenhuma liberdade é solitária; a responsabilidade é pessoal, ninguém pode furtar-se a ela (GARAUDY, 1965).

Diante deste quadro, a matéria-prima da filosofia francesa consiste no conjunto de experiências comuns a todos os homens dos últimos trinta anos (lembrando que o mesmo escreve nos anos de 1960). A história desta filosofia é a história das perspectivas do homem; é a história dos ensaios do pensamento para se orientar nas contradições de nosso tempo e para encontrar a saída, a forma de superá-las. O ponto de partida é a grande crise de 1929, com a produção mundial e o comércio caindo, gerando cerca de trinta milhões de desempregados. As contradições exasperadas entre os homens em concorrência, entre as classes em conflito, entre as nações rivais, a dúvida e a discussão acerca de uma prosperidade que se revelava momentânea e artificial, de regimes, de legalidades e de valores até então incontestados e a consciência de que culturas e civilizações podem ser mortais (GARAUDY, 1965).

Desta exasperação dos antagonismos, desta polarização das forças humanas nasceu o fascismo, com seu exclusivismo racial, com sua apologia da violência, do terror e da guerra, com sua pretensão de negar os valores e a realidade mesma do indivíduo e da pessoa, em proveito de um Estado com soberania sobre as consciências, com sua exaltação da vontade de poder e da expansão de uma raça eleita, com sua filosofia do desespero e do irracional, aponta o autor.

Em contrapartida, no leste da Europa desenvolvia-se outra realidade, que colocava novos problemas. A existência do socialismo aguçava as contradições: as econômicas, rompendo a unidade do mercado mundial; as políticas, avivando ao mesmo tempo as esperanças e os temores; as do espírito, afirmando um otimismo sem limites em relação ao poder e aos destinos do homem, colocando um desafio materialista aos idealismos e espiritualismos (GARAUDY, 1965).

Sendo assim, a experiência vivida dos filósofos de nosso tempo é feita disso e dos acontecimentos destes grandes conflitos humanos em que o mundo se vê dividido em dois, e a classe operária apresenta sua candidatura à hegemonia política e espiritual e neste contexto, as duas guerras mundiais exerceram uma influência determinante sobre a formação e o desenvolvimento das filosofias da existência. Em primeiro lugar contribuíram para obrigar todas as filosofias – existencialismo ateu, filosofias cristãs, marxismo – a serem

filosofias da existência, porque os fundamentos da existência humana estavam recolocados em questão e a resposta não podia ser adiada. Não há filosofia contemporânea viva que não traduza esta situação do homem, de todos os homens, entregues a conflitos universais, a destinos desconhecidos e diante da ameaça permanente da morte, numa angústia generalizada (GARAUDY, 1965).

3.2 O IRRACIONALISMO

A origem do terceiro caminho na teoria do conhecimento se dá a partir de Nietzsche, passando por Husserl, até a ontologia existencialista, que reconhece uma existência independente da consciência, mas persiste em seguir o antigo método idealista quanto à definição, o conhecimento e a interpretação dessa existência. As teorias do conhecimento, dominantes do período precedente, negam a inteligibilidade da realidade objetiva. O “terceiro caminho”, por seu turno, mantém intactos todos os princípios da teoria do conhecimento do idealismo subjetivo escamoteia seus limites, apresentando a questão de uma maneira a parecer admitir implicitamente que as idéias e as noções que existem apenas na consciência são, elas mesmas, realidades objetivas (LUKÁCS, 1967).

Ao observar a realidade de que trata esta filosofia, Lukács (1967) afirma que os neokantianos elaboraram uma teoria do conhecimento na qual idéias e realidades são idênticas. A realidade de que tratam torna-se assim una e indivisível – mas é a realidade do idealismo subjetivo. Já a variante moderna do agnosticismo, torna-se mística e criadora de mitos e é impossível subestimar aqui a influência de Nietzsche na evolução do conjunto do pensamento imperialista: poder-se-ia mesmo dizer que ele criou o arquétipo da mitificação. O corpo e a carne são os temas principais, e Nietzsche rompe com a espiritualidade abstrata e a moral pequeno-burguesa da filosofia oficial. Sua teoria do conhecimento e sua moral afirmam e defendem os direitos do corpo, sem fazer nenhuma concessão ao materialismo filosófico. Ora, o aspecto filosófico de um corpo assim privado de toda matéria, só pode ser mítico. Aí está um elemento desse biologismo particular e dessa psicologia que repousa sobre pretensas bases biológicas e que toma em Nietzsche o lugar de uma concepção social (LUKÁCS, 1967).

Diante deste quadro, Lukács (1967) se pergunta acerca de um “terceiro caminho” fora do idealismo e do materialismo. De acordo com o autor, para quem considera a questão de modo sério, a resposta só pode ser negativa. Há, com efeito, duas possibilidades: primado da existência sobre a consciência ou inversamente primado da consciência sobre a existência. Os sistemas filosóficos em voga, que se orientam para o “terceiro caminho”, colocam, habitualmente a correlação da existência e da consciência, proclamando que uma não poderia existir sem a outra. Por essa afirmação chega-se a “expulsar o idealismo pela porta, para fazê-lo voltar pela janela”, porque admitindo que a existência não pode existir sem a consciência, abandona-se o materialismo, segundo o qual a existência é independente da consciência.

Segundo os pensadores em maior evidência, nessa época, na verdade a razão não existe, a verdadeira realidade, a realidade superior, é irracional e supra-racional. O dever da filosofia é antes de tudo levar em conta este dado fundamental da existência humana e é assim que se constitui o irracionalismo, ideologia da filosofia da crise (LUKÁCS, 1967).

Dessa forma, o elemento mais importante da ideologia irracionalista é transformar a condição do homem do capitalismo imperialista em uma condição humana geral e universal, mistificando-a. O cumprimento desta tarefa exige um desdobramento do método. Tudo que é social, racional e conforme as leis da evolução será declarado inumano e inimigo da personalidade. A personalidade será declarada anti-racional e irracional por sua própria natureza (LUKÁCS, 1967).

Com efeito, desde que se conseguiu opor a razão, inumana e inferior, à realidade superior, humana e irracional, capitalismo e socialismo apresentam-se como duas entidades inteiramente semelhantes, que se colocam num mesmo plano, posto que ambas foram criadas pela “fria” razão. Ambos, contudo, devem ser combatidos, em nome da personalidade, categoria puramente individual.

De acordo com Lukács (1967), o existencialismo obstina-se em ensinar que é impossível saber o que quer que seja sobre o homem. Não que negue a ciência em geral. O existencialismo reconhece o valor prático do conhecimento científico. Mas contesta a todas as ciências o direito de ter acesso a um conhecimento essencial em relação ao único problema de importância: a relação real entre a pessoa humana e a

vida. Afirma, para empregar sua própria linguagem, que o homem é sua própria realidade-humana. A assim chamada superioridade do existencialismo sobre as filosofias antigas consiste precisamente no abandono radical da pesquisa de tal conhecimento. O existencialismo, disse Jaspers, estaria perdido no momento em que pretendesse saber de novo o que é o homem. Essa ignorância voluntária, radical e fundamental está sublinhada tanto em Heidegger como em Sartre. Ainda de acordo com o pensador, é precisamente esse niilismo radical, esse abandono conseqüente do conhecimento mais importante, que é a explicação do sucesso do existencialismo. A doutrina que ensina que a vida está, por excelência, privada de toda perspectiva, e que o sentido da existência é inacessível a todo conhecimento, é bem acolhida por todos aqueles que acham que sua existência está privada de toda perspectiva, e que sua vida não tem nenhum sentido.

Dessa forma, é aqui que o existencialismo encontra o irracionalismo moderno, essa vasta corrente espiritual que se propõe destronar a razão. À primeira vista, a fenomenologia e a ontologia são, entretanto, absolutamente incompatíveis com as tendências correntes do irracionalismo, por causa de seu caráter rigorosamente científico. No entanto, basta examinar seu método para descobrir suas ligações íntimas com o irracionalismo moderno. Mais tarde, quando Heidegger tomou para si certas idéias mestras de Kierkegaard, essas ligações tornaram-se ainda mais evidentes (LUKÁCS, 1967).

Sendo assim na medida em que o existencialismo faz da fenomenologia seu método, ele toma por seu principal objeto a irracionalidade fundamental do indivíduo e, conseqüentemente, do conjunto da existência. Seu paralelismo com as outras correntes espirituais antirracionalistas torna-se então cada vez mais evidente, podendo ser percebido a partir desta afirmação de Sartre: “O ser é irracional, sem causa e sem necessidade; a própria definição do ser nos mostra sua contingência original” (Sartre apud Lukács, 1965, p. 86).

O absurdo da vida e a imagem abstrata da morte que lhe é oposta são, para um grande número de nossos contemporâneos, uma experiência pessoal. Constituem, por assim dizer, a base inconsciente de sua concepção de mundo. Ao olhar para o universo filosófico de uma época que estava ainda isenta dos germes da decomposição, vê-se que essa atitude face à morte não corresponde a uma categoria ontológica do Ser, mas simplesmente a um sintoma da época. Lukács (1967) destaca assim a afirmação de Spinoza: “O

homem livre pensa muito mais em qualquer outra coisa do que na morte; sua sabedoria é meditação não sobre a morte, mas sobre a vida”.

3.3 KIERKEGAARD

As preocupações do existencialismo conduziram ao estudo da obra de Kierkegaard, fundada precisamente numa revolta contra o espírito universal e absoluto de Hegel. Para Hegel, diz o autor, o indivíduo só existe por sua relação com o todo, e Kierkegaard, por seu turno, recusa ser considerado como parte de um todo (GARAUDY, 1965).

Sendo assim, para Kierkegaard, a história não é mais que uma aparência; a consciência, fora do tempo, desenrola o tempo e a história. Além disso, só existe, no sentido estrito da palavra, o que é experimentado com intensidade na experiência interior vivida, o que o leva a afirmar: “A existência autêntica do homem é estranha à história; quanto mais se desenvolva eticamente, menos o homem se preocupará com a história” (KIERKEGAARD, apud GARAUDY, 1965, p. 49).

Diante desta afirmação, Garaudy (1965) se pergunta sobre o que pode ser uma ética sem vinculação com a história, com a sociedade, nesse solipsismo moral em que o indivíduo não reencontra, em plano algum, os demais. Afirma que Kierkegaard tem consciência de que essa separação entre a moral e a realidade histórica e social é fundamentalmente conservadora, afirmando inclusive que toda a sua obra é a defesa da ordem estabelecida; realiza uma verdadeira transmutação da ação, em que esta não mais atinge o mundo exterior, mas, pelos atributos interiores que Kierkegaard lhe dá, com suas escolhas e sua angústia da escolha, suas revoltas e recusas, está ornada com as românticas seduções de uma ação tanto mais livre e sem limite quanto jamais colide com a vida social e a história.

Ao inverso de Hegel, que fundava a moral numa unidade dialética do interior e do exterior, Kierkegaard opõe absolutamente os dois termos que, segundo ele, se excluem reciprocamente, dizendo que o exterior, enquanto matéria da ação, é sem importância, porque o que se acentua eticamente é a

intenção; o resultado, como exterioridade da ação, não é importante (GARAUDY, 1965).

A existência, segundo Kierkegaard, é o indivíduo em sua relação com a transcendência e, portanto, o existencialismo é religioso em seu princípio, mas sua evolução ulterior esforçar-se-á por laicizar temas teológicos. Subjetividade, solidão, ambigüidade, derrelição, desespero, nada, existência definida como tensão: estes são os temas fundamentais de todas as formas ulteriores do existencialismo, e são temas cristãos, temas místicos. Esta dialética existencial em Kierkegaard e seus sucessores é oscilação permanente entre a subjetividade e a transcendência, passagem constante de uma a outra, sem que jamais intervenha nenhuma síntese capaz de transpor os dois termos da antítese, conservando-os e ultrapassando-os. Essa dialética não cria nenhum movimento, prendendo o homem em sua angústia sem lhe permitir jamais sair dela; é, portanto, de acordo com Garaudy (1965), a metafísica de um mundo em impasse.

3.4 HEIDEGGER

A primeira grande figura do existencialismo contemporâneo é Martin Heidegger, que foi influenciado por Husserl, a quem dedicou sua obra *Ser e Tempo*. Sendo assim, Heidegger define a estrutura fundamental da existência, baseando-se no princípio da fenomenologia de Husserl: a existência é essencialmente transcendência, e esta é entendida como superação. Nesse sentido, a transcendência não é para o homem um comportamento possível ao lado de tantos outros, mas antes a sua constituição fundamental, o que forma a própria essência da sua subjetividade. Transcender para o mundo significa fazer do próprio mundo o projeto das possíveis atitudes e ações do homem; deste modo, a transcendência é, para Heidegger, certamente um ato de liberdade e é mesmo, a própria liberdade. Mas se o homem é livre no ato de projetar o seu mundo, este mesmo projeto subordina imediatamente o homem a si, tornando-o necessitante e dependente (ABBAGNANO, 1993).

Se para Heidegger, existir no mundo significa para o homem projetar, e projetar se baseia nas possibilidades que se oferecem ao homem, a *compreensão* de tais possibilidades é um modo de ser fundamental do próprio

homem. Sendo assim, a transcendência existencial, baseando-se nas possibilidades de ser do homem, é, ao mesmo tempo, um ato de *compreensão* existencial: para compreender-se, o homem pode adotar como ponto de partida o si mesmo ou o mundo e os outros homens, e, no primeiro caso, tem uma compreensão autêntica (ABBAGNANO, 1993).

Vimos que, para Heidegger, a existência humana é constituída por possibilidades, e nestas se baseia todo o seu projetar ou transcender. Mas também vimos que todo o projetar ou transcender lança o homem no mundo que ele projeta ou transcende, e o remete ao fato insuperável de que como homem existe e está ao nível de todos os outros existentes; todas as possibilidades humanas sob este aspecto se equiparam, e a escolha entre elas seria indiferente (ABBAGNANO, 1993).

No que diz respeito à morte, para Heidegger, esta é a possibilidade absolutamente própria, porque diz respeito ao próprio ser do homem. Trata-se de uma possibilidade incondicionada, porque pertence ao homem enquanto individualmente isolado. Todas as outras possibilidades põem o homem no meio das coisas ou entre os outros homens, mas a possibilidade da morte, diz Heidegger, isola o homem consigo mesmo; é uma possibilidade insuperável, porque a extrema possibilidade da existência é a sua renúncia a si mesma; é, enfim, uma possibilidade certa. Heidegger afirma que é apenas no reconhecer a possibilidade da morte, no assumi-la como decisão antecipadora, que o homem encontra o seu ser autêntico (ABBAGNANO, 1993).

Sendo assim, a existência anônima cotidiana é uma fuga da morte, segundo Heidegger. Ele a considera como um caso, entre os muitos da vida de cada dia, no qual o homem oculta o seu caráter de possibilidade imanente, a sua natureza incondicionada e insuperável, e procura esquecer a existência, não pensando nela, entregando-se às preocupações cotidianas do viver. A voz da consciência, por seu turno, ao arrancar o homem à existência anônima, fá-lo voltar ao *ser-para-a-morte*; fá-lo sentir-se em dívida para com a verdadeira natureza e encaminha-o para uma decisão antecipadora, que projeta a existência autêntica como um *viver-para-a-morte*. Mas, Heidegger esclarece que viver para a morte não é, em absoluto, uma tentativa de realizá-la através do suicídio; a morte é uma possibilidade e não pode ser entendida e realizada senão como pura ameaça suspensa sobre o homem. Nem é sequer uma

espera, porque mesmo a espera não pretende mais do que a realização, e a realização nega ou destrói a possibilidade como tal. Heidegger esclarece então, que viver para a morte significa *compreender* a impossibilidade da existência enquanto tal, pois ela é essencialmente, radicalmente, impossível. O que é possível é a compreensão desta impossibilidade, e o viver para a morte é precisamente tal compreensão (ABBAGNANO, 1993).

Mas, diz Heidegger, dado que toda a compreensão é acompanhada por um estado emotivo, também a compreensão da morte é acompanhada por uma tonalidade emotiva que é a angústia. Com a angústia, o homem sente-se em presença do nada, da impossibilidade possível da sua existência. A angústia coloca o homem fundamentalmente ante o nada, e nela, a totalidade da existência converte-se em algo transitório, acidental e fugidio, em que o próprio nada se apresenta no seu poder de aniquilação. Mas assim, a angústia revela também o significado autêntico da presença do homem no mundo: esta presença significa manter-se firme no interior do nada. A revelação do nada é, por isso, originária. O nada está, certamente, escondido ou velado na existência trivial cotidiana, mas mesmo aí atua através da negação, da renúncia, da limitação, da proibição e atua, sobretudo, como condição oculta, mas ineliminável, do próprio revelar-se realidade existente como tal. Este revelar-se tem lugar, com efeito, no ato da transcendência, e a transcendência é a superação do ser na sua totalidade, é um salto sobre o ser, que do nada chega ao nada (ABBAGNANO, 1993).

Dessa forma, Heidegger afirma que, a existência autêntica é, assim, a única que compreende claramente e realiza emotivamente a nulidade radical da existência. A existência é transcendência, progride continuamente para além da realidade existente, antecipando e projetando, e é só neste progredir, neste antecipar e projetar, que a realidade existente se apresenta como tal e se torna compreensível (ABBAGNANO, 1993).

No que diz respeito ao conceito de história, para Heidegger, a liberdade do homem, em que se baseia a sua historicidade, consiste em fazer da necessidade virtude, em escolher e aceitar como própria, a situação de fato em que já está lançado e em permanecer-lhe fiel. No entanto, isso só é possível pela convicção de que todas as situações de fato são equivalentes, que é impossível subtrair-se a elas, e que é impossível que elas sejam mais do que

aquilo que são: impossibilidade e nada. O destino, em que consiste a historicidade do homem, é precisamente este herdar as próprias possibilidades, querer ser aquilo que já se foi, repetir a situação a que se está ligado; esta repetição é o destino (ABBAGNANO, 1993).

Dessa forma, Heidegger aceita de Nietzsche o conceito do *amor fati* como vontade daquilo que já aconteceu e inevitavelmente acontecerá. O destino é a herança da tradição, o retorno às possibilidades cuja existência é já constituída de fato, um querer ser que seja no futuro, aquilo que já foi no passado. A decisão em que consiste o destino é a escolha da escolha, mas não a escolha entre diferentes possibilidades, tais que uma delas possa ainda constituir uma ruptura com o passado ou uma conquista nova. Só é possível escolher entre querer ou não querer aquilo que foi e em qualquer caso será. A repetição das possibilidades não tende sequer para um progresso; para a existência autêntica, o passado e o progresso são indiferentes.

Para Heidegger, a existência como transcendência projetora é lançada na própria realidade que ela transcende, e aí a mantém fixa e impotente. Já para Sartre, a existência desagrega e nulifica a realidade de fato e afirma-se sobre ela como poder absoluto. A filosofia de Heidegger é a filosofia de uma necessidade absoluta que se torna liberdade apenas como aceitação consciente da necessidade. A filosofia de Sartre, por seu turno, é uma filosofia da liberdade absoluta que pretende dissolver e anular toda a necessidade (ABBAGNANO, 1993).

No período entre as duas guerras e, muito particularmente, na Alemanha, a derrota de 1918 deixara mais ruínas morais que materiais. Um nihilismo radical preparava os espíritos para a embriaguez hitlerista, com seu irracionalismo profundo, sua exaltação do instinto e do mito. A expressão mais aguda dessa confusão encontra-se em Martin Heidegger, que entre “um céu vazio e uma terra em desordem”, apresenta a vida do homem sem perspectiva, sem saída. Do que era a situação dos homens de certa nação e de uma classe dessa nação num momento de crise, Heidegger fez a condição humana, a característica trágica de toda existência. Diante do homem não há mais Deus para guiá-lo, não há mais valores estáveis, não há mais verdades, o mundo lhe é incognoscível e estranho; o homem está diante de nada, o nada (GARAUDY, 1965).

Nesse desespero, a existência é tudo o que falta ao homem, tudo o que ele tem de ser. O ser humano, diz Heidegger, só pode definir-se a partir de seu existir, isto é, de sua possibilidade de ser ou não ser o que ele é; a existência autêntica do homem não é um fato, mas uma inquietude de ser. Heidegger, segundo Garaudy (1965), descreve esta existência humana em três momentos:

- A derrelição – O homem emerge do nada. Acha-se jogado no meio de suas possibilidades. Seu surgimento é sem razão, radicalmente contingente, absurdo.
- O projeto – O homem se lança em direção ao possível. Mas é lançar-se no vazio, em direção ao que ainda não é, pois que o homem está cercado pelo nada. Nosso futuro inscreve-se no nada. Por nossos projetos, o mundo adquire um sentido – graças ao homem, que carece de sentido.
- A queda – Este impulso, que não é dirigido nem sustentado por nada, perde-se a cada instante, e vem o abandono da existência autêntica, a queda no cotidiano, no habitual, no estabelecido. O homem converte-se numa coisa entre as coisas.

Sendo assim, para Heidegger, tudo o que é social, impessoal, e que, por conseguinte, afasta o homem de sua existência autêntica, oferece-nos um ser acabado que priva a nossa vida de seu sentido pessoal. Aqui o homem não é senão o que é preciso que seja em função de sua profissão, de seu papel social, etc. e para escapar a esta degradação, o homem deve dirigir-se para todos os possíveis, sem nenhuma exceção, inclusive a possibilidade da impossibilidade da existência. De modo que essa existência, que vai dar no nada e que só tem sentido por causa dele, é fundamentalmente, como dito anteriormente, uma existência para a morte. A morte, para Heidegger, é o que abre o horizonte infinito dos possíveis, o que lhe permite arrancar-se à realidade acabada, e o sentido da vida consiste então, em fazer de sua morte a obra mais pessoal (GARAUDY, 1965).

3.5 A FENOMENOLOGIA

A fenomenologia é um componente essencial do existencialismo, que não possui a mesma importância em todas as manifestações do

existencialismo, mas que, de qualquer modo, age em todas elas sob a forma de um conceito-base: o caráter intencional da consciência (ABBAGNANO, 1993).

O ponto de vista de Husserl é de crítica ao objetivismo, uma crítica da concepção positivista e pragmática da ciência, que recoloca em questão, simultaneamente, o materialismo mecanicista e o idealismo transcendental. Para afastar a interpretação cética, agnóstica e, afinal, irracionalista, Husserl ressalta que falar de crise não é absolutamente pôr em dúvida a eficácia, o poder e o valor da verdade e o futuro das ciências, que jamais alcançaram êxitos maiores que no começo do século XX. Trata-se, ao contrário, de entrar em luta contra o ceticismo que poderia nascer, não das ciências, mas de uma concepção da ciência, a do positivismo, que a priva de sua significação humana. Husserl luta, portanto, contra o ceticismo, mostrando a significação humana do pensamento científico, buscando fundar a ciência pela tomada de consciência do sentido primordial do procedimento científico (GARAUDY, 1965).

Sendo assim, os princípios, até então os mais bem estabelecidos, apareciam como simples hábitos técnicos, como pré-juízos, segundo Husserl, e isto exigia que se refletisse simultaneamente sobre a significação da realidade do mundo e da realidade da imagem conceitual que dele formamos; numa palavra, que se refletisse sobre a significação da verdade. As noções, segundo Husserl, não podem ser consideradas como coisas, como realidades eternamente válidas, a pretexto de que corresponderiam a estruturas definitivas do real, a essências: só adquirem seu sentido pelo movimento que as produziu, pelo retorno às exigências práticas, vividas, que nos levaram a criá-las. O mérito de Husserl foi o de ter contribuído para definir a verdade como movimento, como revisão e superação, afirmando que a verdade não é um objeto, mas uma dialética prática (GARAUDY, 1965).

Desta exigência das ciências num momento crítico de seu desenvolvimento, no início do século, Husserl fez o ponto de partida de uma concepção nova da filosofia e do humanismo. Desta forma, a fenomenologia de Husserl nasceu da conjunção desse momento crítico do desenvolvimento das ciências, que repunha em causa as verdades mais bem estabelecidas, e desse momento crítico da história humana em que o homem se vê levado a repor em

causa os valores mais bem estabelecidos, e a por diante de si o problema fundamental do sentido da própria existência e do sentido da história que ele está a viver. Para Garaudy (1965), um acontecimento desconcertante pôs na ordem do dia esta discussão sobre a significação da verdade científica e do sentido da história. O desenvolvimento das ciências, como a história mesma, mostraram que, no primeiro quarto do século, não se podia, nem nas ciências nem na vida, fazer abstração da presença do homem, no mais forte sentido: a responsabilidade pessoal do homem na elaboração da concepção científica do mundo, assim como na continuação da história. Desde o primeiro parágrafo de sua *Crise das ciências européias*, Husserl mostrou o alcance de sua crítica, afirmando que a crise das ciências seria a expressão da crise radical do humanismo europeu. Embora sua crítica não tenha permitido resolver tal crise, Husserl teve o mérito de pôr o problema fundamental ao qual deve responder toda filosofia contemporânea: a redução positivista da ciência a uma simples série de fatos subtrai à ciência sua significação humana, porque exclui o problema do sentido e do valor de nossa existência (GARAUDY, 1965).

Em psicologia o conhecimento já é uma ação; não posso estudar-me e definir-me sem modificar-me, sem comprometer meu futuro, mesmo que seja para esquivar minha responsabilidade. Em outros termos, nas ciências humanas, a relação da consciência com seu objeto não é a de duas realidades exteriores uma à outra, e independentes uma da outra. A lei geral de toda observação é esta: o conhecimento não deixa intacto seu objeto; ele não é um fato, mas um ato (GARAUDY, 1965).

A idéia nova introduzida por Husserl na filosofia contemporânea é a da intencionalidade, como sendo o fato de ter consciência de alguma coisa percebendo, pensando, sentindo, querendo, etc. Já de acordo com Lévinas, a intencionalidade é essencialmente o ato de emprestar um sentido. Consciência para Husserl, implica iniciativa, isto é, liberdade, ou melhor, transcendência. Não se trata de uma transcendência nua e de uma liberdade vazia, a consciência dá sentido às coisas, reunindo-as sob um mesmo olhar, percebendo-as não em seu isolamento, mas em seu conjunto. A consciência é, portanto, totalidade, ou antes, totalização (GARAUDY, 1965).

Desta feita, a consciência, para Husserl, só pode ser um todo, uma totalização. O que se lhe aparece, o que para ela tem um sentido, é igualmente

um todo, sendo irreduzível a seus elementos. O todo é algo mais que a adição das partes que o constituem (GARAUDY, 1965).

Contudo, Husserl consente em afirmar a existência do ser, sob a condição de entender por isto apenas o que tem um sentido para mim; o que não tem sentido para mim não existe, ou pelo menos, não é do domínio da filosofia. Dessa forma, Husserl condena-se a uma tarefa impossível: descobrir a transcendência no interior da imanência, encerrando-se num paradoxo insolúvel, posto que, sonha com um conhecimento absoluto da objetividade, mas para ser absoluto, esse conhecimento deve constituir-se integralmente por operações do sujeito – e, para ser objetivo, deve revelar-se uma realidade que transcenda a subjetividade (GARAUDY, 1965).

Diante desta postura, Husserl adota uma atitude insustentável, pois, o que caracteriza o fenomenólogo é a capacidade de apreender a presença do objeto como uma operação da subjetividade. O mesmo descobriu uma variante nova do idealismo: ao introduzir, com a intencionalidade, a importância da significação, ao fazer do sentido, o vínculo entre o sujeito e o objeto, permitiu conceber uma forma de idealismo na qual o sujeito não se acha encerrado em seus próprios estados, mas inclinado para um mundo que toma seu sentido graças a ele (GARAUDY, 1965).

Outra debilidade de Husserl é a de que sua fenomenologia é atemporal, exterior à história, fazendo abstração de todo elemento social e histórico. De acordo com Garaudy (1965), a consciência cuja análise a fenomenologia fornece, não se acha de maneira alguma imersa na realidade nem comprometida pela história.

Mas a despeito das contradições internas da doutrina de Husserl, esta obra tem uma importância capital, por duas razões essenciais. Em primeiro lugar, porque introduz, no pensamento filosófico, temas novos ou renovados, dos quais nenhuma filosofia contemporânea pode esquivar-se. Em segundo lugar, porque o problema de Husserl, o de fundar ao mesmo tempo o valor da ciência e a responsabilidade do homem, é o problema filosófico capital de nossa época. Com isso, Husserl exerceu uma forte influência sobre a filosofia francesa contemporânea, sendo que se nos determos no primeiro momento de seu pensamento, o momento crítico, é possível localizar sua influência sobre a constituição do existencialismo ateu (GARAUDY, 1965).

Sendo assim, a partir do desafio husserliano, desenvolver-se-á, na França o existencialismo ateu, que viverá da contradição entre a liberdade do homem e as exigências cada vez mais imperiosas de uma história que deve ser ao mesmo tempo necessária para ser inteligível e contingente para continuar a ser humana (GARAUDY, 1965).

O ponto de partida da filosofia de Sartre encontra-se em dois artigos nos quais ele se situa em relação a Husserl; o primeiro escrito em 1937, intitula-se *A Transcendência do Ego*, e o segundo, escrito em 1939, chama-se *Uma idéia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade*. Nestes artigos, a preocupação central de Sartre é a de escapar ao mesmo tempo ao materialismo e ao idealismo (GARAUDY, 1965).

Para Sartre, a descoberta essencial de Husserl é a transcendência da consciência; a consciência não pode ser rebaixada e exibida ao nível do fato; ela é existência, isto é, ao mesmo tempo realidade e valor, natureza e transcendência. Desenvolvendo este tema fundamental, Sartre faz a concepção de Husserl sofrer uma transformação que decorre da crítica precedente (GARAUDY, 1965):

- Para lá da intencionalidade, insiste sobre a transcendência, que é seu fundamento ontológico.
- A intencionalidade é intimamente ligada por Sartre à negatividade, consistindo, essencialmente, na iniciativa que permite ao homem tomar distância em relação ao mundo e em relação a seu passado.
- Esta concepção vai sofrer uma lenta evolução: no início, sob a influência de Kierkegaard, a negatividade é essencialmente a da angústia; em seguida, sob a influência crescente de Hegel e, depois de Marx, a negatividade será de preferência a do trabalho e da luta.

Para Sartre, toda intenção implica numa escolha que o sujeito faz de si mesmo, uma escolha não refletida, mas vivida. As minhas escolhas cotidianas exprimem uma escolha original que inspira todos os pormenores de meu comportamento; a escolha de minha atitude fundamental diante do mundo. Sartre esforça-se por isolar, em *O Ser o Nada*, este projeto fundamental, por meio da psicanálise existencial (GARAUDY, 1965).

De acordo com Abbagnano (1993), a ontologia da consciência, entendida como ser no mundo é o fim nítido da principal obra de Sartre, *O Ser*

e o *Nada*. Neste texto, Sartre define a consciência como consciência de qualquer coisa e de qualquer coisa que não é consciência, e chama a este qualquer coisa de *ser em si*. O *ser em si* só pode descrever-se analiticamente como o ser que é aquilo que é, expressão que torna clara a sua opacidade. O seu caráter maciço e estático devido ao qual não é nem possível nem necessário, é pura positividade, é simplesmente.

Já Garaudy (1965) sustenta que Sartre quer em seu livro *O Ser e o Nada*, graças à fenomenologia, superar a alternativa entre materialismo e idealismo. O autor afirma que, após haver expulsado as coisas da consciência e definido a consciência exclusivamente por sua relação ao ser, como um vazio total – pois que o mundo inteiro acha-se fora dela, Sartre espera ter escapado ao agnosticismo e ao idealismo. A idéia de que o ser é irreduzível ao conhecimento é uma tese fundamental do existencialismo. Para Sartre, continua, a consciência é totalmente responsável por seu ser, e o filósofo, com isto, quer salvaguardar nossa responsabilidade, afirmando que não somos nada, temos de fazer-nos.

Garaudy (1965) destaca que em *O Ser e o Nada*, Sartre critica constantemente Hegel do ponto de vista de Kierkegaard, censurando-o por não ter valorizado o momento da subjetividade, o da consciência e o da liberdade, mas uma atenção excessiva à subjetividade o conduz a privar com frequência o homem de sua dimensão histórica, social, e inclusive natural, e a destiná-lo a um desespero sem saída. O autor cita o próprio Sartre para demonstrar sua postura:

A realidade humana é sofredora em seu ser, porque vem ao ser como perpetuamente obsedada por uma totalidade que ela é sem poder sê-la, visto que justamente não poderia atingir o em-si sem perder-se como para-si. É portanto, por natureza, consciência infeliz, sem superação possível do estado de infelicidade. (Sartre apud Garaudy, 1965, p. 87)

Sartre, com tal postura reprova o otimismo de Hegel, tanto o seu otimismo epistemológico, que antecipa a respeito de um conhecimento total e admite a coincidência do ser e do conhecimento, quanto o seu otimismo ontológico, em que afirma que a pluralidade pode e deve superar-se em direção à totalidade. Garaudy (1965) conclui que, entre esse canto de vitória

premature e essa recusa sem esperança de toda perspectiva de vitória estende-se o campo de uma batalha a travar que não está nem previamente ganha, como nos promete Hegel, nem previamente perdida como nos assegura Sartre: é a batalha da liberdade e da história.

3.6 JASPERS

Heidegger tirou da fenomenologia a existência ontológica que finalmente acaba por prevalecer na segunda fase da sua filosofia. A obra de Jaspers, pelo contrário, liga-se mais estreitamente a Kierkegaard, e nela o homem individual é considerado como o tema único da filosofia, cuja tarefa acaba por ser o esclarecimento racional da existência individual. Jaspers, segundo o autor, escreveu sua primeira obra filosófica existencialista em 1919, intitulada *A psicologia das intuições do mundo* (ABBAGNANO, 1993).

Para Jaspers, existência e razão são os pólos do nosso ser. A razão é presente como intelecto à consciência em geral, como vida ou totalidade de idéias ao espírito, e, enfim, como razão esclarecedora à própria existência. Em nenhum caso a razão existe por sua conta, ela é um dos pólos e pressupõe sempre o pólo oposto. Na existência, a razão é a própria ação da existência possível. Uma razão privada de existência seria um processo de pensamento arbitrário e cairia na universalidade abstrata. Por outro lado, uma existência privada de razão cairia na violência cega e, portanto, naquela universalidade empírica que é típica dos impulsos sentimentais ou vividos sem iluminação racional. Dessa forma, Jaspers acredita que existência e razão devem interpenetrar-se para constituir a razão autêntica ou a existência autêntica (ABBAGNANO, 1993).

À primeira vista, esta filosofia é uma filosofia da liberdade; o homem é o que escolhe ser, a sua escolha é constitutiva do seu ser e ele não é senão enquanto escolhe. A escolha de mim mesmo é a liberdade originária, aquela liberdade sem a qual eu não sou eu mesmo. Jaspers fala do risco inerente à escolha de si mesmo. A escolha, radicada numa situação determinada, não pode escolher senão o que já foi escolhido e constituído numa situação determinada, não pode escolher senão o que já foi escolhido e constituído numa situação de fato (ABBAGNANO, 1993). Jaspers então afirma:

Eu não posso refazer-me radicalmente e escolher entre ser eu mesmo e não ser eu mesmo, como se a liberdade estivesse diante de mim apenas como um instrumento. Mas enquanto escolho, sou; se não sou não escolho (Jaspers apud Abbagnano, 1993, p. 163).

Isto quer dizer que perante a escolha nunca se oferecem alternativas diferentes, que ela nunca é um comparar, um separar, um selecionar, mas sempre e unicamente o reconhecimento e a aceitação daquela única possibilidade implícita na situação de fato que constitui o meu eu. Dessa forma, o único modo de ser si mesmo, a única escolha autêntica é a que aceita incondicionalmente a situação de fato à qual se pertence. A identidade do eu e da situação, o fato intransponível de que o eu se encontra ligado e identificado com um determinado lugar da realidade, aparece a Jaspers como a culpa originária e inevitável, que é o fundamento de toda culpa particular. O reconhecimento e a aceitação da situação eliminam da realidade as culpas evitáveis, a traição para consigo mesmo, mas permitem reconhecer na sua verdadeira natureza, a culpa originária e inevitável. A culpa inevitável, para Jaspers, é a limitação necessária do eu na situação, é o desconhecimento, a inexistente ou débil aceitação da própria situação e, por conseguinte, a renúncia a ser si mesmo. No fundo esta renúncia não tem consequências decisivas, porque a identidade entre o eu e a situação atua mesmo quando não seja reconhecida e aceita. O não atuar, como o não decidir e o não escolher, não nos tira da situação em que estamos ou, antes, da situação que somos, e assim deixa inalterada a necessidade e a culpa desta situação. Dessa forma, a escolha só oferece ao homem a alternativa do reconhecimento e da aceitação apaixonada da situação originária, de maneira que é possível chegar a ser o que se é. Abbagnano sustenta que aquilo a que Nietzsche chamava o *amor fati* e a que Heidegger chama o destino é, também para Jaspers, a única atitude, a única escolha possível do homem, e a liberdade então coincide com a necessidade da situação (ABBAGNANO, 1993).

Diante deste quadro, Jaspers fala de existência possível e, ao longo de toda a sua filosofia, serve-se incessantemente da categoria da possibilidade, mas na sua filosofia, como na de Heidegger, possibilidade significa impossibilidade. Eu só posso ser o que sou, só posso tornar-me o que sou, não posso querer senão o que sou, e o que sou é a situação em que me encontro e

sobre a qual nada posso. Jaspers, chega a afirmar que as expressões eu escolho e eu quero significam, na realidade, eu devo. A possibilidade de ser, de agir, querer e escolher é, na realidade, a impossibilidade de agir, querer e escolher de maneira diferente de como se é (ABBAGNANO, 1993).

Sendo assim, a única diferença que a filosofia, como esclarecimento racional, introduz na existência do homem, consiste em fazer-lhe ver claramente e em persuadi-lo a aceitar aquela necessidade que, mesmo sem a filosofia, continuaria atuando no seu ser mais oculto. Para Jaspers, como para Heidegger, a possibilidade existencial transformou-se numa impossibilidade radical, e a liberdade, que ela permitia, transformou-se na aceitação da necessidade.

De acordo com Abbagnano (1993), o existencialismo de Heidegger e de Jaspers é um fenômeno que pertence ao período de entre as duas guerras; nem a ontologia de Heidegger nem a filosofia da fé de Jaspers, tais como aparecem nos escritos publicados depois da Segunda Guerra Mundial, podem ser reconduzidas ao campo do existencialismo. Constituem posições especulativas que pressupõem ou utilizam, numa certa medida, alguns dos motivos ou das conclusões da análise existencial, mas pretendem prosseguir para além desta, orientando-se para um saber absoluto de que aquela análise não pode constituir nem a origem nem o fundamento. Sendo assim, o fenômeno típico do período posterior à Segunda Guerra Mundial é o existencialismo de Sartre, o qual se orientou por sua vez, nos últimos tempos, para a exigência de um saber absoluto.

3.7 O SURGIMENTO DO EXISTENCIALISMO

Deve-se entender por existencialismo qualquer filosofia que seja concebida e se exerça como análise da existência, desde que por existência se entenda o modo de ser do homem no mundo. Dessa forma, a análise da existência não será então o simples esclarecimento ou interpretação dos modos como o homem se relaciona com o mundo, nas suas possibilidades cognitivas, emotivas e práticas, mas, também, e simultaneamente, o esclarecimento e a interpretação dos modos como o mundo se manifesta ao homem e determina ou condiciona as suas possibilidades. A relação homem-

mundo constitui assim o tema único de toda a filosofia existencialista. Outra característica fundamental do existencialismo é a de usar a noção de possibilidade na análise da existência; a existência é essencialmente possibilidade, e os seus constituintes são os modos possíveis de relação do homem com o mundo, isto é, as possibilidades de fato, bem determinadas, de tal relação. Os precedentes históricos próximos do existencialismo são a fenomenologia de Husserl e a filosofia de Kierkegaard, e é deste último que ele aproveitou a categoria da possibilidade, entendida, sobretudo, no seu caráter paralisante e ameaçador, decorrente do fato de tornar problemática a relação do homem com o mundo e de excluir, de tal relação, a garantia de um sucesso infalível (ABBAGNANO, 1993).

O existencialismo é, de todas as correntes filosóficas contemporâneas, a única que se apresenta como a expressão de um clima cultural ou que contribuiu para formar tal clima, que o autor designa de *crise do otimismo romântico*. Este otimismo baseava-se no reconhecimento de um princípio infinito (Razão, Absoluto, Espírito, Idéia, Humanidade, etc.) que constitui a substância do mundo, e que por isso o rege e o domina assim como rege e domina o homem, garantindo-lhe os seus valores fundamentais e determinando o progresso infalível destes. O existencialismo, por seu turno, é levado a considerar o homem como um ente finito, isto é, limitado nas suas capacidades e nos seus poderes, lançado no mundo, isto é, abandonado ao determinismo desse mesmo mundo, que lhe pode anular todas as possibilidades, e obrigado a manter uma luta incessante, com situações que podem levá-lo ao fracasso. Devido a estas características, o existencialismo ligou-se, desde o início, a certas manifestações literárias em que era mais vivo o sentido da problematidade da vida humana, como a obra de Dostoiévsky. Em tais obras, pode-se sentir sempre presente e operante o problema do homem, que continuamente escolhe as possibilidades que se abrem à sua vida, as realiza e as conduz ao seu termo, arcando com o peso e a responsabilidade de tal realização; e que, permanentemente, se encontra para além dela, de novo perante o mesmo enigma, isto é, perante outras possibilidades que é preciso escolher e realizar. O tema da insegurança fundamental da vida, contra a qual nada pode qualquer defesa ou refúgio; o do apelo incessante a uma realidade estável, segura, luminosa, que continuamente se promete e se anuncia ao

homem, mas que sempre o ilude e lhe foge; e o tema da queda na insignificância e na banalidade cotidiana que tira ao homem o seu próprio caráter humano, não são mais do que a expressão literária daquilo que o existencialismo procura esclarecer conceitualmente nas suas análises (ABBAGNANO, 1993).

Depois da Segunda Guerra Mundial, o existencialismo aparece como o reflexo mais fiel ou a expressão mais autêntica da situação de incerteza existente na sociedade européia, dominada ainda pelas destruições materiais e espirituais da guerra e preparando-se com hesitação para uma reconstrução difícil. A chamada literatura existencialista, e em primeiro lugar a obra literária de Sartre, constitui o elo de ligação entre a situação daquela época e as formas conceituais do existencialismo, que tinham sido, porém, elaboradas anteriormente. Com efeito, esta literatura dedicou-se, sobretudo, a descrever as situações humanas em que mais se notam os traços da problematidade radical do homem, sublinhando assim as vicissitudes menos respeitáveis e mais tristes, e também a incerteza da ação humana, quer seja boa ou má, e a ambigüidade do próprio bem. Estes temas surgem ainda na obra de Simone de Beauvoir, que ilustrou o último deles não só na sua obra literária, mas, ainda, no ensaio intitulado *Por uma moral da ambigüidade* (ABBAGNANO, 1993).

Lukács (1967) por seu turno, afirma que o existencialismo revela certos sintomas de uma crise e isto não se deve ao acaso. A história do pensamento humano nos ensina, com efeito, que toda filosofia leva a marca profunda de sua época, na sua metodologia, em toda sua estrutura e até nas condições que lhe permitiram constituir-se, por conseguinte, as inflexões da História provocam, necessariamente, crises na filosofia. Assim, concepções que durante muito tempo pareciam indiscutivelmente evidentes, tornam-se de repente problemáticas. O pensamento então, entrega-se tumultuosamente, por toda parte, à procura de justificações novas, de possibilidades de modificação, de perspectivas inéditas. Pois, em realidade, enquanto não se está em presença de uma sociedade nova, com uma estrutura social e econômica essencialmente nova, enquanto as antigas classes e frações de classe dominante guardam seu poder e sua influência – ainda que sua posição no conjunto da sociedade tenha-se tornado um pouco vacilante – certos axiomas subentendidos, certas condições primeiras da filosofia conservam sua validade. As crises da filosofia manifestam-se, então, em primeiro lugar, como tentativas com vistas à concordância dos princípios tradicionais aos fatos e aos problemas novos de uma existência social

transformada e ao comportamento humano modificado. Dessa forma seria espantoso que o desmoronamento do fascismo e a luta pela democracia – pela democracia nova, antes de tudo – não tivessem provocado mudanças que exigissem todos os caracteres de uma crise.

Diante deste quadro, de acordo com avaliação feita por Lukács (1967) ainda na década de 1940, quando publicou a primeira edição de *Existencialismo ou Marxismo*, o existencialismo tornar-se-ia a corrente espiritual dominante dos intelectuais burgueses. A vanguarda espiritual via no existencialismo, de acordo com o autor, a promessa de um renascimento da filosofia e a expressão adequada da ideologia daquela época. Desde antes do fim da guerra, o existencialismo havia invadido o Ocidente; os existencialistas alemães mais evidentes, assim como o precursor de seu método, Husserl, fizeram grandes conquistas na França e na América.

Diante deste quadro, Lukács (1967) afirma que seria preciso medir o lugar que o objeto dessa filosofia nova pode e deve ocupar na vida do homem. Abarca a totalidade da existência humana, como seria o caso, nos limites específicos de sua época, para cada um dos grandes sistemas filosóficos, ou antes, oferece-nos apenas uma representação fragmentária e desfigurada do mundo.

De acordo com o mesmo, declarar que o existencialismo deriva da fenomenologia de Husserl não seria uma resposta satisfatória à questão que se coloca, pois Husserl não foi existencialista, mas o método fenomenológico influenciou profundamente o existencialismo.

Já Garaudy (1965) afirma que os temas centrais do existencialismo nascem da crise profunda de um mundo em confusão, de um mundo em impasse, de um mundo absurdo, mas também da revolta contra este absurdo, da afirmação do poder invencível do homem de livrar-se do caos, de dar-lhe um sentido, de ultrapassá-lo. O autor cita Sartre para descrever tal contexto:

Serão necessários dois séculos de crise – crise da fé, crise da ciência – para que o homem recupere esta liberdade criadora que Descartes colocou em Deus e para que se suspeite enfim esta verdade, base essencial do humanismo: o homem é o ser cuja aparição faz com que um mundo exista (Sartre *apud* Garaudy, 1965, p. 40).

Esta crise na história do pensamento como na história pura e simples, é universal. Ademais, o existencialismo francês tem antepassados e precursores

para além de Kierkegaard, Dostoievski e Nietzsche, que viveram e exprimiram os temas do existencialismo por ocasião das primeiras grandes crises do mundo atual. Entre as duas guerras mundiais, o existencialismo alemão de Heidegger e de Jaspers, foi a principal influência do existencialismo francês (GARAUDY, 1965).

Se quisermos compreender a profundidade das contradições do existencialismo no curso dessa evolução, é indispensável recordar a pesada hipoteca que lhe pesa sobre as origens. O existencialismo implantou-se na França de maneira curiosa, pois ele veio da Alemanha importado por emigrados russos. Desde a sua chegada a Paris, em 1924, Nicolau Berdiaev fez uma ativa propaganda do existencialismo, desenvolvendo-o ainda mais a partir de 1933, quando Gabriel Marcel formou um público filosófico no estudo de Heidegger e de Jaspers, e quando as obras de Kierkegaard, após os estudos de outro russo emigrado chamado Chestov, foram traduzidas e editadas na França. O existencialismo russo desempenhou esse papel de introdutor na França de alguns temas principais do existencialismo, porque a situação que iria ser a de todo o mundo burguês, fora primeiro a deles: assistiram à derrocada de um regime e de um mundo. A transposição de sua experiência exprimia a angústia que, na França, por volta de 1933-1934, se apoderava dos homens que ouviam o desabar do velho mundo, que assistiam à ascensão da classe operária, que estavam dominados ao mesmo tempo, pela angústia da crise e pelo medo da revolução (GARAUDY, 1965).

A preocupação constante do existencialismo é a de reencontrar um sujeito existencial, o de nossa experiência pessoal vivida, e de restaurar o contato íntimo, na existência humana, entre a subjetividade e a transcendência, dois termos antitéticos, mas, indissoluvelmente ligados. A tensão entre esses dois termos define o sujeito existencial. A existência autêntica não se acha nem em alguma coisa que seria radicalmente exterior ao espírito, nem num espírito universal independente das coisas; acha-se nesse sujeito que não é nem essas coisas nem esse espírito, mas ao mesmo tempo subjetividade e transcendência. Esta repulsa da dupla alienação das coisas e do espírito, e esta orientação da reflexão sobre o conhecimento a partir do homem concreto, é uma reação útil contra o racionalismo idealista e abstrato (GARAUDY, 1965).

Os principais temas do existencialismo, no momento em que ele vai florescer na França, notadamente com Sartre, podem classificar-se em três grupos: temas negativos e pessimistas, temas ativos e temas propriamente técnicos da fenomenologia. Os temas negativos e pessimistas exprimem o desabamento do mundo objetivo das verdades e dos valores na crise geral, material e espiritual, do mundo capitalista. Ao otimismo da burguesia nascente, o da *Enciclopédia* e do *Século das Luzes*, à confiança no progresso, na razão, na harmonia dos interesses e das liberdades, sucede, um século depois, na hora da decadência, com suas convulsões, seus antagonismos, suas crises e suas guerras, uma *consciência infeliz*, que encontrará no existencialismo sua justificação ontológica (GARAUDY, 1965).

Essa crise põe em causa duma só vez a estrutura do ser e a condição do homem, o valor do conhecimento e a significação da história. O ser acha-se dilacerado e este é um dos temas fundamentais da filosofia de Jaspers. Para este, o homem (o eu) acha-se esmagado entre o mundo dos objetos, sobre o qual se apóia para existir, mas cuja influência deve temer, e a transcendência que o chama, que lhe dá sua realidade verdadeira e seu sentido, mas que o domina e o aniquila. O homem, cuja liberdade é ao mesmo tempo sustentada e ameaçada pelo mundo e pela transcendência, nasceu sem justificação, está aí, sem razão, sem finalidade, absurdo, e isto é o que Heidegger chama de sua *facticidade* (GARAUDY, 1965).

A angústia, por seu turno, é a experiência vivida fundamental, em que se resumem todos os aspectos da condição humana, dentro desta perspectiva: a solidão; a absurdez; a ameaça constante de perder-se nas coisas, de não ser mais que o prolongamento de nosso passado coagulado, ou de ser tragado por esse mundo objetivo acabado que nos cerca, e de converter-se numa engrenagem passiva do mesmo; a vertigem de uma liberdade absoluta com a qual nada nem ninguém pode nos ensinar o que fazer; a presença da morte em todos os finais possíveis; a ambigüidade de tudo o que me envolve e de tudo o que sou. Dessa forma, nesta perspectiva a história não pode nos prestar nenhuma ajuda, não é ela que nos carrega; pelo contrário, nós a carregamos em nós. Kierkegaard em sua hostilidade a Hegel, opôs a Existência à História (GARAUDY, 1965).

No que diz respeito aos temas ativos, Garaudy (1965) afirma que estes exprimem, em face da derrocada de um mundo, a presença ou a possibilidade de uma revolução que seria uma espécie de redenção. Diz empregar propositadamente essa expressão teológica de redenção, porque se, perante a crise do mundo da burguesia, a Revolução Russa de 1917 e a ascensão do movimento operário na França a partir de 1934 apresentaram problemas à meditação existencialista, esta presença de uma revolução ou de sua possibilidade sofreu uma transposição metafísica e esta será uma característica constante do existencialismo francês, em que a Revolução Socialista não é mais um fenômeno histórico e sim um acontecimento metafísico: a redenção do homem. Disso resulta uma tentação permanente, uma espécie de fascínio exercido por esta Revolução Socialista, pela classe operária, pelo comunismo, mas ao mesmo tempo uma rejeição e às vezes uma hostilidade em presença do movimento real, mesmo entre aqueles que se dizem, politicamente, da esquerda francesa. Dessa forma, os temas revolucionários são teologizados, tal como os temas burgueses (GARAUDY, 1965).

A existência, para o existencialismo, é antes de tudo o que jamais se converte em objeto, e na polêmica dos existencialistas contra o objeto em geral, encontra-se freqüentemente a transposição de sua polêmica contra a ordem estabelecida da burguesia, contra suas estruturas acabadas, sua história já escrita, suas verdades imutáveis e seus valores eternos. O homem, nesta perspectiva, sob pena de recair na cega inércia das coisas, deve a cada instante criar seu futuro e suas razões de viver; isto depende dele e só dele. Este salto do homem, diz Garaudy (1965) a respeito das concepções de Heidegger e Jaspers, sempre à frente de si mesmo, define-lhe a liberdade; é transcendência e é ação.

Diante deste quadro, temas ativos e negativos, temas do desespero e temas da ação aparecem como dois pólos, dois limites, no interior do tema fenomenológico que lhes constitui a unidade. Os dois procedimentos característicos do existencialismo são solidários, complementares: um, para rejeitar o mundo, para tomar distância em relação a ele; o outro, para experimentar, em virtude mesmo desta separação, desta censura ou desta

fissura ontológica, nosso poder absoluto de escolha, nossa responsabilidade total (GARAUDY, 1965).

Desse ponto de vista, o momento supremo do homem, o da liberdade, não é plenitude e realização, mas, ao contrário, indica uma carência, uma ausência, um oco no ser; o nada se converte no personagem central do drama da existência e a realidade humana é uma privação de ser (GARAUDY, 1965).

Diante deste quadro, Lukács (1967) afirma que toda concepção e mesmo toda categoria ótica encerra – conscientemente ou não – uma certa visão da sociedade e de sua evolução e esta visão pode, sem dúvida, negar toda evolução.

Do ponto de vista do autor, a crise na qual se debate o existencialismo manifesta-se pelas divergências cada vez mais graves que separam os primeiros princípios desta corrente, provenientes, socialmente, da situação de certa classe de intelectuais do estágio do imperialismo, e que provêm, do ponto de vista teórico, de Kierkegaard, de Husserl e de Heidegger, de problemas e de concepções novas que lhe impôs a época histórica consecutiva à Libertação. É neste contexto, portanto, que Sartre, nos termos de Garaudy (1965), renovou, aprofundou e sistematizou o existencialismo na França.

3.8 JEAN-PAUL SARTRE

Jean-Paul Sartre, nascido em Paris em 1905, era um polígrafo genial que se encontrava à vontade nos mais diversos gêneros literários: do ensaio psicológico ao literário, do romance ao teatro, ao escrito político e às grandes obras de caráter abertamente filosófico (ABBAGNANO, 1993).

Sartre iniciou sua atividade de escritor com investigações sobre psicologia fenomenológica, tendo por objeto o eu, a imaginação e as emoções. O ponto de partida destas pesquisas era a noção de intencionalidade da consciência, mas Sartre opõe-se desde o início a Husserl pela sua interpretação existencialista desta noção (ABBAGNANO, 1993).

A consciência como ser no mundo e a consciência nas situações são os principais conceitos que Sartre utilizava nas suas análises fenomenológicas, mas são conceitos que, nesta forma, deixam de pertencer à fenomenologia para pertencerem a análise existencial, que é precisamente aquela que se

relaciona com o ser no mundo. Desde as suas primeiras obras, Sartre não foi um fenomenólogo, mas um existencialista, afirma Abbagnano (1993).

Jean Paul Sartre publicou, em 1943, um volumoso ensaio filosófico intitulado *O Ser e o Nada*, obra fundamental da teoria existencialista. Em 1945, Sartre escreveu uma peça teatral, *Entre Quatro Paredes*, pondo em cena personagens que viviam os dramas existenciais abordados por ele nas obras teóricas. O autor escreveu também romances como *A Idade da Razão* e *Com a Morte na Alma*, nos quais também utilizou os dramas existenciais em suas histórias (CHAUÍ, 1978).

Em 1946, diante das críticas à sua filosofia existencialista exposta em *O Ser e o Nada*, Sartre publicou *O Existencialismo é um Humanismo*²¹, onde mostrou o significado ético do existencialismo. No plano da ação política, essa época marcou a aproximação de Sartre com o Partido Comunista. Porém, em 1956, em decorrência da intervenção soviética na Hungria, Sartre rompeu com o partido, e escreveu um artigo, *O Fantasma de Stálin*, no qual expôs o que para ele significavam os desvios do espírito do marxismo por parte das autoridades soviéticas (CHAUÍ, 1978).

Um dos intelectuais que acompanhou Sartre nesta decisão de apoiar, mas não aderir ao PCF, foi Merleau-Ponty. Segundo Aron (s/d), o mesmo nomeou sua própria posição de expectativa marxista. No plano político esta expectativa não implicava em adesão nem ao campo soviético, nem ao campo americano, nem mesmo ao terceiro partido; tendia a favorecer, na França e no mundo, a não-guerra entre comunistas e anticomunistas.

Tais hesitações, meias-adesões e meias-rupturas destes pensadores, ocorreram porque eles se viram impedidos, por suas idéias e pelo rebaixamento da França, de se resignarem com a democracia burguesa, bem como se viram rechaçados pelo despotismo ideológico do comunismo, buscando assim, a “pátria de seus sonhos” num comunismo que fosse diferente daquele da União Soviética na época de Stálin. Esses intelectuais sem pátria que não aderiam a nenhum dos dois campos da Guerra Fria, dissertavam incansavelmente a respeito do matiz exato de sua abstenção.

²¹ De acordo com Ferreira (1978), *O Existencialismo é um Humanismo* veio a público primeiramente na forma de conferência, sendo repetida depois em privado para que os adversários expusessem suas objeções, sendo posteriormente publicado na forma de artigo.

Aron (s/d) conclui sobre esta postura afirmando que, quem se associa ao Partido sem adesão, coopera com a ação sem subscrever o pensamento.

Nos anos seguintes, Sartre continuaria sendo um homem de ação e de pensamento e em 1960, publicou um extenso trabalho intitulado *A Crítica da Razão Dialética*, precedido pelo ensaio *Questão de Método*, nos quais se encontram reflexões no sentido de unir o existencialismo e o marxismo (CHAUÍ, 1978).

Como dito anteriormente, a obra na qual se encontra a filosofia existencialista de Sartre é *O ser e o Nada*. Nesta obra subintitulada *ensaio de ontologia fenomenológica*, Sartre definiu desde o início qual seria a perspectiva metodológica adotada por ele. A abordagem proposta por Sartre pretende não seguir as metafísicas tradicionais, que, segundo ele, sempre contrastavam ser e aparência, essências subjacentes à realidade e aos fenômenos, o que estaria atrás das coisas e as próprias coisas, como suas manifestações. Segundo Sartre, a ontologia fenomenológica superaria essa dualidade pela descrição do ser como aquilo que se dá imediatamente, ou seja, não propondo explicar a experiência humana por referência a uma realidade extra-fenomenal. Sendo assim, para Sartre, o dualismo de ser e parecer não teria mais “direito de cidadania” na filosofia, sendo o ser de um existente qualquer, precisamente aquilo que parece, e não existiria outra realidade fora do fenômeno. Isto não quer dizer que o fenômeno, segundo Sartre, não seja verdadeiramente um ser. Para ele, o ser do fenômeno é posto pela própria consciência e esta tem como caráter essencial, a intencionalidade. Em outros termos, a consciência visa a um objeto transcendente, implicando, portanto, a existência de um ser não-consciente. Poder-se-ia, então, concluir que, de acordo com Sartre, existem dois tipos de ser: o ser-para-si (consciência) e o ser-em-si (fenômeno) (CHAUÍ, 1978).

Em relação ao ser-em-si, somente se pode dizer que, segundo Sartre, ele é aquilo que é. Isso significa que o ser-em-si é opaco para si mesmo, nem ativo nem passivo, sem qualquer relação fora de si, não derivado de nada, nem de outro ser: o ser-em-si simplesmente é. Segundo o filósofo, a densidade opaca, o absurdo do ser-em-si provocariam no homem o mal-estar, que ele denomina náusea. Já o ser-para-si, a consciência, seria radicalmente diferente, definindo-se como sendo aquilo que não é e não sendo aquilo que ele é.

Enquanto o ser-em-si é inteiramente preenchido por si mesmo e sem nenhum vazio, a consciência é constituída por uma descompressão do ser. A consciência é presença para si mesma, o que supõe que uma fissura se instala dentro do ser. Essa fissura, ou descolamento é a marca do nada no interior da consciência. O nada, diz Sartre, é um buraco mediante o qual se constitui o ser-para-si, e o fundamento do nada é o próprio homem, isto é, mediante o homem é que o nada irrompe no mundo. Dessa forma, o ser-para-si conteria, portanto, uma abertura e seria precisamente essa abertura a responsável pela faculdade do para-si, no sentido de sempre poder ultrapassar seus próprios limites. Enquanto o ser-em-si permaneceria fechado dentro de suas fronteiras, o ser-para-si ultrapassar-se-ia perpetuamente e esse poder de transcendência seria expresso através das formas do tempo (CHAUÍ, 1978).

Diante deste quadro, Chauí (1978) sustenta que a teoria sartreana do ser-para-si conduz a uma teoria da liberdade. Isto porque o ser-para-si define-se como ação e a primeira condição da ação é a liberdade. O que está na base da existência humana é, segundo Sartre, a livre escolha que cada homem faz de si mesmo e de sua maneira de ser. O em-si, sendo simplesmente aquilo que é, não pode ser livre. A liberdade provém do nada que obriga o homem a fazer-se, em lugar de apenas ser. Desse princípio decorre a doutrina de Sartre segundo a qual o homem é inteiramente responsável por aquilo que é; não teria sentido, segundo o mesmo as pessoas quererem atribuir suas falhas a fatores externos, como a hereditariedade ou a ação do meio ambiente ou a influência de outras pessoas.

Ao lado das análises rigorosamente técnicas de *O Ser e o Nada*, nas quais se encontra exposta a filosofia existencialista, Sartre expressou seu pensamento através de várias obras literárias, que o colocam como um dos maiores escritores do século XX. Nelas encontram-se todos os temas fundamentais de sua concepção do homem, realizados no plano concreto das personagens, suas ações e suas situações existenciais (CHAUÍ, 1978).

Um exemplo disto é o romance de Sartre intitulado *As Palavras* publicado em 1945, no qual o autor sustenta, numa passagem, que os acontecimentos políticos revelam que os projetos de vida individuais são, na verdade, determinados pelo curso da história, tornando-se ilusória a busca da liberdade num plano puramente pessoal: a liberdade é sempre vivida “em

situação” e realizada no engajamento de projetos voltados para interesses humanos comunitários. Apenas um compromisso com a história pode dar sentido à existência individual, diz Sartre.

Sendo assim, o homem enquanto ser-em-situação, a necessidade de engajamento, a responsabilidade pessoal por todas as ações e projetos de vida e, sobretudo, a liberdade como raiz fundamental da pessoa humana são as coordenadas do pensamento existencialista de Sartre. As obras puramente teóricas expõem seus fundamentos filosóficos, e o teatro, o romance e o conto revelam concretamente essas idéias. Por outro lado, a própria vida do autor, principalmente depois de 1940, quando passou a participar ativamente dos acontecimentos políticos de seu tempo, também é testemunho de suas teses (CHAUÍ, 1978).

Contudo, é possível afirmar que as posições filosóficas iniciais de Sartre sofreram transformações à medida que o filósofo buscou inserir o existencialismo numa concepção mais ampla. Essas transformações derivaram, por um lado, do próprio existencialismo sartreano, que constitui uma filosofia “aberta”, e por outro, do engajamento social e político do filósofo. Do ponto de vista da fundamentação teórica, essa nova concepção de Sartre encontra-se em *Questão de Método* e *Crítica da razão Dialética*, publicadas em 1960 (CHAUÍ, 1978).

Nestas obras, sustenta Chauí (1978), o objetivo visado por Sartre foi saber se há possibilidade de se reencontrar uma compreensão unitária do homem, para além das várias teorias, das várias técnicas. Sartre, contudo, não pretendeu inventar esse novo saber do homem, não se tratando de opor à tradição uma nova filosofia, capaz de fornecer soluções para os problemas que as antigas doutrinas sobre o homem não conseguiram resolver. Sartre afirma nessas obras que esse novo saber já existia e circulava anonimamente entre os homens: o marxismo. Segundo ele, o marxismo seria a filosofia insuperável do século XX, o clima de nossas idéias, o meio no qual estas se nutrem, a totalização do saber contemporâneo, porque reflete a práxis que a engendrou. O filósofo conclui que, depois da morte do pensamento burguês, o marxismo seria, por si só, a cultura, pois é o único que permite compreender as obras, os homens e os acontecimentos. Sartre, contudo não pretende revisar ou superar as obras de Marx, pois para ele o marxismo supera-se a si mesmo, sendo uma

filosofia que, por conta própria, se adapta às transformações sociais. Por outro lado, também não pretende voltar ao materialismo dialético puro e simples, pois este, de acordo com Sartre, não conseguiu dar conta das ciências, que permanecem ainda no estágio positivista. Também não se trata do materialismo histórico exclusivamente. Separar o materialismo dialético do materialismo histórico constituiria uma divisão artificial dos domínios do saber e contrariaria o espírito do marxismo, que pretende ser um projeto de totalização do conhecimento, dizia Sartre.

Chauí (1978) afirma que, dentro da concepção sartreana de que o marxismo constitui a filosofia de nosso tempo, o existencialismo é concebido como um território encravado no próprio marxismo, que, ao mesmo tempo, o engendra e o recusa, tornando o marxismo de Sartre um marxismo existencialista, dentro do qual o existencialismo seria apenas uma ideologia²². Um segundo aspecto de sua doutrina consistiria no modo pelo qual Sartre procura resolver o problema das relações materiais de produção, através do projeto existencial. Isto significa que se o saber é marxista, sua linguagem pode ser a linguagem do existencialismo. Ao afirmar que o marxismo é a filosofia insuperável de nosso tempo, Sartre não faz dele uma filosofia eterna e sim, a rigor, afirma que o marxismo deverá ser superado quando existir, para todos, uma margem de liberdade real além da produção da vida.

Em *A Crítica da Razão Dialética*, Sartre conservou o esquema geral do existencialismo e alguns dos seus conceitos, mas investiu numa reinterpretação do marxismo, que ele defendia e ilustrava em seus ensaios políticos. Contudo, a fim de que o existencialismo sartreano se tornasse capaz de constituir uma teoria da ação e da história, era necessária uma revisão radical das suas posições fundamentais. As teses deste existencialismo, expostas em *O Ser e o Nada*, podem ser recapituladas deste modo: 1- A filosofia é uma psicanálise existencial por ser a análise do projeto fundamental em que consiste a existência; 2 - O projeto fundamental é fruto de uma escolha absolutamente livre, isto é, não vinculada ou limitada por qualquer condição ideal ou factual. Esta liberdade é o destino do homem; 3- Todos os projetos fundamentais são equivalentes porque não existe nenhuma condição de fato

²² De acordo com Sartre (1978,), ideologia é um sistema parasitário que vive à margem do Saber, a que de início se opôs e a que, hoje, tenta integrar-se.

ou de valor que possa, de qualquer modo, orientar a sua escolha ou servir para julgá-los. Uma filosofia que defenda estes princípios básicos é obviamente uma filosofia contemplativa: nada dá ao homem para fazer, tornando-o apenas consciente (como faz qualquer tipo de psicanálise) das suas próprias estruturas constitutivas. Mas, que o homem seja ou não consciente de tais estruturas, é coisa que não influi no seu destino, que continua a ser a liberdade absoluta de escolha (ABBAGNANO, 1993).

Para Abbagnano (1993), na *Crítica da Razão Dialética*, Sartre empreende uma revisão destas teses para as adaptar às exigências de uma teoria da ação. Em primeiro lugar modifica completamente a noção de projeto. Em *O Ser e o Nada*, o projeto não tem, como se disse, qualquer limitação: não parte de dados, mas origina-os na medida em que é uma liberdade incondicionada. Já na *Crítica da Razão Dialética*, o projeto é a ultrapassagem de uma situação dada, que define os limites ou as condições de possibilidade desse mesmo projeto. Neste texto, Sartre afirma, de acordo com o autor:

Dizer de um homem aquilo que ele é significa dizer aquilo que ele pode, e reciprocamente: as condições materiais de sua existência circunscrevem o campo das suas possibilidades. Assim, o campo dos possíveis é o fim em vista do qual o agente ultrapassa a sua situação objetiva. E este campo, por sua vez, depende estritamente da realidade social e histórica (Sartre *apud* Abbagnano, 1993, p.187).

Com essa noção de projeto expressa em termos de condicionamento, a liberdade absoluta do projeto fundamental de que Sartre tratava em *O Ser e o Nada* foi radicalmente eliminada, tornando possíveis outras determinações do projeto, a saber: o projeto tem um dado que é constituído pelas condições materiais da nossa existência e da nossa própria infância. Concebido deste modo, o projeto pouco se parece com aquilo que Sartre definia, com o mesmo nome, em *O Ser e o Nada*, e aproxima-se mais, segundo o autor, da antropologia de Marx. Todavia, vale ressaltar que, diferentemente de Marx, o projeto de Sartre continuou a ser um assunto privativo do homem singular; constitui existência singular (ABBAGNANO, 1993).

Diante deste quadro, Lukács (1967), destaca que há uma divergência que separa Sartre de Heidegger e que atesta a diferença entre a atitude dos

intelectuais franceses e a dos intelectuais alemães frente às questões mais importantes da vida.

Segundo o autor, depois da queda do fascismo, a edificação e a consolidação da democracia encontraram-se no centro da preocupação da opinião popular de todos os países. Todas as discussões sérias tendiam a determinar a natureza da democracia nova desse regime de liberdade que seria edificado sobre as ruínas deixadas pela barbárie fascista e que teria por missão impedir para sempre o retorno do fascismo e da guerra.

Diante desta conjuntura, Lukács (1967) afirma que o existencialismo conseguiu manter sua popularidade nesse mundo transformado, e parece mesmo que esteve em vias – o de Sartre, bem entendido, e não o de Heidegger – de partir para a conquista do mundo. Isto porque o lugar central que atribui à liberdade é certamente nele muito maior, e o desejo de liberdade retomou formas concretas e manifestou-se com vigor. Neste período, a interpretação da noção de liberdade desencadeou debates apaixonados e lutas ferozes, e pergunta-se, exatamente por isto, como explicar então que, nessas condições, o existencialismo e sua liberdade rígida e abstrata possam pretender conquistar o mundo; mais exatamente: onde o existencialismo recruta seus partidários e qual é a força de persuasão que emana dessa nova filosofia da liberdade? Para poder responder a essa questão, continua Lukács (1967), e para melhor compreender o segredo do sucesso do existencialismo, é indispensável examinar a noção de liberdade, tal como é definida pela filosofia de Sartre.

Em relação ao texto *O Existencialismo é um Humanismo*, Abbagnano (1993) afirma que nele Sartre define o existencialismo como a doutrina para a qual a existência precede a essência, no sentido de que o homem, em primeiro lugar, existe, isto é, encontra-se no mundo, e só depois se define por aquilo que é ou quer ser. Do ponto de vista existencialista, o homem não tem, portanto, uma natureza determinante; ele é aquele em que se torna a partir do seu projeto fundamental e é plenamente responsável pelo seu ser; é ainda responsável por todos os outros homens, na medida em que a sua opção é ainda a opção do ser dos outros e dos valores que devem penetrar no mundo e tornar-se realidade. Deste ponto de vista, a angústia é apenas o sentimento da nossa completa e profunda responsabilidade, não conduzindo à inércia, mas

sim à ação. Quanto ao desespero, significa apenas ter em conta aquilo que depende da nossa vontade ou o conjunto de probabilidade que torna possível a nossa ação. Logo, também não conduz à inércia, apesar de nos dissuadir de crer na realização infalível daquilo em que estamos empenhados. Em conclusão, de acordo com Sartre, o existencialismo é uma doutrina otimista porque afirma que o destino do homem está no próprio homem, e que este só pode confiar na sua ação e só pode viver para a ação. Como vemos, diz Abbagnano (1993), já em 1946, Sartre insistia nos aspectos positivos do existencialismo, pondo entre parênteses os aspectos negativos ou paralisantes que tinham sido expressos em *O Ser e o Nada*. De acordo com este escrito, que contribuiu grandemente para a difusão das idéias de Sartre, o existencialismo é definido como um pessimismo da teoria e um otimismo da ação, segundo o qual o homem pode fazer-se por si, isto é, pode fazer de si aquilo que quiser e não existem essências, valores ou normas que predisponham o seu fazer-se, não existindo também para nenhum limite a este fazer-se, um não-possível que delimite aprioristicamente as suas possibilidades. Dessa forma, essa obra tentava essencialmente constituir o existencialismo como uma teoria da ação e da história.

No que se refere à sua produção literária, o primeiro romance de Sartre, *A Náusea*, é o ponto de partida de uma filosofia da negação e do absurdo contra a filosofia clássica da afirmação e do valor. A tese desse romance, que, é um verdadeiro manifesto filosófico, é a de que o mundo nada mais significa desde que eu não tenha mais objetivo. A experiência privilegiada analisada por Sartre em *A Náusea* revela um universo ainda muito próximo do de Heidegger, em que este afirma que o tédio profundo, estendendo-se pelos abismos da existência, confunde as coisas, os homens e nós mesmos numa indiferença geral. Esse tédio é a revelação do existir em sua totalidade. A náusea, no romance de Sartre, é o sentimento experimentado diante do real quando se toma consciência de que ele é desprovido de razão de ser, sendo absurdo, e a partir do momento em que o personagem principal sente que sua vida não está mais orientada, imantada por um objetivo, a partir do momento em que ela não mais tem sentido, sente a impressão de existir à maneira de uma coisa, de um objeto. As coisas, os objetos, o mundo, perderam seu sentido, e já que sua vida não tem mais objetivo, as coisas deixam de ser para ele meios para atingir

um objetivo, deixam de ser pontos de apoio para seus empreendimentos, utensílios ou obstáculos, rompendo-se assim, os vínculos entre as coisas e o espírito (GARAUDY, 1965).

Tal é o ponto de partida, a experiência originária de Sartre. A crítica do objeto, do mundo objetivo, acha-se estreitamente ligada à crítica do mundo burguês, das verdades objetivas e dos valores estabelecidos. Essa derrocada dos princípios é salutar, assim como mostrar que, sob a crosta superficial das convenções desse mundo que quebra por todo lado, só há coisas informes, o caos, é, de acordo com Sartre um momento libertador (GARAUDY, 1965).

Porém nesse romance já se esboça o limite fundamental de Sartre: por uma extrapolação arbitrária, o filósofo toma essas características do mundo capitalista no momento de sua decadência, com o que comporta de absurdo e de monstruoso, por características de uma condição humana eterna. A náusea, então, já não é uma reação histórica diante de um mundo que se decompõe, mas uma reação metafísica diante da vida em geral (GARAUDY, 1965).

Em seus romances, Sartre teve a preocupação de mostrar o homem tomando uma consciência aguda de sua total responsabilidade, mostrando que o fundamento do ser é a liberdade. O indivíduo, segundo ele, não é um elemento de um todo ou um elo de uma corrente, sua vida não é o desenvolvimento de uma lei, o homem não se desenvolve à maneira de uma planta, cujo futuro inteiro, acha-se inscrito na semente: ele é artesão, autor de seu futuro. Esse despertar da responsabilidade é uma etapa necessária, mas não basta afirmar a liberdade, pois é preciso mostrar como ela se exerce, segundo Garaudy (1965), e o mundo de Sartre é um mundo sem racionalidade: nele, cada um está só com sua liberdade, e tudo, a cada instante, é reposto em questão.

Diante deste quadro, esta interpretação de Sartre não corresponde à nossa experiência completa, porque certamente, há pontos de ruptura na história, mas essas rachaduras só são tais porque infletem ou interrompem encadeamentos necessários; a contingência mesma só adquire seu sentido por esta necessidade, sendo impossível isolá-las. Para Garaudy (1965), a concepção sartreana de liberdade é solitária, já que o *nós* não resulta de um acordo entre vários *tu*; o social não é somente *outrem*; a história não é apenas uma intersubjetividade. Enquanto o social e o histórico não forem apreendidos

em sua especificidade, em sua heterogeneidade em relação ao indivíduo, em sua objetividade no sentido que lhe dá Marx em sua análise da alienação, haverá apenas liberdades inumeráveis e incomunicáveis, um caos. O autor destaca uma afirmação do próprio Sartre para demonstrar sua concepção de liberdade:

Nunca fomos mais livres que sob a ocupação alemã; perdêramos todos os nossos direitos... Por toda parte, nos muros, nos jornais, nas telas de cinema, reencontrávamos essa sórdida e insípida imagem que nossos opressores queriam dar-nos de nós mesmos. Por causa de tudo isso, éramos livres. Porque a cada instante, para existir, era preciso recusar, dizer não... Esta responsabilidade total, na solidão total, não é o desvendamento mesmo de nossa liberdade? (Sartre apud Garaudy, 1965, p.68).

Segundo Garaudy (1965) a filosofia de Sartre se organiza em torno de dois problemas centrais contra os quais esbarram a cada instante sua experiência e seu pensamento: o problema da liberdade e o problema do outrem.

3.9 SARTRE: O EXISTENCIALISMO É UM HUMANISMO E QUESTÃO DE MÉTODO

Em 1946, após ter sido criticado por suas idéias existencialistas, Sartre escreveu, como dito anteriormente, um artigo intitulado *O Existencialismo é um Humanismo*²³, para responder a estas críticas. De acordo com o filósofo, a primeira crítica ao existencialismo, acusa-o de incitar as pessoas a permanecerem num quietismo de desespero, porque, estando vedadas todas as soluções, forçoso seria considerar a ação neste mundo como totalmente impossível, o que levaria a uma filosofia contemplativa, ou seja, a uma filosofia burguesa, já que a contemplação seria um luxo. Nisto, segundo Sartre (1978), consistem as críticas comunistas. Por outro lado, continua o autor, o criticaram

²³ Segundo Garaudy (1965), ao pronunciar a conferência na qual apresentou este artigo, Sartre demonstrou presenciar uma realidade irrecusável, a de uma solidariedade humana da qual sua doutrina primitiva em *O Ser e o Nada*, não poderia dar conta. Não era simplesmente o problema do *para outrem*, e sim o da história. De acordo com o autor só haveria duas soluções para Sartre: riscar de sua obra o que nela manifesta a intrusão dessa realidade – e isto significaria um decreto de morte para uma doutrina que quer apreender o homem total sem lhe mutilar nenhuma de suas dimensões; ou então superar sua concepção inicial. De acordo com Garaudy, a parte mais viva da obra filosófica de Sartre exprime esse esforço de superação.

por mostrar em tudo o sórdido, o equívoco, o viscoso da natureza humana; alguns criticaram-no por não ter destacado a solidariedade humana, por admitir que o homem vive isolado, em grande parte aliás porque o existencialismo parte da subjetividade pura, quer dizer, do *eu penso* cartesiano. Os cristãos, por seu turno, diz Sartre (1978), o censuraram por negar a realidade e o lado sério dos empreendimentos humanos, visto que, se suprimirmos os mandamentos de Deus e os valores inscritos na eternidade, só nos restaria a estrita gratuidade, podendo assim cada qual fazer o que lhe apetecer, e não podendo, pois, do seu ponto de vista, condenar os pontos de vista e os atos dos outros.

Diante destas críticas, Sartre (1978) sustenta que se sentiu impelido a fazer esta exposição intitulada *O Existencialismo é um Humanismo*, onde esclarece que entende o existencialismo como uma doutrina que torna a vida humana possível e que toda a verdade e toda a ação implicam um meio e uma subjetividade humana. Contudo, reconhece o autor, o que torna a definição do existencialismo complicada é que há duas espécies de existencialistas: de um lado há os que são cristãos, como Jaspers e Gabriel Marcel, de confissão católica; e de outro lado, os existencialistas ateus, entre os quais há que incluir Heidegger, os existencialistas franceses e ele mesmo. O que todos têm em comum é simplesmente, continua Sartre (1978) o fato de admitirem que a existência precede a essência, ou, dito de outra forma, que temos de partir da subjetividade.

De acordo com o existencialismo ateu, que, segundo Sartre (1978) é mais coerente, se Deus não existe, há pelo menos um ser no qual a existência precede a essência, um ser que existe antes de poder ser definido por qualquer conceito, e que este ser é o homem ou, como diz Heidegger, a realidade humana. O autor continua sustentando que a existência preceder a essência significa que o homem primeiramente existe, se descobre, surge no mundo e somente depois se define. O homem, tal como o concebe o existencialista, se não é definível, é porque primeiramente não é nada. Só depois será alguma coisa e tal como a si próprio se fizer. Sendo assim, de acordo com Sartre, não há natureza humana, visto que não há Deus para a conceber. O homem é, não apenas como ele se concebe, mas como ele quer que seja, como ele se concebe depois da existência, como ele se deseja após este impulso para

existência, e por isto o homem não é mais que o que ele faz. Tal é o primeiro princípio do existencialismo, e também a isso se chama subjetividade. Continua afirmando que o homem primeiro existe, ou seja, que o homem, antes de tudo, é o que se lança para um futuro e que é consciente de se projetar no futuro, ou seja, o homem é um projeto que se vive subjetivamente, nada existindo anteriormente a este projeto; nada há no “céu inteligível”, o homem será, antes de qualquer coisa, o que tiver projetado ser.

No entanto, continua Sartre (1978), se verdadeiramente a existência precede a essência, o homem é responsável por aquilo que é, e sendo assim, o primeiro esforço do existencialismo é o de pôr todo homem no domínio do que ele é, e de lhe atribuir total responsabilidade da sua existência. E quando diz que o homem é responsável por si próprio, Sartre não quer dizer que o homem é responsável pela sua restrita individualidade, mas que é responsável por todos os homens. O autor sustenta que há dois sentidos para a palavra subjetivismo, e é com isso que jogam os seus adversários. Subjetivismo quer dizer, por um lado, escolha do sujeito individual por si próprio, e por outro, impossibilidade de o homem de superar a subjetividade humana, e é o segundo sentido que o existencialismo adota. Sartre afirma que, quando diz que o homem se escolhe a si, quer dizer que cada um de nós se escolhe a si próprio, mas com isso queremos também dizer que, ao escolher-se a si próprio, ele escolhe todos os homens, porque em todos os nossos atos, nos quais criamos o homem que desejamos ser, criamos ao mesmo tempo uma imagem do homem como julgamos que dever ser. Assim, escolher ser isto ou aquilo é afirmar, ao mesmo tempo, o valor do que escolhemos, porque nunca podemos escolher o mal, o que escolhemos é sempre o bem, e nada pode ser bom para nós, sem que o seja para todos. Se a existência precede a essência, e se quisermos existir, ao mesmo tempo em que construímos a nossa imagem, esta imagem é válida para todos e para toda a nossa época e, assim, nossa responsabilidade é muito maior do que poderíamos supor, porque envolve toda a humanidade. Dito de outra forma, Sartre afirma que, somos responsáveis por nós e por todos, e criamos certa imagem do homem por nós escolhida, ou seja, escolhendo-nos, escolhemos o homem.

Diante deste quadro, Sartre (1978) afirma compreender as acusações feitas contra o existencialismo, de ser a filosofia da angústia, do desespero e

do abandono, mas sustenta que para o existencialismo, o homem é sim angústia; explica, contudo, o que significa isto: “o homem ligado por um compromisso, e que se dá conta de que não é apenas aquele que escolhe ser, mas de que é também um legislador pronto a escolher, ao mesmo tempo que a si próprio, a humanidade inteira, não poderia escapar ao sentimento da sua total e profunda responsabilidade” (SARTRE, 1978, p.7). Esta espécie de angústia se explica por uma responsabilidade direta frente aos outros homens que ela envolve; ela não é uma cortina que nos separa da ação, mas faz parte da própria²⁴.

No que diz respeito ao desamparo, expressão muito utilizada por Heidegger, Sartre (1978) afirma que o existencialista quer dizer somente que Deus não existe e que é preciso tirar disso as mais extremas conseqüências. Diz que o existencialista opõe-se muito a um tipo de moral laica que gostaria de suprimir Deus com o menor dispêndio possível, ou seja, nada será alterado, ainda que Deus não exista; reencontraremos as mesmas normas de honestidade, de progresso, de humanidade. Para o existencialista, diz Sartre, pelo contrário, é muito incômodo que Deus não exista, porque desaparece com ele toda a possibilidade de achar valores num “céu inteligível”. Sendo assim, não pode haver o bem *a priori*, e se Deus não existe, não encontramos diante de nós valores ou imposições que nos legitimem o comportamento, não temos diante de nós, no domínio “luminoso” dos valores, justificações ou desculpas, estamos sós e sem desculpas. Isto leva Sartre a afirmar que o homem está condenado a ser livre. Condenado porque não se criou a si próprio, e, no entanto, livre porque, uma vez lançado ao mundo, é responsável por tudo quanto fizer.

De acordo com suas colocações, Sartre (1978) espera ter demonstrado ser injusta a acusação de que o existencialismo seja a filosofia do quietismo. Segundo o autor, o quietismo seria a atitude das pessoas que dizem: os outros podem fazer aquilo que eu não posso fazer, e o existencialismo afirma que só há realidade na ação, indo mais longe ao afirmar que o homem não é senão o seu projeto, só existindo na medida em que se realiza, não sendo, portanto,

²⁴ De acordo com nota de rodapé de Vergílio Ferreira (1978), é no ato de “decidir” que Sartre situa fundamentalmente a “angústia” e não em face da morte, ao contrário de Heidegger. Aliás, diz o autor, a “angústia” não desempenha grande papel na obra de ficção sartreana.

nada mais do que o conjunto dos seus atos, nada mais do que a sua vida. Ele sustenta que compreende por que o existencialismo causa horror a determinadas pessoas, posto que, por muitas vezes, não têm senão uma única maneira de suportar a sua miséria, isto é, pensar “as circunstâncias foram contra mim, eu valia muito mais do que aquilo que fui” Sartre (1978, p.13). O que o filósofo quer dizer é que um homem nada mais é do que uma série de empreendimentos, que ele é a soma, a organização, o conjunto das relações que constituem estes empreendimentos, e, no fundo, conclui Sartre (1978), censuram-lhe não o seu pessimismo, mas sua dureza otimista.

Sartre sustenta ter conseguido responder às acusações referentes ao existencialismo, afirmando que este não pode ser considerado como uma filosofia do quietismo, visto que define o homem pela ação; nem como uma descrição pessimista do homem, já que, de acordo com o autor, não há doutrina mais otimista, posto que o destino do homem está nas suas mãos; nem como uma tentativa de desencorajar o homem a agir, visto que lhe diz: não há esperança senão na sua ação, e que a única coisa que permite ao homem viver é o ato. No que diz respeito à acusação de subjetivismo, ele afirma que o ponto de partida do existencialismo é mesmo a subjetividade do indivíduo, já que não pode haver outra verdade, no ponto de partida, senão esta: penso, logo existo.

Um segundo argumento de Sartre (1978) é o de que o existencialismo é a única teoria a conferir uma dignidade ao homem, sendo a única que não faz dele um objeto. Todo materialismo leva a tratar todos os homens como objetos, quer dizer, como um conjunto de reações determinadas, que nada distingue do conjunto das qualidades e dos fenômenos que constituem uma mesa ou uma cadeira. Ele afirma que quer constituir precisamente o reino humano como um conjunto de valores distintos daqueles do reino material. Mas a subjetividade, continua Sartre, que nós aí atingimos a título de verdade, não é uma subjetividade rigorosamente individual, já que, como dito anteriormente, o autor afirma que quando nos descobrimos, descobrimos também aos outros.

Sartre (1978) destaca que se é impossível achar em cada homem uma essência universal que seria a natureza humana, existe, contudo, uma universalidade humana de *condição*. Por condição, entende-se, diz Sartre, mais ou menos distintamente, o conjunto de limites *a priori* que esboçam a sua

situação fundamental no universo. De acordo com o autor, as situações históricas variam: o homem pode nascer escravo numa sociedade pagã, ou proletário, mas o que não varia é a necessidade para ele de estar no mundo, de lutar, de viver com os outros e de ser mortal. Os limites não são nem subjetivos nem objetivos, tendo antes uma face objetiva e uma face subjetiva. Objetivos porque tais limites se encontram em todo lado e em todo lado são reconhecíveis; subjetivos porque são vividos e nada são se o homem não os viver, quer dizer, se o homem não se determina livremente na sua existência em relação a eles. Continua, afirmando que embora os projetos possam ser diversos, pelo menos nenhum deles nos é inteiramente estranho, porque todos se apresentam como uma tentativa para transpor, fazer recuar, negar ou se acomodar a estes limites. Por conseqüência, diz o autor, todo projeto, por mais individual que seja, tem um valor universal, e neste sentido podemos dizer que há uma universalidade do homem que, no entanto, não é dada, é indefinidamente construída.

O filósofo sustenta que, podemos julgar moralmente, porque, como dito anteriormente, é em face dos outros que escolhemos e nos escolhemos a nós. Podemos julgar que certas escolhas são fundadas no erro e outras na verdade, e se definimos a situação do homem como uma escolha livre, sem desculpas e sem auxílio, todo homem que se refugia na desculpa, que inventa um determinismo é um homem de má-fé. A má-fé²⁵ é evidentemente uma mentira, porque dissimula a total liberdade do compromisso. Por outro lado, quando no plano de autenticidade total, reconheço que o homem é um ser no qual a essência é precedida da existência, que é um ser livre, que não pode, em quaisquer circunstâncias, senão querer a sua liberdade, reconheço, ao mesmo tempo, que não posso querer senão a liberdade dos outros.

No que se refere à concepção de humanismo de Sartre, e, portanto, do existencialismo, o filósofo esclarece que humanismo significa que o homem está constantemente fora de si mesmo, que é se projetando e se perdendo fora de si que ele faz existir o homem e, por outro lado, é perseguindo fins

²⁵ Abbagnano (2006) denomina pecado, a dispersão, a superficialidade, o abandonar-se, o lançar-se na vida assim como ela se apresenta, a incapacidade de coordená-la e dominá-la e, justamente por isso, a incapacidade de dominar-se e possuir-se. Ao banalizar e desperdiçar as possibilidades do homem, o pecado torna a vida dele anônima e insignificante, impede o constituir-se de sua personalidade, isola-o e oculta-o do ser e da coexistência.

transcendentes que ele pode existir. Não há, segundo o autor, outro universo senão o universo humano, o universo da subjetividade humana, e assim afirma:

É a esta ligação da transcendência, como estimulante do homem – não no sentido de que Deus é transcendente, mas no sentido de superação – e da subjetividade, no sentido de que o homem não está fechado em si mesmo mas presente sempre num universo humano, é a isso que chamamos humanismo existencialista. Humanismo, porque recordamos ao homem que não há outro legislador além dele próprio, e que é no abandono que ele decidirá de si; e porque mostramos que isso se não decide com voltar-se para si, mas que é procurando sempre fora de si um fim – que é tal libertação, tal realização particular – que o homem se realizará precisamente como ser humano (SARTRE, 1978, p.21).

A partir destas reflexões, Sartre (1978) afirma que as críticas dirigidas ao existencialismo são injustas, posto que este não é senão um esforço para tirar todas as conseqüências duma posição atéia coerente, e tal ateísmo não visa de maneira alguma mergulhar o homem no desespero. É necessário, continua o autor, que o homem se reencontre a si próprio, e se persuada de que nada pode salvá-lo de si mesmo, nem mesmo uma prova válida da existência de Deus. Nesse sentido, conclui, o existencialismo é um otimismo, uma doutrina de ação, e é somente por má-fé que, confundindo o seu próprio desespero com o nosso, os cristãos podem apelidar os existencialistas de desesperados.

Ao concluir sua apresentação, Sartre permitiu que seus adversários fizessem questionamentos, e, segundo Naville (1978), os pontos de vista de Sartre a respeito do existencialismo dão a impressão de que este representaria uma espécie de ressurreição do liberalismo. Sua filosofia procura ressuscitar, em condições muito particulares que são as condições históricas deste período, o que constituiu o essencial do liberalismo humanista. O que lhe confere um caráter próprio é que a crise social do mundo já não consente o antigo liberalismo, ela exige um liberalismo torturado, angustiado. Naville (1978) ressalta da exposição de Sartre, que o existencialismo se apresenta sob a forma de um humanismo e de uma filosofia da liberdade que é um pré-compromisso, que é um projeto que não se define. Afirma que Sartre põe em primeiro plano, como muitos outros, a dignidade humana, tema dos liberais.

Em relação à concepção do homem, de acordo com Naville (1978), ela se apresenta no existencialismo como uma escolha a fazer; o homem é a sua existência no momento presente, e está fora do determinismo natural, não se

definindo previamente a si próprio, mas em função do seu presente individual; não há uma natureza humana que se lhe anteponha, mas é-lhe dada uma existência específica num dado momento. Diante desta concepção, Naville (1978) pergunta se a existência tomada neste sentido não é uma outra forma do conceito de natureza humana, revestido da expressão “condição humana”, tal como o existencialismo a utiliza. Hoje, a natureza humana define-se em quadros sociais que são os de uma desagregação geral dos regimes sociais, das classes, dos conflitos que os atravessam, de um entrecruzamento de raças e nações que fazem com que a própria idéia de uma natureza humana uniforme, esquemática, não possa já se apresentar com o mesmo caráter de generalidade, revestir o mesmo tipo de universalidade que tinha no século XVIII, na época em que ela parecia exprimir-se na base de um progresso contínuo.

Desta forma, conclui Naville (1978), o existencialismo apega-se à idéia de uma natureza humana, mas, desta vez, não é uma natureza orgulhosa de si mesma, mas uma condição tímida, incerta e desamparada. Se é verdade que não há uma natureza humana abstrata, uma essência do homem independente ou anterior à sua existência, é certo também que não há uma condição humana em geral, ainda que, por condição, Sartre entenda um certo número de circunstâncias ou situações concretas, porque, na opinião deste, elas não estão articuladas.

O autor também afirma que o existencialismo não conduz a um quietismo, mas se assemelha a um pôr-se na expectativa, e se isto não está em contradição com certos compromissos individuais, está em contradição com a procura de um compromisso que assuma um valor coletivo.

No que diz respeito ao seu contato com o marxismo, Sartre (1978) afirma que em 1925, na Universidade, não havia cátedra de marxismo, e os estudantes comunistas evitavam recorrer a esta teoria, ou mesmo nomeá-la em suas dissertações, já que seriam com isto reprovados em todos os exames. O “horror” da dialética era tal, continua o autor, que o próprio Hegel era desconhecido. A leitura de Marx era permitida no intuito de refutá-lo, mas sem tradição hegeliana, sem mestres marxistas e sem programa, a geração de Sartre ignorava tudo a respeito do materialismo histórico. Neste contexto, o autor afirma que leu pela primeira vez *O Capital* e *A Ideologia Alemã*, não

compreendendo muito seu conteúdo. O que, de acordo com Sartre, começou a modificar sua posição foi o que chamou de *realidade* do marxismo, ou seja, a presença das massas operárias, que viviam o marxismo, que o praticavam e que exerciam, à distância, uma irresistível atração sobre os intelectuais pequeno-burgueses. O que o impressionou não foram as idéias marxistas, nem tampouco a condição operária, e sim, o fato de o proletariado representar naquele momento a encarnação e veículo de uma idéia. Esse proletariado longínquo, invisível, inacessível, mas consciente e atuante, fornecia-nos a prova de que não estavam resolvidos todos os conflitos; tínhamos sido educados no humanismo burguês e este humanismo otimista despedaçava-se, já que observávamos, em torno de nossa cidade, a multidão imensa dos sub-homens, conscientes de sua sub-humanidade, mas sentíamos este despedaçar de uma maneira ainda idealista e individualista. O que nos interessava, diz Sartre (1978), entretanto, eram os homens reais com seus trabalhos e suas dores, e exigíamos uma filosofia que tratasse de tudo, sem nos aperceber de que ela já existia e que era ela, justamente, que provocava em nós essa exigência. De acordo com o autor, foi a guerra que fez explodir os quadros envelhecidos de seu pensamento; a guerra, a ocupação, a resistência e os anos que se seguiram, e por isto queria lutar do lado da classe operária, compreendendo, enfim, que o concreto é a História e a ação dialética.

Diante deste quadro, Sartre (1978) perguntou-se por que o existencialismo guardou sua autonomia, não se dissolvendo no marxismo. Diz que a esta pergunta, Lukács acreditou responder em seu livro intitulado *Existencialismo e Marxismo*. Segundo Lukács (ainda de acordo com Sartre), os intelectuais burgueses foram constrangidos a abandonar o método do idealismo, embora salvaguardando seus resultados e seus fundamentos: daí a necessidade histórica de um terceiro caminho, entre materialismo e idealismo, na existência e na consciência burguesa, no curso do período imperialista. Sartre (1978) afirma que Lukács não se deu conta de que ele estava convencido de que o materialismo histórico fornecia a única abordagem concreta da realidade, não pretendendo, contudo, negar as contradições desta atitude. Afirma ainda, que muitos intelectuais vivem esta tensão²⁶, já que, o

²⁶ De acordo com Aron (s/d), os debates do pós-guerra na França entre marxismo e existencialismo tinham como cerne o questionamento do destino da pessoa e do destino histórico da humanidade.

marxismo não satisfaz a nossa necessidade de compreender o terreno particular, bem como porque se constitui enquanto filosofia que quer transformar o mundo, porque é e quer ser prática, operando-se nela verdadeira cisão, que jogou a teoria de um lado, e a práxis do outro. Continua Sartre (1978) sustentando que, já no instante em que a URSS se estabelecia, o marxismo não podia deixar de sofrer o contragolpe destas lutas novas, das necessidades práticas e dos erros que lhe são quase inseparáveis. Neste período, continua, a própria ideologia está subordinada à dupla exigência: a segurança – isto é, a unidade – e a construção da URSS, do socialismo; o pensamento concreto, diz o autor, deve nascer da práxis e voltar-se sobre ela para iluminá-la, mas os dirigentes do Partido, empenhados em levar a integração do grupo até o limite, temeram que o livre devir da verdade, com todas as discussões e conflitos que comporta, quebrasse a unidade de combate. Eles se reservaram o direito de definir a linha e de interpretar o conhecimento, além disso, com medo de que a experiência trouxesse suas próprias luzes, e contribuísse para enfraquecer a luta ideológica, eles colocaram a doutrina fora do alcance da população. Sendo assim, de acordo com Sartre (1978), a separação entre a teoria e a prática teve como resultado transformar esta num empirismo sem princípios, e aquela num saber puro e cristalizado, e o marxismo, enquanto interpretação filosófica do homem e da história, devia necessariamente refletir as opiniões pré-concebidas da planificação.

Diante deste quadro, Sartre (1978) afirma que a experiência social e histórica escapa do Saber, os conceitos burgueses quase não se renovam e se desgastam depressa. Quanto ao marxismo, tem fundamentos teóricos, abarca toda a atividade humana, mas não sabe mais nada, seu objetivo não é mais o de adquirir conhecimentos, mas o de constituir-se *a priori* em Saber absoluto. Em face desta dupla ignorância, diz Sartre, o existencialismo pôde renascer e se manter, porque reafirmava a realidade dos homens. O autor sustenta, contudo, que existencialismo e marxismo visam ao mesmo objeto, mas o segundo reabsorveu o homem na idéia, e o primeiro reabsorveu o homem por toda parte onde ele está, no seu trabalho, em sua casa, na rua. Sartre continua afirmando que o que fez a força e a riqueza do marxismo, é que ele foi a

tentativa mais radical de esclarecer o processo histórico na sua totalidade; desde a Revolução Russa contudo, sua sombra obscureceu a história.

Mesmo diante de tais afirmações, Sartre (1978) destaca que longe de estar esgotado, o marxismo está ainda muito jovem, mal começou a se desenvolver, permanecendo como a filosofia de nosso tempo, sendo insuperável porque as circunstâncias que o engendraram não foram ainda superadas. O existencialismo como o marxismo, aborda, de acordo com o autor, a experiência, para nela descobrir sínteses concretas; não pode conceber estas sínteses senão no interior de uma totalização em movimento e dialética que nada mais é do que a história. Para Sartre (1978), a verdade torna-se, ela é e será devinda; é uma totalização que se totaliza sem cessar; os fatos particulares nada significam, não são verdadeiros nem falsos enquanto não forem referidos pela mediação de diferentes totalidades parciais à totalização em curso, e cita Garaudy para reforçar sua compreensão acerca do marxismo: “O marxismo forma hoje, de fato, o único sistema de coordenadas que permite situar e definir um pensamento em qualquer domínio que seja, da economia política à física, da história à moral” (GARAUD apud SARTRE, 1978). E Sartre (1978) ainda estende este domínio às ações individuais e das massas, aos modos de vida, de trabalho, aos sentimentos, à evolução particular de uma instituição ou de um caráter. Concorde também com a seguinte afirmação de Engels:

Não é, pois – como querem acreditar alguns por mera comodidade -, um efeito automático da situação econômica, são ao contrário os homens, eles próprios, que fazem a história; mas o fazem em um meio dado que os condiciona, sobre a base de condições reais anteriores, entre as quais as econômicas – por mais influenciadas que possam ser pelas outras condições, políticas e ideológicas – não deixam de ser, em última instância, as condições determinantes, constituindo, de ponta a ponta, o fio que guia toda compreensão possível (Engels apud Sartre 1978, p.124).

O autor diz ser cômico que Lukács tenha afirmado se distinguir dele, lembrando a definição marxista do materialismo: o primado da existência sobre a consciência, quando o existencialismo – seu nome o indica suficientemente – faz deste primado o objeto de uma afirmação de princípio. Sustenta ainda aderir sem reservas a esta fórmula do *Capital* pela qual Marx define o

materialismo: o modo de produção da vida material domina, em geral, o desenvolvimento da vida social, política e intelectual. Tal proposição, de acordo com Sartre (1978), parece uma evidência insuperável enquanto as transformações das relações sociais e os progressos da técnica não tiverem libertado o homem do jugo da escassez, e cita outra passagem de Marx que faz alusão a esta época: “Este reino da liberdade começa de fato apenas onde cessa o trabalho imposto pela necessidade e pela finalidade exterior; ele se encontra, pois, para além da esfera da produção material propriamente dita” (MARX apud SARTRE, 1978). O autor conclui que logo que existir para todos uma margem de liberdade real para além da produção da vida, o marxismo deixará de viver; uma filosofia da liberdade tomará seu lugar. Mas, continua Sartre, não temos nenhum meio, nenhum instrumento intelectual, nenhuma experiência concreta, que nos permita conceber esta liberdade ou esta filosofia.

Sartre (1978) reflete, contudo, sobre o porquê não se tornar simplesmente marxista, e diz que considera as afirmações de Engels e de Garaudy, princípios diretores, indicações de tarefas, problemas e não verdades concretas, apesar de os marxistas contemporâneos as considerarem como um saber constituído. Para o autor é preciso encontrar o método e constituir a ciência.

No que se refere à sua concordância em relação à tese exposta por Engels, de que os homens fazem sua história, mas num meio dado que os condiciona, Sartre (1978) afirma que este texto não é dos mais claros, permanecendo suscetível de numerosas interpretações, e pergunta como se deve entender que o homem faz a História, se, por outro lado, é a História que o faz? Continua sustentando, portanto, que o marxismo idealista parece ter escolhido a interpretação mais fácil, qual seja, inteiramente determinado pelas circunstâncias anteriores, isto é, em última análise, pelas condições econômicas, o homem é um produto passivo, uma soma de reflexos condicionados. Mas este objeto inerte, ao inserir-se no mundo social, em meio a outras inércias igualmente condicionadas, contribui, pela natureza que recebeu, para precipitar ou para frear o curso do mundo, ele muda a sociedade. O autor continua destacando que esta concepção pode ser resumida por declarações feitas no jornal *Correio Europeu*, de São Petersburgo: “Marx considera a evolução social um processo natural regido por

leis que não dependem da vontade, da consciência nem da intenção dos homens, mas que, ao contrário, as determinam”. O próprio Marx, de acordo com Sartre, felicitou o crítico responsável pelo texto, afirmando que se tratava de fato do método dialético, contudo, continua o autor, tal afirmação contradiz a terceira tese de Feuerbach, que sustenta que a doutrina materialista segundo a qual os homens são um produto das circunstâncias e da educação não leva em consideração o fato de que as circunstâncias são modificadas precisamente pelos homens e que o educador deve ser, ele próprio, educado.

Diante deste impasse, Sartre (1978) sustenta que para dar toda a complexidade ao pensamento marxista, seria preciso dizer que o homem, no momento em que está sendo explorado, é ao mesmo tempo o produto de seu produto e um agente histórico que não pode, em caso algum, passar por um produto. Tal contradição não é cristalizada, é preciso apreendê-la no movimento mesmo da práxis, e então ela esclarecerá a frase de Engels.

O autor continua afirmando que o objeto do existencialismo – pela limitação dos marxistas – é o homem singular no campo social, em sua classe, no meio dos objetos coletivos e outros homens singulares, é o homem alienado, reificado, mistificado, tal como o fizeram a divisão do trabalho e a exploração, mas lutando contra a alienação e, a despeito de tudo, ganhando pacientemente terreno. Pois, continua Sartre (1978), a totalização dialética deve envolver os atos, as paixões, o trabalho e a carência, tanto quanto as categorias econômicas, e deve, ao mesmo tempo, recolocar o agente ou o acontecimento no conjunto histórico, defini-lo em relação à orientação de devir e determinar exatamente o sentido do presente enquanto tal. O método marxista é progressivo, porque é o resultado, em Marx, de longas análises, contudo, os marxistas preguiçosos dela se servem para constituir o real *a priori*. O método existencialista, diz Sartre, é heurístico, nos ensinando coisas novas porque é regressivo e progressivo ao mesmo tempo. Seu primeiro cuidado é, como o do marxista, recolocar o homem no seu quadro; pedimos à história geral que nos restitua as estruturas da sociedade contemporânea, seus conflitos, suas contradições profundas e o movimento de conjunto que estas determinam, e assim, temos de início um conhecimento totalizante do momento considerado, mas, em relação ao objeto de nosso estudo, este conhecimento permanece abstrato. Além disso, temos certo conhecimento fragmentário de

nosso objeto, e tais fatos parecem concretos porque são conhecidos pormenorizadamente, mas falta-lhes a realidade, uma vez que não podemos ainda vincula-los ao movimento totalizador. O método heurístico deve considerar o “diferencial” (caso se trate do estudo de uma pessoa) na perspectiva da biografia.

Diante destas afirmações, Sartre (1978) define o método de aproximação existencialista como um método regressivo-progressivo e analítico-sintético, sendo, ao mesmo tempo, um vaivém enriquecedor entre o objeto – que contém toda a época como significações hierarquizadas – e a época – que contém o objeto na sua totalização. Com efeito, continua, quando o objeto é reencontrado em sua profundidade e em sua singularidade, em lugar de permanecer exterior à totalização – como era até aí, o que, segundo o autor, os marxistas tomavam como sua integração na história - ele entra imediatamente em contradição com ela.

Sendo assim, continua Sartre (1978), o homem define-se pelo seu projeto. Este ser material, diz, supera perpetuamente a condição que lhe é dada; revela e determina sua situação, transcendendo-a para objetivar-se, pelo trabalho, pela ação ou pelo gesto. O projeto não deve, de acordo com Sartre, confundir-se com a vontade, que é uma entidade abstrata, ainda que ele possa se revestir de uma forma voluntária em certas circunstâncias. Esta relação imediata, para além dos elementos dados e constituídos, com o Outro que não ele, esta perpétua produção de si próprio pelo trabalho e pela práxis, é a nossa estrutura própria: não sendo uma vontade, tampouco é uma carência ou uma paixão, mas nossas carências assim como nossas paixões ou como o mais abstrato de nossos pensamentos participam dessa estrutura, e Sartre assim conclui:

É o que chamamos a existência e, por isso, não queremos dizer uma substância estável que repousa em si mesma, mas um desequilíbrio perpétuo, uma total arrancada a partir de si. Como este impulso em direção da objetivação toma formas diversas segundo os indivíduos como ele nos projeta através de um campo de possibilidades, das quais realizamos algumas com exclusão de outras, chamamo-lo também de escolha ou de liberdade (SARTRE, 1978, p.177).

Para ele, a contradição de base é apenas um dos fatores que delimitam e estruturam o campo dos possíveis; é ao contrário, a escolha que é preciso

interrogar se quisermos explicá-los em seus pormenores, revelar-lhes a singularidade – isto é, o aspecto singular sob o qual se apresenta neste caso a generalidade – e compreender como foram vividos; é a obra, segundo Sartre (1978) ou o ato do indivíduo que nos revela o segredo de seu condicionamento. Por ter desconhecido tais princípios, o marxismo contemporâneo, segundo o autor, não se permitiu compreender as significações e os valores, sendo absurdo reduzir a significação de um objeto à pura materialidade inerte deste próprio objeto.

Sendo assim, Sartre (1978) destaca que o homem é, para si mesmo e para os outros, um ser significativo e um criador de signos, na medida em que, sempre diante de si mesmo, ele utiliza certos objetos para designar outros objetos, ausentes ou futuros. O homem constrói signos, diz o autor, porque ele é significativo em sua própria realidade, e é significativo porque é superação dialética de tudo o que é simplesmente dado. O que chama liberdade é, portanto, a irredutibilidade da ordem cultural à ordem natural. Com isto, Sartre sustenta que para apreender o sentido de uma conduta humana, é preciso dispor da compreensão. Não se trata aí nem de um dom particular, nem de uma faculdade especial de intuição: este conhecimento é simplesmente o movimento dialético que explica o ato pela sua significação terminal, a partir de suas condições iniciais. Continua afirmando que, se recusarmos ver o movimento dialético original no indivíduo e em sua empresa de produzir sua vida, de objetivar-se, será necessário renunciar à dialética ou torná-la a lei imanente da História.

Em suas conclusões, Sartre (1978) afirma que o homem é um ser histórico, isto é, define-se sem cessar pela sua própria práxis através das mudanças sofridas ou provocadas e de sua interiorização e, depois, pela própria superação das relações interiorizadas. Em seguida, porque ele se caracteriza como o existente que somos.

No que diz respeito às ideologias da existência, Sartre (1978) sustenta que elas não têm o papel de descrever uma abstrata realidade humana que jamais existiu, mas de lembrar incessantemente à antropologia a dimensão existencial dos processos estudados. O marxismo, por seu turno, aparece hoje, de acordo com o autor, como a única antropologia possível que deva ser ao mesmo tempo histórica e estrutural; é a única ao mesmo tempo, que toma o

homem na sua totalidade, isto é, a partir da materialidade de sua condição. Mas, é no interior do movimento do pensamento marxista, que Sartre diz descobrir uma falha, na medida em que, a despeito de si mesmo, o marxismo tende a eliminar o investigador de sua investigação e a fazer do investigado o objeto de um Saber absoluto. De acordo com o autor, as próprias noções de que se utiliza a pesquisa marxista para descrever nossa sociedade histórica, como exploração, alienação, fetichização, reificação, etc. são precisamente as que reenviam mais imediatamente às estruturas existenciais. No que diz respeito à noção do trabalho, enquanto reprodução pelo homem de sua vida, esta não pode conservar nenhum sentido se sua estrutura fundamental não fora a de pro-jetar.

Sartre (1978) continua afirmando que a expulsão do homem do saber marxista deveria produzir um renascimento do pensamento existencialista fora da totalização histórica do Saber. Sendo assim, de acordo com o autor, o marxismo degenerará numa antropologia inumana se não reintegrar em si o homem mesmo como seu fundamento. Mas esta compreensão, que nada mais é do que a própria existência, se desvela ao mesmo tempo pelo movimento histórico do marxismo, pelos conceitos que o iluminam indiretamente (alienação, etc.) e pelas novas alienações que nascem das contradições da sociedade socialista e que lhe revelam seu esquecimento, isto é, a incomensurabilidade entre a existência e o saber prático. Assim, a autonomia das pesquisas existenciais resulta necessariamente da negatividade dos marxistas (e não do marxismo); enquanto a doutrina fundar seu Saber sobre uma metafísica dogmática, em lugar de apoiá-la na compreensão do homem vivo, enquanto rejeitar sob o nome de irracionalismo as ideologias que – como o fez Marx – querem separar o ser do Saber e fundar, em antropologia, o conhecimento do homem sobre a existência humana, o existencialismo prosseguirá suas pesquisas. Isto significa que ele tentará esclarecer os dados do saber marxista e engendrar no quadro do marxismo um verdadeiro conhecimento compreensivo, que reencontrará o homem no mundo social e o seguirá em sua práxis ou, dito de outra forma, no projeto que o lança em direção dos possíveis sociais a partir de uma situação definida. A partir do dia em que a pesquisa marxista tomar a dimensão humana (isto é, o projeto existencial) como fundamento do saber antropológico, o existencialismo não

mais terá razão de ser: absorvido, superado e conservado pelo movimento totalizante da filosofia, ele deixará de ser uma investigação particular, para tornar-se o fundamento de toda investigação.

3.10 A TENTATIVA DE CONCILIAÇÃO ENTRE EXISTENCIALISMO E MARXISMO

Segundo Lukács (1967), quando a Resistência tornou-se Libertação, quando, em razão do papel por ele representado, o existencialismo manifestou a ambição de conquistar os intelectuais de esquerda e, em particular, os jovens, uma transformação se fez necessária. O conteúdo da noção de liberdade, o problema da orientação que devia tomar a Libertação, as questões de moral e de filosofia da história adquiriram então uma importância preponderante, e o existencialismo desenvolveu a batalha ideológica contra o marxismo, para manter os fiéis nas suas fileiras e para ampliar suas conquistas.

De acordo com o autor, a formidável agravação da luta de classes durante o período consecutivo à Primeira Guerra Mundial significou uma expansão ininterrupta da influência do marxismo. E naquele período (lembrando que o autor fala nos idos de 1940), toda ideologia que aspirasse a uma validade universal, a uma ampla influência social e que não se contentasse em ser apenas uma doutrina universitária, dever-se-ia medir abertamente com o marxismo.

Mas a situação do existencialismo francês é completamente diferente. Este tem a ambição de tornar-se a filosofia dos intelectuais de esquerda, socialistas, amigos do progresso e da democracia. Não poderia, portanto, à maneira de Nietzsche, “liquidar” o socialismo, proferindo algumas invectivas a seu respeito, como não poderia, à maneira de Heidegger, ignorá-lo oficialmente, abrigando-se atrás do regime dos campos de concentração. Segundo Lukács (1967), o existencialismo deveria, ao contrário, medir-se com ele, em combate aberto, provar sua superioridade nos terrenos da moral e da filosofia da História; provar que a doutrina do existencialismo é suscetível de fornecer a todas as questões que a História apresenta quanto ao comportamento do homem, respostas melhores, mais claras e mais concretas que o marxismo.

De acordo com Garaudy (1965), Sartre pretendeu ser, antes de tudo, uma testemunha atenta de sua época, exprimindo-lhe o caos, mas também a vontade de dele sair. Ecletismo, contradições internas, reviravoltas e retornos são apenas os aspectos de uma marcha mais profunda, de um movimento que conduz o existencialismo a passar adiante de si mesmo, seja no rumo de uma participação religiosa, seja no rumo de uma participação marxista. Para Sartre, diz o autor, a tarefa filosófica essencial de seu tempo parece ser a de reconciliar Marx e Kierkegaard.

Contudo, de acordo com Aron (s/d), em seus trabalhos iniciais, anteriores à especulação política, Sartre pertence à tradição de Kierkegaard e de Nietzsche, de revolta contra o hegelianismo, e o indivíduo e seu destino constituem o tema central de suas reflexões. Nesta primeira fase, ignora a totalidade e concebe a liberdade como capacidade do homem de autocriação, sem preocupar-se com o objetivo desta criação; cada qual deve, continua o autor, encontrar a resposta à situação, sem deduzi-la dos livros nem recebê-la dos outros. *Autenticidade*, ou seja, a coragem de assumir a si mesmo, à sua herança e aos seus, e *reciprocidade*, que quer dizer o reconhecimento do outro, e a preocupação de respeitá-lo e de ajudá-lo a realizar-se, parecem ser as virtudes fundamentais do *homo existencialis*. Os existencialistas descrevem a existência humana tal como ela é vivida, sem que esta descrição se relacione com uma particularidade histórica (ARON, s/d).

Ainda de acordo com Aron (s/d), ao colocarem o acento sobre a liberdade, a escolha, a invenção, e ao ordenarem aos seus discípulos que se assumam, os existencialistas excluem uma lei moral que dirigiria suas intenções; resolvidos a ignorar as virtudes ou o aperfeiçoamento interior, sugerem a cada um que encontre sua salvação de acordo com sua própria lei.

Lukács (1967) no mesmo sentido, afirma que, uma moral que considera apenas o ato individual do sujeito e para a qual a intenção que preside esse ato constitui o critério decisivo da moral, não pode ser senão uma moral da intenção. Aos olhos dessa moral, a ligação do ato com suas conseqüências só pode ter lugar numa esfera completamente diferente, sob o regime de leis essencialmente distintas. Assistimos assim a uma separação entre o plano da moral e o resto da realidade humana, “exterior”, separação impossível de

remediar por meio de categorias ou do método da moral da intenção, porque estas são produtos dessa separação.

Eis porque os radicais entre os adeptos da moral de intenção – e só estes são conseqüentes – recusam-se absolutamente a considerar as conseqüências do ato. Nenhuma moral, entretanto, cujo conteúdo e intenção não equivalem a uma recusa total do mundo, a uma renúncia total à penetração da realidade social, poderia abandonar toda tentativa com vistas a restabelecer o laço entre o ato individual e suas conseqüências. Ora, no momento mesmo em que se empreende essa tentativa, percebe-se a necessidade de restabelecer, de um modo ou de outro, uma ponte entre a moral de um lado e a sociedade e a filosofia da história de outro. Pergunta-se somente como estabelecer essa ponte, diz o autor, quando a moral da intenção tinha tomado o cuidado de eliminar do comportamento moral original todo conteúdo social e histórico, a fim de salvaguardar o primado decisivo do ato subjetivo e da intenção individual.

Para Lukács (1967), o diálogo entre existencialistas e marxistas, ou, para falar mais precisamente, entre Sartre e os comunistas ocupou, desde a Libertação, o primeiro plano da cena político-literária da França. Estranho diálogo, no qual um dos interlocutores afirma sua amizade e não recebe, em troca, senão recusas. Os existencialistas multiplicaram os testemunhos de bons sentimentos e Sartre, numa entrevista, chegou a dizer que, entre os comunistas e ele, tratava-se apenas de uma querela de família. Os comunistas, por seu turno, responderam, decretando que o existencialismo, ideologia pequeno-burguesa, tornava-se progressivamente reacionária e até mesmo fascista. Aron (s/d) destaca o trecho de um artigo publicado em jornal comunista alemão, a respeito de Sartre:

A burguesia reacionária protege o Sr. Jean-Paul Sartre. Ela precisa dele em sua luta contra a democracia e o marxismo. A derrota do fascismo esvaziou o conteúdo daquela fortaleza ideológica na qual se abrigavam as 200 famílias. Devia-se encontrar algo novo e, por isso, está-se em vias de tentar difundir esse nevoeiro místico que é o existencialismo sobre a jovem e nova França que sai da rude escola da Resistência (ARON, s/d, p.106).

Segundo Aron (s/d), Sartre está de acordo com Garaudy na avaliação de que o marxismo forma, efetivamente, o único sistema de coordenadas, capaz de permitir situar e definir um pensamento, qualquer que seja o domínio, da

economia política à física, da história à moral; mas feita tal concessão, ele, segundo o autor, retorna a seu problema próprio, qual seja, dar vida ao marxismo, renová-lo, o que espera alcançar não através de uma interpretação original, mas buscando para o marxismo um fundamento filosófico que não seja o materialismo e sim o existencialismo. Sendo assim, o empreendimento sartreano pretende reintegrar o homem no saber marxista.

Aron (s/d) recorda que antes de 1940 Sartre parecia pertencer à posteridade de Kierkegaard ou de Nietzsche e não à de Hegel. Husserl o tinha ajudado a tomar consciência de si mesmo e de seu método e Heidegger lhe fornecera o aparato conceitual com cuja ajuda ele configurou sua visão de mundo. Nem suas obras literárias, nem as filosóficas anteriores a 1945 sugeriam uma reconciliação possível entre as consciências, cada uma objetivada pela outra e, conseqüentemente, votada a sentir a simples existência da outra como uma agressão. A partir da publicação de *A Crítica da Razão Dialética*, não se trata mais disso; Sartre passa a afirmar que não é verdade que cada consciência procure a morte da outra, nem tampouco sua vida. É o conjunto das circunstâncias materiais que decide.

Aron (s/d), contudo destaca quais foram as argumentações de Sartre para dar ao existencialismo o estatuto de filosofia da revolução, compatibilizando-o com o marxismo. A primeira argumentação, segundo o autor, é a concepção do homem ou do pensamento em situação, que, de acordo com Sartre, corresponde às necessidades da revolução. Isto porque o homem ou o pensamento em situação, quer dizer que, por um único e idêntico movimento, a consciência revela a realidade existente em torno de si e a transcende; o homem está em situação, mas sem que essa signifique um absoluto; ele “decola” do contexto no qual está inserido e chega a conquistar uma visão global do mesmo, precisamente na medida em que pretende transcendê-lo. Esse conhecimento da totalidade existente pelo homem em situação, diz Sartre, de acordo com Aron (s/d), é exatamente aquilo de que necessita o revolucionário, e que o materialismo pretendia oferecer-lhe. Com efeito, continua Sartre, o materialismo pretende dar ao revolucionário um pensamento que, ao mesmo tempo, conheça o mundo e queira transformá-lo; mas o pensamento em situação, fórmula típica do existencialismo, pode,

segundo ele, fornecer de maneira mais eficaz esta dupla relação de conhecimento e de transcendência.

Um segundo argumento de Sartre, continua Aron (s/d), é o de que o materialismo tem como função ou como utilidade fornecer ao operário a consciência do determinismo, ou seja, o operário, no contato com a natureza, descobre o determinismo, a força dos laços que unem as coisas entre si; em contato com a natureza, escapa ao mundo burguês da polidez e reconhece a dura necessidade das coisas. Este determinismo real, que o operário aprende no trabalho, não é, todavia, total, muito pelo contrário. O determinismo, diz Sartre, corresponderá melhor às necessidades de uma doutrina revolucionária se for limitado: permitirá determinar o efeito de um ato determinado e deixará ao homem a possibilidade de transformar a realidade global; indicar-lhe-á a lei de sua função e as condições de eficácia, mas salvaguardará a consciência da liberdade, do poder de modificar a ordem das coisas existentes. Desta forma, continua Sartre de acordo com Aron (s/d), o existencialismo corretamente interpretado traz, mais e melhor que o materialismo dialético, um determinismo parcial, dominado e superado pela liberdade. Em suma, a doutrina sartreana poderia servir como fundamento a uma vontade revolucionária, já que coloca a liberdade como um dado metafísico, sem esvaziar de significação o projeto de libertação; a liberdade como tal, jamais é inteiramente eliminada, mas corre sempre o perigo de ser violada ou coagida.

Aron (s/d), contudo, sustenta que o existencialista, por mais que se afirme tão revolucionário quanto o comunista, não elimina uma diferença fundamental, qual seja, o seu tema fundamental é a relação do indivíduo solitário com Deus, ou com a ausência de Deus (no caso de Sartre, trata-se do diálogo do homem solitário com a ausência de Deus). Se este diálogo define a essência da condição humana, como apontam os existencialistas, então não pode deixar de se afastar daquilo que, aos olhos do marxista, é mais importante que tudo, ou seja, a revolução.

Diante deste quadro, Aron (s/d) sustenta que o existencialismo não pode jamais chegar até o marxismo, a não ser, evidentemente, deixando de ser existencialista; um descendente de Kierkegaard não pode, ao mesmo tempo, ser descendente de Marx. Para desenvolver tal posicionamento, o autor toma como ponto de partida os elementos que, de seu ponto de vista, são comuns ao existencialismo e ao marxismo. Esses elementos seriam pensamento em

situação, revelação e superação, consciência insatisfeita, historicidade dos valores, todos, que, não passam de resíduos, mais ou menos formalizados, de uma antropologia que deriva de Hegel. Contudo, continua o autor, para chegar a uma antropologia marxista, não basta dizer que o homem está em situação ou mesmo que o portador da história é o homem concreto; deve-se, inicialmente, afirmar que o trabalho é a essência do homem, ou ainda, que a relação do homem com a natureza, relação através da qual o homem aprende simultaneamente a dominar as forças naturais e a criar seu próprio ambiente de vida, constitui a relação decisiva, e a idéia do trabalho como essência do homem não desempenha, estritamente, nenhum papel no existencialismo de Sartre.

Outro ponto apresentado por Aron (s/d) é o de que, para passar do existencialismo ao marxismo, é preciso que a dialética do indivíduo solitário torne-se dialética propriamente histórica; é preciso que a história torne-se a história verdadeira da consciência humana; é preciso, conseqüentemente, que a história tenha um sentido, progressista e criador. O autor toma um romance de Beauvoir²⁷ para exemplificar que neste, a história se reduz a uma série de fracassos, destacando que nos textos existencialistas, o acento é colocado muito mais sobre o caráter essencial e inevitável dos fracassos em todas as empresas humanas, do que sobre a idéia de uma dialética criadora e sobre a possibilidade de reconciliação.

O autor volta a afirmar, então, que o que impedirá sempre um existencialista de ser um marxista propriamente dito é o fato de que a revolução não resolverá o seu problema filosófico, ou seja, o do diálogo do indivíduo com a ausência de Deus (no existencialismo ateu). Fora deste diálogo, pode-se chegar, por esta ou aquela razão, inclusive válida, ao partido revolucionário, mas jamais se atingirá o equivalente de uma filosofia marxista.

Dessa forma, diz Aron (s/d), parece compreensível que os marxistas, e os comunistas em particular, recusem o existencialismo. Os marxistas podem perfeitamente aceitar certas análises de Sartre, relativas à preocupação, à angústia, mas darão a elas um lugar inteiramente diverso. Já que a consciência

²⁷ Aron não esclarece de que romance de Beauvoir se trata, contudo, diversas biógrafas da mesma destacam que, o acento nos dramas pessoais e nos fracassos individuais, sempre foi um ponto forte dos textos de Beauvoir.

se cria e se realiza na história, a descrição ou a dialética dos sentimentos fundamentais jamais poderá constituir o essencial da ontologia.

Mesmo supondo que se chegue a integrar no existencialismo a idéia de que as lutas dos homens têm um sentido, ainda assim, diz o autor, seria preciso, para se tornar marxista, que se atingisse uma solução final, que a história finalmente realizasse a filosofia, e cita a frase de Marx que diz: “não se pode superar a filosofia senão realizando-a”. Aron (s/d) afirma com isto que, só se deixará de ser prisioneiro da abstração filosófica quando se criar, na própria realidade social, uma situação conforme a idéia que a filosofia tem da vocação humana. A história deve trazer a solução do problema filosófico mediante a revolução. Contudo, o existencialismo, diz o autor, não tem filosofia a realizar, por isso, esforça-se para reconhecer o sentido válido da história a partir de uma experiência da opressão ou da situação operária na sociedade; solução estranhamente equívoca.

De acordo com Lukács (1967), Simone de Beauvoir e, principalmente, Merleau-Ponty, também não deixam de mostrar certa vontade de compreensão dos problemas da atualidade analisados pelo aparelho conceitual do marxismo. Esta vontade vai talvez a par com a esperança de poder provar, em última instância, a superioridade do existencialismo: parecem pressentir, às vezes, que há necessidade de certas correções. Sartre por seu turno consagra em sua revista *Les Temps Moderns*, dois importantes estudos ao debate contra o marxismo. O autor (1967) destaca que Sartre reprova ao materialismo, antes de tudo, o fato deste, segundo sua interpretação, “eliminar a subjetividade” e “privar o homem de liberdade”; acusações que são familiares aos marxistas, porque fazem parte do arsenal de seus adversários. Entretanto, continua o autor, por mais justificado que seja, tal elemento está longe de ser desconhecido pelos marxistas. Trata-se, com efeito, de sublinhar que são os próprios homens que fazem a história, tanto na sua vida privada como na existência pública. Segue-se que tudo o que aconteceu, acontece e acontecerá no curso da história da humanidade compõe-se de ações humanas e essas resoluções são sempre tomadas nas situações concretas, precisas (a “situação”, cara aos existencialistas). Ora, consideradas no plano individual, essas resoluções podem sempre ser tomadas num sentido ou noutro.

Sendo assim, Lukács (1967) afirma que se o existencialismo se contentasse em esclarecer esse elemento de uma relação dialética frente aos marxistas vulgares, que consideram o determinismo econômico da consciência

humana como uma fatalidade mecânica, sua posição seria inteiramente justificada e muito útil. Mas não seria suficiente para permitir-lhe apresentar-se, face ao marxismo, como uma filosofia independente. Sartre isola e erige como absoluto esse momento mediador necessário da história, colocando-o no centro mesmo de sua doutrina, e vê-se obrigado a suprimir a objetividade da natureza e da história, pois, aos seus olhos, só a subjetividade interior pura é digna desse nome. A fim de salvá-la, é obrigado a abandonar a objetividade da natureza e da história. Esse procedimento certamente conservaria uma aparência lógica, enquanto, como em Heidegger, somente os problemas puramente interiores do intelecto estivessem em jogo; a subjetivação da história corresponderia então exatamente às ilusões mantidas pela classe de intelectuais quanto às suas relações com a realidade histórica e social. Mas essa opinião torna-se muito difícil de defender, quando se tem a ambição de defendê-la frente ao marxismo, enquanto verdadeira filosofia da história. Neste último caso, restam apenas ao existencialismo duas possibilidades: esboçar uma caricatura do marxismo e conseguir contra este uma vitória fácil (o que faz aqui Sartre), ou tentar incorporar, abusivamente, ao existencialismo, certos resultados do marxismo, escamoteando, no domínio da prática, o antagonismo que existe entre essas duas ideologias, salvando assim as bases filosóficas do existencialismo. Este foi o caminho escolhido por Simone de Beauvoir e, sobretudo, por Merleau-Ponty, diz Lukács.

Vejamos o que diz Engels a respeito da acusação de que o marxismo “elimina a subjetividade”, sinaliza Lukács:

Fazemos nós mesmos nossa história, escreve, mas, antes de mais nada, com premissas e condições determinadas. Entre todas, são as condições econômicas as finalmente determinantes... Mas, em segundo lugar, a história faz-se de tal modo que o resultado final provém sempre dos conflitos de um grande número de vontades individuais das quais cada uma por sua vez é feita tal qual é por uma multidão de condições particulares da existência; há portanto aí inumeráveis forças que se contrapõem mutuamente, um grupo infinito de paralelogramos de força, donde se origina uma resultante – o acontecimento histórico – que pode ser considerado, por sua vez como o produto de uma força que age como um todo, de maneira inconsciente e cega. Pois, o que cada indivíduo quer é impedido por outro e o que daí resulta é qualquer coisa que ninguém quis... Mas, pelo fato de que as diversas vontades... não chegam a realizar sua vontade, mas se fundem em uma média geral, em uma resultante comum, não se tem o direito de concluir que sejam iguais a zero. Ao

contrário, cada uma contribui para a resultante e, por isso, está incluída nela (Engels *apud* Lukács, 1967, p.106).

É evidente que quando o marxismo se apresenta sob seu verdadeiro aspecto e não sob o da caricatura concebida por Sartre, percebe-se imediatamente sua incompatibilidade fundamental com o existencialismo. Com efeito, enquanto este último limita-se, ao menos sob sua forma primeira, a esboçar a análise psicológica e fenomenológica de resoluções e de ações individuais isoladas, acrescentando, às vezes, comentários de ordem moral, ou os exagerando para fazer deles uma ontologia, a análise marxista da história começa precisamente no ponto em que o existencialismo abandona a partida. O marxista começa por examinar como esse caos de atos individuais torna-se um processo objetivo, regido por leis cognoscíveis que denominamos História (LUKÁCS, 1967).

Para compreender a História, a análise marxista remonta aos fundamentos materiais da ação humana, à produção e à reprodução materiais da vida humana. Nela descobre as leis históricas objetivas, mas não nega, no entanto, o papel da subjetividade na História. Apenas determina o lugar exato que lhe cabe na totalidade objetiva da evolução da natureza e da sociedade. É assim quando examina o problema do trabalho, tomando de Marx a estreita ligação causa-efeito e meio-fim na sua definição do trabalho (LUKÁCS, 1967).

Mas todos esses ataques e todos esses contra-sensos tendem para um objetivo definido. Sartre tenta, com efeito, ligar sua aceitação ideológica da revolução à “situação” dos oprimidos e fazer disso, ao mesmo tempo, uma filosofia universal que não seja mais o bem exclusivo de uma classe. Quer mostrar como é possível chegar à revolução quando se pertence a uma classe não-proletária ou mesmo à burguesia, afirmando que “Um burguês opressor é oprimido por sua opressão”. Sartre pode assim metamorfosear, por meio de uma nova operação da ontologia fundamental, outra idéia marxista, em um lugar-comum abstrato e absurdo. Engels mostra, com efeito, como o burguês, e até mesmo o aposentado desocupado estão submetidos às leis da divisão capitalista do trabalho, e Marx descreve com muita clareza a unidade dos elementos comuns e antagonistas na existência e consciência sociais do burguês e do proletário, como destaca Lukács (1967):

A classe possuidora e a classe do proletariado, escreve, representam a mesma alienação humana, mas a primeira se sente à vontade nessa auto-alienação, que experimenta como sua própria afirmação, que sabe ser seu próprio poder e na qual possui a ilusão de uma existência humana. A segunda se sente aniquilada na alienação, que representa para ela sua própria impotência e a realidade de uma existência desumana (LUKÁCS, 1967, p. 127).

O autor continua destacando que o próprio Marx designa uma possibilidade para os não-operários de se tornarem revolucionários. Basta pensar nas indicações bem conhecidas do *Manifesto Comunista*. Mas Sartre quase não pode aceitar essa teoria e é precisamente aí que se manifesta o ponto mais fraco, a debilidade irracionalista da couraça existencialista. O existencialismo recusa-se atribuir um papel decisivo, na gênese das decisões dos homens, às opiniões e às idéias, em uma palavra, aos reflexos da realidade objetiva na consciência humana. Sartre recusa em admitir o conhecimento da realidade enquanto condição prévia da sua transformação. Acrescenta mesmo que os marxistas bem sabem em que se ater a esse respeito, porque enviam seus funcionários entre as massas, a fim de “radicalizá-las” e de despertar sua consciência de classe. Mas, pergunta-se Sartre triunfante: “esses próprios funcionários, onde adquirem sua compreensão da situação?” Diante desta assertiva, Lukács (1967) sustenta que, quando se nega que o conhecimento é o reflexo da realidade objetiva na consciência, quando se faz da ação revolucionária um fetiche independente, que não tem mais nenhuma relação com o conhecimento da realidade objetiva e com as leis igualmente objetivas que a regem, então o fato simples de haver graus na compreensão desses problemas e que uma compreensão mais completa estimula a ação pessoal e mesmo a dos outros se tornam um enigma.

Sendo assim, nenhum compromisso é possível entre essas duas concepções, marxismo e existencialismo: é necessário escolher. Nenhum compromisso é possível, também, entre a concepção existencialista de liberdade e a unidade dialética e histórica da liberdade e da necessidade, estabelecida pelo marxismo. Lukács (1967)

diz ser evidente que, a partir do momento em que se aprofundem os métodos do existencialismo, o bom existencialismo – isto é, um existencialismo não niilista – é simplesmente inconcebível.

Diante deste quadro, a relação dialética entre a compreensão correta da História e as conseqüências que dela decorrem para o indivíduo moral são de natureza muito complexa. Não é somente a compreensão concreta da situação histórica imediata que está em jogo, mas também a totalidade das relações históricas que formam o pano de fundo da situação concreta imediata.

Portanto, são, em grande parte, o conteúdo objetivo e a direção real da história que determinam o caráter heróico ou ignóbil, trágico ou cômico dos personagens que agem historicamente. O triunfo, assim como a derrota, resulta, sem dúvida, sempre de uma luta real, cujos episódios oferecem um largo campo aos jogos do acaso, como ao desenvolvimento da inteligência, da energia, da coragem, do sofrimento, etc., dos homens que nela se enfrentam. Mas as perspectivas reais dessa luta, as qualidades morais suscetíveis de nela se desenvolver, seu caráter e seu valor, são sempre determinadas – não de uma maneira fatalista e direta, mas somente em última análise – pela marcha objetiva da própria história (LUKÁCS, 1967).

O marxismo intervém aqui, colocando a dialética objetiva do acaso e da necessidade. Mas para compreender essa dialética, que rege efetivamente a História, e cuja penetração teórica incompleta conduziu Merleau-Ponty ao abandono da ortodoxia existencialista e ao ecletismo, é preciso de início abandonar a polarização exclusiva da liberdade e da necessidade: segundo a lei da dialética, a liberdade é necessidade reconhecida. A necessidade deve, portanto, perder seu caráter rígido e reificado, sem perder, no entanto, sua objetividade e seu caráter independente da consciência humana. Por outro lado, é preciso igualmente compreender a objetividade do acaso e sua interação concreta e dialética com a necessidade. É assim que se penetrará por fim na estrutura da História que quer que a necessidade não possa triunfar senão através de acasos, pela vitória a que conduzem, em última análise, as tendências históricas objetivas (LUKÁCS, 1967).

Lukács (1967) continua afirmando que sem “o momento da transcendência” é impossível chegar à compreensão dialética da interação. Ora, “o momento da transcendência” é inconcebível se não se atribui o primado gnosiológico quer ao espírito, quer à matéria. E, porque Merleau-Ponty procura

o “terceiro caminho” do existencialismo, isto é, uma pretensa superação do idealismo e do materialismo, não pode haver, para ele, um “momento da transcendência” (que nada mais seria que o conteúdo objetivo da História), nem no sentido materialista como em Marx, nem no sentido idealista como em Hegel. Sua tentativa de penetração teórica das realidades dialéticas está fadada, portanto, ao ecletismo.

Só a explicação da interação dialética entre a existência social concreta, que determina a consciência humana, e o reflexo dessa realidade objetiva na consciência, pode fornecer-nos a solução efetiva desse problema. Quando reconhecermos que as opiniões dos sujeitos que agem historicamente são os reflexos de uma mesma realidade objetiva, quando compreendermos que o caráter, a quantidade, o volume, etc., desse reflexo, assim como a sua assimilação teórica, sentimental etc., pelo sujeito, são determinados por essa mesma interação, disporemos, enfim, do método que nos abrirá o acesso ao problema (LUKÁCS, 1967).

Merleau-Ponty exige com razão que o esclarecimento dessas correlações atinja o plano do indivíduo. Mas é precisamente o marxismo – e só o marxismo – de acordo com Lukács (1967), que é suscetível de satisfazer essa exigência. Uma teoria geral da consciência social não poderia ter por objeto senão a média e o típico. O marxismo não é, entretanto, uma sociologia que aceitaria essa definição como uma determinação absoluta, ou antes – como é freqüentemente o caso nos autores modernos – como uma tipologia abstrata, destinada somente a registrar. O que oferece, ao contrário, é a estrutura móvel dessas correlações, o espaço social real, que é a própria cena na qual se desenrola e se inscreve nessa tipologia, a consciência individual.

Sendo assim, segundo Lukács (1967), o pensamento agnóstico burguês assimilou mal a verdade de que é precisamente o reflexo da realidade objetiva na consciência humana que conduz a evolução individual, que não é fatal, à compreensão da situação de classe do indivíduo. Não acontece, continua o autor, mesmo em casos muito simples, que a tomada de consciência dos fatos da realidade objetiva trabalha em oposição às determinantes da existência social, que agem espontânea e diretamente na consciência individual? A eficácia dessa ação é diferente em cada caso individual, segundo a situação

social e histórica, mas, em média e em última instância, a existência social do indivíduo desempenha sempre o papel decisivo, conclui.

Lukács (1967), entretanto, admite a necessidade de acreditar que essa gênese dialética da consciência de classe também se aplica igualmente ao proletariado. Afirma que no seu célebre panfleto intitulado *Que Fazer?*, Lênin estuda essa questão de maneira aprofundada e conclui que a situação objetiva da classe pode, espontaneamente, levar ao que ele chama “consciência sindicalista”. Para desenvolver, no operário, uma consciência política verdadeiramente revolucionária, contudo, é necessário uma compreensão (reflexo dialético) bem mais adequada da totalidade social, ultrapassando a esfera estreita do imediato espontaneamente reconhecido, e cita o próprio Lênin:

A consciência política de classe, diz Lênin, não pode ser levada ao operário senão do exterior, isto é, do exterior da luta econômica, do exterior da esfera das relações entre operários e patrões. O único domínio em que se poderia obter esse conhecimento é o das relações de todas as classes e camadas da população com o Estado e o governo, o domínio das relações de todas as classes entre si (Lênin apud Lukács, 1967, p. 183).

Sendo assim, Lukács (1967) afirma que sua análise versará sobre dois pontos: primeiramente tentará elucidar a maneira pela qual as opiniões dos homens refletem o processo histórico, examinando em seguida, em que medida esses reflexos constituem uma imagem adequada da realidade objetiva.

Contudo, ele sustenta que o conjunto desse problema apresenta-se ao espírito sob uma luz mais complexa, e também mais concreta, desde que se admite que nem a realidade histórica, nem nossas opiniões que a refletem, nem nossa existência social que determina a natureza e o volume desse reflexo, são imutáveis. Não são, com efeito, nem imutáveis nem imóveis, mas se transformam, movem-se sem cessar. No plano concreto, jamais deixamos de dar-nos conta dessa metamorfose incessante. Agora, continua Lukács, trata-se apenas de tirar as conclusões teóricas que se impõem. Sublinhemos primeiramente que esses dois processos de transformações, um objetivo e o outro subjetivo estão muito longe de acusar um paralelismo mecânico e inevitável. Simplificando ao máximo, diremos que as opiniões individuais

podem, de um lado, preceder os acontecimentos da realidade objetiva, isto é, podem, às vezes, apreender o sentido profundo das tendências que são apenas dadas, na realidade, em um estado provisoriamente latente. Tais opiniões podem, por outro lado, ser ultrapassadas pelos acontecimentos, se aferrarem a idéias que parecem, certamente, corresponder à realidade objetiva ou, ao menos, a alguns de seus aspectos, mas que, cedo ou tarde, a evolução objetiva da realidade acabará por desmentir, diz o autor.

Diante deste quadro, continua Lukács (1967), a atitude existencialista gozaria, certamente, de uma justificação relativa, caso se contentasse de polemizar contra o objetivismo mecanicista e fatalista, segundo o qual o conhecimento dos elementos da realidade e das leis que a regem basta para calcular os acontecimentos a vir, com a exatidão da astronomia. Essa teoria não tem mais, sem dúvida, quase nenhum defensor atualmente. Acusar o marxismo, como o faz Sartre, de ter tomado a realidade objetiva sob sua conta, prova, segundo o autor, sua ignorância total do marxismo.

Lukács (1967) destaca, aliás, que por causa da natureza mesma do materialismo dialético, o conhecimento humano só pode ser uma aproximação da realidade objetiva. O marxismo considera enfim, a História como feita pelos homens, isto é, por nós mesmos. Empenha-se em fazer ressaltar essa definição fundamental da História em todas as suas categorias. Portanto, é evidente que as mudanças históricas e, antes de tudo, as revoluções, não são, para o marxismo, quedas mecânicas de um regime qualquer, mas resultados de uma luta.

No que diz respeito às críticas feitas por Sartre ao marxismo, Garaudy (1965) sustenta, no mesmo sentido que Lukács, que estas sempre pareceram se voltar contra um materialismo marxista que só existe nos tratados de filosofia idealistas, isto é, em sua caricatura mecanicista. Esse materialismo define-se por três características essenciais:

- Sua concepção da matéria, assimilada por extensão de Descartes, inerte, idêntica a si mesma, e a cujo respeito se estaria em ótimas condições para mostrar que não poderia produzir a consciência.
- Sua concepção da causalidade, assimilada ao mecanismo do século XVIII e ao determinismo de Laplace, e a cujo respeito se estaria em

ótimas condições para demonstrar que se acha em contradição com as mais decisivas descobertas da ciência atual.

- Sua definição continua sendo a de Augusto Comte: explicar o superior pelo inferior e o todo pelas partes.

Para finalizar, Garaudy (1965) afirma que duas teses fundamentais de Sartre, ao menos tal qual se expõe em *O Ser e o Nada*, tornam impossível a incorporação do existencialismo ao marxismo. A primeira é sua concepção do nada, pois, se como Sartre o pensa, o homem é o ser pelo qual o nada vem ao mundo, disso decorrem consequências radicalmente opostas ao marxismo:

1. Não poderia haver devenir no Ser.
2. O nada surge com uma contingência radical, que é o fundamento de todas as formas da irracionalidade.
3. Exclui-se que a negatividade apareça, sob sua forma especificamente humana, a da liberdade, numa etapa do desenvolvimento do Ser.

A outra é a concepção da liberdade, já que, para que a liberdade do homem se articule com a dialética da história, convém não se ater à concepção cartesiana, retomada por Sartre, segundo a qual a liberdade consiste na simples afirmação da autonomia da escolha, e não no poder efetivo de atingir o fim perseguido. Enquanto aderirmos à primeira definição, diz Garaudy (1965), não nos entrosaremos na história, e as lutas dos homens serão, sempre, apenas a alegoria ou a parábola de um drama metafísico. O autor conclui, contudo, afirmando que, apesar dos limites, apenas se considerarmos a natureza dos problemas colocados, isto bastaria para fazer de *O Ser e o Nada* um dos acontecimentos filosóficos franceses mais importantes da primeira metade do século.

Garaudy (1965) então sustenta que, a filosofia da existência traz como idéia profunda, a de que o singular e o universal, o indivíduo e a história defrontam-se na mais violenta tensão, e nenhuma das tentativas examinadas consegue superar esta contradição. Tal filosofia acaba num apelo à transcendência sem chegar a dar um conteúdo concreto a esta transcendência, e existem dois caminhos para o existencialismo: ou se acentuará a transcendência, e então o existencialismo é insustentável, até que esta transcendência seja superada por uma participação no ser e no valor, ou seja,

o existencialismo conduziria então à filosofia católica; ou se acentuará o futuro, a história humana, e então o existencialismo é insustentável até que essa história, sem subestimar o momento da subjetividade e da liberdade, se exprima numa dialética racional, ou seja, o existencialismo conduziria então ao marxismo.

3.11 SIMONE DE BEAUVOIR

Segundo Lukács (1967), em Simone de Beauvoir, as contradições internas do existencialismo são ainda mais visíveis que no próprio Sartre. Ela propõe-se completar as bases ontológicas da doutrina existencialista pela junção de uma moral, em seu texto, *Por uma moral da ambigüidade*. No entanto, suas análises morais constituem igualmente discussões com o marxismo, com a existência da União Soviética, com as exigências que o Partido Comunista coloca a seus membros e às massas, e assim por diante. Apenas cita os outros sistemas de moral, enquanto trava uma polêmica em regra com o marxismo, o qual, diz-se, não tem moral. Isto testemunha, de acordo com o autor, um robusto senso de realidade em Beauvoir, porque sente muito bem que essa camada de intelectuais cujo sentimento obscuro corresponde ao existencialismo, experimenta os problemas colocados pelo marxismo como uma tentação de se desviar do existencialismo.

Inversamente aos métodos empregados por Sartre, o debate não se reduz, diz o autor, desta vez, a um ataque demagógico. Beauvoir tenta, ao contrário, interpretar o marxismo como se fosse possível reconciliar as duas doutrinas, “melhorando” ou “completando” o marxismo, pela junção de certos princípios existencialistas. É assim, por exemplo, que tenta subjetivar o marxismo: “Marx não considera que certas situações humanas sejam em si absolutamente preferíveis a outras; são as necessidades de um povo, as revoltas de uma classe que definem os meios e os fins; é do seio de uma situação recusada e à luz dessa recusa, que um estado novo aparece como desejável”. Beauvoir acrescentará, de uma maneira completamente artificial, se for considerado o conjunto de seu ponto de vista, que essa vontade afunda suas raízes estranhamente na realidade histórica e econômica (LUKÁCS, 1967).

Segundo Lukács (1967), a tendência à abstração e à desfiguração inerente aos métodos da fenomenologia determina o caráter da questão central

que preocupa Beauvoir. Trata-se do problema da violência e da posição moral frente a ela. Beauvoir põe a questão com muita clareza. Para ela, toda violência é um escândalo, mas, por outro lado, reconhece que nenhuma ação política é possível sem violência. Ela própria reconhece, entretanto, que esta atitude conduz a uma contradição insolúvel.

De acordo com o autor, é característica de certas épocas nas quais a ordem social herdada do passado se desfaz entre manifestações mais ou menos explícitas, quando as condições objetivas e subjetivas da revolução não atingiram ainda sua plena maturidade. É fácil constatar a presença de certas correntes ideológicas da não-violência.

Segundo Lukács (1967), a condenação radical da violência, enquanto instrumento de libertação, foi sempre um sintoma de fraqueza social. Fraqueza, porque significa ao mesmo tempo o recuo ante os meios de realização e idealização utópica da ordem social sonhada. A violência da opressão constitui o fator mais diretamente perceptível da ordem social condenada e objetivamente cada vez menos sustentável. O período preparatório das revoluções e, mais particularmente, as etapas que seguem as revoluções esmagadas, obrigam as classes dominantes a transgredir os limites de sua própria legalidade e a recorrerem aos meios de coerção ilegais. Segue-se que a oposição abstrata da não-violência a violência, e a idealização utópica de uma não-violência integral são perfeitamente compreensíveis entre todos aqueles que se assustam com a ação revolucionária; perfeitamente compreensíveis, mas também reveladoras no plano social.

Convém acrescentar que, desde que o despertar das classes oprimidas se manifeste por uma série de atos revolucionários e que a revolução triunfe em uma parte do mundo, os literatos assalariados ou voluntários das classes dirigentes desencadeiam uma campanha de propaganda intensa contra a violência. Esta propaganda silencia ou justifica todos os atos de violência dos opressores, lançando em descrédito moral todas as medidas de violência decretadas pela revolução.

Lukács (1967) pergunta, então, como pode o emprego da violência, em tais condições, constituir um problema moral ou, para recorrer à expressão de Beauvoir, ser um escândalo. As ideologias religiosas podem com todo direito ver nisto um escândalo, porque para elas, tudo é função de salvação eterna da alma humana. Pouco importa, no momento, se a condenação da violência exprime então as esperanças de revolta dos oprimidos ou se essas esperanças

lhes são simplesmente atiradas como pasto pelas classes dirigentes. Tanto num caso como no outro, diz o autor, a existência humana neste mundo constitui somente um prelúdio mais ou menos desprezível ante a vida eterna, e a condenação moral de todo recurso individual à violência nada mais faz do que sublinhar que o mundo terrestre carece de importância verdadeira e não deve mesmo ser julgado do ponto de vista da moral, qualquer que seja sua estrutura social.

Ainda segundo Lukács (1967), não são assim as ideologias que rejeitam a crença na continuação e no remate da vida humana no além. O único campo de atividade possível para estas ideologias é precisamente a vida terrestre, isto é, a vida concreta e real, tal como os homens a levam no interior de um sistema social concreto, que comporta classes diversas, e que dá lugar ao problema da legalidade do recurso à violência. A moral de tal ideologia deve então ater-se estritamente às condições de uma tal exigência terrestre.

É assim que, fatalmente, a questão seguinte é colocada por Lukács (1967): pode-se conceber uma ética inteligente e conseqüente, que considera um dos fatos mais freqüentes da existência social como um escândalo, sem se dispor, em primeiro lugar, a suprimir este escândalo? Destaca a palavra social: é evidente, com efeito, continua o autor, que nenhuma ética pode propor-se à supressão dos elementos da natureza.

A atitude de Beauvoir e a dos outros existencialistas, nesta questão, revela o caráter inorgânico da gênese de sua doutrina, diz Lukács (1967). Heidegger nada mais fez na realidade do que suprimir o Deus de Kierkegaard, tomando-lhe, sem nenhuma modificação profunda, o conjunto de suas categorias ao qual, no entanto, somente a referência a Deus pode dar um sentido imanente. Quanto a Sartre, apenas seguiu o exemplo de Heidegger. Isso explica o fato de Jaspers ter construído, paralelamente às concepções heideggerianas, um existencialismo de traços protestantes e que existe na França, ao lado da escola de Sartre, um existencialismo católico. As antinomias e os dilemas entre os quais se debate Beauvoir são, em grande parte, o fruto dessa teologia existencialista sem Deus. A eliminação pura e simples de Deus leva, quando se trata de um sistema teológico conseqüente, à eliminação de toda a objetividade e só pode resultar, em última instância, num niilismo.

Mas Beauvoir recusa-se – e isto a honra – concluir por uma moral niilista. Empreende muitas tentativas para escapar ao inevitável. Lukács (1967) destaca, entretanto, que suas tentativas estão fadadas ao fracasso, por causa do formalismo de sua doutrina.

De acordo com Lukács (1967), toda moral digna desse nome deve pender para a reconciliação da liberdade e da necessidade. Beauvoir está, aliás, profundamente consciente desta obrigação. Seu senso da realidade permite-lhe ver que uma moral puramente individual, que elimina o caráter objetivo e a necessidade da história, não poderia operar essa reconciliação. A situação atual, assim como o papel que nela assume o marxismo, obriga Beauvoir a sair do individualismo limitado do existencialismo ortodoxo, levando-a a afirmar que “A reconciliação da moral e da política, diz Beauvoir, é a reconciliação do homem com ele mesmo”.

Como vimos, continua o autor, também Beauvoir não pode ultrapassar o limite de certas antinomias, insolúveis para ela. Suas tentativas de solução levam a conjuntos ecléticos da moral da intenção e da moral do resultado.

Já Hegel, bem viu que se tratava aí de abstrações unilaterais, determinadas pelo caráter abstrato do ponto de partida do raciocínio. Diz ele, na sua *Filosofia do Direito*, de acordo com Lukács (1967, p.151): “O princípio que quer que se negligencie as conseqüências dos atos e o outro princípio, que quer que os atos sejam julgados segundo suas conseqüências e que se meça por eles o que é bom e conveniente fazer, dependem um e outro da razão abstrata”.

Portanto, não é possível sair da polaridade abstrata e exclusiva da intenção e da conseqüência, da subjetividade e da objetividade, da liberdade e da necessidade, a não ser após ter realizado a ruptura filosófica com o indivíduo erigido em valor absoluto. Contrariamente ao que afirma Sartre, esta ruptura não significa de forma alguma a destruição da personalidade humana ou da subjetividade. A solução resulta simplesmente da aplicação correta, a este problema, da relação dialética entre o absoluto e o relativo (LUKÁCS, 1967).

Limitar-nos-emos, portanto, aqui a sublinhar que esta aplicação correta necessita, primeiramente, de uma concepção do homem como um ser *a priori* e integralmente social, e que mesmo os problemas mais íntimos do indivíduo

mais solitário possuem igualmente seu aspecto social. Segundo Lukács (1967), o problema da liberdade humana é, ao mesmo tempo, um problema social e histórico. A liberdade não poderia ter um conteúdo concreto e uma relação dialética concreta com a necessidade, a não ser com a condição de ser compreendida, na sua gênese histórica e social, como a luta do homem contra a natureza, através da mediação das diversas formas da sociedade.

A gênese histórica e social da liberdade deve, portanto, ser explicada a partir da sujeição original do homem às forças da natureza, assim como às formas da sociedade, nascidas desta luta e que se tornam uma espécie de segunda natureza.

De acordo com Lukács (1967), as duas questões que acabamos de tratar surgem em Beauvoir no decorrer de sua análise da moral. Não é capaz, certamente, de fornecer uma resposta satisfatória, mas o fato não deixa de ser interessante. Beauvoir sabe, aliás, que a principal obra filosófica de Sartre não poderia fornecer uma base metodológica fértil, em vista da solução dos problemas que a preocupam.

O que nós encontramos em Beauvoir, segundo o autor, é antes a descrição paralela de dois estados opostos: a infância privada de liberdade e a existência em liberdade dos adultos. Mas isto se torna interessante só quando Beauvoir propõe-se estabelecer analogias entre as descrições fenomenológicas, e certos problemas concretos de ordem social, assim declarando: “É o caso, por exemplo, dos escravos que ainda não se elevaram à consciência de sua escravidão”. Estes viveriam então, de acordo com Beauvoir, em uma privação de liberdade análoga ao estado de infância. Ter-se-ia aqui o direito de esperar, da parte de Beauvoir, um esboço dos elementos da passagem da consciência não-livre à consciência livre, a fim de melhor levar seus leitores a compreenderem o papel que o existencialismo atribui à sua noção de liberdade na evolução da humanidade, mas Beauvoir não se dedica a este empreendimento, conclui Lukács (1967).

3.12 LIBERDADE EM SARTRE

De acordo com Lukács (1967), a liberdade é, segundo Sartre, o dado fundamental da existência humana; de fato, diz Sartre, “somos uma liberdade que escolhe, mas não escolhemos ser livres: somos condenados à liberdade...”

Estamos, diz ele ainda, lançados na liberdade. Sendo assim, o autor afirma que Sartre aplica aqui à liberdade uma noção criada por Heidegger, a derrelição. A liberdade seria então, de alguma maneira, a fatalidade da existência humana.

Esse caráter fatal da liberdade atravessa, segundo Sartre, toda a existência humana, diz o autor. O homem não poderia escapar à liberdade de escolha; não escolher é ainda escolher, e a renúncia à ação é ainda uma ação livremente escolhida. Desde os fatos da vida cotidiana até às questões últimas da metafísica, Sartre sublinha sempre esse papel essencial da liberdade.

Dessa forma, Lukács (1967) afirma que a noção sartreana da liberdade é muito vasta, sendo, inclusive, o que explica seu caráter um pouco flutuante, que torna toda definição exata impossível. Essa impossibilidade é ainda acentuada pelo fato de que Sartre rejeita por princípio, todo critério objetivo que possa servir para a definição de liberdade. A essência da liberdade, que é a escolha, reside para Sartre no fato de que o homem escolhe-se a si mesmo como ainda não existente e incognoscível por princípio. Essa atitude está exposta a um perigo permanente que é o de se tornar outro daquilo que se é. Ora, aqui não existe mais em Sartre nenhuma marca moral. A covardia, por exemplo, resulta de uma escolha livre tanto quanto a coragem, nos termos de Sartre. O filósofo rejeita também toda correlação entre a escolha livre e o passado do ser humano, isto é, o princípio da continuidade do ser humano.

É verdade que Sartre parece ter recuado, pelas conseqüências possíveis de sua atitude. Em *O Existencialismo é um Humanismo*, o filósofo declara, com efeito, que “nada pode ser bom para nós, sem ser para todos, e mais adiante continua: sou obrigado a querer, ao mesmo tempo que minha liberdade, a liberdade dos outros; não posso tomar minha liberdade por fim, se não tomar igualmente a dos outros por fim”. Isto nada mais é para Sartre do que um compromisso eclético com os princípios da moral kantiana que precedentemente rejeitou (LUKÁCS, 1967).

Para evitar o niilismo, vizinho da loucura, Sartre foi obrigado a violar a lógica, diz Lukács (1967). Assim foi possível aportar num mundo que existe efetivamente, e que não poderia dispensar. O instrumento desse “passe de mágica” foi a lógica formal, a generalização rígida de uma idéia. O procedimento é comum a todas as escolas do irracionalismo moderno; é ele que permite a Sartre construir sua concepção fatalista da liberdade.

Heidegger reconhecia que não se pode falar de um ato livre, a não ser que reconheçamos que existe igualmente atos que não são livres. A nivelação sartreana de todas as manifestações da existência humana assemelha-se à concepção determinista, salvo que, para o determinismo, essas manifestações, se inscrevem em sistemas racionalmente construídos, enquanto, em Sartre, são, *a priori*, privados de todo sentido. Assim, a hipótese sartreana da noção de liberdade esvazia todo sentido da própria liberdade.

Lukács (1967) sustenta que, o elemento da verdade em Sartre, consiste na acentuação da importância da decisão individual, que o determinismo burguês e o marxismo vulgar subestimam habitualmente. Toda atividade social compõe-se de atos individuais, e a influência que as condições materiais exercem, por mais importante que ela seja, não se realiza, como disse Engels, senão em “última instância”. Isso significa que no momento de tomar uma decisão, o indivíduo encontra sempre diante dele certa margem de liberdade, no interior da qual a necessidade histórica determina, cedo ou tarde, a decisão a tomar.

A necessidade histórica faz-se sempre valer através de uma multidão de acasos interiores e exteriores. Reconhecer a importância de tais acasos, analisar sua função, constituiria uma tarefa científica muito séria, mas Sartre não se dedicou a essa tarefa. É evidente, diz Lukács (1967), porque nega a necessidade da evolução, assim como a própria evolução, tanto no plano social como no indivíduo, sendo dado que a escolha é independente, para ele, de todo o passado. Nega as relações reais que unem o indivíduo à sociedade; faz um mundo à parte das relações objetivas que envolvem o homem, e as relações humanas que enriquecem a existência são para ele apenas relações entre indivíduos isolados. A noção de liberdade fatalista e mecânica, construída nessa base, só pode aniquilar-se a si mesma.

O autor sustenta, no entanto, que Sartre se dá conta daquilo que sua noção de liberdade pode ter de problemática. Recusa, entretanto, abandonar seu método e escolhe, antes, uma solução que consiste em salvaguardar o equilíbrio do seu sistema, opondo à sua concepção sobrecarregada e absurda da liberdade, outra concepção da mesma natureza: a de responsabilidade. A noção de responsabilidade é, contudo, tão absoluta e ilimitada em Sartre quanto a de liberdade (LUKÁCS, 1967).

Lukács (1967) com isto acredita ser útil insistir na falência filosófica da noção de liberdade em Sartre, porque vê aí o segredo do sucesso do existencialismo em certos meios. O desprezo das considerações sociais e da vida pública, a interpretação abstrata, irracional e absurda das noções de liberdade e de responsabilidade na defesa da integridade ontológica do indivíduo, eis em que se constitui toda a atração do mito do Nada: um extremismo completamente verbal dos princípios, com o niilismo absoluto da moral.

A concepção sartreana da liberdade fornece, além disso, uma excelente base ideológica aos intelectuais sempre presos a um individualismo extremo, para motivar sua recusa em participar na obra de construção e de consolidação da democracia. Todos os que aceitam a liberdade absoluta, todos os que defendem a liberdade metafísica, mesmo quando é praticamente a dos inimigos da liberdade, saudarão com alegria o existencialismo, sustenta Lukács (1967).

Numa passagem de Sartre, encontramos uma fórmula mais radical e, ao mesmo tempo, ainda menos nítida sobre a liberdade: “o que escolhemos é sempre o bem, e nada pode ser bom para nós sem o ser para todos” (LUKÁCS, 1967, p.115). Para quem conhece a filosofia de Kant, é evidente que a posição de Sartre é próxima deste filósofo; o postulado que formula parece decorrer diretamente do imperativo categórico, segundo o qual tudo, no mundo, pode ser tratado como meio, “só o homem é um fim em si mesmo”. Veremos como essa concepção está destinada a desempenhar um papel decisivo na gênese da moral existencialista.

Com isto, Lukács (1967) afirma que Sartre opera um alargamento de sua concepção original da liberdade, e indaga se essa moral inspirada em Kant faz parte orgânica do existencialismo. Para o autor, tal compreensão é fundamental já que Sartre e seus discípulos afirmam que sua filosofia, de que já identificamos a base heideggeriana com seu caráter niilista e reacionário, representa uma ideologia progressista e democrática. O autor com isto indica uma contradição entre os fundamentos filosóficos e os postulados éticos dessa doutrina; segue-se daí a obrigação de abandonar, para todos aqueles que levam a sério a filosofia e a moral, tanto os fundamentos heideggerianos, como o edifício progressista e liberal construído sobre estes.

A inconseqüência de Sartre e o ecletismo de suas novas posições manifestam-se, antes de tudo, pelo fato de que seu novo conceito de liberdade

está muito longe de coincidir com aquele formulado na sua obra principal. Nesta, o autor seguiu os fundamentos elaborados por Kierkegaard e por Heidegger. Assim, a liberdade significa o ato subjetivo de decidir e de agir, sem levar em conta o conteúdo ou a direção do ato. Quer o torturado fale ou guarde silêncio, quer o mobilizado tome das armas ou deserte, trata-se, apenas e sempre, da liberdade tal como surgiu do ato individual (LUKÁCS, 1967).

O postulado moral, formulado pela brochura de popularização de Sartre, qual seja, *O Existencialismo é um Humanismo*, não perde, entretanto, seu sentido. De acordo com Lukács (1967), tal obra está, ao contrário, carregada de um sentido completamente claro, ainda que incompatível com as considerações fundamentais de sua obra principal, *O Ser e o Nada*. Incompatível, não somente por razões lógicas, mas porque a liberdade que é tratada nessa brochura não é somente a do ato individual, mas, ao contrário, é a liberdade no sentido social da palavra. Quando postulo minha própria liberdade assim compreendida, segundo a tradição da moral antiga, minha vontade torna-se desprovida de sentido, se não postular, ao mesmo tempo, a liberdade dos outros. Neste caso, com efeito, liberdade significa ser cidadão livre em um Estado livre e a liberdade dos meus concidadãos constitui uma condição *sine qua non* da minha. Este raciocínio é perfeitamente claro e segue-se também claramente que essa liberdade não tem mais nada a ver – não só logicamente, mas também quanto ao seu conteúdo – com o conceito de liberdade anterior, onde surge exclusivamente do ato subjetivo. Isto leva Lukács (1967) a concluir que, na sua obra de vulgarização, Sartre opera com dois conceitos de liberdade, que nada tem a ver juntos e que são mesmo totalmente incompatíveis. *Existencialismo é um Humanismo* traz, com efeito, um exemplo bem descrito, que mostra claramente que seu novo conceito de liberdade é apenas, para o autor, uma concessão às exigências do momento, mas que, no fundo permanece sempre ligado à moral que lhe foi legada por Kierkegaard e por Heidegger. Lukács (1967) cita o exemplo dado por Sartre, do caso de um jovem colocado diante do seguinte dilema: abandonar sua mãe ou abandonar a luta pela libertação. Ora, se Sartre levasse a sério seu novo conceito de liberdade, esforçar-se-ia por deduzir dessa definição geral (ligação de minha liberdade à de todos) uma linha de conduta moral, suscetível de inspirar uma decisão a esse jovem. Mas não pensa assim. Demonstra, ao

contrário, que a concepção kantiana, segundo a qual nenhum homem deve ser tratado como meio, concepção tão próxima da sua própria, coloca esse jovem diante de um dilema insolúvel. Deve considerar tanto sua mãe como seus companheiros de armas como meio. Partindo da concepção moral de *O Ser e O Nada*, Sartre, continua o autor, recusa-se a dar um conselho. Diz a esse jovem: “você é livre, escolha... Nenhuma moral geral pode indicar-lhe o que fazer...”. Mas, Lukács (1967) pergunta: a nova moral sartreana, que liga minha liberdade à de todos, não é também uma “moral geral”, isto é, segundo Sartre, uma moral que não poderia e não deveria – segundo a antiga concepção sartreana da liberdade – inspirar nenhuma decisão ao sujeito que age? Mas se assim for, qual é o valor dessa moral quando se tratar de construir um sistema geral? Se o ato de decidir é o único critério decisivo, se a concordância interior da decisão, com a personalidade que se constitui de novo por esse ato, permanece a única realização possível de minha liberdade, então o existencialismo não oferece nenhuma possibilidade para uma generalização moral, até mesmo histórico-social. Neste caso, a moral, tal qual foi formulada nessa obra de popularização, nada mais é do que uma construção eclética, cheia de contradições, acrescentada de forma completamente exterior ao existencialismo propriamente dito, conclui o autor.

Garaudy (1965) destaca a afirmação de Sartre em *O Existencialismo é um Humanismo*, a respeito do que há de fundamental na liberdade: “O homem é tal como ele próprio se quer e como projetou ser no futuro. Não é outra coisa senão o que faz de si próprio. Tal é o primeiro dos princípios do existencialismo”. Dessa forma, a ação do homem não pode explicar-se, remontando de causa em causa em seu passado; a liberdade é, antes de tudo, escolha autônoma e negação.

Segundo Sartre, a negação e a escolha são inseparáveis; a liberdade é, antes de mais nada, o poder de se desprender de sua existência entre as coisas, o poder incondicionado de dizer não. A vida do homem, diz Sartre, não é nem o simples prolongamento de seu passado nem o produto de seu meio; a liberdade é o poder de dizer não ao ser constituído por nossa história pessoal e pelo mundo que nos envolve, sendo o contrário da suficiência e da satisfação. Esta contestação, esta ambigüidade, este dilaceramento, esta contradição são,

de acordo com Sartre, ao mesmo tempo nossa existência e nossa liberdade (GARAUDY, 1965).

Mas, para Sartre, a liberdade só tem sentido na medida em que torna possível um verdadeiro compromisso, e este é o terceiro momento da liberdade sartreana. O primeiro momento é: o homem é o que ele próprio faz; o segundo: seu ato é negação e escolha, autonomia; e o terceiro: o ato, para não ser apenas um fato da natureza, um movimento, deve ser antes de tudo uma intenção. É neste momento que começa o estudo do projeto para Sartre, no qual se exprime ao mesmo tempo o poder de negação e a vontade de engajamento (GARAUDY, 1965).

Sartre tem razão ao ressaltar que uma decisão nunca nasce unicamente das condições de vida de um homem ou de um grupo de homens. Contra esta concepção da espontaneidade, Lênin já polemizara em *Que Fazer?* afirmando que nada pode dispensar o homem de uma iniciativa autêntica, da elaboração de um projeto que esclarecerá a situação presente e, segundo a expressão de Marx, tornará a miséria mais insuportável pela consciência da miséria. As condições da vida presente se aclaram pela consciência da possibilidade de outra vida. Nesse sentido, as utopias socialistas da primeira metade do século XIX desempenharam um grande papel no despertar da consciência de classe do proletariado e formaram os primeiros quadros revolucionários. Sartre analisa isso quando exalta o papel do projeto que comanda a negação e a escolha (GARAUDY, 1965).

A dificuldade começa quando se trata de determinar a origem desse projeto. Trata-se de um projeto que tem a liberdade por fundamento e por objetivo? ele se pergunta. A escolha seria, então vazia de todo conteúdo; mas Sartre esclarece que a negação não é abstrata, que é negação de um conjunto de condições concretas: o *para-si* só é livre, segundo ele, em situação, isto é, na relação de sua liberdade com sua condição (GARAUDY, 1965).

Dessa forma, Garaudy (1965) afirma que se as premissas de sua ontologia dualista do Ser e do Nada não o impedissem, Sartre poderia fazer duas constatações capitais:

- Não existe apenas a negação decorrente de minha rejeição pessoal, mas já uma anterior contradição interna no mundo.

- Se minha própria negação, por livre que seja, é assim conduzida por uma contradição objetiva, minha escolha não é inteiramente obra minha, acha-se pré-delineada pela situação. Cabe-me – e Sartre tem razão ao sublinhá-lo, diz o autor – assumir essa escolha. Sou, pela parte que me toca, responsável pela *putrefação* da história de que falava Lênin, caso não tome esta iniciativa, mas a situação estava “grávida” desse futuro, e minha ação só é eficaz na medida em que tomei consciência dessas contradições objetivas e em que inventei, nessas condições muito estritas, o meio de superá-las.

A história tem um sentido, independentemente de minha escolha. Sartre, por seu turno, diz que cada um de meus atos é inteiramente livre, mas que isto não significa que possa ser qualquer um nem mesmo que seja imprevisível. Mas isso supõe uma correção profunda de sua ontologia, que não pode, sem consentir numa miscelânea eclética, dar conta das leis da história (GARAUDY, 1965).

Já numa outra passagem do texto em questão, Sartre afirma que não apreendemos nunca senão como escolha a fazer-se; mas a liberdade é, segundo ele, simplesmente o fato de que essa escolha é sempre incondicionada; semelhante escolha, feita sem ponto de apoio, e que dita a si mesma seus motivos, pode parecer absurda, e, conclui Sartre, de fato o é. Com efeito, Garaudy (1965) sustenta que esta concepção da liberdade é metafísica, no pleno sentido da palavra, ou seja, exterior à história, e Sartre o reconhece sem protesto, afirmando:

O êxito não importa absolutamente à liberdade. A discussão que opõe o senso comum aos filósofos procede de um mal-entendido: o conceito empírico e popular de liberdade, produto de circunstâncias históricas, políticas e morais, equivale à faculdade de obter os fins escolhidos. O conceito técnico e filosófico de liberdade, o único que consideramos aqui, significa apenas isto: autonomia da escolha (Sartre apud Garaudy, 1965, p.92).

Sendo assim, Sartre aceita que o filósofo se separe do senso comum e, desta maneira, o impeça de entrosar-se na história real dos homens; corta o vínculo entre o ato individual e suas condições, assim como entre o ato individual e suas conseqüências. Não existe mais ligação entre a moral e a história; eis-nos limitados a intenções inofensivas para a ordem estabelecida.

Mas desde que a filosofia não mais se contente em ser especulação, para tornar-se um momento da transformação do mundo, será preciso aderir ao conceito *popular* de liberdade, o do senso comum. Isto seria impossibilitado pela ontologia sartreana, que não permite à minha liberdade, à minha negação, articular-se com um mundo estranho e refratário a toda contradição interna. Conservar esta ontologia é condenar-se a um perpétuo mal-entendido, qual seja, empregar a palavra revolução para designar um acontecimento metafísico, ou mais exatamente, místico, aparentado com a salvação do homem, e não para designar um processo histórico concreto de transformação das relações de classe e do regime de propriedade (GARAUDY, 1967).

Diante deste quadro, Garaudy (1965) sustenta que nos resta manter a tensão existente entre compreender as exigências da *situação*, e guardar intacta nossa liberdade. Sartre esforça-se por manter esse caminho difícil, por segurar a todo custo as duas extremidades da corrente, arriscando-se a viver esquartejado. O existencialismo, por seu turno, vive desta tensão e morre também em virtude dela. Entre os existencialistas, uns acabaram por deixar-se atrair pela transcendência, em direção ao misticismo; outros, pela história, em direção ao marxismo. Para evitar esse duplo desvio, seria preciso, diz o autor, que o existencialismo rompesse sua solidão e reencontrasse os *outros*: então descobriria uma forma de transcendência que não fosse mistificada e uma concepção da história que não mutilasse nenhuma das dimensões do homem.

No texto em questão, *O Existencialismo é um Humanismo*, Sartre parecia ter rompido com a solidão do existencialismo ao afirmar que, ao quisermos a liberdade, descobrimos que ela depende inteiramente da liberdade dos outros, e que a liberdade dos outros depende da nossa, e que desde que haja engajamento, sou obrigado a querer, ao mesmo tempo a minha liberdade e a liberdade dos outros; não posso tomar minha liberdade por fim, se não tomo igualmente a dos outros por fim. Sartre extraiu da experiência vivida da Resistência e da Libertação esta verdade incontestável, contudo, continua o autor, esse encontro com a liberdade dos Outros não pode explicar-se a partir das teses fundamentais presentes em *O Ser e o Nada* (GARAUDY, 1965).

Em primeiro lugar, não se trata mais da mesma liberdade; quando se fala aqui da liberdade dos Outros, da liberdade no sentido *popular* da palavra,

como dizia Sartre em *O Ser e o Nada*, trata-se do poder de cumprir tal ou qual ato social e de atingir tal ou qual objetivo histórico, e não mais de autonomia da escolha, visto que a liberdade neste último sentido não depende das circunstâncias e que, por conseguinte, não posso ajudar os outros em nada para adquiri-la ou perdê-la. Garaudy (1965) cita o próprio Sartre no texto referido, para demonstrar sua concepção de liberdade:

O respeito à liberdade de outrem é uma palavra vã: ainda que possamos projetar respeitar esta liberdade, cada atitude que tomássemos em face do outro seria uma violação desta liberdade que pretendíamos respeitar... Realizar a tolerância em torno de outrem é fazer com que outrem seja lançado à força num mundo tolerante. É tirar-lhe por princípio suas livres possibilidades de resistência corajosa, de perseverança, de afirmação de si que teria tido a ocasião de desenvolver num mundo de intolerância (Sartre apud Garaudy, 1965, p. 95).

Sartre faz com esta afirmação, da realidade histórica da sociedade individualista na qual vivemos, uma realidade ontológica, sendo inconcebível a especificidade do social e do histórico. As relações sociais, por seu turno, reduzem-se a uma multiplicação de relações pessoais, e não têm um caráter histórico, mas metafísico (GARAUDY, 1965).

3.13 MORAL E POLÍTICA EM SARTRE

De acordo com Garaudy (1965), Sartre parece jamais ter tido a experiência fundamental pela qual os *outros* aparecem unidos por uma solidariedade de trabalho, de dor, de risco e de combate²⁸. Privado desta experiência, a única, segundo o autor, capaz de dar matéria para uma meditação sobre a solidariedade ontológica, Sartre teve sempre grande dificuldade em definir uma **classe social**, e suas relações com ela.

Diante destas limitações, em *O Ser e o Nada*, Sartre esboça esta análise, afirmando que a consciência de classe é, evidentemente, a assunção de um nós particular, por ocasião de uma situação coletiva mais distintamente

²⁸ Discordamos de Garaudy quanto ao fato de Sartre não ter tido nenhuma experiência coletiva posto que, como vimos no primeiro capítulo, sua participação na Guerra foi determinante para que este refletisse a respeito da importância da solidariedade para a transformação social, e esta experiência inclusive foi um marco para que ele assumisse sua postura engajada de aproximação, mas não adesão ao Partido Comunista.

estruturada que de ordinário. Mas, diz Garaudy (1965) o filósofo assim conclui em relação à definição de classe oprimida:

[...] a classe oprimida encontra sua unidade apenas no olhar do terceiro. Não é de modo algum a rudeza do trabalho, a inferioridade do nível de vida ou os sofrimentos suportados que constituirão a coletividade oprimida em classe. Pelo contrário, o senhor feudal, o burguês ou o capitalista, aparecem não somente como poderosos que comandam, mas, ainda antes de tudo, como os *terceiros*, isto é, aqueles que se encontram fora da comunidade oprimida, e *para quem* esta comunidade existe. É portanto para eles e em sua liberdade que a realidade da classe oprimida vai existir. Fazem-na nascer por seu olhar (Sartre apud Garaudy, 1965, p.103).

Sendo assim, Garaudy (1965) sustenta que a definição de classe sartreana é subtraída da história: não se trata mais de relações particulares, criadas por um regime social determinado, mas de relações atemporais entre o poderoso que comanda e aquele ao qual oprime; e esta definição é válida uniformemente para as relações de senhor e escravo, e de capitalista e proletário, o que configura, de acordo com o autor, uma compreensão metafísica das classes sociais.

Para Garaudy (1965), Sartre tinha a preocupação de mostrar que o homem não poderia reduzir-se a um objeto, e que, em consequência, nenhum estado de coisas, seja qual for – estrutura política, e econômica da sociedade, o estado psicológico, etc. – é capaz de motivar por si mesmo um ato qualquer. Como dito anteriormente, tal postura coincide com a interpretação de Lênin em *Que Fazer?* quando afirma não poder a consciência revolucionária espontaneamente surgir apenas da situação da classe operária. Sartre, então, insiste na importância do projeto, afirmando que só quando o operário fizer o projeto de transformar a sua situação é que ela lhe parecerá intolerável. Mas Garaudy (1965) coloca o problema sobre a origem do projeto, e sobre como esse projeto pode ser o de uma classe.

O autor destaca que ao responder estas questões, Sartre modificou suas posições iniciais, e diz que no estudo dos fenômenos humanos, o mesmo privilegiou a interpretação pelo subjetivo, como reação contra os que, preocupados em começar pelo objetivo, acabaram por retirar toda iniciativa à consciência. Mais tarde, Sartre notou que, após a guerra, novas tensões apareceram em sua filosofia e, com sua preocupação de oferecer uma imagem

completa da condição humana, viu-se levado, pelo desenvolvimento mesmo da luta de classes, a dar uma definição histórica de nossa condição. Esta evolução manifesta-se em sua análise da noção de classe social, em que afirma que a unidade de classe não pode ser nem passivamente recebida, nem espontaneamente produzida.

Garaudy (1965) continua afirmando que a primeira parte desta tese retoma as idéias já desenvolvidas em *O Ser e o Nada*, em que sustenta que a unidade dos trabalhadores não pode criar-se mecanicamente pela identidade dos interesses e das condições. À sua demonstração primitiva sobre a necessidade da superação da situação pelo projeto, Sartre acrescentou dois argumentos novos:

- Se nos contentamos em definir a classe social por fatores externos, dando a todos os membros desta classe uma mesma natureza definida pelo papel que desempenham na produção, esta identidade de natureza e de função fará do conjunto dos operários uma simples adição de indivíduos idênticos sob uma mesma relação, fará deles uma coleção, e não uma totalidade orgânica, viva.
- Para escapar a esta concepção de uma unidade passiva, é preciso definir o fato de pertencer à classe por uma participação consciente e voluntária, e o proletariado faz-se a si mesmo por sua ação cotidiana; o operário faz-se proletário na medida em que recusa seu estado.

Em seguida, diz Garaudy (1965), Sartre mostra que a unidade dos trabalhadores não se produz espontaneamente. A espontaneidade dos operários tomados um por um, não pode conduzir à unidade da classe por duas razões, afirma Sartre. Em primeiro lugar, porque, em virtude da concorrência constante entre operários imposta pelo regime capitalista, a unidade da classe seria quebrada a cada instante; em seguida, continua o autor, porque, como demonstrou Marx, sendo as idéias dominantes as idéias da classe dominante, o que é espontâneo é o livre consentimento à opressão. A experiência prova que, conclui Sartre, quando um operário se afasta da organização unitária e consciente de sua classe, recai no campo de atração da ideologia burguesa (GARAUDY, 1965). Após esta afirmação, Sartre subscreve uma conclusão fundamental de Marx e de Lênin, de que o proletariado só pode agir como classe constituindo-se em partido político distinto.

Mas, pergunta-se Garaudy (1965), qual seria então, para Sartre, o princípio de unidade que funda a existência e a legitimidade deste partido, já que o mesmo não admite, como o fazem Marx e Lênin, a fusão do movimento operário e do conhecimento científico, permitindo a passagem da classe *em-si* à classe *para-si*. Negando-se a reconhecer o valor de uma ciência do desenvolvimento histórico, Sartre, diz o autor, busca em sua ontologia esse princípio de unidade.

Contudo, em 1954, Sartre aprofunda sua análise da consciência operária, investigando as condições históricas do desenvolvimento do movimento operário na França, e tais investigações testemunham sua evolução filosófica: a especificidade do histórico e do social impôs-se a Sartre, sendo possível percebê-la a partir do sentido que o mesmo dá à negatividade, diferente daquele presente em *O Ser e o Nada*, como demonstra Garaudy (1965):

Rejeitar não é dizer não; é modificar pelo trabalho. Não há que crer que o revolucionário rejeite em bloco a sociedade capitalista: como poderia fazê-lo, se se acha dentro dela? Muito ao contrário, aceita-a como um fato que justifica sua ação revolucionária. Transforma o mundo, diz Marx. Transforma a vida, diz Rimbaud. Em boa hora: transforma-os se podes. Isso quer dizer que aceitarás muitas coisas para modificar algumas delas. No seio da ação, a rejeição reconhece sua verdadeira natureza: é o momento abstrato da negatividade (Sartre apud Garaudy, 1965, p.106).

Garaudy (1965) destaca que Beauvoir sublinhou em artigo escrito sobre as idéias de Sartre, que este, através do desenvolvimento de sua obra, insistiu cada vez mais no caráter comprometido da liberdade, na facticidade do mundo, na encarnação da consciência, na continuidade do tempo vivido. A filósofa também admitiu, contudo, que a conciliação da ontologia e da fenomenologia de Sartre suscita dificuldades.

3.14 A CONSTITUIÇÃO DO TERCEIRO CAMINHO

O homem moderno, se não está desprovido da necessidade de honestidade intelectual, deve escolher entre a perspectiva do socialismo e o niilismo filosófico. Enquanto a filosofia era apenas um prelúdio teórico à Revolução Francesa, a preparação ideológica, de alguma maneira, do “Império da Razão” não tinha

necessidade de fazer diretamente apelo à História para evitar o escolho do niilismo. A realidade que fornecia à filosofia suas bases nada mais era do que o combate da sociedade burguesa em gestação, contra o feudalismo caduco. Em termos filosóficos, isto se chamava, então, de combate da razão contra o irracional e o caos (LUKÁCS, 1967).

Os pensadores mais evoluídos, anteriores à Revolução Francesa, se embalavam, com efeito, na ilusão de ver surgir, espontânea e inevitavelmente, uma sociedade baseada na razão e na harmonia, a partir da ação do indivíduo egoísta e isolado. Poder-se-ia quase dizer, continua o autor, sob uma forma um pouco paradoxal, que a concepção econômica de Adam Smith dava, enfim, fundamento aos grandes sistemas filosóficos anteriores à Revolução Francesa.

Essa base objetiva da filosofia devia, entretanto, sofrer uma metamorfose profunda, devida ao triunfo da Revolução Francesa e ao término da revolução industrial na Inglaterra. Antes de qualquer coisa, a historicidade do mundo e, em primeiro lugar a da humanidade, impôs-se ao pensamento. Isto significa concretamente que o pensamento teve de reconhecer o “império da razão” – de que Engels havia dito tão espirituosamente que, uma vez realizado, mostrar-se-ia como o império da burguesia – como um estado passageiro da humanidade. Desta forma, diz Lukács (1967), toda filosofia que tende a esconder esse caráter historicamente transitório do capitalismo, condena-se a perder toda perspectiva. Só a resignação total, a aceitação da impotência da razão, pode aceitar o capitalismo como perspectiva da evolução da humanidade. No estágio do imperialismo, um niilismo desesperado ou cínico junta-se a esse niilismo resignado e a ausência de toda perspectiva lhes serve de base comum.

Mas, sustenta o autor, a evolução econômica e social, desde a metade do século XIX, não somente privou a filosofia de todo fundamento especulativo supra-histórico, como também tornou-lhe sensível a impossibilidade de tomar como ponto de partida o indivíduo isolado e seus estados de consciência. A evolução econômica real provou concretamente o erro das concepções de Smith e Ricardo, demonstrando que em lugar de fazer nascer uma harmonia social, a soma dos atos individuais só pode dar lugar a um caos feito de crises e de guerras, que tenderia cada vez mais para a instauração de uma barbárie universal. Assim, o indivíduo isolado, enquanto ponto de partida do

pensamento filosófico (gnosiológico, ontológico ou psicológico) terminou por perder sua base implícita, amparada ainda há pouco por uma ilusão historicamente justificada.

Diante deste quadro, de acordo com Lukács (1967), a evolução das ciências naturais e sociais do século XIX encurralou o idealismo filosófico em contradições sociais e políticas que dominam nosso tempo e que não poderiam passar sem uma ideologia idealista. Dessa forma, a crise tomou obrigatoriamente o aspecto de uma série ininterrupta de tentativas, com vistas a descobrir um “terceiro caminho”, que haveria de permitir à moderna teoria burguesa do conhecimento, ultrapassar o idealismo e o materialismo. Na realidade, trata-se apenas, sem dúvida, de tentativas de renovação do idealismo destinado a tornar-se uma arma no combate ideológico contra o materialismo.

Trata-se antes de tudo, de opor o materialismo ao idealismo, de uma maneira fundamental, excluindo toda possibilidade de mal-entendido. A fórmula de Engels, segundo a qual o materialismo afirma o primado da existência sobre a consciência, enquanto que o idealismo se define pela afirmação do contrário, nos convém perfeitamente.

Mas essa definição de base oferece duas perspectivas possíveis à ideologia idealista. Na primeira, a do idealismo subjetivo, a consciência identifica-se a todas as formas da consciência individual, da qual a existência é apenas o produto, enquanto sensação, ilusão, idéia, etc. É assim que é possível distinguir diversas orientações no interior do idealismo subjetivo, de que certos adeptos admitem, fora da consciência, uma existência objetiva, mas incognoscível por princípio, enquanto outros proclamam inexistente tudo o que ultrapassa as formas e os conteúdos da consciência. Essa última orientação atinge sua forma mais pura no solipsismo (LUKÁCS, 1967).

Quanto ao idealismo objetivo, a noção à qual confere o caráter exclusivo de realidade propriamente dita, é igualmente assimilável à consciência, que não é, entretanto, a consciência humana e individual. Trata-se, ao contrário, de uma consciência objetivamente existente, da qual a consciência humana seria apenas um derivado muito longínquo, uma emanção ou uma fase. Ora, é evidente que não existe nem na natureza, nem na sociedade, e em nenhuma parte, aliás, uma consciência objetiva desta ordem, que seja independente da consciência humana. O idealismo objetivo está, portanto, por sua própria natureza, constantemente submetido à

necessidade de criar mitos para demonstrar e ilustrar a existência dessa consciência objetiva e seu papel de criador universal. Os mais importantes desses mitos são as diversas concepções da divindade, mas existem naturalmente outros mitos ideológicos relativos ao idealismo objetivo (LUKÁCS, 1967).

Contudo, o progresso das ciências no século XIX reduziu a nada este clima espiritual indispensável ao desenvolvimento do idealismo objetivo. Por isso mesmo, tornou-se impossível considerar o mundo humano, o conjunto da natureza e da sociedade, como o produto de um ato criador único: a partir de então, a consciência humana está dada para a ciência como o produto histórico de uma evolução natural de vários milhões de anos e de uma evolução social muito longa, diz o autor (LUKÁCS, 1967).

Segundo Lukács (1967), essa crise do idealismo objetivo levou o conjunto do pensamento idealista a uma alternativa. De um lado, restava-lhe a possibilidade de ligar-se a um solipsismo sem reservas, que só reconhece como efetivamente reais os conteúdos da consciência individual. É evidente que o pensador conseqüente que adotar esta doutrina ver-se-á obrigado a colocar em dúvida até a existência de seus semelhantes. A outra solução consistiria na confissão da falência do idealismo filosófico e na obrigação de proceder à sua liquidação.

O autor continua afirmando que condições particulares, próprias ao estágio do imperialismo, não permitiram essa evolução realizar-se. No seu lugar, assistimos a inúmeras tentativas sem resultado, cuja finalidade é elaborar um “terceiro caminho” da filosofia, tentativas que só podem se realizar ao preço de um logro demagógico, ou antes, nos pensadores de boa-fé, por um engodo inconsciente. Tal é o segredo do “terceiro caminho”, que passa por não ser nem idealista nem materialista, mas representante de um ponto de vista mais elevado, mais científico e mais moderno.

Diante deste quadro, Lukács (1967) sustenta que a concepção do “terceiro caminho” implica a confissão secreta da falência do idealismo. Contrariamente ao idealismo clássico, cujos representantes tinham orgulho de se declararem idealistas e de participarem de um combate aberto contra o materialismo, os adeptos modernos do “terceiro caminho” não ousam mais proclamar sua filiação ao idealismo, e vão mesmo aparentar que o combatem. Esse caminho só pode conduzir, mesmo em pensadores de boa fé, a uma mistura eclética e arbitrária de elementos provenientes de sistemas diferentes.

A derrocada das bases científicas do idealismo objetivo levou necessariamente os adeptos do “terceiro caminho” ao idealismo subjetivo. Não aceitariam, no entanto, as conseqüências que decorriam dessa situação e, renunciando contradizer seu próprio ponto de partida, esforçaram-se para atingir certo objetivismo, salvaguardando as posições teóricas do idealismo subjetivo. Obviamente, não podem escapar da necessidade de criar mitos, necessidade que resulta da estrutura geral do idealismo objetivo (LUKÁCS, 1967).

A crítica teórica de Lênin se aplica aos sistemas análogos nascidos ulteriormente, durante a evolução do imperialismo. O essencial da crítica leninista consiste em afastar todas as especulações vazias, para voltar à questão sobre a qual deve repousar toda teoria do conhecimento, a saber: o primado da existência ou o primado da consciência. Partindo daí, confronta o ecletismo da teoria do conhecimento moderno com os resultados das ciências, e essa confrontação demonstra que os adeptos do “terceiro caminho” são, na realidade, idealistas subjetivos (LUKÁCS, 1967).

Sendo assim, a tendência dominante da filosofia do estágio do imperialismo permanece imutável: é a pesquisa do “terceiro caminho”. Nada prova isso melhor do que o exemplo do existencialismo proveniente da fenomenologia de Husserl. Aí também a filosofia pretende atingir a realidade objetiva, auxiliando-se das categorias da consciência pura. A fenomenologia de Husserl e a ontologia à qual deu nascimento procedem examinando os conteúdos, os estados e os atos da consciência, diz Lukács (1967).

No que diz respeito à relação entre a verdade absoluta e a verdade relativa, Lukács (1967) destaca a seguinte assertiva de Lênin sobre este princípio:

Para o materialismo moderno, isto é, para o marxismo, somente os limites da aproximação da verdade objetiva são historicamente determinados, enquanto que a existência dessa verdade mesma é absoluta, tanto quanto nosso progresso em direção a ela... O que é historicamente determinado é a data e as circunstâncias da conclusão de nosso conhecimento da essência das coisas... mas o fato de que toda descoberta de tal natureza é um progresso do “conhecimento absolutamente objetivo”, é ele mesmo absoluto (Lênin apud Lukács, 1967, p.225).

Lukács (1967) sustenta, em suma, que toda ideologia é historicamente determinada, mas é absoluto que a toda ideologia científica corresponda uma

verdade objetiva, isto é, um elemento da natureza absoluta. Objetar-me-ão, continua o autor, que essa distinção entre verdade relativa e verdade absoluta é vaga. Responderei a essa objeção dizendo que minha distinção é suficientemente vaga para impedir a transformação da ciência em dogma, isto é, em uma coisa morta, rígida, petrificada. Somente o materialismo dialético pode chegar a essa concepção, flexível e intransigente ao mesmo tempo, da relatividade enquanto momento do absoluto, conclui.

Se caminhando do fenômeno para a essência, o conhecimento apenas segue o movimento da própria existência, isto é, se tudo o que se convencionou chamar “abstração”, “lei natural” etc., é apenas forma nova, se bem que inacessível, à percepção direta do próprio existente, se enfim, esse caminho do conhecimento não constitui uma atividade autônoma, pertencendo-lhe exclusivamente, mas simplesmente, o reflexo complexo e indireto do movimento e da transformação do ser na consciência humana, então a teoria do conhecimento materialista, segundo a qual a consciência humana reflete a realidade objetiva cuja existência é independente da sua, apresenta-se sob uma luz completamente nova. A realidade objetiva sendo ela mesma um processo feito do movimento dos fenômenos que evoluem para tornar-se seu contrário, a reflexão não poderia pretender reproduzi-la de uma maneira adequada, a não ser com a condição de ser ela mesma dialética (LUKÁCS, 1967).

Essa concepção suprime de vez as questões que pareceram insolúveis à teoria do conhecimento do idealismo. A oposição rígida entre fenômeno e essência, entre o imediato e a coisa-em-si não existe mais. A essência é objetivamente real e, do ponto de vista da teoria do conhecimento, “da mesma essência” do imediato: essa descoberta suprime o erro que consistia em rebaixar o fenômeno ao nível da aparência. A interpretação geral e abstrata da noção de objetividade atribui existência tanto ao fenômeno imediato quanto à essência. A diferença que os separa manifesta-se, através da sucessão ininterrupta das transições, pela diversidade dos graus de existência (LUKÁCS, 1967).

Sublinhemos, entretanto, diz Lukács (1967), que não se trata de uma hierarquia fria e rígida, mas de uma unidade dialética, isto é, contraditória, da relatividade do ser ou do não-ser. A essência está dotada de uma existência mais profunda que o fenômeno imediato, que é apenas um de seus elementos constitutivos; a essência é precisamente a síntese, a unidade desses

elementos. Segue-se necessariamente que jamais poderiam ser considerados separadamente um do outro. O conhecimento da correlação mútua dos fenômenos objetivos e imediatos indica o caminho para o conhecimento da coisa-em-si.

As considerações que precedem não poderiam, entretanto, pretender esgotar o problema das relações dialéticas do absoluto e do relativo. O conhecimento da essência só se torna verdadeiramente adequado quando a reflexão chega a descobrir suas leis imanentes. É assim que a investigação científica abstrata atinge a mais elevada forma à qual possa pretender. Lênin, assim como Marx e Engels, não deixa de insistir na importância dessa consideração, sobretudo nas suas polêmicas contra o empirismo vulgar, que se perde na enumeração, na descrição e no ordenamento mecânico dos fenômenos imediatos.

Lênin, de acordo com Lukács (1967), faz sua proposição geral da dialética hegeliana, segundo a qual o mundo dos fenômenos imediatos, assim como o da coisa-em-si, constitui para o conhecimento apenas momentos, gradações, transições. E, no entanto, após ter-se aproximado, em tão larga medida, da posição de Hegel, acusa-o de não ver o mundo da coisa-em-si, afastando-se cada vez mais do mundo dos fenômenos imediatos.

Hegel especifica que o mundo das leis nada mais é do que o reflexo imóvel do mundo existente, isto é, do mundo dos fenômenos imediatos. Disto resulta que em relação ao mundo das leis, o mundo dos fenômenos representa o todo, a totalidade, porque contém a lei e, além disso, a própria forma que se move. Em outras palavras, isto significa que o conjunto da realidade é sempre mais rico que a lei mais adequada, e é precisamente esse fato que melhor ilustra o papel da relatividade enquanto momento, na evolução do conhecimento científico. O conhecimento cada vez mais avançado das leis reduz, certamente, essa margem, cada vez mais, mas a contradição dialética entre essência e fenômeno imediato não é menos eterna. A lei concreta não será jamais senão a aproximação da totalidade real, sempre móvel, incessantemente mutável, em todos os sentidos infinita, que o pensamento não poderá jamais esgotar de uma maneira perfeita.

É assim que, de acordo com Lukács (1967), a teoria do conhecimento do materialismo dialético fornece uma boa resposta à questão da relatividade do conhecimento. Nossos conhecimentos são apenas aproximações da

plenitude da realidade e, por isso mesmo, são sempre relativos. Na medida, entretanto, em que representam a aproximação efetiva da realidade objetiva, que existe independentemente de nossa consciência, são sempre absolutos. O caráter ao mesmo tempo absoluto e relativo da consciência forma uma unidade dialética indivisível.

O pensamento idealista moderno, por seu turno, diz o autor, separa rigidamente o absoluto do relativo, separa cirurgicamente as relações vivas e reais da realidade objetiva, para isolar um único elemento, o da relatividade, que erige em único princípio condutor do conhecimento científico.

Lukács (1967) com isto conclui, que a concepção leniniana do conhecimento científico reserva, portanto, um lugar de primeiro plano à noção de aproximação, e esse fato é de uma importância prática considerável do ponto de vista da metodologia das ciências naturais e da sociologia. As concepções mecanicistas do materialismo antigo só podiam levar a ideologias fatalistas. O fatalismo que se funda em tais erros não é só teoricamente indefensável, mas ainda exerce um efeito paralisador em toda atividade humana, principalmente naquela que visa à transformação radical da sociedade no sentido do progresso. Escamoteando as ciências sociais, a dialética do caráter absoluto e relativo do conhecimento, amputando o conhecimento de seu caráter de aproximação, suprime-se a “margem de liberdade” filosófica da atividade social.

Lênin definiu a atitude que deve ter o partidário do materialismo dialético face à realidade objetiva, que existe independentemente da consciência, e também face à sua própria atividade prática na sociedade. Essa atitude funda-se teoricamente na relação entre o conhecimento e a realidade objetiva (LUKÁCS, 1967).

Contrariamente ao pensamento burguês, que nega a existência objetiva do mundo real e dele se desvia ideologicamente, o materialismo dialético propõe a confiança e a fidelidade em relação ao mundo objetivo (LUKÁCS, 1967). O conhecimento certamente não atingiu ainda toda a realidade, mas, continua o autor, isto é apenas um encorajamento para o progresso e lembra que os objetos mais preciosos, mais elevados do nosso pensamento foram sempre o reflexo da realidade objetiva, e que nosso progresso humano é função do aprofundamento dessa interação. Quando, enfim, entra em jogo a realidade mais próxima do homem, a sociedade, o materialismo dialético destrói ainda mais radicalmente o pessimismo da filosofia burguesa moderna

com sua profunda aversão pelo real. Poder-se-ia dizer que a marcha do real é filosoficamente mais verdadeira e mais profunda do que nossos pensamentos mais profundos, diz o autor.

Para aqueles que partem do referencial do materialismo dialético, essas considerações constituem um encorajamento ao estudo sempre mais aprofundado do mundo real e também, necessariamente, de uma atividade prática sempre mais resoluta e mais segura dela mesma, diz Lukács (1967). O movimento da história é uma soma de ações humanas da qual nossa própria ação, forma um dos componentes que não poderíamos negligenciar. O conhecimento, conforme o autor, que está em condições de apreender dialeticamente as “astúcias” da evolução histórica, só é válido e eficaz quando suas aquisições forem outros tantos expedientes para ação prática, cujas experiências virão, por sua vez, enriquecer o conhecimento e fornecer-lhe uma força sempre nova.

Segundo Lukács (1967), uma análise tão extensa e tão fértil da relação entre o absoluto e o relativo só se torna possível com a condição de que o conhecimento apreenda e estude o seu objeto de todos os ângulos, sob todos os seus aspectos. Desenvolvendo os caminhos de Marx, de Engels e também de Hegel, Lênin coloca e resolve, aqui ainda, um dos problemas essenciais da filosofia moderna: a totalidade.

Jaspers, que exerceu influência em certos existencialistas franceses, nega a função da categoria da totalidade no conhecimento da realidade social. Nele, a totalidade torna-se um absoluto caricatural e, em seguida, após ter terminado de privá-la de sentido, desembaraça-se com razão da categoria da totalidade. Faz assim – e não é o único – do mundo um caos objetivo, no qual o homem só pode criar a ordem construindo um aparelho de noções teleológicas, técnicas e especulativas. Frente a esse caos, há, como já vimos, o sujeito “livre”, isolado, anárquico, que deve ser o sujeito do existencialismo. Em definitivo, a filosofia burguesa atola-se no pseudodilema composto de uma totalidade rígida e de um caos objetivo (LUKÁCS, 1967).

Antes que esses extremos se manifestassem, o marxismo leniniano já havia elaborado a solução. A categoria de totalidade, como toda categoria autêntica, reflete relações reais: “As condições de produção de toda sociedade formam um todo”, escreve Marx. A categoria da totalidade significa, portanto, de um lado, que a realidade objetiva é um todo coerente na qual cada elemento está, de uma maneira ou de outra, em relação com cada elemento, e de outro, que essas relações formam, na própria realidade objetiva, correlações

concretas, conjuntos, unidades ligadas entre si de maneiras completamente diversas, mas sempre determinadas (LUKÁCS, 1967).

Sendo assim, ainda de acordo com Lukács (1967), Lênin aplica o princípio da unidade dialética do absoluto e do relativo, colocando em relevo o caráter de aproximação do conhecimento, afirmando que, “para conhecer o objeto, devemos apreender e explorar todos os seus aspectos, todas as suas correlações e todas as mediações. Nunca aí chegaremos completamente, mas a exigência de um método multilateral nos garantirá contra os erros e contra o dogmatismo”. Esse método multilateral está na base da lógica dialética, continua o autor. Sem ele, tudo se condensaria e se tornaria unilateral. Mas a lógica dialética é ao mesmo tempo consciente de que não poderá jamais atingir esse ideal inteiramente. O conhecimento, na medida em que é justo, isto é, total, reflete sempre um conjunto composto de totalidades unidas por laços orgânicos, mas só acede a ele por aproximação. Isto é assim, primeiro porque cada “todo” (cada círculo, para retomar a expressão de Hegel) que o conhecimento toma por objeto (a estrutura econômica de um país, por exemplo) faz ao mesmo tempo parte de uma totalidade ainda mais vasta, tanto histórica quanto teoricamente, o que significa que objetivamente sua totalidade é relativa. E isto é assim ainda, porque o conhecimento que podemos ter da totalidade é necessariamente relativo, sendo apenas uma aproximação. É somente apreendendo correlações móveis, multilaterais e sempre mutáveis dos elementos, que chegaremos – nos limites de nossas possibilidades historicamente determinadas – a cercar cada vez mais a realidade objetiva.

O autor continua afirmando que essa consideração metodológica exerce uma influência decisiva sobre o conhecimento, tanto do lado objetivo como do lado subjetivo. No que concerne ao aspecto objetivo, ilustraremos as conseqüências da intervenção de Lênin sobre um só problema, o da causalidade. O materialismo mecanicista e o idealismo positivista moderno, ambos igualmente metafísicos, diz Lukács (1967), tinham ligado a possibilidade de conhecer a realidade objetiva à espécie metodológica de cadeias rígidas e isoladas de causas e efeitos e à lei da causalidade, sobre ela fundada. Mas a evolução das ciências naturais, assim como os fenômenos complexos da realidade social, terminou por tornar evidente a falência desse aparelho especulativo demasiado simplista.

Não é difícil descobrir em todas essas crises, quer se trate do materialismo mecanicista ou do idealismo positivista, um traço comum que se manifesta desde o começo do estágio do imperialismo, continua o autor. A pura e simples admissão da falência das categorias especulativas antigas, rígidas e unilaterais para poderem

afirmar-se frente a realidades novas, teria sido o equivalente de uma aproximação, como momento negativo, para a posição do materialismo dialético. Mas a natureza do pensamento burguês do século XX tinha impedido que se colocasse a questão dessa maneira. É, portanto, exatamente o contrário do que devia acontecer. O caráter metafísico e a rigidez das categorias em questão foram interpretadas como qualidades da realidade objetiva e, ao invés de domá-las, puseram-se a postular um subjetivismo novo.

Lukács (1967) afirma que a inteligência dialética adequada das relações concretas e objetivas, concreta e objetivamente refletidas pela consciência, é de uma importância decisiva para o exame gnosiológico do sujeito do conhecimento. Nos seus estudos, Lênin especifica que a crise do pensamento burguês que se manifesta nesse domínio, dá lugar a uma tendência irracionalista. O autor nos diz que as respostas erradas, inspiradas pelos problemas reais, equivalem a uma negação mal orientada, tanto do materialismo mecanicista como do idealismo. Para a filosofia dos séculos XVIII e XIX, a razão era a única instância do conhecimento adequado: sensação, sentimento, experiência vivida, idéia, imaginação, eram apenas elementos destinados a papéis subordinados, senão enganadores, na hierarquia do conhecimento. Contudo, continua o autor, a exploração cada vez mais completa da realidade objetiva deveria acabar por atrair a atenção sobre o absurdo desses sistemas hierárquicos e fazer compreender que os preconceitos, de que são a expressão, ameaçam entravar a força do conhecimento que visa a dominar a realidade. Convém acrescentar que o abandono da dialética pelo pensamento burguês levou à escamoteação das relações dialéticas entre a razão e o entendimento, estabelecidas por Kant e levadas por Hegel à sua expressão mais elevada nos limites do pensamento idealista. Da mesma forma que, no plano objetivo, o pensamento burguês tinha confundido a interpretação mecanicista da causalidade com a existência objetiva da realidade, a crítica da hegemonia da razão (da inteligência) deveria conduzi-lo a um subjetivismo sem limite, à glorificação sem reserva do sentimento, da experiência vivida e da intuição.

Diante deste quadro, as concepções teóricas de Lênin sobre o sujeito do conhecimento empenham-se no combate tanto contra as tendências (incluída aqui a de Hegel) que exageram a supremacia da razão como contra aquelas do

irracionalismo moderno. A infinidade dos objetos do conhecimento, seu caráter inesgotável, sua mudança contínua, assim como a natureza aproximativa do conhecimento, postula a flexibilidade das tentativas de aproximação. De todas as qualidades, de todas as faculdades do sujeito, são sempre as que se adaptam melhor à situação concreta que devem tomar o primeiro lugar.

E, noutra passagem, após ter explicado que, ao refletir o movimento, o conhecimento oferece sempre uma imagem mais grosseira que o real acrescenta Lênin, de acordo com Lukács:

[...] não somente no plano do pensamento, mas também no do sentimento". Ou ainda, quando escreve que o reflexo "não é um processo simples e direto, dando a imagem rígida do espelho, mas um ato complexo, desigual, movendo-se em zigue-zague, que contém também a possibilidade de ver a imaginação destacar-se da vida. Mais ainda, esse ato encerra também a eventualidade... de que a noção abstrata, a idéia se transforme em uma fantasia... Pois a generalização mais simples, como a idéia geral mais abstrata contém um certo elemento de imaginação. (E vice-versa: seria ridículo negar o papel da imaginação, mesmo na ciência mais rigorosa...) (Lênin apud Lukács, 1967, p.247).

Para simplificar, tratamos separadamente os fatores objetivos e subjetivos do conhecimento. É evidente, no entanto, que tal separação pode dar lugar a mal-entendidos, se a interpretarmos como uma discriminação entre elementos opostos uns aos outros. Também Lênin tem o cuidado de especificar que a antinomia da matéria e da consciência não é absoluta, mas somente enquanto forma o problema fundamental da teoria do conhecimento, isto é, enquanto o primado de uma sobre a outra está em jogo, dizendo: "fora desse limite, a relatividade dessa antinomia é indiscutível". Noutra passagem, vai declarar que a transformação das idéias em realidades é um pensamento profundo, importante do ponto de vista histórico, e cuja verdade se manifesta a cada passo na existência individual. Assim uma vez mais sublinha o caráter relativo da antinomia matéria-espírito (LUKÁCS, 1967).

Essas considerações comportam em Lênin conseqüências metodológicas profundas. A relatividade dos fatores objetivo e subjetivo, material e espiritual, sua unidade dialética, suas transformações mútuas manifestam-se só num aspecto concreto onde surge a questão central de toda a teoria do conhecimento leniniana: a da atividade prática do homem, enquanto critério decisivo do conhecimento. Engels já tinha indicado que a campanha contra o princípio da causalidade não poderia ser

colocada no plano da teoria “pura”, afastada de toda ação prática. A relação de causa e efeito não é esse “hábito mental” que consistiria em derivar uns dos outros, objetos que estão apenas temporal ou parcialmente justapostos. Trata-se antes de uma relação objetiva entre objetos reais, que existem independentemente de nossa consciência. Mas, para demonstrar isso, de maneira a excluir a menor dúvida, devemos criar, na realidade objetiva, pela aplicação consciente e concreta do princípio da causalidade, relações de causa a efeito, calculadas, determinadas anteriormente. Já dissemos o quanto essa relação, vista à luz do materialismo dialético, mostra-se rica e complexa. Restava-nos lembrar sua importância do ponto de vista da teoria do conhecimento (LUKÁCS, 1967).

Em Hegel, diz Lukács (1967), a relação entre o projeto humano e a realidade à qual se aplica é ainda puramente exterior. Para Lênin, está claro que o projeto humano não é independente do real senão em aparência; o materialismo histórico, aliás, forneceu soluções agrupadas em sistemas coerentes às questões que surgem aqui. Lênin, apenas tirou todas as conseqüências gnosiológicas.

Num outro domínio, ligado ao que acabamos de falar, Lênin superou as idéias desenvolvidas por Hegel, que se esforçou por estabelecer uma relação lógica entre a atividade fundamental do homem, isto é, o trabalho produtivo e os silogismos, formas abstratas da reflexão lógica. Para Lênin, isto não se trata de um jogo especulativo, mas do problema essencial das relações entre a ação e o pensamento. Ora, somente a teoria do conhecimento materialista pode fornecer a solução desse problema. Somente o materialismo dialético está em condições de explicar como a atividade essencial do homem, o trabalho produtivo, como o critério mais específico que possa distinguir o homem do animal, isto é, a utilização dos instrumentos de trabalho, se transforma pela prática consciente da conquista progressiva da natureza, em formas abstratas do pensamento. Aí, também, é o mundo exterior e a interação que o une ao homem atuante, que são refletidos pela consciência – não, certamente, de uma maneira direta, mas depois da intervenção de inumeráveis elementos mediadores – de um modo cada vez mais abstrato. Essa abstração não é, entretanto, uma construção do espírito, mas simplesmente a manifestação mais geral das ações e das interações reais, que estão presentes, por essa mesma razão, em todos os fenômenos concretos do mundo real.

Lukács (1967) sustenta então que, essa concepção dialética, que está isenta de toda rigidez dogmática dos aspectos subjetivos do conhecimento, resulta diretamente da definição leniniana de objeto. Uma das notas de Lênin, recapitulando sua argumentação contra o idealismo, retoma a imagem hegeliana que compara o conhecimento humano a uma curva, composta de um conjunto de círculos. Cada partícula dessa curva, diz Lênin, pode ser considerada como uma reta perfeitamente independente.

O autor conclui com isto, que a aproximação adequada da realidade inesgotável pelo conhecimento postula o homem completo, que reencontrou sua totalidade. A teoria leniniana, sóbria e isenta de ênfase, indica um caminho seguro para reconquista da totalidade humana, demonstrando, antes de tudo, que o conhecimento, sob todos os pontos de vista, é inseparável da ação prática e do trabalho. Sóbria e bem proporcionada, a teoria leniniana do conhecimento é – precisamente porque reconhece a existência objetiva do real – uma manifestação desse humanismo que não se aquartela na defensiva frente ao capitalista inumano e anti-humano. É um humanismo combativo, que engaja os homens na luta, no conhecimento e na conquista do mundo e que trabalha – sendo ao mesmo tempo teoria e prática – para o nascimento do homem novo, com a totalidade humana reencontrada.

Esperamos ter demonstrado, a partir da apresentação do debate acerca do existencialismo e de sua interface com o marxismo, a inviabilidade da conciliação entre estas duas correntes filosóficas. Tal constatação traz, como diria Lukács (1967), repercussões para a vida prática e, desta forma, esperamos que este estudo possa contribuir para não só a compreensão das relações de gênero, mas, sobretudo, que possa contribuir para municiar nosso cotidiano com possibilidades para transformá-lo. O objetivo do próximo capítulo é o de apresentar em linhas gerais, as idéias de Beauvoir n'O *Segundo Sexo*, demonstrando que a autora utilizou tanto o existencialismo quanto o marxismo para construir sua argumentação, o que do nosso ponto de vista, e concordando com Lukács (1967), constitui em ecletismo.

CAPÍTULO 3

A RESPEITO D'O

SEGUNDO SEXO

4 A RESPEITO D'O SEGUNDO SEXO

O capítulo que ora se inicia tem por objetivo apresentar as principais idéias de Beauvoir desenvolvidas no livro *O Segundo Sexo*, buscando destacar aquelas em que estão presentes as influências: existencialista, marxista e psicanalítica. Procuraremos, também, dar visibilidade às questões desenvolvidas por Beauvoir e que estão presentes no debate das relações sociais de gênero. Do nosso ponto de vista, as principais questões que compõem o debate contemporâneo a respeito das relações sociais de gênero foram problematizadas por Beauvoir, ainda que pouco desenvolvidas, o que a levou a cometer alguns equívocos. Contudo, um dos principais objetivos de Beauvoir ao utilizar as reflexões marxistas para a compreensão da subordinação da mulher era o de não apenas compreendê-la, mas de construir propostas de superação, ou dito de outro modo, Beauvoir tinha como preocupação reverter em práticas concretas suas reflexões, no sentido de construir uma sociedade mais justa e democrática. Por fim, será possível perceber, no decorrer deste capítulo, que Beauvoir faz uma diferenciação entre os arcabouços teóricos que utiliza. Assim, para compreender as origens do que denomina situação da mulher, ela se reporta ao existencialismo; para compreender as formas de manutenção desta situação, utiliza a psicanálise e da psicologia e para elaborar as propostas de superação, utiliza a contribuição do materialismo histórico. Óbvio está que esta divisão não se dá de modo absoluto, muito menos de modo declarado pela autora, contudo, esperamos apresentar neste capítulo, que a divisão de fato foi feita, o que demonstra que Beauvoir recorreu ao ecletismo para equacionar seu objetivo de compreender e

apontar soluções para a subordinação da mulher. Como dito anteriormente, Beauvoir tinha como característica procurar a coerência entre suas atitudes pessoais e suas idéias, o que torna *O Segundo Sexo* em certa medida, também um relato de suas experiências pessoais.

4.1 BREVE CONTEXTUALIZAÇÃO D'O SEGUNDO SEXO

Em 1946, Beauvoir passou a demonstrar interesse em escrever sobre sua própria história, e Sartre a estimulou perguntando sobre o que significava ser mulher. Beauvoir, por seu turno, respondeu que, para ela, não significava muito, já que levava o mesmo tipo de vida que seus amigos homens e tinha os mesmos privilégios; nunca se sentira inferior por causa de sua feminilidade²⁹. Sartre insistiu dizendo que ela não teria sido criada da mesma forma que um menino e deveria analisar isso. Diante das provocações de Sartre, Beauvoir tomou a iniciativa de ir a *Bibliothèque Nationale* para pesquisar sobre a condição da mulher e os mitos do feminino. Ao concluir a pesquisa, Beauvoir ficou espantada com a descoberta de que o mundo era masculino e que sua infância fora alimentada por mitos forjados por homens, e ela não reagira a eles da mesma forma que teria reagido se fosse menino. O interesse de Beauvoir por este assunto foi tamanho, que ela adiou o projeto das memórias e iniciou o que planejou ser um longo ensaio, que se tornou um marco do século XX: *O Segundo Sexo* (ROWLEY, 2006).

Appignanesi (1988), na mesma direção, afirma que por volta dos seus 40 anos, Beauvoir passou a preocupar-se cada vez mais com a questão do significado de ser mulher e preocupava-se em acentuar que sua própria voz de intelectual e escritora não era marginal por ser do sexo feminino, destacando que, em seu círculo, era tratada como igual e até como uma igual privilegiada. Afirmava jamais ter tido qualquer sentimento de inferioridade, dizendo que sua

²⁹ Como sinaliza Ascher (1991), Beauvoir afirmava que desde os vinte anos acumulava as vantagens de ambos os sexos.

condição de mulher nunca a molestara, o que leva a autora a concluir que Beauvoir era, nesta época, explicitamente não-feminista. Contudo, quando Beauvoir iniciou a escrita sobre si mesma, das suas memórias, a questão do seu sexo assumia o primeiro lugar, levando-a a concluir que, para falar de si mesma, precisaria primeiro falar sobre a condição das mulheres em geral, tomando assim a iniciativa de escrever *O Segundo Sexo*.

Concordamos com Ascher (1991) quando esta afirma que o leitor d'*O Segundo Sexo*³⁰ tem a sensação de se deparar com um texto no qual a autora não se inclui. Compreendemos este fato como decorrência de Beauvoir não ter começado a trabalhar na obra na condição de feminista, já que quando decidiu escrever um livro sobre as mulheres, estava confusa em relação à condição das mesmas, inicialmente planejando escrever um ensaio sobre si. Foi ao pensar nisto que lhe pareceu necessário, primeiramente, se situar como mulher e compreender o que significava ser mulher. Na época, Beauvoir acreditou que ser mulher não tinha feito qualquer diferença em sua vida, e foi Sartre quem sugeriu que isto não era verdade, mas reconheceu, anos mais tarde, que se tornou feminista depois que o livro conquistou outras mulheres.

Os métodos de Beauvoir refletem a alteridade com a qual ela visualiza as mulheres, bem como, talvez, os seus próprios temores de se aproximar demais deste tema. A filósofa inicialmente preocupou-se com o que seria a mulher aos olhos alheios, escrevendo sobre os mitos femininos e como estes funcionam para os homens e para certos escritores. Depois, achou necessário examinar a fisiologia, a história e, finalmente, passou a estudar a evolução da condição da mulher (ASCHER, 1991).

Vale destacar uma entrevista de Beauvoir, concedida em 1976, na qual tratou da questão da má fé que tinha sido uma parte de sua atitude antes de escrever *O Segundo Sexo*. A mesma acreditava que poderia discutir filosofia, arte, literatura etc. num nível masculino, e que sua capacidade de ganhar a vida como qualquer intelectual homem, bem como de ser levada a sério por seus pares masculinos, tornou fácil para ela esquecer que uma secretária, por exemplo, não poderia desfrutar dos mesmos privilégios, não podendo sentar

³⁰ Segundo Ascher (1991), Beauvoir pesquisou e escreveu seu livro sobre as mulheres em dois anos e meio, tendo concluído em junho de 1949.

num café e ler um livro sem ser importunada. Contudo, ao pesquisar e escrever *O Segundo Sexo*, Beauvoir entendeu que seus privilégios resultaram de haver abdicado, em alguns aspectos decisivos, de sua feminilidade (ASCHER, 1991).

Por dentro d'*O Segundo Sexo*, uma “pena forte” descreve a difícil situação da mulher, às vezes parecendo triturá-la numa opressão unidimensional, como se o grau para o qual ela não mediu seus próprios sofrimentos, retratados em suas memórias, se equilibrasse pelo peso da sua argumentação sobre as mágoas de outras mulheres. Mesmo quando o livro progride, o leitor fica incerto de que a escritora esteja falando sobre um grupo ao qual ela pertença, até porque não havia qualquer grupo na ocasião; ela era uma mulher pensando e trabalhando a sós, uma mulher que tinha sido tratada largamente como se fosse um homem. Esta incerteza sobre o *nós* que Beauvoir apresenta pode, ainda, ajudar a compreender a maior proporção de descrições que focalizam o que os homens têm feito às mulheres, mais do que sobre como as mulheres têm reagido dentro e contra os limites da situação de ambos, de acordo com a autora. Como dito anteriormente, ao faltar-lhe um posicionamento feminista, por diversas vezes seu texto apresenta um enfoque masculino da questão, posto que Beauvoir possuía, nos termos de seu pai, um raciocínio masculino (ASCHER, 1991).

despeito do tom filosófico que o livro adota, *O Segundo Sexo* é, de muitas maneiras, o mais pessoal dos livros de Beauvoir. O rancor e a humilhação acumulados que são parte do tom do texto seja qual for a calma autoridade das suas afirmações, falaram intimamente a gerações de mulheres e iluminaram sobremaneira as confusões e frustrações vivenciadas por elas. Não deixa de ser significativo que Beauvoir tenha escrito o livro durante o mais apaixonado dos seus “casos de amor contingente”, e o que mais ameaçou a sua relação com Sartre, que foi sua relação com o escritor americano Nelson Algren. Não é mera coincidência que seu interesse pela condição da mulher tenha vindo à tona justamente ao tempo em que Sartre estava seriamente envolvido com outra mulher e em que, simultaneamente, Beauvoir estivesse envolvida com Algren. Do nosso ponto de vista, o tom duro e ao mesmo tempo afastado de Beauvoir ao apresentar a discussão acerca da condição feminina reflete um mecanismo de defesa, no qual a autora conseguia exprimir o que

pensava e sentia a respeito de sua condição, ao mesmo tempo se protegendo de uma exposição que lhe pareceria humilhante (APPIGNANESI, 1988).

O *Segundo Sexo* representou um rompimento ao descrever a opressão da mulher dentro da estrutura da opção. Em termos simples, as mulheres estiveram oprimidas através da história, embora tal opressão não significasse uma ausência de liberdade de escolha. Ao contrário, as mulheres fizeram opções dentro dos limites fixados para elas, bem como, por vezes, além das fronteiras destes limites e, deste modo, deitando raízes para si próprias e para outras. A compreensão da subordinação da mulher a partir do enfoque marxista, feita principalmente por Engels, atribuía ao surgimento da propriedade privada a responsabilidade pela constituição desta condição da mulher, muitas vezes negligenciando o fato de que os indivíduos têm sempre a possibilidade de escolher, mesmo diante das restrições impostas pela estrutura social. Contudo, a perspectiva existencialista de Beauvoir a leva, do nosso ponto de vista, a supervalorizar a margem de escolha possível para as mulheres, posto que ela parte de uma análise individualista da questão, como veremos no decorrer deste capítulo (ASCHER, 1991).

O livro divide-se em três partes, sendo a primeira parte sobre a História e foi construída a partir de uma mistura de textos antropológicos e históricos, começando com os tempos pré-históricos e caminhando para o advento do sufrágio das mulheres francesas. A segunda parte é sobre os mitos e contém uma análise das mulheres na mitologia, além das obras de cinco autores masculinos dos séculos XIX e XX; e a terceira parte é sobre a vida das mulheres no período em que Beauvoir escreveu o ensaio, onde a mesma apresenta um panorama da vida das mulheres ocidentais da infância à velhice, extraído da ficção, de diários e anotações de mulheres, de estudos psicanalíticos e sociológicos, e de sua própria observação. Se *História e Mitos* constituem o lado objetivo do relato, no qual Beauvoir focaliza mulheres vistas de fora, *A Vida das Mulheres Atualmente* é uma tentativa de ver as mulheres como sujeitos, de vê-las como elas vêem a si mesmas e criaram suas próprias vidas por suas decisões. Acrescentaríamos que na parte em que Beauvoir descreve as mulheres atualmente, ela se implica na descrição, ainda que de maneira velada (ASCHER, 1991).

No volume II d'O *Segundo Sexo*, publicado alguns meses depois do volume I, Beauvoir descreve a vida da mulher daquela época, desde o seu nascimento até a sua morte. Mostra como as meninas que assumem, a princípio, a igualdade com os meninos, são moldadas em “criaturas machucadas, envergonhadas e culpadas”, que não amadurecem, senão aceitando uma sexualidade feminina que as condena a uma existência mutilada e fixa. Beauvoir reconstitui os conflitos e contradições que acompanham uma adolescência passada à espera de um homem. Com uma honestidade que chocou seus contemporâneos, Beauvoir explorou a iniciação sexual e o erotismo feminino, mostrando como tabus, proibições, e preconceitos operam contra o gozo da própria sensualidade pela mulher jovem.

De acordo com Ascher (1991), para apreciar *O Segundo Sexo* deve-se compreender que ele foi escrito no isolamento de outras mulheres, pensando a respeito delas, bem como num isolamento quase total de outros intelectuais do sexo feminino. Não somente não havia nenhum movimento feminista, como também o tema da opressão das mulheres dificilmente poderia parecer importante no fim dos anos de 1940, já que entre Hitler, Stalin e a bomba atômica, a maioria do povo francês não se preocupava com a questão da mulher. A autora destaca que o livro é o primeiro³¹ que pode levar em conta tanto a opressão feminina quanto a possibilidade de sua libertação. O modelo de Beauvoir, continua a autora, lhe permite mostrar como as mulheres, mediante seus próprios atos, são cúmplices na construção de sua condição. Contudo, dizer isto não seria “culpar a vítima”, uma frase que se tornou popular nos movimentos de esquerda e no movimento feminista; ao contrário, é para remover a categoria de vítima de *per se* e para conferir às mulheres o respeito devido a qualquer indivíduo responsável. Segundo Ascher, as pessoas tomam decisões para romper ou permanecer em variados graus de sujeição; por vezes nenhuma decisão positiva é viável, entretanto, toma-se a decisão, e o indivíduo é responsável por ela³². A autora destaca, portanto, que *O Segundo Sexo* é

³¹ Concordamos com a autora que *O Segundo Sexo* tenha sido o primeiro livro de grande repercussão, que trata da questão da subordinação da mulher. Contudo, seria injusto desconsiderar a contribuição de autoras marxistas como Clara Zetkin, Kolontai e Bebel, além de homens como Engels e o próprio Lênin, que ao apresentarem análises e propostas de superação do capitalismo vincularam a discussão à questão da subordinação da mulher.

³² Aqui Ascher demonstra concordar com a perspectiva existencialista na qual a liberdade é considerada de maneira absoluta.

produto do isolamento e da ausência de qualquer movimento político feminista, e por isto sua força deriva da sua crítica aos mecanismos da opressão, e, desta forma, satisfaz apenas a metade do que a geração posterior desejava conhecer, porque fala dos meios pelos quais a dominação do homem constrange a mulher, mas é incompleto quanto aos caminhos para a transformação da condição da mulher. Discordamos de Ascher quanto à incompletude da contribuição de Beauvoir a respeito dos caminhos para a superação da subordinação da mulher, já que esta aponta uma verdadeira agenda de reivindicações para a resolução da questão.

Mesmo diante das suas limitações, *O Segundo Sexo*, de acordo com Ascher (1991) tem sido, provavelmente, a obra mais importante para o feminismo americano, bem como para o feminismo da maioria dos países da Europa Ocidental. Destaca que o livro de Betty Friedman, intitulado *A mística Feminina*, bastante vendido nos EUA, não prestou qualquer tributo a Beauvoir, e seria, portanto, uma tentativa de “apagar” para os leitores americanos as mensagens mais radicais de Beauvoir, estreitando-lhe o escopo. Por todas as críticas que foram dirigidas ao livro, ele é ainda considerado como a base teórica feminista radical, como a linha básica da qual outras obras explícita ou implicitamente partem. Concordamos com Ascher (1991) quanto a postura de diversas feministas e estudiosas da questão do gênero, de desconsiderar a contribuição de Beauvoir para estes estudos, bem como concordamos com a importância que tal ensaio tem para a compreensão da subordinação da mulher, o que tentaremos demonstrar no próximo capítulo.

Ascher (1991) destaca, também, que os três pontos de vista teóricos – biológico, psicanalítico e marxista – levantados em *O Segundo Sexo* continuam sendo prioritários, e as questões biológicas permanecem sem resolução. Na verdade, continua a autora, as feministas se dividiram quanto ao tema, havendo aquelas que propõem uma visão andrógina, defendendo que é preciso não haver diferença entre mulheres e homens, podendo haver uma síntese das qualidades dos dois, e aquelas que defendem ser a mulher apenas diferente, e que o esforço deve ser feito para restaurar, descobrir e inventar

uma cultura feminina vigorosa³³. O debate entre as feministas continua sobre o que pode ser utilizado da teoria freudiana, com algumas optando por trabalhar com um modelo psicanalítico e outras rejeitando totalmente suas possibilidades para explicar a condição das mulheres.

Beauvoir chegou perto da compreensão de que o ódio da mulher por sua própria fisicalidade estaria ligado à alienação humana da natureza. Em outras palavras, de que o domínio da natureza e a dominação do homem estariam relacionados. Contudo, a crença de Beauvoir de que as mulheres devem lutar contra sua condição biológica permeia não apenas *O Segundo Sexo*, mas igualmente suas obras de ficção. Como Beauvoir não via qualquer possibilidade de harmonia entre as mulheres e sua “natureza”, ela também se esquivou de fazer uma análise que a junção de feminismo e ecologia nos permitiu realizar nos últimos anos (ASCHER, 1991).

Mesmo diante de tais limitações presentes *n’O Segundo Sexo*, o livro ainda se constitui num estudo pioneiro e difícil de superar dos determinantes sociais, econômicos, históricos e psicológicos da condição da mulher. Este é o livro do qual se pode dizer que fixou a agenda para o movimento de emancipação da mulher. Vale dar destaque também à bravura de Beauvoir e à sua crua franqueza ao tratar de assuntos que raramente tiveram público fora dos círculos médicos, como sexualidade feminina, masturbação, lesbianismo, menstruação e aborto (APPIGNANESI).

Na verdade, quando *O Segundo Sexo* foi publicado, numa França ainda profundamente católica³⁴ e em marcha para o conservadorismo da década de 1950, causou um verdadeiro furor, sendo vendidos vinte e dois mil exemplares do primeiro volume em apenas uma semana, e o escândalo que o livro causou, para grande surpresa de Beauvoir, foi tão grande quanto o seu êxito. Alguns artigos de jornais da época a acusaram de pobre moça neurótica, reprimida, frustrada pela vida, lésbica, uma mulher com quem alguém jamais fizera amor direito, invejosa, amargurada, enfim, aquela série completa de epítetos que, segundo a autora, estão presentes nas críticas da literatura feminista até os

³³ Beauvoir dá várias pistas de que compreendeu a questão da subordinação da mulher a partir da primeira perspectiva, ou seja, defendia uma sociedade andrógina em que houvesse uma síntese das qualidades masculina e feminina.

³⁴ De acordo com Appignanesi, a Igreja pôs *O Segundo Sexo* no *Index Librorum Prohibitorum*.

dias de hoje (APPIGNANESI, 1988).

Em julho de 1956, a Congregação do Santo Ofício pôs também o livro de Beauvoir intitulado *Os Mandarins* no índice e as autoras destacam o comentário feito a respeito, por um jornal da Igreja Católica:

As obras de Simone de Beauvoir fazem respirar a atmosfera deletéria de uma certa filosofia existencialista... Na medida em que se nutre de uma tal filosofia, uma sociedade se revela verdadeiramente corrompida e sujeita a todas as degradações, bem como a todas as escravidões. A autora considera a Instituição do casamento uma mistificação e faz a defesa do amor livre. Todos os métodos são bons, afirma ela, quando permitem à mulher livrar-se da escravidão da maternidade. Ela defende a emancipação da mulher de tudo, especialmente das leis morais, e acusa a Igreja de se opor a esta emancipação. É dever da Igreja condenar com energia essas doutrinas imorais que calcam aos pés os bons costumes e a santidade da família (FRANCIS e GONTIER, 1986, p.372).

Quanto aos partidos e organizações políticas, a direita e a esquerda francesa também rejeitaram o livro, sendo que os marxistas não-stalinistas posicionaram-se dizendo que uma vez avançada a Revolução, o problema da mulher deixaria de existir (ASCHER, 1991).

Em contrapartida, Beauvoir também recebeu inúmeras cartas de mulheres de todo o mundo e de todas as camadas sociais, expressando sua dívida para com ela, afirmando que seu livro as “salvou”. A reação da filósofa foi de surpresa, já que tinha um constrangimento residual relacionado ao fato de estar escrevendo sobre mulheres e para mulheres, o que não seria tarefa principal de um filósofo, demonstrando assim sua ambivalência sobre sua própria inclusão na categoria mulher. Novamente vale destacar que à época em que Beauvoir escreveu *O Segundo Sexo*, ela não era feminista (APPIGNANESI, 1988).

O impacto de *O Segundo Sexo* só foi percebido na França mais tarde, quando os movimentos feministas americanos atraíram a atenção e provocaram uma tomada de consciência feminista na França, sendo lido pela

maioria das feministas do mundo. O livro foi traduzido para o inglês, japonês, alemão, árabe, dinamarquês, espanhol, hebraico, húngaro, italiano, holandês, norueguês, polonês, português, servo-croata, sueco e tcheco-eslovaco. A obra não deixou de ser atual, dando origem a um número impressionante de teses universitárias, lançando assim, os estudos consagrados à mulher no universo acadêmico (FRANCIS e GONTIER, 1986).

Beauvoir não introduziu a discussão da liberdade apenas às mulheres com a sua expressão *não se nasce mulher, torna-se*. Mostrando a influência da cultura sobre a condição do ser humano, não somente indicou o problema da libertação das mulheres, mas todos os problemas que se ligam à opressão cultural, examinando as leis, as religiões os costumes, e reclamando, à sua maneira, uma reavaliação de todas as estruturas da sociedade. A filósofa sempre voltava à mesma conclusão: a de que é preciso que as mulheres trabalhem e afirmou:

Penso que uma mulher quer ser um ser humano como todo mundo e que os seres só são humanos pelas suas relações com a sociedade e com outrem. Estas relações não podem verdadeiramente ter eficiência senão passando pelo trabalho, pela ação econômica, pela ação política. Portanto as mulheres devem, absolutamente, participar da marcha do mundo de uma maneira ativa (Beauvoir apud Francis e Gontier, 1986, p.453).

Nos anos de 1960, Beauvoir já era considerada a teórica por excelência da condição feminina. Nos EUA, *O Segundo Sexo*, publicado em formato de livro de bolso era a “bíblia” do feminismo. As teses de mestrado e doutorado sobre *O Segundo Sexo* se multiplicaram e as universidades americanas criaram departamentos consagrados ao estudo da condição da mulher, tornando o livro o seu manual básico; História, literatura, sociologia, psicologia, biologia, filosofia, todas estas disciplinas estavam aí incluídas, pois compreendiam que os estudos da condição feminina deviam tornar-se interdisciplinares. Na França, existiam algumas associações como a União das Mulheres Francesas, o Conselho Nacional das Mulheres, a Liga do Direito das Mulheres, o Movimento Francês para o Planejamento Familiar e em 1965, o

movimento feminista, seguindo o exemplo dos EUA³⁵, tomou um novo impulso, fazendo com que Beauvoir, através de entrevistas, prefácios, conversas, desenvolvesse os temas *d'O Segundo Sexo* (FRANCIS e GONTIER, 1986).

Neste período, Francis Jeason escreveu um estudo biográfico de Beauvoir, e esta concedeu duas entrevistas, nas quais falou sobre a situação feminina e atribuiu à sua educação religiosa o fato de nunca ter demorado a ter consciência da inferioridade de sua condição como mulher. Ela rejeitou a idéia de natureza especificamente feminina, que faria das mulheres uma casta inferior e para ela os direitos da mulher não são separáveis dos direitos do homem. Segundo Francis *et al.* (1986), cada vez que lhe era dada oportunidade, ela tomava posição contra a opressão do indivíduo, ou seja, dos homens e das mulheres.

4.2 OS FATORES BIOLÓGICOS

Beauvoir dedicou um capítulo a apresentar a discussão dos fatores biológicos que possam contribuir para a compreensão da situação da mulher e, para tanto, problematizou o que representa a fêmea no reino animal, e que espécie singular de fêmea se realiza na mulher. Sua primeira afirmação é a de que machos e fêmeas são dois tipos de indivíduos, que, no interior de uma espécie, se diferenciam em vista da reprodução, ou seja, só os podemos defini-los correlativamente.

Consideramos que uma das principais contribuições de Beauvoir para a compreensão da subordinação da mulher foi o estudo acerca dos fatores biológicos. Nas últimas duas décadas, contudo, com o desenvolvimento dos estudos sobre gênero, Beauvoir foi acusada de essencialista, posto que hiperdimensionou a influência das diferenciações biológicas entre homens e mulheres na constituição da subordinação da mulher. Do nosso ponto de vista, os estudos recentes equivocam-se por minimizar tais diferenciações, cabendo, portanto resgatar tais análises, redimensionando o impacto que os fatores

³⁵ De acordo com Francis *et al.* (1986), desde 1960 o movimento feminista nos EUA adotara *O Segundo Sexo* como o livro teórico no qual baseava a sua ação.

biológicos têm para a constituição da subordinação da mulher e das relações sociais de gênero.

Para Beauvoir, a perpetuação da espécie não acarreta a diferenciação sexual entre os seres humanos, o que quer dizer que é examinando a própria realidade concreta que conseguiremos compreender a significação deste fato.

Sendo assim, ela analisa as diferenças biológicas entre machos e fêmeas, e em que medida tais diferenças determinam a constituição de homens e mulheres. Afirmar que é entre os mamíferos que a vida assume as formas mais complexas e individualiza-se mais concretamente. Todo o organismo da fêmea adapta-se à servidão da maternidade e por tal condição é comandado, ao passo que a iniciativa sexual é apanágio do macho. Sustenta que nos períodos em que as fêmeas escapam à servidão da maternidade, elas podem igualar-se aos machos. Contudo, a individualidade da fêmea é combatida pelo interesse da espécie, e é por isso que quanto mais se afirma a individualidade dos organismos, a oposição dos sexos não é atenuada. Ao contrário, o conflito entre seus interesses próprios e o das forças geradoras que a habitam aumenta. A mulher, que é, portanto a mais individualizada das fêmeas, aparece também como a mais frágil, a que vive mais dramaticamente seu destino e a que se distingue mais profundamente do macho.

Beauvoir (1970) destaca que no período menstrual, a mulher torna-se mais emotiva, nervosa e irritável que de costume, o que a leva a sentir seu corpo como uma coisa opaca alienada. A mulher, como o homem, é seu corpo, mas seu corpo não é ela, é outra coisa, e a mesma conhece uma alienação ainda mais profunda quando engravida. Sabemos o quanto este tipo de avaliação de Beauvoir gerou deturpações que colocam a mulher como mais exposta a “descompensar” ou a “neurotizar” para usar os termos psicanalíticos, contudo, não podemos deixar de destacar os estudos recentes que mostram o impacto que os hormônios podem ter para o comportamento feminino, tendo surgido, inclusive, a classificação chamada de TPM (Tensão Pré-Menstrual) para nomear os transtornos comportamentais ligados aos fatores hormonais na mulher.

De acordo com Beauvoir (1970), a gestação é um fenômeno natural que, ocorrendo em condições normais de saúde e nutrição, não é nocivo à mãe.

Contudo, do ponto de vista fisiológico, e não psicológico, é um trabalho cansativo, que não traz à mulher nenhum benefício individual e exige, ao contrário, pesados sacrifícios.

Em relação ao parto, a autora afirma que este é doloroso e perigoso, o que demonstra que o corpo nem sempre satisfaz a espécie e o indivíduo ao mesmo tempo. Quanto ao aleitamento materno, o mesmo também representa, segundo Beauvoir, uma servidão esgotante, sendo em detrimento de seu próprio vigor que a mãe alimenta o recém-nascido. Diante deste quadro, a autora sustenta que o conflito espécie-indivíduo, que no parto assume um aspecto dramático confere ao corpo feminino uma inquietante fragilidade. No que diz respeito aos temas gravidez, parto e aleitamento, Beauvoir sempre se posicionou de modo radical quanto aos prejuízos que tais experiências trazem às mulheres. Como a autora imprimiu aos seus posicionamentos teóricos, políticos e filosóficos, o mesmo raciocínio que lhe servia para orientar suas opções pessoais, fica claro que sua intransigência em relação a estes temas partiu de sua decisão de não querer ter filhos.

Ao tratar da menopausa, Beauvoir afirma que é a partir desta que a mulher escapa ao domínio da espécie, dizendo que “É neste momento que a mesma acha-se libertada da servidão da fêmea; não é mais presa de forças que a superam: coincide consigo mesma” (BEAUVOIR, 1970, p.51).

A autora reconhece, portanto, que muitos dos traços que constituem a situação da mulher provêm de sua subordinação à espécie. É ela que dentre todas as fêmeas de mamíferos encontra-se mais alienada e, por outro lado, a que mais resiste a esta alienação; em nenhuma espécie, continua Beauvoir, a escravidão do organismo à função reprodutora é mais imperiosa nem mais dificilmente aceita. Seu destino se faz tanto mais pesado quanto mais ela se revolta contra ele, afirmando-se como indivíduo. Comparando-se com o macho, este parece privilegiado, pois sua vida genital não contraria a existência pessoal, o que permite que se desenvolva de modo contínuo. Já as mulheres, durante muitos períodos – que envolvem gestação, pós-parto e aleitamento - não dispõem de si mesmas. A afirmação de que a situação da mulher provêm de sua subordinação à espécie causou grande resistência por parte das feministas, mas novamente destacamos que não é ignorando o impacto dos

fatores biológicos que daremos à subordinação da mulher um caráter mutável, passível de transformação, e sim compreendendo-os de maneira devida, que é possível estabelecer perspectivas concretas de superação.

Diante destes argumentos acerca dos fatores biológicos, Beauvoir (1970) sustenta que os mesmos são de extrema importância, desempenhando um papel de primeiro plano, um elemento essencial para a compreensão da história da mulher. Contudo, recusa a idéia de que o corpo constitua um destino imutável; não basta para definir uma hierarquia dos sexos; não explica porque a Mulher é o Outro e, portanto, não a condena a conservar para sempre essa condição subordinada. Dirão os autores com quem Beauvoir compartilha suas concepções, Heidegger, Sartre e Merleau-Ponty, o corpo não é uma coisa, é uma situação³⁶, ou seja, é uma tomada de posse no mundo e o esboço de nossos projetos. Todavia, os mesmos autores, de acordo com Beauvoir, destacam que a mulher é mais fraca que o homem, tem menos força muscular e são instáveis emocionalmente, o que os leva a concluir que seu domínio sobre o mundo é mais estrito; além disso, dizem os autores, as mulheres têm menos firmeza e perseverança em seus projetos, já que também é menos capaz de executá-los. Isto leva os autores a concluir que suas vidas individuais são menos ricas que a dos homens.

Beauvoir, contudo, problematiza tal interpretação afirmando que a partir do momento que o dado fisiológico da inferioridade muscular assume uma significação, esta passa a depender do contexto. A fraqueza só se revela como tal, à luz dos fins que o homem se propõe:

Quando o pleno emprego da força corporal não é exigido nessa apreensão, abaixo do mínimo utilizável, as diferenças anulam-se; onde os costumes proíbem a violência, a energia muscular não pode alicerçar um domínio: é preciso que haja referências existenciais econômicas e morais para que a noção de fraqueza possa ser concretamente definida. (BEAUVOIR, 1970, p.55).

Conclui com isto que, se entre os animais superiores a existência

³⁶ De acordo com Lukács (1948), são essas situações, enquanto situações-tipo, que servem de ponto de partida para Heidegger. A particularidade de sua filosofia consiste em inscrever, com o auxílio do método extremamente complexo da fenomenologia, o conjunto do problema na estrutura fetichizada da psicologia burguesa, ou mais exatamente, no pessimismo niilista e sem saída da inteligência burguesa do período entre guerras.

individual se afirma mais imperiosamente no macho que na fêmea, na humanidade as “possibilidades” individuais dependem da situação econômica e social. Neste momento, Beauvoir esboça uma compreensão que se distancia do essencialismo ou do biologicismo, ao reconhecer a influência dos fatores econômicos e sociais para a constituição da subordinação da mulher.

Por último, a filósofa lembra que uma sociedade não é uma espécie; nela a espécie realiza-se como existência, transcendendo-se para o mundo e para o futuro, e seus costumes não se deduzem da biologia. Os indivíduos, diz Beauvoir, seguem esta segunda natureza que é o costume onde se refletem seus desejos e temores, e continua afirmando que “não é enquanto corpo e sim enquanto corpos submetidos a tabus, a leis, que o sujeito toma consciência de si mesmo e se realiza: é em nome de certos valores que ele se realiza” (BEAUVOIR, 1970, p.56). Com a afirmação de que os costumes não se deduzem da biologia, Beauvoir parece se contradizer, posto que nega a influência da biologia para a constituição dos costumes; óbvio está que não situamos os costumes apenas a partir dos fatores biológicos, contudo, negar que estes contribuam para sua formação seria, do nosso ponto de vista, adotar uma postura culturalista. Por outro lado, o que a filósofa denomina segunda natureza parece ser o que entendemos por fatores culturais.

O capítulo *d'O Segundo Sexo* de que trata da fisiologia, aponta para a conclusão de Beauvoir de que a divisão dos sexos, elaborada através de séculos pela civilização ocidental, não é o resultado da biologia, mas uma criação social. Para compreender as relações entre homens e mulheres, Beauvoir chegou à conclusão de que não se nasce mulher, e sim, torna-se mulher (ASCHER, 1991).

Contudo, sustenta Ascher (1991), as complicações surgem com a questão sobre como nossa fisiologia ou anatomia interfere na nossa experiência no mundo. Ascher (1991, p.179) lembra que o ponto de vista de Beauvoir é o de que ser uma mulher, embora não biologicamente determinada, cria uma experiência de vida diferente daquela de ser um homem. A tarefa dela foi, portanto, de acordo com a autora, isolar todos os dados fisiológicos, a fim de apresentar o seu impacto, minimizando-o, e por fim, denegar às diferenças fisiológicas do sexo qualquer significância ontológica. Fisiologicamente, diz

Ascher (1991), a solução de Beauvoir é criar um dualismo idealista que define o que é essencialmente humano como mental, e o que é fisiológico como menos significativo ou contingente. Discordamos de Ascher (1991) quanto à percepção de que n'O Segundo Sexo, Beauvoir minimizou os dados biológicos, já que ao descrevê-los, foi por diversas vezes tão rigorosa, que deixou pouco espaço inclusive para as possibilidades de mudança, caindo num determinismo biológico. Reconhecemos que a mesma teve por objetivo tal posicionamento, contudo, ao desenvolver suas idéias, entrou em contradição por diversas vezes e acabou por hiperdimensionar o impacto dos dados biológicos na constituição da subordinação da mulher, o que, voltamos a dizer, não invalida sua contribuição para o debate.

Há ainda um componente antagônico para a discussão da fisiologia, segundo Ascher (1991), que parece derivar da repulsa de Beauvoir e a de Sartre a fisicalidade e particularmente ao corpo feminino. Beauvoir sente que não pode haver harmonia entre uma fêmea e sua biologia, e isto fica claro quando afirma que, desde o nascimento, a espécie se apossa da mulher e tende a firmar seu controle. Para Beauvoir, a individualidade da mulher é feita à custa da separação do físico, ao passo que os homens alcançam a individualidade deles, sem esta necessidade. Em comparação com a mulher, o macho parece infinitamente favorecido, já que sua vida sexual não está em oposição à sua existência como pessoa, e biologicamente segue um curso normal, sem crises. Dessa forma, Ascher (1991) lembra que o tema da batalha das mulheres com a função da sua espécie é constante em Beauvoir, principalmente no que tange à maternidade, e foi isto que levantou respostas tão irritadas dos conservadores e ainda hoje reabre uma receptividade no mínimo variada, até de feministas, muitas das quais se dirigem para uma reconciliação com os seus corpos. Enfim, a autora sustenta que uma ambigüidade sobre a extensão para a qual as mulheres devem combater seus corpos atravessa *O Segundo Sexo*. Em algumas passagens, a menstruação é mostrada como uma maldição física real, infligindo dor e fraqueza, enquanto em outras sua miséria deriva exclusivamente do seu significado social, e apesar de dizer que o corpo feminino é peculiarmente psicossomático, diz ser errado asseverar que um dado biológico seja preocupante, e que de fato a

condição da mulher é um destino imposto nela pela sociedade. Com estas reflexões, Ascher (1991) parece admitir que os fatores biológicos para Beauvoir têm um peso considerável para a compreensão da constituição da subordinação da mulher.

4.3 A CONTRIBUIÇÃO DA PSICANÁLISE

Segundo Beauvoir (1970), a grande contribuição da psicanálise na área da psicofisiologia foi considerar que nenhum fator intervém na vida psíquica sem ter revestido um sentido humano, o que significa dizer que a mulher é uma fêmea na medida em que se sente fêmea; não é a natureza que define a mulher, esta é que se define retomando a natureza em sua afetividade.

Com esta afirmação, Beauvoir parece dar maior destaque à importância dos fatores psicológicos para a constituição do ser mulher, ao compreender que esta se dá a partir da forma como as mulheres sentem sua própria natureza. O risco desta afirmação é a de novamente hiperdimensionar uma esfera que contribui para a constituição da subordinação da mulher – a da subjetividade -, mas que não é a única que a determina.

Contudo, a autora tece uma série de críticas ao fundador da psicanálise, Freud, principalmente no que se refere à sua elaboração do conceito de Complexo de Édipo e de Electra. Para Beauvoir (1970), Freud calçou estes conceitos sobre um modelo masculino ao supor que a mulher se sente um homem mutilado. O autor, segundo Beauvoir, não se dá conta de que a idéia de mutilação implica uma comparação, já que a suposta inveja da menina resulta de uma valorização prévia da virilidade.

Adler, também psicanalista, mas com quem Beauvoir concorda, sustenta, contudo, que não é a ausência do pênis que provoca o complexo e sim o conjunto da situação; “[...] a menina não inveja o falo a não ser como símbolo dos privilégios concedidos aos meninos; o lugar que o pai ocupa na família, a educação, tudo a confirma na idéia da superioridade masculina” (BEAUVOIR, 1970, p.64).

A autora faz outra crítica aos psicanalistas, afirmando que os mesmos não admitem a idéia de escolha e de valor que lhe é correlativa. Afirma que esta é a fraqueza de seu sistema, posto que ao desligar impulsos e proibições da escolha existencial, Freud fracassa em explicar-lhes a origem, caindo numa interpretação que diríamos ser determinista. Tal crítica de Beauvoir demonstra a incompatibilidade entre a concepção de liberdade existencialista e a análise psicanalítica, já que a primeira dá maior destaque à possibilidade dos indivíduos escolherem seus próprios destinos.

A autora também reconhece a importância da sexualidade na vida humana, afirmando que o existente é um corpo sexuado, contudo, se corpo e sexualidade são expressões concretas da existência, é também a partir desta que se pode descobri-lhes as significações. Ou seja, para Beauvoir, não se deve encarar a sexualidade como um dado irreduzível; “[...] há no existente, uma procura do ser mais original; a sexualidade é apenas um de seus aspectos” (BEAUVOIR, 1970, p.66).

Segundo a autora, o trabalho, a guerra, o jogo, a arte definem maneiras de ser no mundo e não se deixam reduzir a nenhuma outra; é através destas experiências e também das experiências eróticas, que o indivíduo se escolhe e é essa noção de escolha que os psicanalistas rechaçam, segundo Beauvoir, em nome do determinismo e do inconsciente coletivo. Admitir a liberdade seria para os psicanalistas recusar a possibilidade de explicar as concordâncias, mas para a autora a idéia de liberdade não é compatível com a existência de certas constantes.

Concordamos com Beauvoir que a sexualidade, para a psicanálise, ganha um estatuto de determinação de primeiro plano para a constituição de mulheres e homens, o que acaba por desconsiderar outras determinações. Contudo, a autora situa o trabalho como mais um fato que contribui para determinar tal constituição, juntamente com o jogo e a arte, por exemplo, o que do nosso ponto de vista também é um equívoco, dada a importância que o trabalho tem para a constituição dos seres sociais.

Diante deste quadro, Beauvoir afirma que da mesma forma que não basta dizer que a mulher é uma fêmea, não se pode defini-la pela consciência que tem de sua feminilidade, já que a mesma toma consciência desta no seio

da sociedade de que é membro. Para Beauvoir: “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” (BEAUVOIR, 1970, p.69).

A autora então rejeita o método psicanalista, bem como a compreensão da sexualidade como um dado, sustentando que situará a questão do destino feminino de maneira inteiramente diferente:

Colocaremos a mulher num mundo de valores e atribuiremos a suas condutas uma dimensão de liberdade. Pensamos que ela tem a escolher entre a afirmação de sua transcendência e sua alienação como objeto; ela não é um brinquedo de impulsos contraditórios, ela inventa soluções entre as quais existe uma hierarquia ética (BEAUVOIR, 1970, p.70).

Para Beauvoir (1970), é sempre em sua ligação com o passado, e não em função de um futuro para o qual se projeta, que se explica o indivíduo. Continua afirmando que a mulher define-se como ser humano em busca de valores no seio de um mundo de valores, mundo cuja estrutura econômica e social é indispensável conhecer.

Aqui vale destacar que a filósofa novamente lança mão do referencial existencialista, principalmente de sua concepção de liberdade, e destacamos a afirmação de Lukács (1967), que sustenta que a inteligência burguesa considera como a forma original da liberdade essa liberdade aparente, própria ao capitalismo, que se compatibiliza com a opressão total. É assim que se constitui uma concepção puramente formal e subjetiva da liberdade, diz o autor, em oposição com a noção de liberdade concreta e objetiva, que nos legaram os antigos, como também Hegel e Marx. Idéias desse gênero, conclui o autor, são responsáveis pelo caos que reina na filosofia, em torno da noção de liberdade.

Como dito anteriormente, Lukács (1967) sustenta que o existencialismo

representa a forma mais evoluída do “terceiro caminho”, porque opera com esta concepção extrema, abstrata e subjetiva da liberdade, em ligação com uma aprovação – abstrata ainda – do socialismo, e com um protesto contra a ausência de liberdade nas mais notadas manifestações do capitalismo. O existencialismo reflete, no plano da ideologia, o caos espiritual e moral da inteligência burguesa. Lukács (1967) continua, afirmando que o existencialismo é a filosofia da liberdade absoluta, e esta é uma das razões mais importantes da popularidade do existencialismo de Sartre, com o qual Beauvoir concorda largamente.

Vale lembrar novamente, ainda de acordo com Lukács (1967), o conceito de liberdade em Sartre, onde este afirma que *somos uma liberdade que escolhe, mas não escolheremos ser livres: somos condenados à liberdade... Estamos lançados na liberdade*. A liberdade seria, então, de alguma maneira, a fatalidade da existência humana.

Lukács (1967) com isto sustenta que, sob o ângulo da ontologia fundamental do existencialismo, toda hipótese de uma gênese real da liberdade, constituiria uma contradição em si mesma. Sendo assim, para o existencialismo, a liberdade é um dado humano absoluto, não pode nem se constituir nem se perder, sendo um dado fundamental da existência humana.

É evidente, continua o autor, que Beauvoir interpreta a gênese da liberdade de uma maneira existencialista. No entanto, seria, sobretudo falso, acreditar que ela esboça a história da gênese da liberdade concreta, através da evolução da sociedade humana. O que a autora faz, é exprimir a gênese da liberdade no plano individual (LUKÁCS,1967).

Concordamos com a análise de Lukács (1967) quanto ao conceito de liberdade existencialista, largamente utilizado por Beauvoir, bem como com o fato de que suas reflexões acerca da liberdade se dão fundamentalmente no plano individual, por isto, justifica-se o destaque que a autora dá a descrição do cotidiano das mulheres, desde a infância até a velhice, em que busca encontrar as alternativas de superação da subordinação da mulher, muitas vezes, em mudanças de hábitos e de posicionamentos de mulheres individualmente. Em

vários momentos, Beauvoir se refere à importância de uma luta coletiva, contudo, ao traçar as alternativas para a mudança, dá destaque às atitudes individuais. Por fim, vale destacar que a descrição que Beauvoir faz do cotidiano das mulheres é de fundamental importância para a construção das propostas de superação de sua condição, mas destacamos que as estratégias devem ser sempre fundamentalmente coletivas.

No que diz respeito ao capítulo sobre o ponto de vista psicanalítico, há três temas principais, tratados por Beauvoir, como apresentamos anteriormente. O primeiro é o de que o modelo freudiano seria determinista, o segundo seria o de que a inveja do pênis exercida pela mulher, que a psicanálise atribuiria à fisiologia, seria uma criação social, o resultado do poder que o pênis simboliza, ou seja, a mente das mulheres não seria determinada pelos seus corpos, porém pelo sentido que lhe dá a sociedade. O terceiro tema seria o de que a psicanálise designa a transcendência como um comportamento normal dos homens, enquanto o comportamento normal das fêmeas envolve alienação, passividade e imanência. Em outras palavras, uma mulher optando por uma espécie de liberdade para si mesma poderá ser considerada pela psicanálise, segundo Beauvoir, como anormal (ASCHER, 1991).

Quanto ao terceiro tema, Beauvoir foi severamente crítica ao posicionamento que considera que a transcendência é atribuída aos homens e a imanência à mulher, o que levaria à impossibilidade de superação da subordinação da mulher.

4.4 A CONTRIBUIÇÃO DO MATERIALISMO HISTÓRICO

Beauvoir (1970) afirma que o materialismo histórico pôs em evidência muitas verdades, sendo a primeira delas a de que a humanidade não é uma espécie animal e sim uma realidade histórica. Sendo assim, diz Beauvoir (1970), a sociedade humana não sofre passivamente a presença da natureza, ela a retoma em mãos. Essa retomada de posse não é uma operação interior e subjetiva, efetuando-se objetivamente na práxis. Aqui Beauvoir se contradiz ao

afirmar que a sociedade humana não retoma a natureza em sua subjetividade e sim, objetivamente, na práxis, já que anteriormente, sustentou que a contribuição da psicanálise foi a de descobrir que o ser humano retoma a natureza em sua subjetividade. Consideramos oportuno destacar que a intenção de Beauvoir talvez fosse a de reconhecer que o ser humano retoma a natureza tanto em sua subjetividade quanto a objetiva na práxis.

Dessa forma, conclui Beauvoir (1970), a mulher não poderia ser considerada apenas um organismo sexuado, posto que, entre os fatores biológicos, só tem importância os que assumem, na ação, um valor concreto. Beauvoir (1970) volta a afirmar com isto, que a consciência que a mulher adquire de si mesma não é definida apenas pela sexualidade, refletindo uma situação que depende da estrutura econômica; estrutura que traduz o grau de evolução técnica a que chegou a humanidade.

Segundo esta perspectiva, a autora sustenta que, biologicamente, os dois traços que caracterizam a mulher são os seguintes:

1. seu domínio sobre o mundo é menos extenso que o do homem;
2. ela é mais estreitamente submetida à espécie.

Mas, continua Beauvoir (1970), esses fatos assumem um valor inteiramente diferente segundo o seu contexto econômico e social. No tempo em que se tratava de brandir pesadas maçãs, de enfrentar animais selvagens, a fraqueza da mulher constituía uma inferioridade flagrante; basta que o instrumento exija uma força ligeiramente superior à de que dispõe a mulher para que ela se apresente como radicalmente impotente. Mas, sustenta Beauvoir (1970), pode acontecer, ao contrário, que a técnica anule a diferença muscular que separa o homem da mulher, e assim o manejo de numerosas máquinas modernas não exigiria mais do que uma parte dos recursos “viris”. A autora conclui que se o mínimo necessário não é superior às capacidades da mulher, ela torna-se igual ao homem no trabalho. Efetivamente, continua Beauvoir (1970), com o avanço tecnológico, pode-se determinar imensos desenvolvimentos de energia simplesmente “apertando um botão”.

Quanto às servidões da maternidade, elas assumem, de acordo com tal perspectiva e segundo Beauvoir (1970), uma importância muito variável: são esmagadoras se impõem à mulher muitas procriações e se a mesma for a única responsável por alimentar e cuidar dos filhos; se procria livremente, se por outro lado, a sociedade a auxiliar durante a gravidez e se responsabilizar pelos cuidados com a criança, os encargos maternais tornam-se mais leves.

É de acordo com essa perspectiva que Engels retraça a história da mulher em *A Origem da Família*, segundo Beauvoir (1970). Essa história, de acordo com interpretação da autora sobre as afirmações de Engels, dependeria essencialmente das técnicas; na idade da pedra, quando a terra era comum a todos, o caráter rudimentar da pá limitava as possibilidades agrícolas, fazendo com que as forças femininas estivessem na medida do trabalho exigido pelo cultivo dos jardins. Dessa forma, a autora continua, nessa divisão primitiva do trabalho, entre os dois sexos existia uma igualdade. Enquanto o homem caçava e pescava, a mulher permanecia no lar, mas as tarefas domésticas comportavam um trabalho produtivo, com a fabricação de vasilhames, tecelagem, jardinagem, com a mulher desempenhando um papel importante na vida econômica.

Com a descoberta do cobre, do bronze, do ferro, a agricultura estendeu seus domínios, exigindo um trabalho intensivo para desbravar florestas e tornar os campos produtivos. O homem, então, recorreu, diz Beauvoir (1970), ainda de acordo com as idéias de Engels, ao serviço de outros homens, reduzindo-os à escravidão e originando a propriedade privada. É neste contexto que o homem, ao tornar-se senhor dos escravos e da terra, torna-se também proprietário da mulher. A autora afirma que, segundo Engels, este acontecimento representou *a grande derrota histórica do sexo feminino*, e se explica pelo transtorno ocorrido na divisão do trabalho, em consequência da invenção de novos instrumentos. Sendo assim, a mesma causa que assegurava à mulher sua autoridade anterior dentro da casa, seu confinamento nos trabalhos domésticos, essa mesma causa assegurava agora a preponderância do homem; o trabalho doméstico da mulher desaparecia, então, ao lado do trabalho produtivo do homem; o segundo passou a ser o

mais relevante, e o primeiro um anexo insignificante.

Em tal contexto, continua a autora, o direito paterno substituiu o direito materno, fazendo com que a transmissão da propriedade fosse de pai para filho, e não mais da mulher a seu clã, dando origem à família patriarcal baseada na propriedade privada. Nessa família, diz Beauvoir (1970), a mulher passa a ser oprimida e a opressão social que sofre é consequência, portanto, de uma opressão econômica. Sendo assim, continua Beauvoir (1970) sobre as idéias de Engels, a igualdade só poderá se restabelecer quando os dois sexos tiverem direitos juridicamente iguais, e essa libertação exige a entrada de todo o sexo feminino na atividade pública. Segundo Beauvoir (1970), Engels afirma que:

[...] a mulher só se emancipará quando puder participar em grande medida social na produção, e não for mais solicitada pelo trabalho doméstico senão numa medida insignificante. E isso só se tornou possível na grande indústria moderna, que não somente admite o trabalho da mulher em grande escala como ainda o exige formalmente (BEAUVOIR, 1970, p.74).

Deste modo, Beauvoir (1970) afirma que na perspectiva materialista histórica, o destino da mulher e o socialismo estão intimamente ligados. Segundo este, diz a autora, a mulher e o proletário são oprimidos, sendo o mesmo desenvolvimento da economia a partir das modificações provocadas pelo maquinismo, que deve libertá-los. Nesta perspectiva, o problema da mulher reduz-se ao de sua capacidade de trabalho; forte na época em que as técnicas se adaptavam às suas possibilidades, mas desvalorizada quando se tornou incapaz de explorá-las, a mulher, de acordo com Beauvoir (1970), volta a encontrar no mundo moderno sua igualdade com o homem. São, diz a autora, as resistências do velho paternalismo capitalista que, na maioria dos países, impede que essas igualdades se realizem, mas tal igualdade se realizará no dia em que tais resistências se quebrarem, já sendo uma realidade na URSS, como afirma a propaganda soviética. Diante deste quadro, Beauvoir (1970) sustenta que segundo Engels, quando a sociedade socialista tiver dominado o mundo, não haverá mais homens e mulheres, mas tão-somente trabalhadores iguais entre si.

A exposição de Engels permanece, contudo, de acordo com a filósofa, superficial, e as verdades que descobre parecem à autora, contingentes. Pois é impossível aprofundá-las sem sair do materialismo histórico; este não pode fornecer soluções para os problemas indicados, porque tais problemas interessam o homem na sua totalidade, e não essa abstração que se denomina *homo economicus* (BEAUVOIR, 1970).

Segundo Beauvoir (1970), a incapacidade da mulher acarretou-lhe a ruína, porque o homem apreendeu-a através de um projeto de enriquecimento e expansão. Mas esse projeto não basta ainda para explicar por que ela foi oprimida, já que a divisão do trabalho por sexo poderia ter sido uma associação amigável. A filósofa então afirma que se a relação original do homem com seus semelhantes fosse exclusivamente uma relação de amizade, não se explicaria nenhum tipo de escravidão; esse fenômeno é consequência, segundo Beauvoir (1970), do imperialismo da consciência humana, que procura realizar objetivamente sua soberania. Se não houvesse nela a categoria original do Outro, e uma pretensão original ao domínio sobre o Outro, a descoberta da ferramenta de bronze não acarretaria a opressão da mulher. Para Beauvoir (1970), Engels tentou reduzir a oposição dos sexos a um conflito de classes, e afirma que é verdade que a divisão do trabalho por sexo e a opressão que dela resulta evocaram, em certos pontos, a divisão por classes, mas não seria possível confundi-las. Não há, continua, na cisão entre as classes, nenhuma base biológica, as mulheres pedem apenas que certas consequências da especificação sexual sejam abolidas, não a supressão do outro sexo, como é o caso dos proletários, que pedem o fim das classes sociais.

O que é mais grave ainda, segundo Beauvoir (1970), é que não se poderia sem má-fé considerar a mulher unicamente como uma trabalhadora. Tanto quanto sua capacidade produtora, sua função reprodutora é importante para a economia e para a vida individual. Engels escamoteou o problema, diz Beauvoir; limitou-se a declarar que a comunidade socialista abolirá a família, sendo que, continua a autora, sabe-se como a URSS teve de mudar freqüente

e radicalmente sua política familiar, segundo se equilibravam diferentemente as necessidades imediatas da produção e da repopulação; por último, suprimir a família não é necessariamente libertar a mulher.

No que se refere ao ato sexual, à maternidade, a mulher não empenha somente tempo e forças, mas, ainda valores, diz a autora. Não seria possível, portanto, obrigar diretamente uma mulher a parir: tudo o que se pode fazer é encerrá-la dentro de situações em que a maternidade seria a única saída; a lei e os costumes impõem-lhe o casamento, proíbem as medidas anticoncepcionais, o aborto e o divórcio, e são exatamente essas velhas coações do patriarcado que a URSS ressuscitou, segundo Beauvoir (1970).

A autora continua afirmando, portanto, que a mulher não foi criada unicamente pela ferramenta de bronze, e a máquina não basta para libertá-la; reivindicar para ela todos os direitos, todas as possibilidades do ser humano em geral, não significa que se deva deixar de enxergar sua situação singular. Para conhecê-la, segundo Beauvoir, é preciso ir além do materialismo histórico que só vê no homem e na mulher entidades econômicas.

Diante deste quadro, Beauvoir (1970) recusa o que chama de monismo sexual de Freud e de monismo econômico de Engels. Segundo a autora, um psicanalista interpreta todas as reivindicações sociais da mulher como um fenômeno de “protesto viril”. Ao contrário, para o marxista, sua sexualidade não faz senão exprimir sua situação econômica; mas por baixo dos dramas individuais e da história econômica da humanidade, há uma infra-estrutura existencial que permite, somente ela, compreender em sua unidade essa forma singular que é uma vida. O valor do freudismo provém do fato de o existente ser um corpo, segundo a autora; a maneira pela qual se sente como corpo diante de outros corpos traduz concretamente sua situação existencial. Do mesmo modo, continua Beauvoir (1970), o que é verdadeiro na tese marxista é que as pretensões ontológicas do existente assumem uma forma concreta, segundo as possibilidades materiais que se lhe oferecem, e, em particular, as que lhes proporcionam as técnicas. Não integradas, porém, na totalidade da realidade humana, a sexualidade e a técnica não poderiam nada explicar.

Para descobrir a mulher, Beauvoir (1970) não recusará, portanto, certas contribuições da biologia, da psicanálise, do materialismo histórico, mas

considerará que o corpo, a vida sexual, as técnicas só existem concretamente para o homem, na medida em que os apreende dentro da perspectiva global de sua existência. O valor da força muscular, do falo e da ferramenta, que só poderia definir um mundo de valores, diz a autora, é comandado pelo projeto fundamental do existente, transcendendo-se para o ser (BEAUVOIR, 1970).

No capítulo sobre o marxismo, Beauvoir procura combinar as categorias existencialistas de imanência, transcendência e de Outra, com os aspectos da análise de Engels da conexão entre a análise histórica da propriedade privada e a opressão das mulheres. Incorpora a idéia marxista de que o homem se faz a si mesmo mediante o trabalho, à categoria existencialista do sujeito alcançando transcendência agindo sobre o mundo³⁷. Para Beauvoir, na sociedade primitiva, muito mais do que hoje em dia, a “atividade” dos corpos femininos ao produzirem filhos (ela considera gravidez e parto como imanência) impediu as mulheres de projetarem-se ativamente no mundo (transcendência). Entretanto, ao contrário de Engels, Beauvoir sustenta que é impossível deduzir a opressão das mulheres desde a instituição da propriedade privada, já que, embora a subjugação das mulheres pelos homens nos faça lembrar a divisão da sociedade em classes, as duas ocorrências não têm a mesma origem. Isto porque, argumenta Beauvoir, não há base biológica para a divisão entre classes, e, principalmente, porque a mulher não pode ser considerada simplesmente como um trabalhador, pois sua função reprodutiva é tão importante quanto sua capacidade produtiva, tanto na economia quanto em sua vida individual. Terceiro ponto e mais importante, conforme argumenta Beauvoir, é que a opressão das mulheres poderia não ter acontecido se a consciência humana não tivesse incluído a categoria original do Outro e uma aspiração original para dominar esse Outro (ASCHER, 1991).

No item em que Beauvoir trata da contribuição do materialismo histórico para a compreensão do *ser mulher*, a autora explicita mais uma vez sua filiação ao corpo teórico-filosófico existencialista. Discorda, e com razão, do reducionismo de Engels ao afirmar que o desenvolvimento das técnicas libertará tanto os trabalhadores quanto as mulheres, o que reduz a questão da

³⁷ Segundo Ascher (1991), esta é uma incorporação que Sartre elaboraria em sua obra tardia, o seu principal trabalho teórico *Crítica da Razão Dialética*.

mulher à sua capacidade de trabalho. Discorda, e nisto também tem razão, de que a supressão da família libertaria automaticamente a mulher e diz que tais análises derivam do fato do materialismo histórico ter inventado o *homo economicus*, reduzindo às causas econômicas, a explicação da situação da mulher.

Beauvoir (1970) afirma, então, que tanto a psicanálise quanto o materialismo histórico são incapazes de explicar a situação da mulher, sustentando que apenas uma infra-estrutura existencial seria capaz de oferecer condições para a compreensão de tal fenômeno. Ao sustentar que o homem apreendeu a mulher num projeto de enriquecimento e expansão, e que isto se deu em decorrência do imperialismo da consciência humana que procura realizar objetivamente sua soberania, Beauvoir cai novamente numa análise idealista, deixando pouco espaço para a possibilidade de superação de tal situação. Isso constitui uma postura bem próxima daquela que preconiza a existência de uma natureza humana.

4.5 COMPREENSÃO DA SITUAÇÃO DA MULHER À LUZ DO EXISTENCIALISMO

De acordo com a perspectiva existencialista adotada por Beauvoir (1970), desde que o sujeito busca sua afirmação, o Outro, que o limita e nega, é-lhe, entretanto, necessário. Sendo assim, o sujeito só se atinge através dessa realidade que ele não é, e por isso, a vida do homem nunca é plenitude e repouso, ela é carência e movimento, é luta. A autora continua afirmando que, diante de si, o homem encontra a Natureza, tendo possibilidade de dominá-la e apropriar-se dela, mas ela não pode satisfazê-lo; ou ela só se realiza como uma oposição puramente abstrata e é então obstáculo e permanece alheia, ou se dobra passivamente ao desejo do homem e deixa-se assimilar por ele; sendo assim, o homem só a possui consumindo-a, destruindo-a. Nesses dois casos, segundo a autora, o homem continua só.

Segundo a autora, só há presença do outro se o outro é ele próprio presente a si, e isso significa que a verdadeira alteridade é a de uma consciência separada da minha, mas idêntica a ela. É a existência dos outros

homens que tira o homem de sua imanência e lhe permite realizar a verdade de seu ser, realizar-se como transcendência, como projeto. Mas essa liberdade alheia, que confirma minha liberdade, entra também em conflito com ela, constituindo o que Beauvoir (1970) denomina de tragédia da consciência infeliz, já que toda consciência aspira a colocar-se como sujeito soberano. Para a autora, toda consciência tenta realizar-se reduzindo a outra à escravidão. Mas o escravo, no seu trabalho e no seu medo, sente-se, ele também, como essencial, e em virtude de uma reviravolta dialética, é o senhor que a ele se apresenta como inessencial. O drama pode ser resolvido, continua a autora, pelo livre reconhecimento de cada indivíduo no outro, cada qual pondo, ao mesmo tempo, a si e ao outro como objeto e como sujeito, em um movimento recíproco. No entanto, a amizade e a generosidade, que realizam concretamente esse reconhecimento das liberdades, não são virtudes fáceis, sendo, para Beauvoir (1970), seguramente a mais alta realização do homem e, desse modo, é que ele se encontra em sua verdade. Contudo, essa verdade é a de uma luta incessantemente esboçada e abolida, exigindo que o homem se supere a cada instante. Pode-se dizer, também, de outro modo, que o homem atinge uma atitude autenticamente moral quando renuncia a *ser* para assumir sua existência; com essa conversão, ele renuncia também a toda posse, porque a posse é um modo de procura do ser. Mas, continua Beauvoir (1970), a conversão pela qual ele atinge a verdadeira sabedoria nunca se completa, sendo preciso fazê-la sem cessar, posto que ela reclama uma tensão constante, de maneira que, incapaz de se realizar na solidão, o homem em suas relações com seus semelhantes acha-se permanentemente em perigo, e sua vida é uma empresa difícil, cujo êxito nunca se encontra assegurado. Aqui, a concepção de sujeito da autora parece admitir uma natureza humana praticamente imutável.

Para Beauvoir (1970), o homem não aprecia a dificuldade, temendo o perigo e, contraditoriamente, aspira à vida e ao repouso, à existência e ao ser, sabendo muito bem que “a inquietação do espírito” é o preço que tem de pagar pelo seu desenvolvimento, e sonha com a inquietude e com uma plenitude opaca que a consciência habitaria. Esse sonho encarnado é precisamente a mulher; ela é, do ponto de vista de Beauvoir (1970), o intermediário desejado

entre a natureza exterior ao homem e o semelhante que lhe é por demais idêntico. A mulher, continua a autora, 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, diz Beauvoir (1970), há um meio de escapar à implacável dialética do senhor e do escravo, que tem sua base na reciprocidade das liberdades.

Sendo assim, a mulher apresentou-se, segundo sustenta Beauvoir (1970), como o inessencial, que nunca retorna ao essencial, como o Outro absoluto, sem reciprocidade. Todos os mitos da criação exprimem essa convicção preciosa do macho. Beauvoir lembra que Eva não foi criada ao mesmo tempo que o homem e seu nascimento não foi autônomo; Deus não resolveu espontaneamente criá-la com um fim em si e para ser por ela adorado, mas destinou-a ao homem. Foi para salvar Adão da solidão que ele lhe deu; ela tem no esposo sua origem e seu fim, sendo seu complemento no modo inessencial, conclui a autora.

Aparecendo como o Outro, continua Beauvoir (1970), a mulher aparece ao mesmo tempo como uma plenitude de ser, em oposição a essa existência cujo vazio o homem sente em si; o Outro, sendo posto como objeto aos olhos do sujeito, é posto como em-si, logo como ser. Na mulher encarna-se o nada que o existente traz no coração, e é procurando alcançar-se através dela que o homem espera realizar-se.

Do ponto de vista da autora, a categoria do Outro é tão original quanto a própria consciência, sendo reconhecida nas mais primitivas sociedades, em que a dualidade entre o Mesmo e o Outro já estava presente. Nesse sentido, Beauvoir (1970) afirma que a categoria da alteridade é de fundamental importância para o pensamento humano, e em sua concepção de sujeito deduz-se que em toda consciência existe uma hostilidade fundamental em relação a qualquer outra consciência. Em suas palavras, o sujeito só se põe em se pondo; o mesmo pretende afirmar-se como essencial, fazendo do outro o inessencial, logo, o objeto. Por outro lado, a outra consciência também possui a mesma pretensão.

A tese central de Beauvoir era a de que em todas as culturas, mesmo as

ditas matriarcais, o homem era considerado o Sujeito, e a mulher, o Outro, afirmando que nenhum grupo pode se estabelecer como o Primeiro, sem estabelecer outro grupo como o Outro. Uma vez que sua estrutura era existencialista, seu critério era a liberdade e sua premissa era que o fim último de qualquer sujeito humano responsável deveria ser a soberania. Sendo assim, se uma mulher não era livre, das duas uma, ou sua falta de liberdade era infringida, e nesse caso constituía uma opressão, ou era escolhida, e nesse caso representava uma falha moral, e em ambos os casos, era um mal absoluto (ROWLEY, 2006).

Para Beauvoir (1970), as mulheres são mulheres em virtude de sua estrutura fisiológica, e sempre foram subordinadas aos homens, não tendo sido constituída por algum fato histórico, e é exatamente por isto que a alteridade ganha aqui o caráter de absoluto. A autora afirma, contudo, que tanto a natureza quanto a realidade histórica são passíveis de mudança.

Destaca que a partir do momento em que a mulher recusa ser o Outro, estaria recusando simultaneamente a cumplicidade com o homem e assim renunciaria a todas as vantagens que a aliança com a “casta superior” lhes proporciona. A aliança se dá, diz a autora, a partir do momento em que o homem garante a proteção material da mulher, e a mesma por seu turno, encarrega-se de lhe justificar sua existência. A autora assim afirma:

Ao lado da pretensão de todo indivíduo de se afirmar como sujeito, que é uma pretensão ética, há também a tentação de fugir de sua liberdade e de se constituir em coisa. É um caminho nefasto porque passivo, alienado, perdido, e então esse indivíduo é presa de vontades estranhas, cortado de sua transcendência, frustrado de todo valor. Mas é um caminho fácil: evitam-se com ele a angústia e a tensão da existência autenticamente assumida (BEAUVOIR, 1970, p.15).

De acordo com Ascher (1991), *O Segundo Sexo* se baseia fundamentalmente em *O Ser e o Nada*, de Sartre, mas Beauvoir opera uma série de transformações na problemática existencialista. Enquanto *O Ser e o Nada* desaprova as restrições sociais à liberdade, Beauvoir amplia sua análise

de *Por uma Moral da Ambigüidade*, argumentando que quando os atos de um indivíduo são repetidamente bloqueados pelo mundo exterior, o indivíduo é oprimido. Contudo, Beauvoir não concebe as atividades femininas como determinadas totalmente, afirmando compreender a mulher num mundo de valores, tendo a dimensão da liberdade. Diz com isto, que a mulher tem o poder de escolher entre a assertiva de sua transcendência e sua alienação como objeto, afirmando que ao invés de sua situação lhe ser imposta, como acontece com uma criança, a mulher ocidental de hoje a escolhe ou, pelo menos, a consente. Isto significa, continua a autora, que diferentemente da criança, que não tem a oportunidade de escolher a mudança, assim que surge uma possibilidade de libertação, constitui uma resignação da liberdade não explorar a possibilidade, uma resignação que implica desonestidade. Sendo assim, Ascher (1991) sustenta que se por um lado todas as nossas liberdades são dependentes, por outro, Beauvoir afirma que a cumplicidade das mulheres em sua própria opressão está também frustrando a liberdade dos homens. Concordamos com a autora quanto à compreensão de liberdade de Beauvoir diferenciar-se da de Sartre em *O Ser e o Nada*, contudo, a mesma ao exacerbar a possibilidade de escolha das mulheres, não consegue desenvolver seu posicionamento e acaba por retornar à concepção sartreana de liberdade.

Beauvoir (1970) continua afirmando que os homens não teriam conseguido manter seus privilégios, se não o houvessem alicerçado no absoluto e na eternidade, transformando inclusive sua supremacia em direito. Sendo assim, diz a autora, legisladores, sacerdotes, filósofos, escritores e sábios empenharam-se em demonstrar que a condição subordinada da mulher era “desejada no céu e proveitosa na terra”, e as religiões, forjadas pelos homens, refletem segundo a autora, essa vontade de domínio, e estes, buscando argumentos nas lendas de Eva e de Pandora, puseram a filosofia e a teologia a serviço de seus desígnios.

No que diz respeito à questão racial, Beauvoir (1970) reconhece que há semelhanças entre a situação da mulher e a do negro, e para demonstrar tal posicionamento, destaca uma citação de Bernard Shaw: “[...] o americano branco relega o negro ao nível do engraxate, e conclui daí que este só pode servir para engraxar sapatos” (BEAUVOIR, 1970, p.18). A autora sustenta que,

diante desta realidade, estabelece-se um verdadeiro círculo vicioso, já que, quando um indivíduo ou um grupo de indivíduos é mantido em situação de inferioridade, ele se torna, de fato inferior. Contudo, afirma que é sobre o alcance da palavra *ser* que precisamos atentar; a má-fé consiste, segundo a autora, em dar-lhes um valor substancial quando em verdade, tem um sentido dinâmico:

[...] ser é ter-se tornado, é ter sido feito tal qual se manifesta. Sim, em seu conjunto, as mulheres são hoje inferiores aos homens, isto é, sua situação oferece-lhes possibilidades menores: o problema consiste em saber se esse estado de coisas deve perpetuar-se (BEAUVOIR, 1970, p.18).

Com esta afirmação, Beauvoir (1970) deixa claro que considera fundamental localizar a condição feminina enquanto passível de mudança, negando que a esta seja definida por uma natureza imutável.

Para a filósofa, até mesmo os homens que não se intimidam com a concorrência da mulher, são influenciados pelo mito da Mulher e do Outro. Para estes, também é difícil abdicar de todas as vantagens que tiram desta situação, sendo preciso muita abnegação para se recusar a apresentar-se como o Sujeito único e absoluto. Isto é decorrência, diz Beauvoir, da dificuldade que os homens encontram em mensurar o impacto que as discriminações sociais têm para as mulheres, do ponto de vista moral e intelectual, impacto tão profundo que pode parecer ter suas raízes na natureza.

A autora defende, portanto, que não é uma essência misteriosa³⁸ que determina a boa ou a má-fé nos homens e nas mulheres, e sim, a sua situação que os predispõem a determinados comportamentos. Diante deste quadro, Beauvoir (1970) reconhece que suas análises partem da moral existencialista, e afirma:

todo sujeito coloca-se concretamente através de projetos como uma transcendência; só alcança sua liberdade pela sua constante superação em vista de outras liberdades;

³⁸ Uma das contradições de Beauvoir n' *o Segundo Sexo* é a de que afirma não acreditar numa essência misteriosa, mas parte do referencial existencialista, que preconiza a existência do mistério e dos mitos.

não há outra justificação da existência presente senão sua expansão para um futuro indefinidamente aberto. Cada vez que a transcendência cai na imanência, há degradação da existência em “em si”, da liberdade em facticidade; essa queda é uma falha moral, se consentida pelo sujeito. Se lhe é infringida, assume o aspecto de frustração ou opressão. Em ambos os casos, é um absoluto (BEAUVOIR, 1970, p.22).

A partir desta constatação, a autora sustenta que todo indivíduo que tem por objetivo justificar sua existência sente-a como uma necessidade indefinida de se transcender, e é exatamente esta experiência que as mulheres são privadas de ter, posto que os homens lhes impõem a condição do Outro. Aqui, desenvolve-se o drama da mulher: “[...] é esse conflito entre a reivindicação fundamental de todo sujeito que se põe sempre como o essencial e as exigências de uma situação que a constitui como inessencial” (BEAUVOIR, 1970).

A autora continua afirmando que as ideologias socialistas que exigem a assimilação de todos os seres humanos não admitem que no futuro, e mesmo desde o presente, qualquer categoria humana seja objeto ou ídolo. Na sociedade autenticamente democrática que profetiza Marx, não há lugar para o Outro, diz Beauvoir (1970). Entretanto, poucos homens coincidem exatamente com o soldado, o militante que escolheram ser; na medida em que se conservam indivíduos, a mulher guarda a seus olhos um valor singular.

Do ponto de vista de Beauvoir (1970), talvez o mito da mulher se extinga um dia, já que, quanto mais se afirmem como seres humanos mais diminua nelas a “maravilhosa qualidade do Outro”. Por enquanto, esse mito ainda existe no coração de todos os homens. De acordo com a autora, todo mito implica um Sujeito que projeta suas esperanças e seus temores num “céu transcendente”. As mulheres, por seu

turno, não se colocando como Sujeito, não criaram um mito viril em que se refletissem seus projetos.

Diante deste quadro, Beauvoir (1970) afirma que a representação do mundo, como o próprio mundo, é operação dos homens; eles o descrevem do ponto de vista que lhes é peculiar e que confundem com a verdade absoluta.

Segundo a autora, o *Outro* sempre representa o Mal, mas, sendo necessário ao Bem, retorna ao bem. É por ele que ascendo ao Todo, mas é por ele que me separo do Todo, diz Beauvoir. O *Outro* é a porta do infinito e a medida de minha finitude, e é por isso que através da mulher realiza-se sem cessar a passagem da esperança ao malogro, do ódio ao amor, do bem ao mal. Sob qualquer aspecto que se considere, é essa ambivalência que impressiona primeiramente, de acordo com a autora.

Beauvoir (1970) volta a afirmar que o homem procura, na mulher, o *Outro* como Natureza e como seu semelhante. Mas, diz a autora, conhecemos os sentimentos ambivalentes que a Natureza inspira no homem, já que ele a explora, mas ela o esmaga, ele nasce dela e morre nela, é a fonte de seu ser e o reino que ele submete à sua vontade, é a contingência e a idéia, a finitude e a totalidade, é o que se opõe ao espírito e o próprio espírito.

De acordo com a autora, nunca se pode separar o aspecto imanente do aspecto transcendente da experiência viva, já que o que receio ou desejo é sempre um avatar de minha própria existência. O homem, destaca Beauvoir (1970), pretende fazer o Espírito triunfar sobre a Vida, a atividade sobre a passividade, e, enquanto sujeito, põe o mundo. Mas, permanecendo fora do universo que põe, torna-se o soberano desse mundo; ele se apreende como carne, como sexo, não é mais consciência autônoma, liberdade transparente; está empenhado no mundo, um objeto limitado e perecível.

Segundo Beauvoir (1970), quando se apresenta como associada ao homem, seu complemento, sua metade, a mulher é necessariamente dotada de uma consciência, de uma alma, já que ele não poderia depender tão intimamente de um ser que não participasse da essência humana. Sendo assim, quanto mais o homem se individualiza e reivindica sua individualidade, mais reconhece em sua companheira um indivíduo e uma liberdade, e

exemplifica afirmando que o oriental despreocupado com seu próprio destino contenta-se com uma fêmea que é para ele um objeto de prazer, mas o sonho do ocidental, quando se eleva à consciência da singularidade de seu ser, é ser reconhecido por uma liberdade alheia e dócil.

No que diz respeito à maternidade, Beauvoir (1970) afirma que desde que foi escravizada como Mãe, é principalmente como mãe que a mulher é querida e respeitada. Das duas faces da maternidade, o homem não quer mais conhecer senão a sorridente. Limitado no tempo e no espaço, possuindo apenas um corpo e uma vida finita, o homem não passa de um indivíduo no seio de uma Natureza e de uma história estranhas. Limitada como ele, semelhante a ele porque é também habitada pelo espírito, a mulher pertence à Natureza, sendo atravessada pela corrente infinita da Vida; ela se apresenta, portanto, e de acordo com a autora, como a mediadora entre o indivíduo e o cosmo.

No que se refere à exigência da vaidade na mulher, na sociedade burguesa, um dos papéis reservados à mulher é *representar*, já que sua beleza, seu encanto, sua inteligência, sua elegância são os sinais exteriores da fortuna do marido, da mesma forma que o é a carroceria do automóvel. Todo homem, segundo a autora, exhibe a mulher porque pensa mostrar seus próprios méritos.

Mas a mulher não lisonjeia apenas a vaidade social do homem; ela lhe dá também um orgulho mais íntimo; ele se encanta com o domínio que tem sobre ela. Sendo assim, segundo Beauvoir (1970) chega-se a esse estranho paradoxo: desejando apreender a mulher na Natureza, mas transfigurada, o homem obriga a mulher ao artifício, ao uso de maquiagem e outros apetrechos que a ajudem a compor um personagem, que deve, necessariamente, representar.

Sendo assim, a autora afirma que o ideal do homem médio ocidental é uma mulher que se submeta livremente a seu domínio, que não aceite suas idéias sem discussão, mas que ceda diante de seus argumentos, que lhe resista com inteligência para acabar deixando-se convencer, e a verdadeira vitória do homem, libertador ou conquistador, consiste em que a mulher o reconheça livremente como destino.

Desta forma, a expressão “ter uma mulher”, comporta um duplo sentido, em que as funções de objeto e juiz não se acham dissociadas. A partir do momento em que a mulher é encarada como pessoa, só pode ser conquistada com seu consentimento, cumprindo vencê-la. O homem, segundo Beauvoir (1970), unindo-se a esse outro que fez seu, espera atingir a si próprio, e a autora afirma:

Tesouro, presa, jogo e risco, musa, guia, juiz, mediadora, espelho, a mulher é o Outro em que o sujeito se supera sem ser limitado, que a ele se opõe sem o negar. Ela é o Outro que se deixa anexar sem deixar de ser o Outro. E, desse modo, ela é tão necessária à alegria do homem e a seu triunfo, que se pode dizer que, se ela não existisse, os homens a teriam inventado (BEAUVOIR, 1970, p.230).

Eles inventaram-na, diz Beauvoir (1970), mas ela existe também sem essa invenção. Eis porque é, segundo a autora, ao mesmo tempo, a encarnação do sonho masculino e seu malogro. Não há uma só representação da mulher que não engendre de imediato a imagem inversa: ela é a Vida e a Morte, a Natureza e o Artíficio, o Dia e a Noite. Sob qualquer aspecto que a consideremos, encontramos sempre, segundo a autora, a mesma oscilação pelo fato de que o inessencial volta necessariamente ao essencial. Aqui aparece novamente o dualismo da autora.

Beauvoir (1970) utiliza um apontamento de Kierkegaard, em que o mesmo trata da relação entre o homem e a mulher. Segundo o autor “É numa relação negativa que a mulher torna o homem produtivo na idealidade... Relações negativas com a mulher podem tornar-nos infinitos...relações positivas com a mulher tornam o homem finito nas mais amplas proporções” (KIERKERGAARD apud BEAUVOIR, 1970). Isso significa que, segundo a autora, a mulher é necessária na medida em que permanece uma Idéia em que o homem projeta sua própria transcendência; mas que é nefasta enquanto realidade objetiva, existindo por si e limitada a si. Ela representa, em verdade, o cotidiano da vida, diz a autora, sendo prudência, mesquinharia, tédio. Beauvoir (1970) demonstra com esta afirmação, compreender que o cotidiano

não teria nenhuma importância para a compreensão das relações sociais, sendo uma esfera desprovida de elementos que possam ser passíveis de uma análise filosófica, inclusive da subordinação da mulher. Sua análise parece desconsiderar que os homens também vivem o cotidiano da vida.

Diante deste quadro, Beauvoir (1970) sustenta que o homem conseguiu escravizar a mulher, mas desse modo despojou-a do que lhe tornava a posse desejável. Integrada na família e na sociedade, a magia da mulher dissipa-se em vez de se transfigurar; reduzida à condição de serva, ela não é mais a presa indomada em que se encarnavam todos os tesouros da Natureza. Desprezada ou demasiado respeitada, por demais cotidiana, a esposa, de acordo com Beauvoir (1970), deixa de ser um objeto erótico. Por outro lado, a partir do momento em que se torna livre, a mulher não tem outro destino senão aquele que ela cria livremente, e a relação entre os dois sexos passa a ser de luta. Consideramos que esta deva ser a afirmação que originou posteriormente a discussão acerca da luta entre os sexos.

Segundo o ponto de vista de Beauvoir (1970), cabe à psicologia – e particularmente à psicanálise – descobrir por que um indivíduo se apega mais especialmente a tal ou qual aspecto do mito de faces inumeráveis; e porque é em tal ou qual mulher que o encarna. Mas o mito está implicado em todos os complexos, obsessões, psicoses. Muitas neuroses, em particular, têm sua causa numa vertigem do proibido; este só pode apresentar-se se os tabus foram previamente constituídos. Uma pressão social exterior é insuficiente para lhes explicar a presença. Na realidade, as proibições sociais não são unicamente convenções, elas têm, entre outras significações, um sentido que cada indivíduo sente singularmente. Aqui, Beauvoir recorre novamente à psicanálise para compreender a subordinação da mulher.

A autora continua afirmando que é pela mulher, através do que nela há de pior e de melhor, que o homem faz a aprendizagem da felicidade, do sofrimento, do vício, da virtude, do desejo, da renúncia, do devotamento, da tirania, que faz a aprendizagem de si mesmo; ela é a substância das ações e dos sentimentos dos homens, a encarnação de todos os valores que solicitam libertação. Dessa forma, diz a autora, compreende-se que o homem não deseje renunciar a um sonho no qual todos os seus sonhos estão envolvidos. Com tal

afirmação, Beauvoir hiperdimensiona o estatuto que as relações entre mulheres e homens possuem, já que afirma serem as mulheres que determinam o homem.

Eis, portanto, porque a mulher tem um duplo e decepcionante aspecto: ela é tudo a que o homem aspira e tudo o que não alcança. Ela é, de acordo com Beauvoir (1970), a sábia mediadora entre a Natureza propícia e o homem, é a tentação da Natureza indomada contra toda sabedoria, é a fonte de toda reflexão do homem sobre a própria existência e de toda expressão que possa dar-lhe, entretanto, ela se esforça por desviá-lo de si mesmo. Serva e companheira, ele espera que ela seja também seu público e juiz, que ela o confirme em seu ser.

Sendo tudo, diz a autora, a mulher nunca é *isso* justamente que deveria ser, sendo perpétua decepção, a própria decepção da existência que não consegue nunca se atingir nem se reconciliar com a totalidade dos existentes.

Aqui Beauvoir cai na armadilha de essencializar “as mulheres”, praticamente homogeneizando-as, assim como também aos homens.

A autora sustenta que a partir da revisão dos dados da pré-história e da etnografia, sob a perspectiva da filosofia existencial, é possível compreender como a hierarquia dos sexos se estabeleceu. Destaca que, quando duas categorias humanas se acham em presença, cada uma delas quer impor à outra sua soberania; quando ambas estão em estado de sustentar a reivindicação, cria-se entre elas, seja na hostilidade, seja na amizade, sempre na tensão, uma relação de reciprocidade. Se uma das duas é privilegiada, ela domina a outra e tudo faz para mantê-la na opressão. Diante desta assertiva, sustenta que é compreensível que o homem tenha tido vontade de dominar a mulher.

Beauvoir (1970) ao descrever o período pré-histórico, sustenta que os povos coletores, caçadores e pescadores extraíam do solo poucas riquezas, à custa de duros esforços. Neste período, a gravidez, o parto e a menstruação diminuía a capacidade das mulheres de trabalho e condenavam-nas a longos períodos de impotência. As maternidades repetidas absorviam a maior parte de suas forças e de seu tempo, e mesmo nos momentos em que a humanidade

valorizava a maternidade, esta não permitiu que as mulheres conquistassem igualdade de *status* em relação aos homens. A razão está em que, do ponto de vista de Beauvoir, a humanidade não é uma simples espécie natural; ela não procura manter-se enquanto espécie, seu projeto não é a estagnação, tendendo a superar-se, e segundo Beauvoir (1970), engendrar e aleitar não são atividades, são funções naturais e nenhum projeto nelas se empenha. Eis porque nelas a mulher não encontra motivo para uma afirmação ativa de sua existência, e, para a autora, a mulher apenas suporta passivamente seu destino biológico.

Os trabalhos domésticos a que está votada, porque de acordo com a autora só eles são conciliáveis com os encargos da maternidade, encerram-na na repetição e na imanência; se reproduzem dia após dia sob uma forma idêntica que se perpetua quase sem modificação através dos séculos, fazendo com que as mulheres não produzam nada de novo.

Appignanesi (1988) pergunta-se como se instalou esse estado de coisas, e afirma que, embora Beauvoir rejeite qualquer forma de determinismo, inclusive o biológico, sua explicação a contradiz em parte. Isto porque, de acordo com a autora, ao elucidar porque o mundo é um mundo masculino, ela examina as sociedades antigas e verifica que o ônus da reprodução era um *handicap* terrível na luta contra um mundo hostil às mulheres. Segundo sua análise, sempre que há duas categorias humanas, cada uma delas aspira a impor seu domínio sobre a outra; se as duas são iguais, resulta uma relação de reciprocidade; se uma das duas é mais privilegiada, se tem alguma vantagem sobre a outra, então essa prevalece. A desvantagem das mulheres seria a de que gravidez, parto e menstruação reduzem sua capacidade de trabalho e fazem-nas, às vezes, inteiramente dependentes dos homens para proteção e alimento. Presa a um processo de repetição de funções naturais, aprisionada no ciclo da vida do corpo, a mulher, como um animal, não produz nada de novo, enquanto que o homem transcendeu a simples vida, inventando ferramentas e criando valores que privaram a pura repetição de qualquer valia. A atividade do homem, por seu turno, se sobrepôs às confusas forças da vida, sobre a natureza dominada, sobre a mulher – e plasmou o futuro; os homens se tornaram os senhores dos valores segundo os quais a mulher, ou seja, a

Outra, deve ser medida.

Aqui, Appignanesi parece compartilhar da nossa avaliação de que Beauvoir se contradiz ao afirmar, por um lado, que não concorda com determinismos, e por outro, afirma que a função reprodutiva da mulher a remete à imanência, à repetição. Acrescentaríamos que Beauvoir apesar de se posicionar contrária ao reducionismo Engelsiano que sustenta que com o desenvolvimento das técnicas a mulher seria libertada, afirma que sua subordinação deriva do fato de que por muitos momentos de sua vida – em decorrência das gravidezes – a mulher se vê excluída da possibilidade de trabalhar, parecendo admitir a centralidade, ou pelo menos a importância, do trabalho para a constituição da subordinação da mulher.

O estudo de Beauvoir sobre a História, os Mitos e a Literatura revela, ainda de acordo com Appignanesi (1988), como se pressupõe em todas as culturas que o masculino é o tipo humano absoluto, contra o qual a mulher é avaliada e definida. Toda uma série de oposições decorre dessa básica dualidade de Sujeito e Outra, masculino e feminino, que Beauvoir postula. Enquanto o masculino é cultura, o feminino é natureza; onde ele é humano, ela é animal, e assim por diante; intelecto/instinto, racional/irracional, atividade/passividade, produção/reprodução. Enquanto definindo sua humanidade, o homem cria, inventa e se lança à conquista de um futuro livre, de sua própria escolha; a mulher, presa à imanência da reprodução, vê negada sua própria humanidade. Dependente e Outra, a mulher é, todavia, necessária ao homem. No dualismo hegeliano do sistema de Beauvoir, diz a autora, o senhor não poderia sobreviver sem o escravo.

Appignanesi (1988) afirma com isto que o seu próprio e rígido dualismo, impediu Beauvoir de perceber os equívocos dos termos que usa e que são parte da experiência cotidiana tanto para homens quanto para mulheres, e conclui que a mesma, ao atacar a mística da feminilidade, acaba aceitando a mística masculina, citando a própria definição de Beauvoir, a respeito da mulher independente, para demonstrar sua contradição:

A mulher emancipada quer ser ativa, e recusa a passividade que o homem pretende lhe impor. A mulher moderna aceita os valores

masculinos. Ela se orgulha em pensar, tomar iniciativas, trabalhar, criar nos mesmos termos que o homem (Beauvoir apud Appignanesi, 1988, p.101).

Concordamos com a avaliação de Appignanesi (1988) de que Beauvoir, por diversos momentos, mistifica a figura masculina, e acrescentaríamos que, ao afirmar que a mulher ao se ver presa à imanência da reprodução, vê negada sua humanidade, demonstra a dificuldade de Beauvoir de compreender o ser humano, como ser social, mas constituído de uma natureza cada vez mais humanizada. Com isto, como veremos a seguir, Beauvoir parece considerar as mulheres praticamente reduzindo-a a sua animalidade, ou fisicalidade, negando reconhecer que as mesmas, apesar de todas as restrições, são seres sociais.

Sendo assim, segundo Beauvoir (1970), a situação do homem é radicalmente diferente da situação da mulher; ele, de acordo com a autora, alimenta a coletividade com atos que transcendem sua condição animal. A autora afirma que o homem desde a origem dos tempos é um inventor, tendo criado os instrumentos com os quais aumentou seu domínio sobre o mundo. Beauvoir (1970) sustenta que para apossar-se das riquezas do mundo, o homem anexa o próprio mundo e nessa ação, experimenta seu poder, pondo objetivos, projetando caminhos em direção a eles, e realizando-se como existente. Diante de tais realizações, acolhem-se os seus êxitos com festas e neles o homem conhece sua humanidade. Sendo assim, o homem não trabalhou apenas para conservar o mundo dado, pois dilatou as suas fronteiras, lançando bases para um novo futuro. Voltamos a destacar mais uma afirmação de Beauvoir que demonstra sua mistificação da figura masculina.

Beauvoir (1970) nos diz que esta é a chave de todo o mistério. No nível da biologia, é somente criando-se inteiramente de novo que uma espécie se mantém; mas essa criação não passa de uma repetição da mesma Vida, sob formas diferentes. É transcendendo a Vida pela Existência que o homem assegura a repetição da Vida; com essa superação, ele cria valores que denegam qualquer valor à repetição simples. No animal, a gratuidade e a

variedade das atividades do macho permanecem vãs porque nenhum projeto o habita; quando não serve a espécie, o que faz não é nada. Ao passo que, servindo a espécie, o macho humano molda a face do mundo, cria instrumentos novos, inventa, forja um futuro.

Pondo-se como soberano, o homem, segundo a autora, encontra a cumplicidade da própria mulher, porque ela é também um existente, ela é habitada pela transcendência, e seu projeto não está na repetição e sim na sua superação em vista de um futuro diferente; Sua desgraça consiste, continua Beauvoir (1970), em ter sido biologicamente votada a repetir a Vida, quando a seus próprios olhos, a Vida não apresenta em si suas razões de ser, e essas razões são mais importantes do que a própria vida. Novamente percebe-se uma compreensão determinista de Beauvoir, ao afirmar que a mulher foi biologicamente votada a repetir a vida, e ao sustentar que as razões de ser são mais importantes do que a própria vida, a autora apresenta uma postura que nos parece ser idealista.

Beauvoir (1970) continua sua análise sustentando que certas passagens da dialética com que Hegel define a relação do senhor com o escravo se aplicariam muito melhor à relação do homem com a mulher. O privilégio do senhor, diz, vem de que este afirma o Espírito contra a Vida pelo fato de arriscar sua vida; mas na realidade, o escravo vencido conheceu o mesmo risco, ao passo que a mulher é originalmente um existente que dá a Vida, mas não arrisca a sua vida. Em verdade, as mulheres nunca opuseram valores femininos aos valores masculinos; foram os homens, desejosos de manter as prerrogativas masculinas, que inventaram essa divisão; criaram um campo de domínio feminino, reinado da imanência, tão-somente para nele encerrar a mulher; mas é além de toda especificação sexual que o existente procura sua justificação no movimento de sua transcendência. O que as mulheres reivindicam, de acordo com a autora, é serem reconhecidas como existentes ao mesmo título que os homens e não sujeitar suas existências à vida, ou à sua animalidade.

Ascher (1991) afirma que o capítulo sobre *História d'O Segundo Sexo* começa com a observação de Beauvoir de que não é em dar a vida, mas em arriscá-la que o homem se projeta acima do animal. Continua a argumentação

dizendo que o homem transcende a finitude da existência escolhendo a morte, e, deste modo, asseverando que a vida não seja o valor supremo, que há finalidades mais importantes do que a própria vida, porque “o sangue arrisca a vida, enquanto o leite apenas a nutre”, o que faz com que a atividade dos homens como guerreiros seja tradicionalmente mais valorizada que a da mulher, que é a de dar continuidade da vida, de acordo com Beauvoir. Dar a vida, portanto, diz Ascher (1991), seria imanência, enquanto fazer a guerra por uma causa justa asseguraria a transcendência, e a implicação deste modo de ver, combinada à visão das consciências individuais em combate umas com as outras, foi extraída de *Por uma Moral da Ambigüidade*, onde Beauvoir escreve, “toda construção implica o ultraje da ditadura da violência”.

Segundo Beauvoir (1970), sua perspectiva existencial permitiu compreender como a situação biológica e econômica das hordas primitivas acarretou a supremacia dos machos. A fêmea, de acordo com a autora, mais do que o macho, é presa da espécie, mas a humanidade sempre procurou evadir-se de seu destino específico. A partir da invenção da ferramenta, continua, a manutenção da vida tornou-se para o homem atividade e projeto, ao passo que com a maternidade, a mulher continua amarrada a seu corpo, como o animal. É porque a humanidade prefere razões de viver à vida, que o homem se põs como senhor perante a mulher. O projeto do homem, diz Beauvoir (1970), não é repetir-se no tempo, é reinar sobre o instante e construir o futuro. Conclui afirmando que foi a atividade do macho que, criando valores, constituiu a existência, ela própria, como valor; o homem, diz a autora, vencendo as forças confusas da vida, escravizou a Natureza e a Mulher.

Diante deste quadro, certos historiadores sustentam que nesse estágio, a superioridade do homem era menos acentuada, mas o que se deveria dizer, do ponto de vista da autora, é que essa superioridade era imediatamente vivida, e não ainda colocada e desejada.

Sendo assim, Beauvoir (1970) sustenta que a hipótese de que nos tempos primitivos existiu um reinado das mulheres foi utilizada por Engels. Em verdade, segundo a autora, essa *idade de ouro* da mulher não passa de um mito, já que a sociedade sempre foi masculina e o poder político sempre esteve nas mãos dos homens. Beauvoir continua sustentando que o semelhante, o

Outro, que é também o Mesmo, com quem se estabelecem relações recíprocas é sempre para o homem um indivíduo de sexo masculino. A dualidade que se descobre sob uma forma ou outra no seio das coletividades opõe um grupo de homens a outro grupo de homens, e as mulheres são consideradas como bens que estes possuem, constituindo entre eles um instrumento de troca. Na medida em que a mulher é considerada o Outro absoluto, isto é, o inessencial, torna-se impossível encará-la como outro sujeito. As mulheres nunca, portanto, constituíram um grupo separado que se pusesse para si em face do grupo masculino; nunca tiveram uma relação direta e autônoma com os homens, segundo Beauvoir (1970).

É importante destacar que Beauvoir, por diversas vezes, reforça que as mulheres nunca constituíram uma casta separada dos homens, o que nos leva a concluir que a autora compreende que seria necessário constituí-la. Isto, do nosso ponto de vista, seria um equívoco, que, provavelmente, levou muitas feministas a defender a necessidade da construção de uma cultura, literatura, etc. feminina, ou seja, a defesa da criação de um gueto feminino, ao qual, mais tarde, a própria Beauvoir seria contrária.

Dessa forma, para a autora, a mulher perpetua a existência carnal, mas seu papel é unicamente nutriente, não criador; em nenhum domínio ela cria; mantém a vida da tribo dando-lhe filhos e pão, permanecendo votada à imanência, encarnando somente o aspecto estático da sociedade, fechado sobre si, ao passo que o homem, continua a açambarcar as funções que abrem a sociedade para a Natureza e o conjunto da coletividade humana. A autora conclui, então, que o homem permanece a única encarnação da transcendência.

Outro equívoco de Beauvoir, que deriva de sua mistificação da figura masculina, é o fato de descrever o homem como portador de liberdade, de consciência e, portanto, de transcendência, quando, em verdade, a maioria dos homens de uma sociedade em que o modo de produção é capitalista também se vêem privados de realizar seus projetos, estando votados a permanecer no reino da imanência, para utilizar os termos da autora.

Beauvoir (1970) sustenta que pouco a pouco, o homem mediatizou sua

experiência e, em suas representações como em sua existência prática, triunfou o princípio masculino, fazendo com que o Espírito superasse a Vida, a transcendência superasse a imanência, a técnica superasse a magia, bem como a razão superasse a superstição. De acordo com a autora, a desvalorização da mulher representou uma etapa necessária na história da humanidade, porque não era de seu valor positivo e sim de sua fraqueza que ela tirava seu prestígio; nela encarnavam-se os inquietantes mistérios naturais.

Aqui Beauvoir demonstra toda sua dureza e intransigência ao analisar a situação da mulher, principalmente quanto aos fatores biológicos que a constituem: gravidez, pós-parto e aleitamento. A autora apresenta uma avaliação dualista da realidade em que pólo positivo pertence ao homem e o pólo negativo, à mulher, e chega a reconhecer a necessidade de desvalorização da mulher, para o desenvolvimento da humanidade em geral.

Beauvoir (1970) continua afirmando que o homem agricultor está sujeito aos acasos da terra, e que o operário, ao contrário, molda a ferramenta de acordo com o seu objetivo, impõe-lhe com as mãos a forma de seu projeto. Em face da Natureza inerte, que lhe resiste, mas que ele vence, o homem afirma-se como vontade soberana. Mais uma vez a autora ignora que o operário é explorado, e que os projetos e os objetivos não são dele e sim de seu patrão.

Sendo assim, conclui Beauvoir (1970), o triunfo do patriarcado não foi nem um acaso nem o resultado de uma revolução violenta. De acordo com a autora, o privilégio biológico permitiu aos homens afirmarem-se sozinhos como sujeitos soberanos e estes nunca abdicaram o privilégio, condenando a mulher a desempenhar o papel do Outro. O lugar da mulher na sociedade foi sempre estabelecido pelos homens, e em nenhuma época ela impôs sua própria lei, conclui.

A autora, contudo afirma que se o trabalho produtor tivesse permanecido à altura de suas forças, a mulher teria realizado com o homem a conquista da

Natureza e a espécie humana ter-se-ia afirmado através dos indivíduos de ambos os sexos, mas a mulher não soube tornar suas, as “promessas” da ferramenta. De acordo com Beauvoir (1970), não basta dizer que a invenção do bronze e do ferro modificou profundamente o equilíbrio das forças produtoras e que com isso se verificou a inferioridade da mulher; essa inferioridade não é suficiente em si, para explicar a opressão que suportou. O que determinou esta situação foi o fato de que, não se tornando um companheiro de trabalho para o operário, a mulher se viu excluída do *mitsein* humano. O fato de a mulher ser mais fraca e com capacidade inferior de produção não explica a exclusão. O que ocorreu foi que nela o homem não reconheceu um semelhante, porque ela não partilhava sua maneira de trabalhar e de pensar, porque continuava escravizada aos mistérios da vida. A partir do momento em que a mulher conservava aos seus olhos a dimensão do Outro, o homem só podia tornar-se seu opressor e a vontade masculina de expansão e domínio transformou a incapacidade feminina em maldição.

A autora continua afirmando que o homem quis esgotar as novas possibilidades oferecidas pelas novas técnicas, apelando para uma mão-de-obra servil e reduzindo seu semelhante à escravidão. Sendo o trabalho dos escravos mais eficiente que o da mulher, esta perdeu o papel econômico que desempenhava na tribo. Diante deste quadro, a mulher, reduzida à procriação e às tarefas secundárias, despojada de sua importância prática e de seu prestígio místico, se transformou numa serva. Nesse sentido, Beauvoir (1970) afirma:

A velha filosofia grega, que nesse ponto Platão não desmente, mostrou que a alteridade é a mesma coisa que a negação e, portanto, o Mal. Pôr o Outro é definir um maniqueísmo. Eis por que todas as religiões e os códigos tratam a mulher com tanta hostilidade. Na época em que o gênero humano se eleva até a redação da escrita de suas mitologias e de suas leis, o patriarcado se acha definitivamente estabelecido: são os homens que compõem os códigos. É natural que dêem à mulher uma situação subordinada (BEAUVOIR, 1970, p.100).

4.6 SITUAÇÃO DA MULHER A PARTIR DO ENFOQUE MATERIALISTA HISTÓRICO

Ao desenvolver sua compreensão acerca do surgimento da subordinação da mulher, Beauvoir utilizou-se, como visto no item anterior, do referencial teórico-filosófico existencialista. Contudo, ao continuar a descrever a realidade da mulher, bem como sua situação é mantida, recorre ao referencial materialista histórico, o que não deixa de significar uma contradição, posto que dedica um item de seu livro a descrever a contribuição do materialismo-histórico, desqualificando alguns posicionamentos que são retomados por ela a seguir, como demonstraremos a seguir.

Beauvoir (1970) sustenta que a mulher foi destronada pelo advento da propriedade privada, sendo a ela que o seu destino permanece ligado durante os séculos. A história da mulher, diz a autora, confunde-se com a história da herança e compreende-se a importância dessa instituição, se lembrarmos o fato de que o proprietário aliena sua existência na propriedade, a esta se apegando mais do que à própria vida. Isto leva a autora a concluir que, se a opressão da mulher tem sua causa na vontade de perpetuar a família e manter intacto o patrimônio, ela se liberta também dessa dependência absoluta na medida em que escapa da família.

Neste momento Beauvoir novamente se contradiz, ao reconhecer que escapando da família a mulher conseguiria libertar-se, pois, anteriormente, em uma crítica a Engels, lembrava que uma das limitações atribuídas à análise daquele filósofo, foi exatamente a de que este reconhecia na família a responsabilidade da manutenção da subordinação da mulher.

A autora, portanto conclui que o direito abstrato não basta para definir a situação concreta da mulher, esta dependendo em grande parte do papel econômico que representa e, muitas vezes, a liberdade abstrata e os poderes concretos variam em sentido inverso.

A percepção de que não bastam leis para garantir a superação da subordinação da mulher foi uma grande contribuição de Beauvoir, e que está presente até os dias de hoje nas reflexões feministas.

A autora conclui que muitos elementos conjugam-se contra a independência da

mulher e que eles nunca se encontram abolidos ao mesmo tempo. Quando a força física não mais importa, a subordinação feminina permaneceu útil à sociedade no caso de ser casada, e é por isso que o poder marital sobreviveu ao desaparecimento do regime feudal, segundo analisa Beauvoir (1970): porque o interesse do patrimônio exige tanto dos nobres como dos burgueses que um senhor o administre. É importante observar, destaca Beauvoir (1970), que essa servidão é tanto mais rigorosa quanto mais consideráveis são os bens detidos pelo marido.

Neste caso, Beauvoir parece admitir que para compreender e estabelecer estratégias de superação da subordinação da mulher, deve-se considerar as múltiplas determinações deste fenômeno. Outro destaque é o fato de a autora reconhecer que a subordinação da mulher é anterior ao capitalismo, e permaneceu neste regime, o que nos leva a concluir da inviabilidade de reduzir as estratégias de superação da subordinação da mulher à superação do modo de produção capitalista.

Diante desta realidade, a autora sustenta que é nas classes dos possuidores da riqueza que a dependência da mulher é sempre mais concreta. Ao contrário, continua Beauvoir (1970), uma miséria comum entre os servos faz do laço conjugal um laço recíproco, e desta forma, não foi nem o feudalismo nem a Igreja que emancipou a mulher, e sim é a partir da condição de servo que se processa a passagem da família patriarcal à família autenticamente conjugal. A autora sustenta sua análise afirmando que o servo e sua esposa não possuindo nada, tinham somente o gozo comum da casa, dos móveis, dos utensílios, não tendo o homem nenhuma razão para procurar tornar-se senhor da mulher que nada possuía. Pelo contrário, os laços de trabalho e de interesses que os uniam elevavam a esposa ao nível de companheira e, desta forma, é nas pequenas comunidades rurais e entre os artífices que, do ponto de vista da autora, se vêem os esposos viver em pé de igualdade. A mulher pertencente a esta classe, não é nem uma coisa nem uma serva, já que isso são “luxos” de ricos; o pobre, continua a autora, sente a reciprocidade de um laço que o amarra à sua metade, e no

trabalho livre, a mulher conquista uma autonomia concreta porque encontra seu papel econômico e social.

De acordo com Beauvoir (1970), a mulher rica paga sua ociosidade com a submissão, tendo apenas uma existência parasitária, e com isto a autora conclui que, nas classes trabalhadoras, a opressão econômica anula a desigualdade dos sexos, aniquilando, contudo, todas as possibilidades do indivíduo.

Beauvoir (1970) sustenta, então, que se poderia imaginar que a Revolução transformasse o destino feminino, mas não foi o que aconteceu. Segundo a autora, a revolução burguesa mostrou-se respeitosa das instituições e dos valores burgueses, sendo feita quase exclusivamente pelos homens.

A filósofa continua afirmando que as mulheres da burguesia achavam-se bastante integradas na família para descobrir uma solidariedade concreta entre elas, não constituindo uma casta separada, suscetível de impor reivindicações; economicamente sua existência era parasitária. Assim, continua Beauvoir (1970), enquanto as mulheres da classe trabalhadora que, apesar do sexo, teriam podido participar dos acontecimentos, se viam impedidas de fazê-lo como classe, as da classe dominante eram condenadas a permanecer afastadas, como mulheres. Ela conclui que só quando o poder econômico for do trabalhador é que se tornará possível à trabalhadora conquistar capacidades que a mulher parasita, nobre ou burguesa, nunca obteve.

Diante deste quadro, Beauvoir (1970) sustenta que a mulher burguesa faz questão de seus grilhões porque faz questão de seus privilégios de classe; explicam-lhe que a emancipação da mulher seria um enfraquecimento da sociedade burguesa e que, libertada do homem, seria condenada ao trabalho; pode lamentar não ter sobre a propriedade privada senão direitos subordinados aos do marido, porém deploraria ainda mais que essa propriedade fosse abolida. Sendo assim, não sente nenhuma solidariedade com as mulheres da classe proletária, estando muito mais próxima do marido do que das operárias.

Entretanto, a autora acredita que essas resistências obstinadas não podem impedir a marcha da história. Segundo a mesma, o advento do

maquinismo arruína a propriedade fundiária, provoca a emancipação da classe trabalhadora e, correlativamente, a da mulher, porque todo socialismo, arrancando a mulher da família, favorece-lhe a libertação.

Neste contexto, a mulher reconquista a importância econômica, porque escapou do lar e teve, na fábrica, nova participação na produção. É a máquina que, do ponto de vista de Beauvoir (1970), dá azo a essa modificação, porque a diferença de força física entre trabalhadores masculinos e femininos se vê, na maioria dos casos, anulada. Como o súbito desenvolvimento da indústria exigiu uma mão-de-obra mais considerável do que a fornecida pelos trabalhadores masculinos, a colaboração da mulher se fez necessária. De acordo com a autora, essa é a grande Revolução que, no século XIX, transformou o destino da mulher e abriu, para ela, uma nova era. Marx e Engels mediram-lhe todo o alcance e prometeram às mulheres sua libertação, ligada a do proletariado, e Bebel afirma que, ainda conforme Beauvoir, a mulher e o trabalhador têm ambos em comum o fato de serem oprimidos. Sendo assim, ambos escaparão juntos da opressão graças à importância que, através da evolução técnica, alcançará seu trabalho produtor.

Beauvoir (1970) destaca, novamente, a interpretação de Engels, onde este afirma que, a sorte da mulher está estreitamente ligada à história da propriedade privada. Para o autor, a revolução industrial é a contrapartida dessa decadência que resultará, segundo Engels, na emancipação feminina, e afirma, de acordo com Beauvoir:

A mulher só pode ser emancipada quando tomar parte em grande escala social na produção e não for mais solicitada pelo trabalho doméstico senão em medida insignificante. E isso só se tornou possível com a grande indústria moderna, que não somente admite em grande escala o trabalho da mulher, mas ainda o exige formalmente (ENGELS apud BEAUVOIR, 1970).

Contudo, Beauvoir (1970) destaca que, no princípio do século XIX a mulher era explorada mais vergonhosamente que os trabalhadores do outro sexo. A autora afirma que as mulheres eram principalmente utilizadas na fiação e na tecelagem, e seus patrões, muitas vezes, as preferiam aos homens, pois estas trabalhavam melhor e aceitavam salários menores. Segundo a autora,

essa fórmula cínica esclarece o drama do trabalho feminino, porque é pelo trabalho que a mulher conquista sua dignidade de ser humano, e esta foi uma conquista árdua e lenta. Para ilustrar o que denomina de drama do trabalho feminino, Beauvoir destaca uma nota de Marx d' *O Capital*:

O Senhor E, industrial, disse-me que só empregava mulheres nos seus teares mecânicos, que dava preferência às mulheres casadas e, entre elas, às que tinham filhos em casa, porque mostravam mais atenção e docilidade do que as celibatárias e trabalhavam até o esgotamento de suas forças, a fim de conseguir os meios indispensáveis à subsistência dos seus (Marx apud Beauvoir, 1970, p.149).

Assim é, acrescenta Marx, de acordo com a autora, que as qualidades inerentes à mulher são deturpadas em seu próprio detrimento, e todos os elementos morais e delicados de sua natureza se transformam em meios de escravizá-la e fazê-la sofrer. Beauvoir ainda utiliza um comentário de Bebel que afirma: “Animal de luxo ou animal de carga, eis o que é quase exclusivamente a mulher. Mantida pelo homem quando não trabalha é ainda mantida por ele quando se mata no trabalho” (BEBEL apud BEAUVOIR, 1970).

A justificativa para que esta situação permaneça, está em parte, para a autora no fato de as mulheres não se organizarem em sindicatos. De acordo com Beauvoir (1970), as “associações” femininas datam de 1848 e, a princípio, foram associações de produção, que progrediram com lentidão. A autora sustenta que esta dificuldade das mulheres se organizarem se deve a uma tradição de resignação e de submissão, uma falta de solidariedade e de consciência coletiva que as deixam desarmadas diante das novas possibilidades. O resultado desta atitude foi que, ainda de acordo com a autora, só tardiamente o trabalho feminino foi regulamentado, e apenas em 1874 surgiram leis neste sentido. Uma segunda consequência da falta de organização das trabalhadoras, segundo a autora, foi o baixo salário com que tiveram de se contentar.

Para Beauvoir (1970), é preciso observar que é no seio de uma sociedade em que subsiste a comunidade conjugal que a mulher ingressa no

mundo do trabalho; ligada ao lar do pai ou do marido, a mulher, segundo a autora, contenta-se, muitas vezes, em trazer para casa um auxílio, trabalhando fora da família, mas para esta. Sendo assim, como não se trata, para a operária, de atender à totalidade de suas necessidades, ela é induzida a aceitar uma remuneração inferior à exigida por um homem. Contentando-se grande quantidade de mulheres com salários inferiores, o conjunto do salário feminino alinha-se nesse nível que é o mais vantajoso para o empregador.

A autora continua afirmando que, se os empregadores acolheram com interesse as mulheres por causa dos baixos salários que elas aceitavam, o mesmo fato provocou resistências entre os trabalhadores masculinos. Entre a causa do proletariado e a das mulheres, não houve, então, uma solidariedade tão imediata quanto pretendiam Bebel e Engels.

Segundo Beauvoir (1970), o problema apresentou-se mais ou menos da mesma maneira que o da mão-de-obra negra nos EUA. As minorias mais oprimidas de uma sociedade são utilizadas pelos opressores como arma contra o conjunto da classe a que pertencem. Em consequência, elas são consideradas inicialmente inimigas, e é preciso uma consciência mais profunda da situação para que os interesses dos negros e dos brancos oprimidos, bem como das operárias e dos operários se coliguem, em vez de se oporem uns aos outros. Desta forma, continua a autora, compreende-se que os trabalhadores masculinos tenham, primeiramente, visto nesta concorrência uma ameaça e se tenham mostrado hostis. Somente quando as mulheres se integraram na vida sindical, é que elas puderam defender seus próprios interesses e deixar de por em perigo os da classe operária em conjunto.

Beauvoir (1970) destaca que o feminismo procurou aproximar-se da tradição saint-simoniana e marxista, contudo, seus militantes se pronunciaram contra o feminismo porque, segundo estes, tal movimento não levaria senão a um desvio de forças que deveriam ser inteiramente empregadas na luta de classe. Para os marxistas, portanto, com a abolição do capital, o destino das mulheres estaria resolvido.

Contudo, em 1879, de acordo com Beauvoir (1970), o congresso socialista proclamou a igualdade dos sexos e, desde então, a aliança

feminismo-socialismo nunca mais foi denunciada. Porquanto, a autora sustenta que, o congresso concluiu que as mulheres devem esperar a liberdade da emancipação dos trabalhadores em geral, não se pretendendo, senão de modo secundário, à sua própria causa. As burguesas deste período, por seu turno, diz Beauvoir (1970), reclamavam novos direitos dentro da sociedade capitalista, negando serem revolucionárias; queriam introduzir reformas virtuosas aos costumes, tais como supressão do alcoolismo, da literatura pornográfica e da prostituição.

Em 1848, a feminista alemã Louise Otto, reclamava para as mulheres o direito de ajudar a transformar o país, e seu feminismo, segundo Beauvoir (1970), era nacionalista. Os socialistas alemães, por seu turno, reclamavam, principalmente Bebel, a abolição da desigualdade dos sexos; em 1892, continua a autora, Clara Zetkin entrou para os conselhos do partido, e surgiram associações operárias femininas e uniões de mulheres socialistas agrupadas em uma Federação. As alemãs malogram em 1914 na tentativa de criar um exército nacional das mulheres, contudo participaram do esforço de guerra.

Mas, segundo a autora, foi na Rússia que o movimento feminista teve mais amplitude, tendo surgido em fins do século XIX, entre as estudantes da *intelligentzia*. Beauvoir sustenta que, durante a guerra russo-japonesa, as mulheres substituíram os homens em muitos ofícios, tomando consciência de si mesmas, levando a União Russa pelos Direitos da Mulher a reivindicar a igualdade política dos sexos. Para tais feministas, continua a autora, seria na Revolução que viria a emancipação das trabalhadoras, e já em 1905 elas tinham participado das greves políticas de massa deflagradas no país, entrincheirando-se nas barricadas. Fiel à tradição marxista, Lênin ligou a emancipação das mulheres à emancipação dos trabalhadores, diz Beauvoir (1970), dando-lhes a igualdade política e econômica.

A autora cita o artigo 122 da Constituição de 1936 que diz: “Na URSS, a mulher goza dos mesmos direitos que o homem em todos os campos da vida econômica, oficial, pública e política”. Esses princípios foram especificados pela Internacional Comunista, onde esta reclama:

Igualdade social da mulher e do homem perante a lei e na vida prática; transformação radical do direito conjugal e do código da família; reconhecimento da maternidade como função social; entrega à sociedade do encargo de cuidar da educação das crianças

e adolescentes; luta civilizadora organizada contra a ideologia e as tradições que fazem da mulher uma escrava (BEAUVOIR, 1970, p.165).

No terreno econômico, Beauvoir (1970) sustenta que as conquistas das mulheres foram extraordinárias; elas obtiveram a igualdade de salários com os trabalhadores masculinos e participaram intensamente da produção, adquirindo com isto, uma importância política e social considerável.

Contudo, a autora destaca que a participação da mulher na vida pública suscitou um problema difícil, qual seja, o de seu papel na vida familiar. Durante um período, procurou-se libertá-la dos deveres domésticos, e, em 1924, foi proclamado que a Revolução seria impotente enquanto subsistissem a noção de família e as relações familiares. Por outro lado, continua Beauvoir (1970), o respeito votado à livre união, a facilidade dos divórcios e a regulamentação legal do aborto, asseguravam a liberdade da mulher perante o homem; leis sociais sobre licenças à parturiente, creches, etc., aliviavam os encargos da maternidade.

Segundo a autora, contudo, as exigências do aumento populacional levaram, com o passar do tempo, a uma política familiar diferente, voltando a família a apresentar-se como célula social elementar, e a mulher voltando a desempenhar os papéis de trabalhadora e dona-de-casa; a moral sexual voltou a ser estrita, o aborto foi proibido, o divórcio quase suprimido e o adultério passou a ser 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 encontrou-se numa condição, nos termos de Beauvoir (1970), singular.

Ao que nos parece, para construir esta argumentação, Beauvoir lançou mão de textos escritos por Engels, Lênin, Clara Zetkin e Bebel, autores reconhecidamente marxistas, que produziram tais textos no período que vai do final do século XIX à década de 30 do século XX, quando de fato ocorreu um refluxo nas políticas voltadas para a construção da igualdade entre mulheres e homens na Rússia socialista.

No item d'O *Segundo Sexo* em que Beauvoir trata da contribuição do

materialismo histórico, que apresentamos anteriormente, foi possível perceber que a autora opera uma série de críticas em relação às análises principalmente de Engels, tais como o fato deste autor reduzir a superação da subordinação da mulher ao desenvolvimento das técnicas e à superação do capitalismo e à extinção da família. Contudo, ao desenvolver o item sobre a História, utiliza-se de análises que pertencem a autores materialistas tais como Engels e Bebel, reconhecendo a importância do trabalho para a libertação da mulher, da organização sindical para a constituição de um conjunto de leis que as protejam, da ameaça que as mulheres representam para os trabalhadores homens, do fato das mulheres serem mais exploradas que os homens no contexto do trabalho capitalista. Sua transposição quase que completa dos posicionamentos materialistas é tanta, que até mesmo os equívocos desta são repetidos por Beauvoir, como por exemplo, o fato de romantizar a classe trabalhadora dizendo que no seio desta, as desigualdades entre mulheres e homens é suprimida pela opressão de classe, e hoje sabemos que no seio da classe trabalhadora, a subordinação da mulher persiste. Nesta passagem, Beauvoir deixa explícito seu ecletismo na compreensão da constituição da subordinação da mulher, bem como na compreensão acerca da forma como esta subordinação vem sendo mantida.

4.7 A CONTRIBUIÇÃO DOS ROMANCISTAS NA CONSTRUÇÃO DO MITO DO ETERNO FEMININO

Beauvoir (1970) analisou as obras de alguns romancistas, com o objetivo de apreender de que maneira estes abordavam a situação da mulher. Segundo a autora, Montherlant sustentava que a mãe é a primeira grande inimiga do homem. Para este autor, de acordo com Beauvoir (1970):

[...] o crime das mães é querer conservar o filho encerrado para sempre nas trevas do ventre; ela o mutila a fim de poder açambarcarlo e encher assim o vazio estéril de seu ser; é a mais lamentável das educadoras; corta as asas dos filhos, retém-nos longe das alturas a que ele aspira, imbeciliza-o e avilta-o (Montherlant *apud* Beauvoir, 1970, p.243).

Para Montherlant, segundo a autora, a amante é tão nefasta quanto a mãe, porque impede o homem de ressuscitar o deus dentro de si; afirma que a parte que cabe à mulher é a vida no que tem de imediato, sendo que a mesma se nutre de sensações, chafurdando na imanência, tendo a “mania da felicidade”, querendo encerrar o homem nisso, não sentindo o impulso da transcendência e não tendo o sentido da grandeza. De acordo com Beauvoir (1970) se Montherlant tivesse verdadeiramente esvaziado de seu conteúdo o mito do eterno feminino, seria preciso felicitá-lo, porque é negando a mulher, que se torna possível ajudá-las a se considerarem seres humanos.

A autora sustenta com isto que, não é afirmando sua singularidade, e sim, realizando sua generalidade da maneira mais intensa possível que o indivíduo pode salvar-se; diz que é preciso destruir as barreiras do ego, ultrapassar os próprios limites da consciência, renunciar a toda a soberania pessoal, para que o indivíduo se encontre.

Lawrence é outro autor que, segundo Beauvoir (1970) acredita na supremacia do homem, contribuindo para reforçar este mito. Segundo o autor, o homem se lança em direção a metas, encarnando a transcendência, já a mulher é absorvida por seus próprios sentimentos, é toda interioridade, está votada à imanência. Não somente o homem desempenha um papel na vida sexual, como ainda é por ele que essa vida é ultrapassada; acha-se arraigado ao mundo sexual, mas evade-se, a mulher, contudo, permanece encerrada nele.

Beauvoir (1970) apresenta as idéias de Stendhal, destacando que o mesmo é o primeiro autor que compreende a mulher como um ser de “carne e osso”, não mitificando-a, nem de “santa” nem de “megera”. Sendo assim, a filósofa afirma que este autor não crê no mistério feminino, já que sustenta que nenhuma essência define de uma vez por todas a mulher. Beauvoir (1970) destaca que para Stendhal, a idéia de um “eterno feminino” parece-lhe pedante e ridícula, afirmando:

Pedantes repetem há dois mil anos que as mulheres têm o espírito mais vivo e os homens, maior capacidade de atenção. Um Basbaque de Paris que passeava outrora pelos jardins de Versalhes concluía, do que via, que as árvores nascem podadas. As diferenças que se

observam entre os homens e as mulheres refletem as de sua situação (Stendhal apud Beauvoir, 1970, p.284).

Stendhal analisa a acusação de que as mulheres carecem de bom senso, e Beauvoir (1970) novamente destaca:

As mulheres preferem as emoções à razão; é muito simples, como em virtude de nossos costumes vulgares elas não são encarregadas de nenhum negócio de família, a razão nunca lhes é útil. Se a História revela-nos tão pequeno número de gênios femininos é porque a sociedade as priva de quaisquer meios de expressão: Todos os gênios que nascem mulheres estão perdidos para a felicidade do público; desde que o acaso lhes dê os meios de se revelarem, vós as vereis desenvolver os mais difíceis talentos (Stendhal apud Beauvoir, 1970, p. 284).

Segundo Stendhal, ainda de acordo com Beauvoir (1970), o pior *handicap* que as mulheres são obrigadas a suportar é a educação que as embrutece. O autor sustenta que o opressor esforça-se sempre em diminuir aqueles que ele oprime, e diz que é propositadamente que o homem recusa às mulheres quaisquer possibilidades. Afirmar ainda que, depois de ter mutilado as mulheres, escravizam-nas a leis antinaturais, obrigando-as à ociosidade, quando não a felicidade fora do trabalho. Essa condição é indigna, diz o autor, e o mesmo vê nela a fonte de todos os defeitos que são atribuídos às mulheres, dizendo então que elas não são nem anjos nem demônios, são seres humanos que costumes imbecis reduziram a uma semi-escravidão. Beauvoir (1970) então destaca outra afirmação do autor:

[...] é porque as mulheres são mistificadas, que vemos florescerem nelas virtudes inúteis e encantadoras tais como o pudor, o orgulho, a delicadeza exagerada; em certo sentido são defeitos; engendram mentiras, suscetibilidades, cóleras, mas explicam-se facilmente pela situação em que são colocadas; estas são levadas a pôr seu orgulho nas pequenas coisas, ou, pelo menos, nas coisas que só têm importância pelo sentimento, porque todos os objetos ditos importantes acham-se fora do seu alcance (Stendhal apud Beauvoir, 1970, p.286).

Sendo assim, Beauvoir (1970) sustenta que a mulher é, em Stendhal, o que Hegel em dado momento se viu tentado considerá-la: essa consciência outra que, no

reconhecimento recíproco, dá ao sujeito outro, a mesma verdade que recebe dele. O casal feliz, diz a autora, que se reconhece no amor, desafia o universo e o tempo, basta-se, realiza o absoluto. Mas isso pressupõe, segundo a autora, que a mulher não seja simples alteridade, e sim, ela própria, sujeito.

Beauvoir (1970) então afirma que em alguns escritores se refletem os grandes mitos coletivos. Para uns, a mulher foi-nos apresentada como carne, possuindo as chaves da poesia e sendo a mediadora entre esse mundo e o além; abre a porta do sobrenatural, do supra-real; está votada à imanência e com sua passividade distribui a paz, a harmonia. Mas, se ela recusa esse papel, ei-la fêmea de louva-a-deus. Em todo caso, continua a autora, ela se apresenta como o Outro privilegiado, através do qual o sujeito se realiza, uma das medidas do homem, seu equilíbrio, salvação, aventura e felicidade. Aqui é interessante destacar que Beauvoir, como visto no primeiro capítulo, utiliza a expressão *outro privilegiado* para denominar como se sentia entre seus colegas intelectuais, em que dizia gozar dos privilégios de ambos os sexos.

Mas esses mitos, segundo Beauvoir (1970), orquestram-se para cada um de maneira diferente. O Outro é singularmente definido segundo o modo singular que o Um escolhe para se por. Todo homem afirma-se como uma liberdade e uma transcendência, mas nem todos os homens dão o mesmo sentido a essas palavras.

No caso de Stendhal, este considera a mulher também uma transcendência; para esse humanista, afirma Beauvoir (1970), é em suas relações recíprocas que as liberdades se realizam; basta-lhe que o Outro seja simplesmente um outro para que a vida tenha a seu ver “um sal picante”; não procura um “equilíbrio estelar”, não espera milagre, não espera ter que se haver com o cosmo ou a poesia, mas sim com as liberdades.

Mas para cada um deles, segundo Beauvoir (1970), a mulher ideal será a que encarnar mais exatamente o Outro capaz de o revelar a si mesmo. Montherlant busca na mulher a animalidade pura, e Stendhal deseja uma amante inteligente, culta, livre de espírito e de costumes: uma igual. Mas para a igual, a mulher-criança, a mulher-sexo, o único destino terrestre que se lhes reserva é sempre o homem.

Sendo assim, a autora continua afirmando que a dedicação feminina é exigida como um dever por Montherlant e por Lawrence, e que menos arrogante, Stendhal admira-a como uma generosa escolha: deseja-a, essa escolha, sem pretender merecê-la. Mas, todas as suas obras mostram, diz Beauvoir (1970), que esperam da mulher esse altruísmo que Comte admirava nela e lhe impunha, e que a seu ver também constituía uma inferioridade flagrante e uma equívoca superioridade. Do ponto de vista de Beauvoir (1970), definindo a mulher, cada escritor define sua ética geral e a idéia singular que faz de si mesmo.

Após apresentar o posicionamento destes autores, Beauvoir (1970) afirma que o mito da mulher desempenha um papel considerável na literatura, mas pergunta-se que importância tem na vida cotidiana, e em que medida afeta os costumes e as condutas individuais. Para responder a essas perguntas, seria necessário, segundo a autora, determinar as relações que tais mitos mantêm com a realidade. Prossegue argumentando que há diversas espécies de mitos. O mito do eterno feminino, sublimando um aspecto imutável da condição humana que é o “seccionamento” da humanidade em duas categorias de indivíduos, é um mito estático, porque projeta em um céu platônico uma realidade apreendida na experiência ou conceitualizada a partir da experiência. Ao fato, ao valor, à significação, à noção, à lei empírica, ele substitui uma Idéia transcendente, não temporal, imutável, necessária. Essa idéia, continua a autora, escapa a qualquer contestação porquanto se situa além do dado; é dotada de uma verdade absoluta.

Diante deste quadro, Beauvoir (1970) sustenta que à experiência dispersa, contingente e múltipla das mulheres, o pensamento mítico opõe o Eterno Feminino único e cristalizado, e se a definição que se dá desse Eterno Feminino é contrariada pela conduta das mulheres de “carne e osso”, estas é que estão erradas. Declara-se que as mulheres não são femininas e não que a Feminilidade é uma entidade, já que os desmentidos da experiência nada podem contra o mito. Entretanto, continua Beauvoir (1970), de certa maneira, este tem sua fonte nela. Sendo assim, é exato considerar que a mulher seja a outra. Todavia, a relação real é luta de consciências que se consideram

essenciais, é reconhecimento de liberdades que se confirmam mutuamente. A autora conclui que pôr a Mulher é pôr o Outro absoluto, sem reciprocidade, recusando que ela seja um sujeito, um semelhante.

Na realidade concreta, de acordo com Beauvoir (1970) as mulheres manifestam-se sob aspectos diversos, mas cada um dos mitos edificadas a propósito da mulher pretende resumi-la inteiramente, cada qual se afirmando único, e a consequência é existir uma pluralidade de mitos incompatíveis, os homens permanecendo atônitos perante as estranhas incoerências da idéia de Feminilidade. Como toda mulher participa de uma pluralidade desses arquétipos que, todos, pretendem encerrar sua única Verdade, os homens reencontram, assim, ante suas companheiras, o velho espanto dos sofistas que mal compreendiam que o homem pudesse ser louro e moreno a um tempo.

Diante deste quadro, a passagem para o Absoluto já se exprime nas representações sociais. Como as representações coletivas e, dentre outros, os tipos sociais definem-se geralmente por pares de termos opostos, a ambivalência parecerá uma propriedade intrínseca do Eterno Feminino.

Uma das maiores contribuições de Beauvoir a partir d'*O segundo Sexo* foi a sua reflexão acerca do mito do eterno feminino e dos múltiplos mitos que cercam a figura feminina.

Mas não é a realidade que, continua Beauvoir (1970), dita à sociedade ou aos indivíduos a escolha entre os dois princípios opostos de unificação. Em cada época, em cada caso, sociedade e indivíduos decidem de acordo com suas necessidades. Muitas vezes projetam no mito adotado as instituições e os valores a que estão apegados. Sendo assim, é o paternalismo que reclama a mulher no lar, definindo-a como sentimento, interioridade e imanência, contudo, na realidade, todo existente é, ao mesmo tempo, imanência e transcendência. Quando não lhe põem um objetivo, quando o impedem de atingir algum, quando o frustram em sua vitória, sua transcendência cai inutilmente na imanência e este é o destino da mulher, no patriarcado, e percebe-se em Comte, o desenvolvimento dessa mitologia. Identificar a mulher ao altruísmo, como faz este autor, é garantir ao homem direitos absolutos à sua dedicação, é impor às mulheres um dever-ser categórico.

Segundo Beauvoir (1970), não se deve confundir o mito com a apreensão de uma significação; a significação é imanente ao objeto, sendo revelada à consciência numa experiência viva, ao passo que o mito é uma idéia transcendente que escapa a toda tomada de consciência. Diz que nada há de mítico na experiência que descobre as qualidades voluptuosas da carne feminina, não passando ao mito quando se tenta exprimi-las mediante comparações com flores ou pedras, contudo, dizer que a Mulher é a Carne, que a Carne é Noite e Morte, ou que é o esplendor do Cosmo, é abandonar a verdade da terra e alçar vôo para um céu vazio, diz a autora. Porque o homem também é carne para a mulher, e esta é outra coisa além de um objeto carnal, e a carne assume, para cada um e em cada experiência, significações singulares. É também, inteiramente verdade que, ainda de acordo com Beauvoir, a mulher – como o homem – é um ser arraigado na Natureza; ela é mais do que o homem, escravizada à espécie, sua animalidade é mais manifesta, mas, nela, como nele, o dado é assumido pela experiência, pertencendo também ao reino humano.

De todos os mitos, nenhum se acha mais enraizado nos corações masculinos do que o do “mistério” feminino. Em certo sentido, diz a autora, a mulher é misteriosa, mas “misteriosa como todo mundo”, porque cada um só é sujeito para si e cada um só pode apreender a si unicamente em sua imanência. Deste ponto de vista, diz Beauvoir (1970), o outro é sempre mistério, mas aos olhos dos homens, a opacidade do para-si é mais flagrante no outro feminino, já que eles não conseguem, por nenhum efeito de simpatia, penetrar-lhe a experiência singular. Na verdade, continua a filósofa, há reciprocidade do mistério, mas segundo a regra universal que verificamos, as categorias através das quais os homens encaram o mundo são constituídas, do ponto de vista deles, como absolutas, e eles desconhecem, tanto nisso como em tudo, a reciprocidade, sendo mistério para o homem, a mulher é encarada como mistério em si.

Para Beauvoir (1970), a situação da mulher a predispõe singularmente a ser considerada sob esse aspecto. Seu destino fisiológico é muito complexo, e ela mesma o suporta como uma história estranha. Seu corpo não é para ela uma expressão clara

de si mesma, e ela se sente nele alienada; o laço que em todo indivíduo liga a vida fisiológica à vida física, ou para melhor dizer, a relação existencial entre a facticidade de um indivíduo e a liberdade que a assume, é o mais difícil enigma³⁹ implicado pela condição humana. Desta forma, é na mulher que esse enigma se põe da maneira mais perturbadora.

Mas, de acordo com Beauvoir (1970), o que se chama mistério não é a solidão subjetiva da consciência nem o segredo da vida orgânica. É ao nível da comunicação que a palavra assume seu sentido verdadeiro. Dizer que a mulher é mistério não é dizer que ela se cala, e sim que sua linguagem não é compreendida, ela está presente, mas escondida sob véus. Ela é para si mesma indefinível, uma esfinge, nos termos da autora.

O fato é que, de acordo com Beauvoir (1970), a mulher se veria bastante embaraçada em decidir *quem* ela é; a pergunta não comporta resposta, segundo a autora. Mas não porque a verdade seja demasiado móvel para se deixar aprisionar e sim porque nesse terreno não há verdade. Beauvoir (1970) conclui então que um existente não é senão o que faz. O possível, diz a autora, não supera o real, a essência não precede a existência, e em sua pura subjetividade o ser humano *não é nada*; este é medido pelos seus atos.

Diante deste quadro, Beauvoir (1970) afirma que para grande número de mulheres, os caminhos da transcendência estão barrados, já que como não *fazem* nada, não se podem *fazer ser*. As mesmas perguntam-se o que *poderiam* vir a ser, o que as leva a indagar o que *são*, mas esta é uma interrogação vã. Segundo Beauvoir, se o homem malogra em descobrir essa essência secreta é simplesmente porque ela não existe, posto que, mantida à margem do mundo, a mulher não pode definir-se objetivamente através desse mundo, e seu mistério cobre apenas um vazio.

Mas para Beauvoir (1970), o mistério feminino tal qual o reconhece o pensamento mítico, acha-se implicado imediatamente na mitologia do Outro absoluto. Para que toda reciprocidade se apresente como impossível, é preciso que o Outro seja para si um outro, que sua subjetividade mesma seja afetada

³⁹ Aqui Beauvoir parece admitir a impossibilidade de se compreender as questões que dizem respeito à relação entre o indivíduo e “sua” liberdade.

pela alteridade. Essa consciência que seria alienada enquanto consciência, em sua pura presença imanente, seria evidentemente mistério, seria Mistério em si pelo fato de que o seria para si, seria o mistério Absoluto.

Vemos assim, segundo a autora, que o mito se explica em grande parte pelo uso que dele faz o homem, sendo o mito da mulher um luxo, só podendo surgir se o homem escapa à urgente imposição de suas necessidades; quanto mais as relações são concretamente vividas menos se idealizam. O operário contemporâneo tem, de acordo com Beauvoir (1970), nas necessidades do trabalho e da pobreza, relações demasiado definidas com a mulher que é sua companheira, para enfeitá-la como uma aura fasta ou nefasta. Sendo assim, são as épocas e as classes a que se concedem os lazes do sonho. Aqui, Beauvoir novamente apresenta uma interpretação romântica das relações entre mulheres e homens no seio da classe trabalhadora.

Mas, de acordo com Beauvoir (1970), o luxo tem sua utilidade, e tais sonhos são imperiosamente dirigidos por interesses. Por certo, em sua maior parte, os mitos têm raízes na atitude espontânea do homem para com sua própria existência e o mundo que o cerca. Contudo, a superação da experiência em direção à Idéia transcendente foi deliberadamente operada pela sociedade patriarcal para fins de auto-justificação. Através dos mitos, continua a autora, ela impunha aos indivíduos suas leis e costumes de maneira sensível e por imagens, e através de uma forma mítica, o imperativo coletivo se insinuava em cada consciência. Por intermédio das religiões, das tradições, da linguagem, dos contos, das canções, do cinema, os mitos penetram até nas existências mais duramente arraigadas às realidades materiais.

De acordo com Beauvoir (1970), o mito é uma dessas armadilhas da falsa objetividade, no qual, mais uma vez, substitui-se a experiência vivida e os livres julgamentos que ela reclama por um ídolo. Desta forma, sustenta Beauvoir (1970), a uma relação autêntica com um existente autônomo, o mito da Mulher, substitui a contemplação imóvel de uma miragem.

A filósofa, então, sustenta que o homem nada teria a perder, se renunciasse a fantasiar a mulher de símbolo. Reconhecer um ser humano na mulher não é empobrecer a experiência do homem; esta nada perderia de sua diversidade, de sua riqueza, de sua intensidade, se a assumisse. Desta forma,

recusar os mitos, de acordo com Beauvoir (1970), não é negar as significações que se revelam autenticamente ao homem através da realidade feminina, e sim somente pedir que as condutas, os sentimentos, as paixões assentem na verdade. A autora assim prossegue:

A mulher se perde. Onde estão as mulheres? As mulheres de hoje não são mulheres”, viu-se qual o sentido desses *slogans* misteriosos. Aos olhos dos homens – e da legião de mulheres que vêm por esses olhos – não basta ter um corpo de mulher, nem assumir como amante, como mãe, a função de fêmea para ser “uma mulher de verdade”; através da sexualidade e da maternidade. Ela não pode reivindicar sua autonomia; “a verdadeira mulher” é a que se aceita como Outro (BEAUVOIR, 1970, p.307).

Beauvoir (1970) nos diz que há na atitude dos homens uma duplicidade que cria na mulher um dilaceramento doloroso: eles aceitam em grande medida que a mulher seja um semelhante, uma igual, e, no entanto, continuam a exigir que ela permaneça o inessencial. Para ela, esses dois destinos não são conciliáveis e hesita entre um e outro sem se adaptar exatamente a nenhum e daí sua falta de equilíbrio. No homem, segundo a autora, não há nenhum hiato entre a vida pública e a vida privada; quanto mais ele afirma seu domínio do mundo pela ação e pelo trabalho, mais se revela viril, nele os valores humanos e os valores vitais se confundem, ao passo que os êxitos autônomos da mulher estão em contradição com sua feminilidade, porquanto se exige da “verdadeira mulher” que se torne objeto, que seja o Outro.

Sintetiza a questão afirmando que é muito difícil às mulheres assumirem concomitantemente sua condição de indivíduo autônomo e seu destino feminino; aí está a fonte dessas incompreensões que as levam a se considerar como um “sexo perdido”. E, sem dúvida, continua a autora, muitas vezes é mais confortável suportar uma escravidão cega que trabalhar para se libertar. Como quer que seja, uma volta ao passado não é mais possível nem desejável, e o que se deve esperar é que os homens assumam sem reserva a situação que se vem criando.

Voltamos a destacar que as reflexões de Beauvoir acerca do mito do eterno feminino ainda são extremamente atuais e estão presentes nos debates

contemporâneos a respeito da subordinação da mulher e das relações sociais de gênero. Ao enfatizar que as mulheres também vêm através destes olhos que mitificam o ser mulher, Beauvoir demonstra perceber que a subordinação das mesmas deve ser combatida também entre aquelas que absorvem o mito do eterno feminino.

4.8 O CONFLITO ENTRE A FUNÇÃO REPRODUTIVA DA MULHER E SUA INSERÇÃO NO MERCADO DE TRABALHO

Para Beauvoir (1970), é precisamente o filho que, segundo a tradição, deve assegurar à mulher uma autonomia concreta que a dispense de se dedicar a qualquer outro fim. Se como esposa não é um indivíduo completo, ela se torna esse indivíduo como mãe, sendo o filho sua alegria e justificação, e é por ele que a instituição do casamento assume um sentido e atinge seu objetivo. Segundo a autora, é pela maternidade que a mulher realiza integralmente seu destino fisiológico, já que é a maternidade sua vocação “natural”, porquanto todo o seu organismo se acha voltado para a perpetuação da espécie. Mas, a autora continua, já se disse que a sociedade humana nunca é abandonada à natureza, e a função reprodutora não é mais comandada pelo simples acaso biológico, sendo controlada pela vontade. Certos países adotaram oficialmente métodos precisos de *birth-control*, e nas nações submetidas à influência do catolicismo, esse controle realiza-se clandestinamente.

Afirma que há poucos assuntos a respeito do qual a sociedade burguesa demonstre maior hipocrisia do que o aborto: o aborto é considerado um crime repugnante a que é indecente aludir. Nada mais absurdo, segundo a autora, do que os argumentos invocados contra a legislação do aborto. Cabe observar, ademais, continua a autora, que a sociedade tão encarniçada na defesa dos direitos do embrião se desinteressa da criança a partir do seu nascimento.

Continua destacando que a sociedade em geral afirma que o aborto é um crime burguês e é, segundo a mesma, em grande parte verdade. As práticas anticoncepcionais e o aborto são muito mais espalhadas na burguesia, e a existência do banheiro nos lares burgueses, torna sua aplicação mais fácil

do que entre os operários e camponeses privados de água corrente. As moças da burguesia são mais prudentes, e, por outro lado, os filhos representam um fardo menos pesado para o casal. A pobreza, a crise de habitação, a necessidade para a mulher de trabalhar fora de casa figuram entre as causas mais freqüentes do aborto entre as trabalhadoras, sustenta a autora.

A gravidade dessa experiência varia muito segundo as circunstâncias, de acordo com Beauvoir (1970). A mulher burguesa casada ou confortavelmente sustentada, apoiada num homem com dinheiro e relações sociais, leva grande vantagem. Primeiramente, obtém muito mais facilmente uma licença para um aborto “terapêutico” e, se necessário, tem os meios de pagar uma viagem para um lugar onde o aborto é deliberadamente tolerado. Nas condições atuais da ginecologia, de acordo com a autora, é uma operação que não representa riscos quando executada por especialista, com todas as garantias da higiene e, se preciso, com os recursos da anestesia. Na ausência da cumplicidade oficial, ela encontra ajudas oficiosas igualmente seguras, posto que conhece bons endereços, tendo dinheiro para pagar cuidados conscienciosos, não precisando esperar que a gravidez se ache adiantada e recebendo tratamento cuidadoso. Inversamente, continua a autora, há poucas desgraças mais lamentáveis do que a de uma moça sozinha, sem dinheiro que se vê acuada a um “crime” a fim de apagar a mancha de um “erro” que os seus não perdoariam: a maternidade ilegítima é ainda uma falha tão horrível que muitas preferem o suicídio ou o infanticídio à condição de mãe solteira, afirma Beauvoir (1970).

Em suma, para Beauvoir (1970), o *birth-control* e o aborto legal permitiriam à mulher assumir livremente suas maternidades. Na realidade, são em parte uma vontade deliberada e em parte o acaso que decidem da fecundidade feminina, e acontece que a mulher se ache, muitas vezes, constrangida a engendrar contra a vontade. Dessa forma, gravidez e maternidade são vividas de maneira muito diferente, segundo se desenvolvam na revolta, na resignação, na satisfação ou no entusiasmo, conclui a autora.

O posicionamento de Beauvoir (1970) em relação ao aborto foi outra grande contribuição sua em direção à construção de uma agenda feminista. A partir da discussão que ela apresentou, surgiram debates e movimentos que,

na década de 1970, resultaram na legalização do aborto na França.

No que se refere à gravidez, Beauvoir (1970) sustenta que o que há de singular na mulher é que, no mesmo momento em que se transcende, seu corpo é apreendido como imanente: encolhe-se em si mesmo, em suas náuseas. Há mulheres para quem as alegrias da gravidez e da amamentação são tão fortes que as querem repetir indefinidamente; procuram a possibilidade de alienar sua liberdade em proveito da carne e sua existência aparece-lhes tranqüilamente justificada pela passiva fertilidade do corpo. Com a gravidez, Beauvoir (1970) sustenta que a mulher se ultrapassa, sendo movimento para o futuro, não sendo mais um objeto submetido a um sujeito, nem tampouco um sujeito angustiado por sua liberdade, já que é essa liberdade equívoca: a vida. O corpo é enfim dela, posto que é do filho que lhe pertence. A sociedade reconhece-lhe a posse desse corpo e ainda o reveste de um caráter sagrado. Alienada em seu corpo e em sua dignidade social, a mãe tem a ilusão pacificante de se sentir um ser em si, um valor completo. Mas, segundo a autora, é apenas uma ilusão, porque ela não fez realmente o filho, ele se fez nela, sua carne só engendra carne, sendo incapaz de fundar uma existência, que terá de se fundar ela própria, já que as criações que emanam da liberdade põem o objeto como valor e o revestem de uma necessidade. A mãe pode ter suas razões de querer um filho, mas não poderá dar a esse outro que vai ser amanhã, suas próprias razões de ser; ela engendra-o na generalidade de seu corpo, não na singularidade de sua existência.

Diante deste quadro, Beauvoir (1970) destaca que um dos problemas essenciais que se colocam a respeito da mulher é a conciliação de seu papel de reprodutora com seu trabalho produtor. De acordo com a autora, a razão que, na origem da história, votou a mulher ao trabalho doméstico e a impediu de participar da “construção do mundo” foi sua escravidão à função geradora. Beauvoir (1970) lembra que as fêmeas dos animais têm um ritmo do cio e das estações que assegura a economia de suas forças; ao contrário, entre a puberdade e a menopausa, a Natureza não limita a capacidade de gestação da mulher.

Na Antiguidade, continua a autora, existiam práticas anticoncepcionais, destinadas em geral à mulher, mas que durante muito tempo foram segredos

de prostitutas e de médicos. Contudo, a partir da Idade Média, tais métodos foram ignorados, não sendo encontrado registro dos mesmos até o século XVIII. Diante deste quadro, para muitas mulheres, a vida era então uma série ininterrupta de partos, e nas épocas de crise e de miséria, era retardando a idade de casamento que se realizava uma baixa no índice de nascimentos. Contudo, diz a autora, a regra geral para a mulher continuava a ser a de casar cedo e ter tantos filhos quanto os pudesse engendrar.

Foi apenas no século XVIII que, segundo Beauvoir (1970), o hábito de controlar os nascimentos se desenvolveu na França. A princípio as classes abastadas, e depois o conjunto da população, consideraram razoável restringir o número de filhos de acordo com os recursos dos pais, e os processos anticoncepcionais foram introduzidos nos costumes. Neste contexto, segundo a autora, o *birth-control* foi oficialmente autorizado nos países anglo-saxões, descobrindo-se numerosos métodos de dissociar essas duas funções, antes inseparáveis: a sexual e a reprodutora. Beauvoir (1970) sustenta, portanto, que apesar das resistências, dos preconceitos, das sobrevivências de uma moral obsoleta, viu-se, portanto, realizar a passagem de uma fecundidade livre a uma fecundidade dirigida pelo Estado ou pelos indivíduos.

Neste momento, Beauvoir parece ignorar que as desigualdades de classe ainda restringem o acesso aos métodos contraceptivos a grande parte das mulheres que pertencem à classe trabalhadora até os dias de hoje.

Beauvoir (1970) vislumbra que com o surgimento da inseminação artificial, terminará a evolução que permitirá à humanidade controlar a função reprodutora. Essas modificações têm, para a mulher, em particular, imensa importância, pois podem diminuir o número de períodos de gravidez e integrá-la racionalmente em sua vida, em vez de permanecer escrava desta. Diante deste quadro, a autora afirma que a mulher durante o século XIX libertou-se da Natureza, tornando-se “senhora” de seu corpo, livre, em grande parte, das servidões da reprodução, Beauvoir (1970) afirma que a mulher pode desempenhar o papel econômico que se propõe e que lhe assegurará a conquista total de sua pessoa.

Assim, foi pela convergência destes dois fatores, participação na produção e libertação da escravidão da reprodução, que se explica a evolução

da condição da mulher. Como previra Engels, o estatuto social e político da mulher se transformou, e o movimento feminista anterior não pôde atingir este resultado enquanto careceu de bases concretas. Para Beauvoir (1970), o indivíduo afirmou-se contra o grupo, e essa revolução foi particularmente impressionante na América do Norte, onde a forma moderna do capitalismo triunfou, o divórcio aí se desenvolveu e marido e mulher apresentam-se desde então como simples associados provisórios.

Ao analisar a relação conflituosa da função reprodutiva da mulher e sua inserção no mercado de trabalho, Beauvoir (1970) desenvolve uma reflexão contundente, destacando a importância dos métodos contraceptivos, bem como da inseminação artificial, para garantir uma maior autonomia da mulher, possibilitando que a mesma ingresse no mercado de trabalho. Contudo, ao sustentar que o indivíduo afirmou-se contra o grupo, retorna a uma análise individualista, em que inclusive utiliza o exemplo dos EUA como lugar onde a subordinação da mulher foi praticamente extinta, novamente entrando em contradição com a análise materialista que preconiza que o fim desta subordinação estaria ligada ao fim das desigualdades de classe.

4.9 A INFÂNCIA E A ADOLESCÊNCIA DA MULHER

De acordo com Beauvoir (1970), é necessário estudar o destino tradicional da mulher, como ela faz o aprendizado de sua condição, como a sente, em que universo está encerrada, que evasões lhe são permitidas, e esta discussão foi desenvolvida pela autora no segundo volume d'*O Segundo Sexo*. Para ela, só então poderemos compreender que problemas se apresentam às mulheres que, herdeiras de um pesado passado, se esforçam por forjar um futuro novo. Quando Beauvoir (1970) emprega as palavras “mulher” ou “feminino” afirma que não se refere a nenhum arquétipo, a nenhuma essência imutável. Após a maior parte de suas afirmações cabe subentender, continua a autora, que a mesma considera a condição feminina a partir do estado atual da educação e dos costumes. Ela afirma, então, que não se trata de

enunciar verdades eternas, mas de descrever o fundo comum sobre o qual se desenvolve toda a existência feminina.

Uma das principais afirmações de Beauvoir (1970), como dito anteriormente, é a de que ninguém nasce mulher; torna-se mulher. Segundo a autora, nenhum destino biológico, psíquico, econômico define a forma que a fêmea humana assume no seio da sociedade. De acordo com a filósofa, é o conjunto da civilização que elabora esse produto intermediário entre o macho e o castrado que qualificam de feminino, e somente a mediação de outrem pode constituir um indivíduo como um Outro.

Ao descrever a infância feminina, Beauvoir (1970) sustenta que, enquanto existe para si a criança não pode apreender-se como sexualmente diferenciada. Entre meninos e meninas, 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, de acordo com a autora.

Segundo Beauvoir (1970), o pênis constitui a princípio um privilégio, mas cujo preço naturalmente diminui quando a criança se desinteressa de suas funções excretórias e se socializa; se ainda o conserva a seus olhos, depois da idade de 8 e 9 anos, é porque, afirma a autora, se tornou o símbolo de uma virilidade que é socialmente valorizada. Em verdade, a influência da educação e do ambiente é aqui imensa.

Sendo assim, a passividade que caracterizará essencialmente a mulher “feminina” é um traço que se desenvolve nela desde os primeiros anos, do ponto de vista de Beauvoir (1970). Mas é um erro pretender que se trata de um dado biológico; na verdade, é um destino que lhe é imposto por seus educadores e pela sociedade. Já no caso dos meninos, a imensa possibilidade destes está em que sua maneira de existir para outrem os encoraja a pôr-se para si. Ele faz o aprendizado de sua existência como livre movimento para o mundo, apreendendo seu corpo como um meio de dominar a natureza e como um instrumento de luta. Ao mesmo tempo, segundo a autora, conhece as lições

severas da violência⁴⁰, aprendendo a “levar pancada”, empreendendo, inventando, ousando, e sem dúvida, experimenta-se também como “para outrem”. Porém, o mais importante é que, segundo Beauvoir (1970), não há oposição fundamental entre a preocupação dessa figura objetiva, que é sua, e sua vontade de se afirmar em projetos concretos. É fazendo que o homem se faz ser, num só movimento. Ao contrário, na mulher há, no início, um conflito entre sua existência autônoma e seu “ser-outro”; ensinam-lhe desde cedo que é preciso procurar agradar, fazendo-se de objeto, devendo, portanto, renunciar à sua autonomia. Segundo a autora, tratam-na como uma boneca viva e recusam-lhe a liberdade; fecha-se assim um círculo vicioso, pois quanto menos exercer sua liberdade para compreender, apreender e descobrir o mundo que a cerca, menos encontrará nele recursos, menos ousará afirmar-se como sujeito. Para concluir, Beauvoir (1970), sustenta que uma das maldições que pesam sobre a mulher está no fato de que em sua infância ela é abandonada às mãos das mulheres. Neste momento, é possível perceber que Beauvoir extraiu seu posicionamento das reflexões de Montherlant, que afirmava que a primeira inimiga do homem é sua mãe.

Porém, ao analisar a vida doméstica, sustenta que a mesma fornece à menina possibilidade de afirmação, pois grande parte do trabalho doméstico pode ser realizado por uma menina muito criança e, habitualmente, os meninos são dispensados destas atividades. A irmã mais velha, em particular, é assim amiúde associada às tarefas maternas. Por comodidade, hostilidade ou sadismo, a mãe, de acordo com a autora, descarrega nela boa parte de suas funções; ela é então precocemente integrada no universo da seriedade da vida adulta. Desta forma, o sentido de sua importância vai ajudá-la a assumir sua feminilidade, mas a gratuidade feliz, a despreocupação infantil são-lhe recusadas. Mulher antes da idade, ela conhece cedo demais os limites que essa especificação impõe ao ser humano, e isto a faz chegar adulta à adolescência. A menina, portanto, sobrecarregada de tarefas, torna-se prematuramente escrava, condenada a uma existência sem alegria, segundo Beauvoir (1970). Esta realidade leva a autora a concluir que a hierarquia dos

⁴⁰ Já a mulher, segundo Beauvoir (1970) se acha inteiramente privada das lições da violência, posto que sua fraqueza física a inclina à passividade.

sexos manifesta-se a ela primeiramente na experiência familiar.

De acordo com Beauvoir (1970), é uma estranha experiência para um indivíduo que se sente como sujeito, autonomia, transcendência, como um absoluto, descobrir em si, a título de essência dada, a inferioridade; é uma estranha experiência para quem, para si, se arvora em Um, ser revelado a si mesmo como alteridade.

Para a autora, a violência é a prova autêntica da adesão de cada um a si mesmo, às suas paixões, à sua própria vontade, recusá-la radicalmente é recusar-se toda verdade objetiva, é encerrar-se numa subjetividade abstrata. Contudo, diz, a fraqueza física não permite à mulher conhecer as lições da violência, e se lhe fosse possível afirmar-se em seu corpo e emergir no mundo de outra maneira, essa deficiência seria facilmente compensada. Dito de outra forma, a situação privilegiada do homem vem, segundo a autora, da integração de seu papel biologicamente agressivo em sua função social de chefe, de senhor; é através dessa situação que as diferenças fisiológicas adquirem todo o sentido.

Diante deste quadro, a autora afirma que é na adolescência que as meninas sofrem uma série de transformações físicas, que as fazem deixar de se reconhecerem em seu próprio corpo, e não ter mais confiança no corpo é perder confiança em si próprio. Basta ver a importância que os rapazes dão a seus músculos para compreender que todo indivíduo julga o corpo como sua expressão objetiva. Ao reconhecer que o aprendizado da violência é fundamental para que o sujeito aderir a si mesmo, e que a fraqueza física da mulher a inviabiliza de realizar este aprendizado, Beauvoir corre o risco de induzir a análise a um determinismo biológico, tão criticado por feministas contemporâneas.

Nesse sentido, uma das principais características da fisiologia feminina é a estreita ligação das secreções endócrinas com o equilíbrio nervoso, havendo, segundo Beauvoir (1970), uma ação recíproca. A autora sustenta, então, que um corpo de mulher é um corpo histórico, no sentido de que não há distância entre a vida psíquica e sua realização fisiológica.

Do nosso ponto de vista, a relação que Beauvoir estabeleceu entre biologia (corpo) e psicologia (histeria) para compreender a situação da mulher pode legitimar o mito do eterno feminino, estreitando as possibilidades de superação de sua condição de subordinação. Superdimensionando o impacto que os hormônios têm para o comportamento da mulher, a autora acaba, sem perceber, tendo uma visão pessimista no que se refere às perspectivas de mudança.

Diante desta postura analítica adotada por Beauvoir, e segundo nossa avaliação, vale destacar a afirmação de Lukács (1967) de que encontramos aqui o elemento mais importante da ideologia irracionalista: transformar, mistificando, a condição do homem, e acrescentamos, da mulher, do capitalismo imperialista, em uma condição humana geral e universal. Segundo o autor, o cumprimento desta tarefa exige um desdobramento do método, em que a personalidade será declarada irracional por sua própria natureza.

Beauvoir (1970), ao atribuir ao corpo da mulher a característica psicológica da histeria, considera este corpo e a própria mulher como condenados a esta histeria, o que significa dizer que a mulher está condenada a ter uma personalidade irracional, ou, no mínimo, desequilibrada. Nesse processo, Beauvoir acaba por essencializar as mulheres. Ainda que seja importante reconhecer o impacto dos hormônios para a constituição do comportamento feminino, é preciso ter cuidado com o estatuto que damos a este impacto, em que muitas vezes minimizamos os fatores sociais e culturais que participam da definição de tal comportamento.

Continuando a tratar da puberdade, de acordo com Beauvoir (1970), observou-se muitas vezes que a partir desta fase, a jovem perde terreno nos domínios intelectuais e artísticos, e segundo, a autora, há muitas razões para isso. Uma das mais freqüentes está em que a adolescente não encontra em volta de si os incentivos que são oferecidos aos seus irmãos. Ao contrário, querem que ela seja também uma mulher e é-lhe preciso acumular as tarefas de seu trabalho profissional com as que sua feminilidade implica, e os trabalhos

caseiros que a mãe não hesita em lhe impor a deixam exaurida.

Sendo assim, de acordo com Beauvoir (1970), a adolescente sabe, diante desta situação, que não será aumentando seu valor humano que ela se valorizará aos olhos dos homens, e sim, será moldando-se aos sonhos deles. Desta forma, toda afirmação de si própria diminui sua feminilidade e suas probabilidades de sedução.

No caso dos rapazes, continua a autora, o que torna relativamente fácil o início do rapaz na existência é que sua vocação de ser humano não contraria a de macho; é realizando-se como independência e liberdade que ele adquire seu valor social e seu prestígio viril. Para a jovem, ao contrário, há divórcio entre sua condição propriamente humana e sua vocação feminina, e é por isso que a adolescência é para a mulher um momento tão difícil e tão decisivo. Até então, ela era um indivíduo autônomo, mas quando atinge a adolescência, cumpre-lhe renunciar à sua soberania, e um conflito se estabelece entre sua reivindicação original, que é de ser indivíduo em atividade, liberdade, e suas solicitações sociais que a convidam a se assumir como objeto passivo. De acordo com Beauvoir (1970), a jovem enterra, com a sua infância, o indivíduo autônomo e imperioso que foi, entrando submissa na existência adulta.

Sendo assim, a autora sustenta que o caráter e as condutas da jovem exprimem sua situação, se esta se modificar, a figura da adolescente pode apresentar-se também como diferente. Segundo Beauvoir (1970), torna-se possível tomar o destino nas mãos, ao invés de entregá-lo ao homem, se estiver absorvida pelos estudos, esportes, um aprendizado profissional. Libertando-se da obsessão do homem, preocupa-se muito menos com seus conflitos sentimentais e sexuais. Entretanto, continua a autora, a moça tem muito mais dificuldade do que o rapaz em se realizar como indivíduo autônomo, e ademais, mesmo que escolha a independência, reserva um lugar em sua vida para o homem, para o amor. Terá muitas vezes medo de falhar em seu destino de mulher, dedicando-se por inteira a alguma empresa. Tal sentimento, diz Beauvoir (1970), permanece não raro inconfessado, mas está presente, pervertendo as vontades e estabelecendo limites. Em todo caso, a mulher que trabalha quer conciliar seu êxito com êxitos puramente femininos, e isto implica que seus interesses vitais se achem divididos.

De acordo com a autora, à margem dos programas escolares, o estudante diverte-se com jogos gratuitos de idéias, daí nascendo seus melhores achados. Já os devaneios da mulher, segundo a autora, orientam-se de maneira diversa: ela pensará em sua aparência física, no homem, no amor, não dando senão o estritamente necessário a seus estudos, à sua carreira, quando nesses terrenos nada é mais necessário quanto o supérfluo, para que o sujeito se sobressaia. Não se trata de uma fraqueza mental, de uma incapacidade de se concentrar, e sim de uma partilha de interesses que se conciliam mal, e que forma um círculo vicioso. Sendo assim, Beauvoir (1970) afirma que com facilidade uma mulher pode abandonar a música, os estudos, a profissão logo que encontra um marido, já que empenhara demasiado pouco de si mesma em seus projetos para descobrir grande proveito na realização deles. Tudo contribui para frear a ambição pessoal da mulher, enquanto uma enorme pressão social a convida a encontrar uma posição social no casamento, uma justificação. Para a autora, é natural que não procure criar por si mesma seu lugar nesse mundo, ou que só o faça timidamente. A autora conclui, que enquanto não houver uma perfeita igualdade econômica na sociedade e enquanto os costumes autorizarem a mulher, como esposa ou amante, a aproveitar-se dos privilégios de certos homens, o sonho de um êxito passivo continuará e a mulher freará suas próprias realizações.

Sobre o lesbianismo, Beauvoir (1970) sustenta que o que dá às mulheres encerradas na homossexualidade um caráter viril não é sua vida erótica que, ao contrário, as confina num universo feminino, e sim, o conjunto das responsabilidades que elas são obrigadas a assumir pelo fato de dispensarem homens.

Do ponto de vista da autora, a homossexualidade não é nem uma perversão deliberada nem uma maldição fatal, sendo uma atitude *escolhida* em situação, isto é, motivada e livremente adotada. Nenhum dos fatores que o sujeito assume com essa escolha – dados fisiológicos, história psicológica, circunstâncias sociais – são determinantes, embora todos contribuam para explicá-la. Beauvoir (1970) sustenta que tal opção é para a mulher uma maneira, dentre outras, de resolver os problemas postos por sua condição em geral, por sua situação erótica em particular. A autora conclui que como todas

as condutas humanas, ela acarretará comédias, desequilíbrio, malogro, mentira ou, ao contrário, será fonte de experiências fecundas, segundo seja vivida na má-fé, na preguiça, na inautenticidade ou na lucidez, na generosidade e na liberdade.

De acordo com Ascher (1991) é curioso perceber que a seção mais positiva d'O *Segundo Sexo* sobre as possibilidades psicossociais das mulheres, seja a que se refere às lésbicas. Segundo a autora, embora sua linguagem evoque ambigüidade, as mulheres são constantemente retratadas como fazendo autênticas opções. Beauvoir argumenta que, ao invés do lesbianismo ser uma negação da própria feminilidade, em muitos casos a lésbica está, de fato, aceitando ser uma mulher.

Concordamos com Ascher (1991) a respeito do tom “positivo” com que Beauvoir desenvolve suas idéias a respeito do lesbianismo. Este é um dos pontos fortes de sua contribuição posto que ao extrair a homossexualidade do campo patológico e compreendê-la como uma opção, a autora escandalizou uma sociedade extremamente moralista, em que a Igreja Católica ainda ditava “os bons costumes”. Compreendemos também que tal posicionamento serviu de inspiração para as feministas radicais da década de 1970, que tinham como bandeira de luta a defesa do lesbianismo como forma de afirmação da identidade feminina. Óbvio está que tal radicalismo não procede, contudo, a reflexão a respeito do caráter não-patológico da homossexualidade, bem como a compreensão de que para algumas mulheres esta escolha se dá como uma forma de resolver os problemas impostos por sua condição feminina continuam atuais. Vale apenas destacar que entre os casais lésbicos as relações de subordinação também se reproduzem, já que os estereótipos de gênero estão presentes nas relações independente do sexo dos indivíduos.

4.10 O CASAMENTO E O TRABALHO DOMÉSTICO

Beauvoir (1970) sustenta que o destino que a sociedade propõe tradicionalmente à mulher é o casamento. Em sua maioria, as mulheres são casadas, ou o foram, ou se preparam para sê-lo, ou sofrem por não ser.

A autora afirma que 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. Socialmente, o homem é um indivíduo autônomo e completo, sendo encarado antes de tudo como produtor e sua existência justifica-se pelo trabalho que fornece à coletividade.

De acordo com Beauvoir (1970), sendo ele o produtor, é o homem quem coopera para a edificação do futuro coletivo, encarnando a transcendência. A mulher, por seu turno, está votada à perpetuação da espécie e à manutenção do lar, isto é, à imanência. A autora reforça a idéia de que, em verdade, toda existência humana é transcendência e imanência a um só tempo: para se ultrapassar é forçoso que se mantenha, para se lançar no futuro cumpre-lhe integrar o passado, e comunicando-se com outrem deve confirmar-se em si mesma. Estes dois momentos estão implicados em todo movimento vivo, e o casamento outorga ao homem, precisamente, essa síntese feliz. Em seu ofício, em sua vida política, ele conhece o progresso, a mudança, experimenta dispersão através do tempo e do universo, e quando se cansa desse vagabundear, funda um lar, fixa-se, ancora no mundo. À noite, continua a autora, retorna à casa onde a mulher cuida dos móveis e dos filhos, do passado que ela armazena. Mas a mulher não tem outra tarefa senão a de manter e sustentar a vida em sua pura e idêntica generalidade, perpetuando a espécie imutável, assegurando o ritmo igual dos dias e a permanência do lar cujas portas conserva fechadas; não lhe dão nenhuma possibilidade de influir no futuro nem no universo e segundo a autora, ela só se ultrapassa para a coletividade por intermédio do esposo.

Dessa forma, Beauvoir (1970) afirma que o casamento conserva em grande parte esse aspecto tradicional. Há ainda importantes camadas sociais em que nenhuma outra perspectiva se propõe à mulher, e mesmo nos casos em que ela é mais emancipada, o privilégio econômico detido pelos homens incita-a a preferir o casamento a um ofício.

Em termos da juventude, a autora sustenta que nenhum jovem considera o casamento seu projeto fundamental. O êxito econômico é que dará sua dignidade de

adulto, podendo implicar o casamento, mas podendo também excluí-lo. As condições de vida moderna, mais instável, mais incerta do que outrora, tornam os encargos do casamento singularmente pesados ao jovem. Os benefícios, ao contrário, diminuíram, porquanto ele pode sustentar-se a si próprio e as satisfações sexuais lhe são em geral possíveis. Sem dúvida, destaca Beauvoir (1970), o casamento comporta comodidades materiais – come-se melhor em casa do que no restaurante – e comodidades eróticas – tem-se “o bordel em casa” – libertando o indivíduo da solidão, fixando-o no espaço e no tempo, dando-lhe um lar e filhos. Esta é uma realização definitiva de sua existência.

Nesse contexto, o amor físico não pode ser tratado nem como um fim absoluto nem como um simples meio, não podendo justificar uma existência. Isso equivale a dizer que, segundo Beauvoir (1970), que ele deveria desempenhar em toda vida humana um papel episódico e autônomo, ou dito de outra forma, deveria ser livre. Por isso mesmo, não é o amor que o otimismo burguês promete à jovem esposa, de acordo com a autora, o ideal que lhe acenam é o da felicidade, isto é, o de um tranqüilo equilíbrio no seio da imanência e da repetição.

Nesta passagem, Beauvoir explicita sua concepção de relacionamento amoroso, em que preconiza o fim do casamento tradicional e o estabelecimento de uma relação livre que comporte amores contingentes, para usar o termo existencialista, e foi sobre estas bases que Beauvoir e Sartre construíram seu relacionamento, tendo servido de inspiração e referência para muitos casais que pretenderam vivenciar uma relação que se pretendia não-opressiva, ou melhor, libertária.

Para Beauvoir (1970) 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, confinando-a na imanência. Entretanto, nenhum existente jamais renuncia a sua transcendência, ainda que se obstine em renegá-la. Mesmo assim, a mulher continua a procurar encontrar no casamento a força de viver e ao mesmo tempo o sentido de sua vida.

A autora ao descrever a rotina dos trabalhos domésticos, afirma que

legiões de mulheres não têm senão uma fadiga indefinidamente recomeçada, no decorrer de um combate que jamais comporta uma vitória. Dia após dia, sustenta Beauvoir (1970), é preciso lavar os pratos, espanar os móveis, consertar a roupa, que no dia seguinte já estarão novamente sujos. Segundo a autora, a dona de casa desgasta-se sem sair do lugar; não faz nada, apenas perpetua o presente, sendo que cada novo dia imita o dia precedente, construindo um eterno presente inútil e sem esperança.

Diante desta assertiva, ela argumenta que o que torna ingrata a sorte da mulher-serva é a divisão do trabalho que a destina totalmente ao inessencial; as metas imediatas da dona de casa não passam de meios, não são fins verdadeiros.

No que diz respeito às donas de casa com ou sem empregadas, para Beauvoir, sua função lhes fornece uma justificativa social, mas nenhuma transcendência. Por outro lado, sob as melhores circunstâncias econômicas, lustrar panelas, lavar louças etc., oferece uma satisfação de ser útil e ter realização material, mas sem escapatória da imanência e com reduzida afirmação de individualidade.

Beauvoir (1970) continua sua análise a respeito dos trabalhos domésticos afirmando que, de acordo com um inquérito, as mulheres casadas consagram cerca de três horas e quarenta e cinco minutos ao trabalho doméstico, nos dias úteis, e oito horas nos dias de descanso, ou seja, trinta horas por semana o que corresponde a $\frac{3}{4}$ de tempo de trabalho hebdomadário de uma operária ou uma empregada. Segundo ela, este tempo é enorme se a tarefa se acrescenta a um ofício, mas é pouco se a mulher não tem outra atividade a desempenhar (tanto mais quanto a operária e a empregada perdem tempo em deslocamentos), e destaca que o cuidado com os filhos, ainda mais se forem numerosos, aumenta consideravelmente as fadigas da mulher.

Sendo assim, Beauvoir (1970) afirma que o trabalho que a mulher executa no interior do lar não lhe confere autonomia, não sendo diretamente útil à coletividade, não desembocando no futuro e não produzindo nada. O trabalho, diz Beauvoir (1970), só adquire seu sentido e sua dignidade se é integrado a existências que se ultrapassam para a sociedade na produção ou na ação. Longe de libertar a matrona, o trabalho doméstico a coloca na dependência do marido e dos filhos, e é através deles que ela se justifica,

sendo que em suas vidas ela é apenas uma mediação inessencial. Para a autora, o paradoxo do casamento está em que é, ao mesmo tempo, uma função erótica e uma função social.

Sendo assim, a filósofa sustenta que, a forma tradicional do casamento vem sofrendo modificações, mas o casamento continua ainda a constituir uma opressão que os dois cônjuges sentem de maneira diferente. Muitos jovens casais dão a impressão de uma perfeita igualdade. Mas, continua Beauvoir (1970), enquanto o homem conserva a responsabilidade econômica do casal, isso não passa de ilusão. A desigualdade profunda vem do fato de que o homem se realiza concretamente no trabalho ou na ação, ao passo que para a esposa, a liberdade tem apenas um aspecto negativo.

A respeito da forma como os homens sofrem as conseqüências da subordinação da mulher, Beauvoir (1970) destaca que, quando se diz que os homens oprimem as mulheres, os maridos se indignam porque eles também se sentem oprimidos. Mas, na realidade, como ela diz, é o código masculino, é a sociedade elaborada pelos homens em obediência a seu interesse, que definem a condição feminina sob uma forma que é, segundo a autora, uma fonte de tormentos para ambos os sexos.

Diante desta realidade, Beauvoir (1970) afirma que é tendo em vista o interesse comum deles que seria preciso modificar a situação, proibindo que o casamento seja para a mulher uma “carreira”. Os homens que se declaram antifeministas, continua a autora, a pretexto de que “as mulheres já são bastante infernais, assim como são”, estão equivocados, posto que é exatamente porque o casamento faz delas “fêmeas de louva-a-deus” que é necessário modificar o casamento e, conseqüentemente, a condição feminina em geral. A mulher pesa tão fortemente ao homem, porque lhe proibiram de se apoiar em si mesma; ele se libertará libertando-a, conclui Beauvoir.

Novamente Beauvoir (1970) deixa claro que ao interpretar a subordinação da mulher, também considera que a mesma tem implicações e até mesmo desvantagens para os homens, o que demonstra o caráter relacional de sua interpretação, aproximando sua análise do que hoje constitui

o debate a respeito das relações sociais de gênero.

4.11 A MATERNIDADE E O MITO DO INSTINTO MATERNO

Beauvoir (1970) sustenta que todo um conjunto de razões econômicas e sentimentais define a criança para a mãe, tanto como um fardo, uma cadeia, ou como uma libertação, uma jóia, uma segurança, e sendo assim, é possível afirmar que não existe “instinto” materno. A atitude da mãe é definida pelo conjunto de sua situação e pela maneira por que a assume, e é como se acaba de ver, extremamente variável. Não sendo as circunstâncias inteiramente desfavoráveis, a mãe poderá encontrar no filho um enriquecimento.

A autora afirma que a dificuldade e a grandeza do amor materno está no fato de que a relação mãe–filho não implica uma reciprocidade; a mulher não tem diante de si um homem, e sim uma pequena consciência, afogada em um corpo frágil e contingente; o filho não detém valor algum, nem pode conferir nenhum. Diante dele a mulher permanece só e ela não tem nenhuma recompensa em troca de seus dons, cabendo a sua própria liberdade justificá-los. Essa generosidade, afirma Beauvoir (1970), merece os louvores que os homens incansavelmente lhe outorgam, mas a mistificação começa quando a religião da maternidade proclama que toda mãe é exemplar, porque o devotamento materno pode ser vivido numa perfeita autenticidade, apesar de ser raro, na realidade, conclui a autora.

Sendo assim, para Beauvoir (1970), a maternidade nada tem de natural, já que a Natureza não poderá nunca ditar uma escolha moral, esta implicando um compromisso. Dar a luz é assumir um compromisso, diz a autora, e se a mãe não o cumpre a seguir, comete um erro contra uma existência humana, contra uma liberdade, mas ninguém lho pode impor. Diante deste quadro, a autora defende que a relação dos pais com os filhos, bem como a relação da

mulher com o marido, deveria ser livremente desejada. Afirmar que o filho é o fim supremo da mulher tem exatamente o valor de um *slogan* publicitário, conclui.

Ainda em relação à questão da maternidade, ela nos mostra que o segundo preconceito imediatamente implicado pelo primeiro consiste em dizer que o filho encontra uma felicidade segura nos braços maternos. Sendo assim, Beauvoir (1970) sustenta que não há mãe “desnaturada”, posto que o amor materno nada tem de natural.

Vale destacar que outra grande contribuição de Beauvoir foi a afirmação de que o instinto materno não existe, e que a depender das condições em que a maternidade é exercida, pode ser uma experiência prazerosa ou sacrificante.

Para a autora, seria mais vantajoso para a criança que a mãe fosse uma pessoa completa e não mutilada, uma mulher que encontra em seu trabalho, em sua relação com a coletividade, uma realização de si, e que não buscasse alcançar esta realização através do filho, tiranicamente. E seria desejável também que ele fosse menos abandonado aos pais do que o é atualmente, que seus estudos e distrações se desenrolassem no meio de outras crianças, sob o controle de adultos que só tivessem, com ele relações, impessoais e puras.

Destacamos que Beauvoir ao refletir sobre a necessidade de as mães serem pessoas realizadas, para que os filhos sejam mais felizes, parece estar se baseando na análise de sua relação com sua mãe, já que admitiu em suas biografias que sua mãe buscou realizar-se através dela, por não ter tido a oportunidade de trabalhar. Vale destacar, também, sua avaliação extremamente progressista para a época, de que seria mais indicado para as crianças, que elas fossem criadas junto a outras crianças e sob os cuidados de profissionais. Tal análise nos parece ter sido baseada na experiência da Rússia Socialista.

Beauvoir (1970) novamente afirma que a inferioridade da mulher provém originalmente dela ter se limitado a repetir a vida, enquanto o homem inventou razões de viver, a seus olhos mais essenciais do que a pura facticidade da existência. Encerrar a mulher na maternidade seria perpetuar essa situação para ela. A mulher, segundo a autora, reclama o direito de participar do

movimento pelo qual a humanidade tenta incessantemente justificar-se, em se superando, e só pode consentir em dar a vida se a vida tem um sentido. Não poderia ser mãe sem tentar desempenhar um papel na vida econômica, política e social.

Numa sociedade convenientemente organizada, em que o filho estivesse até certo ponto a cargo da coletividade e a mãe fosse auxiliada, a maternidade não seria incompatível com o trabalho feminino. Beauvoir (1970) afirma então que, a mulher de vida pessoal mais rica será a que mais dará ao filho e menos lhe pedirá; será quem adquire no esforço e na luta o conhecimento dos verdadeiros valores humanos, sendo a melhor educadora. Se atualmente muitas mulheres têm dificuldade em conciliar o ofício, que a retém durante horas fora do lar e lhe toma todas as forças, com os cuidados com seus filhos, é porque, por um lado, o trabalho feminino é ainda freqüentemente uma escravidão, e por outro, porque nenhum esforço se fez para assegurar o cuidado, a guarda, a educação das crianças fora do lar. Trata-se, portanto, de uma carência social.

Conclui com isto, que as relações conjugais, a vida caseira, a maternidade formam assim um conjunto em que todos os momentos se determinam. O ideal caseiro contradiz o movimento da vida. A mulher encerrada no lar não pode fundar ela própria sua existência, não tendo os meios de se afirmar em sua singularidade e esta, por conseguinte, não lhe é reconhecida.

Termina a discussão acerca da situação da mulher casada, afirmando que, do ponto de vista econômico, a situação das prostitutas é simétrica à desta, e cita a assertiva de Marro: “Entre as que se vendem pela prostituição e as que se vendem pelo casamento, a única diferença consiste no preço e na duração do contrato” (BEAUVOIR, 1970). Para ambas, de acordo com a autora, o ato sexual é um serviço, em que a segunda é contratada pela vida inteira por um só homem, e a primeira tem vários clientes que lhe pagam tanto por vez. A grande diferença existente entre elas está em que a mulher legítima, oprimida enquanto mulher casada é respeitada como pessoa humana.

Em se tratando das prostitutas, Ascher (1991) afirma que Beauvoir, com sua recusa em aderir à moral burguesa, descreve este arriscado trabalho como um problema material e não psicológico ou moral, julgando os motivos das estrelas de

cinema e artistas, a quem aponta como dependentes psicologicamente dos homens, de modo muito mais rigoroso; estas, à medida que dependem de um homem e atuam meramente para alimentar seu narcisismo, o seu eu como a Outra, são vistas com mais severidade pela mesma.

Diante deste quadro, de acordo com Beauvoir (1970), a história da mulher – pelo fato de se encontrar ainda encerrada em suas funções de fêmea – depende muito mais que a do homem de seu destino fisiológico. Todo período da vida feminina é calmo e monótono, mas as passagens de um estágio para outro são de uma perigosa brutalidade. Nestes momentos, evidenciam-se crises muito mais decisivas do que do homem: puberdade, iniciação sexual, menopausa. Enquanto ele envelhece de maneira contínua, a mulher é bruscamente despojada de sua feminilidade, perdendo jovem, ainda, segundo Beauvoir, o encanto erótico e a fecundidade de que tirava, aos olhos da sociedade e a seus próprios olhos, a justificação de sua existência e suas possibilidades de felicidade.

Sendo assim, a autora conclui que, infelizmente, na história de cada mulher repete-se esta situação, em que descobre essa liberdade no momento em que não tem mais o que fazer dela. A mulher só escapa da escravidão no momento em que entra no período da menopausa.

Beauvoir (1970) sustenta que, não sendo especializadas nem em política, nem em economia, nem em qualquer disciplina técnica, as “velhas senhoras” não têm nenhuma influência concreta na sociedade, ignorando os problemas que a ação coloca, e sendo incapazes de elaborar algum programa construtivo. Sua moral é abstrata e formal, e enquanto a mulher permanecer parasita, não poderá eficientemente participar da elaboração de um mundo melhor.

No que diz respeito à maternidade, Ascher (1991) destaca que, apesar de Beauvoir reconhecer o direito das mulheres de poderem escolher o momento de terem seus filhos, a partir do acesso à contracepção e ao aborto, quando a mulher decide ter um bebê, nem ela nem a criança são vistas sob uma luz favorável, e cita a própria Beauvoir para demonstrar tal posicionamento:

O grande perigo que ameaça o infante em nossa cultura reside no fato de a mãe à qual ele é confinado em toda a sua impotência ser quase sempre uma mulher descontente; sexualmente ela é frígida ou insatisfeita; socialmente ela se sente inferior ao homem. Ela não tem qualquer controle no mundo ou no futuro. Ela busca compensar todas estas frustrações através do seu filho (Beauvoir apud Ascher, 1991, p. 189).

Diante desta assertiva, a autora destaca que com sua rejeição de qualquer esperança para as mães e seus filhos, Beauvoir provocou polêmica entre mulheres e homens de todas as correntes políticas e, desde então, em diversas entrevistas, a mesma tentou amenizar sua posição, afirmando que sob certas condições como assistência à infância, boa administração do lar, renda familiar adequada, ter um filho poderia ser uma escolha apropriada para outras mulheres que não ela.

Ascher (1991) sustenta que outro ponto polêmico entre as feministas tem sido a afirmação de Beauvoir sobre o fato de as mulheres educarem seus filhos para serem dominadores e suas filhas para serem oprimidas. A autora destaca uma conferência sobre *O Segundo Sexo* ocorrida em 1979, quando foi afirmado que a mãe seria a nossa primeira torturadora, que ela funcionaria como agente do Estado, o agente da repressão na família, o nazista protetor, e embora as palestrantes tenham se defendido dizendo que a mãe não escolheu o seu papel, a palestra despertou reações negativas de mulheres na platéia, principalmente, com a conclusão da conferência que sustentou que as mulheres seriam, portanto, cúmplices na transmissão do patriarcado. Segundo Ascher (1991), há uma forte tendência entre as feministas de querer ver as mulheres como sendo moral e psicologicamente isentas da influência da opressão que se abate sobre elas, mas a opressão deixa suas cicatrizes nestas duas esferas, bem como em todas as demais, tanto entre os opressores quanto entre os oprimidos. A autora destaca, então, a própria posição de Beauvoir n' *O Segundo Sexo*, afirmando que a mãe “modela a carne” do filho, ela o alimenta, toma conta dele, mas não pode fazer mais do que criar uma situação que somente o próprio filho como ser independente pode transcender.

4.12 O “CARÁTER” DA MULHER

Beauvoir (1970) afirma que a partir da discussão apresentada, é possível compreender por que, nos requisitos contra a mulher, dos gregos aos nossos dias, se encontram tantos traços comuns. Segundo ela, sua condição permaneceu a mesma, ocorrendo apenas mudanças superficiais, o que leva a possibilidade de definir isso que se chama de “caráter” da mulher, e destaca algumas características desta afirmando que: “[...] a mulher “chafurda na imanência”, é prudente e mesquinha, tem espírito de contradição, não tem senso da verdade, nem da exatidão, carece de moralidade, é baixamente utilitária, mentirosa, comediante, interesseira [...]” (BEAUVOIR, 1970). De acordo com a autora, há em todas estas afirmações uma verdade, contudo, as condutas que se denunciam não são ditadas à mulher pelos seus hormônios nem prefiguradas nos compartimentos de seu cérebro, e sim são marcadas pela sua situação. É necessário, pois, segundo Beauvoir (1970), apreender no conjunto de seu condicionamento econômico, social, histórico, “o eterno feminino”.

Sendo assim, ela afirma que muitas vezes opõe-se o “mundo feminino” ao universo masculino, mas é preciso sublinhar mais uma vez que as mulheres nunca constituíram uma sociedade autônoma e fechada, estando integradas na coletividade governada pelos homens e na qual ocupam um lugar de subordinada.

A própria mulher reconhece, de acordo com a autora, que o universo em seu conjunto é masculino, percebendo que os homens modelaram-no, dirigiram-no e ainda o dominam, não se considerando responsável, e entendendo que é inferior, dependente. Efetivamente, não fez a aprendizagem das técnicas que lhe permitiriam dominar a matéria. Os trabalhos caseiros aparentam-se a uma atividade técnica, mas são por demais rudimentares, por demais monótonos.

Se a mulher pertence à elite privilegiada que tira benefícios da ordem social estabelecida, ela quer inabalável e faz-se notar pela sua intransigência, afirma a autora. O homem, continua Beauvoir (1970), sabe que pode reconstruir outras instituições, outra ética, outro código, e, apreendendo-se

como transcendência, encara também a história como um devir; o mais conservador sabe que certa evolução é inevitável e que a ela deve adaptar sua ação e seu pensamento. A mulher, por seu turno, não participando da história, não lhe compreende as necessidades, desconfiando do futuro e almejando sustar o tempo.

Beauvoir (1970) mostra que um dos traços que caracteriza a mulher é a resignação, e este traço engendra a paciência que amiúde se admira nelas. As mulheres, de acordo com a autora, enfrentam as crises, as misérias, as desgraças mais energicamente do que os maridos. Numa mulher generosa, a resignação assume a forma da indulgência: ela admite tudo, não condenando ninguém porque estima que nem as pessoas nem as coisas podem ser diferentes do que são. As mulheres tentam sempre antes consertar, conservar, arranjar, de preferência, a destruir e reconstruir. Preferem os compromissos e as transações às revoluções. No século XIX, Beauvoir (1970) sustenta que as mulheres constituíram um dos maiores obstáculos ao esforço de emancipação proletária, pois compreendiam que sofrimento por sofrimento, preferiam a rotina à aventura.

De acordo com Beauvoir (1970), é porque nunca experimentou os poderes da liberdade que ela não acredita na libertação. Esses caminhos perigosos, que lhe obrigam a seguir, não foi ela que os abriu, e, portanto, é normal que neles não se precipite com entusiasmo. Que lhe franqueiem o futuro, e ela não mais se agarrará ao passado. Quando incitam concretamente as mulheres à ação, quando elas se reconhecem nos objetivos que lhes designam, são tão ousadas e corajosas quanto os homens. Vale destacar que Beauvoir, ao tratar da participação das mulheres na Revolução Russa, reconheceu que as mesmas ao serem consideradas iguais aos homens, foram tão corajosas quanto estes.

A filósofa salienta que dizem que a mulher é sensual, chafurdando na imanência, mas antes de tudo, foi nesse ponto que a encerraram. Se a apresenta ao homem como um ser “tão físico”, é porque sua condição a incita a dar extrema importância à própria animalidade. Sendo a mulher um objeto, compreende-se que a maneira pela qual se enfeita e se veste modifica seu valor intrínseco. A elegância é uma arma, um cartaz, um motivo de respeito, uma carta de recomendação, sendo na verdade, segundo Beauvoir (1970), uma servidão, já que andar bem vestida reclama tempo e cuidados. Desta feita, a autora afirma que a suprema necessidade para a

mulher é seduzir um coração masculino, e compreende-se com isto, que a preocupação com a aparência física possa tornar-se para a menina e mais tarde para a mulher, uma verdadeira obsessão.

Em relação aos afazeres domésticos, estes são, de acordo com a autora, intermediários inessenciais entre a vida animal e a livre existência e o único valor ligado ao meio inessencial é a utilidade, portanto, é no nível do útil que vive a dona-de-casa. Mas, continua a autora, nenhum existente poderia satisfazer-se com um papel inessencial, logo transformando os meios em fins, tornando o valor dos meios a seus olhos um valor absoluto. Beauvoir (1970) afirma, portanto, que os homens fecham a mulher numa cozinha e se espantam de que seu horizonte seja limitado, mas não percebem que com isto estão cortando-lhe as asas, e lamentando que não saiba voar. Que lhe abram o futuro, e ela não será mais obrigada a instalar-se apenas no presente.

Continua sustentando que o homem, por seu turno e de bom grado, se apóia na idéia segundo a qual o cidadão adquire sua dignidade ética transcendendo-se para o universal e, enquanto indivíduo singular, tem direito ao desejo, ao prazer. Suas relações com a mulher se situam, pois numa região contingente em que a moral não mais se aplica, em que as condutas são indiferentes. Com os outros homens, de acordo com a autora, ele tem relações em que se empenham valores; ele é uma liberdade enfrentando outras liberdades segundo leis que todos universalmente reconhecem; mas junto da mulher, ele deixa de assumir sua existência, entrega-se à miragem do em-si, situando-se num plano inaltêntico.

Ao recusar os princípios lógicos, os imperativos morais e se manter cética diante das leis da natureza, a mulher não tem o senso do universal, e o mundo apresenta-se como um conjunto confuso de casos singulares. Só a experiência imediata conquista sua convicção, sua própria experiência ou a de outrem. Experimenta um malogro, outro, mas não os totaliza, e segundo Beauvoir (1970), está condenada a só conhecer a facticidade contingente da vida.

Neste momento, a autora parece ignorar que a maioria dos homens que vivem numa sociedade capitalista, também, não totalizam suas experiências cotidianas, não dispondo do senso do universal.

A autora sustenta que há uma justificação, uma compensação suprema que a sociedade sempre se esforçou por dispensar à mulher: a religião. É preciso

uma religião para as mulheres, como é preciso uma para o povo, e exatamente pelas mesmas razões: quando condenam um sexo, uma classe à imanência, é necessário oferecer-lhe a miragem de uma transcendência.

De acordo com Beauvoir (1970), na civilização moderna, que dá certo valor – mesmo quando se trata da mulher – à liberdade, a religião apresenta-se muito menos como um instrumento de constrangimento do que como um instrumento de mistificação. Sendo assim, o que se pede à mulher, segundo a autora, é menos que aceite sua inferioridade em nome de Deus do que acredite ser, graças a ele, igual ao macho, e desta forma, suprime-se a própria tentação de uma revolta que pretendesse vencer a injustiça. Neste caso, a mulher não é mais frustrada de sua transcendência porque vai destinar sua imanência a Deus, mas é somente no céu que se medem os méritos das almas segundo suas realizações terrestres; aqui só há ocupações, tais como engraxar sapatos, todo o resto é vaidade, e para além das discriminações sociais, a igualdade dos sexos é, neste caso, enfim, restabelecida.

É neste contexto que a passividade a que a mulher é votada e santificada. Debulhando o rosário, sente-se ela mais próxima do céu que o marido, que participa de comícios políticos. Não é preciso fazer nada para salvar a alma, basta viver sem desobedecer, segundo a autora.

Eis porque, de acordo com Beauvoir (1970), as mulheres são trunfo tão poderoso nas mãos da Igreja, e eis por que a Igreja é tão hostil a qualquer medida suscetível de facilitar a emancipação da mulher. É preciso, portanto, uma religião para as mulheres; é preciso que existam mulheres, “mulheres de verdade” para perpetuarem a religião.

Desta forma, vê-se que o conjunto do “caráter” da mulher – convicções, valores, sabedoria, moral, gostos e condutas – se explica pela sua situação. O fato de sua transcendência lhe ser recusada, lhe interdita o acesso às mais elevadas atitudes humanas, tais como heroísmo, revolta, desprendimento, invenção, criação, mas, mesmo entre os homens, elas não são tão comuns. Há muitos homens que, como a mulher, confinam-se no terreno do intermediário, do meio inessencial; o operário, segundo Beauvoir (1970), evade-se pela ação política, exprimindo uma vontade revolucionária, mas os homens das classes

que precisamente são chamadas “classes médias” instalam-se deliberadamente nesse meio inessencial, destinados, como a mulher à repetição das tarefas cotidianas, alienados em valores convencionais, respeitosos da opinião e procurando apenas um vago conforto na terra, não detendo nenhuma superioridade sobre suas companheiras. A esposa, por seu turno, cozinhando, lavando, dirigindo a casa, educando os filhos, manifesta mais iniciativa e independência do que o homem escravizado por palavras de ordem; ele deve, pois, de acordo com Beauvoir (1970), obedecer durante o dia inteiro os seus superiores, usar colarinho e afirmar sua posição social.

Nas classes superiores, as mulheres fazem-se cúmplices de seus senhores porque desejam aproveitar-se dos benefícios que eles lhes asseguram. Vimos que as mulheres burguesas, as aristocratas sempre defenderam seus interesses de classe mais obstinadamente ainda do que seus maridos, não hesitando em sacrificar a esses interesses sua autonomia de ser humano. Segundo Beauvoir (1970), tais mulheres reprimem em si todo pensamento, todo juízo crítico, todo impulso espontâneo, repetindo as opiniões aceitas, e confundindo-se com o ideal que o código masculino lhes impõe. A dona de casa, por seu turno, diz a autora, encontra independência em seu trabalho, no cuidado dos filhos, tirando disto uma experiência limitada, mas concreta, ao contrário da mulher de posses que não tem nenhum domínio sobre o mundo, vivendo no sonho e na abstração, no vazio. O financista, por vezes, assume suas fadigas, preocupações, riscos, comprando seus privilégios mediante operações injustas, mas pelo menos se expõem. Já suas mulheres, em troca de tudo o que recebem, não dão nada, não fazem nada, e acreditam com uma fé cega em seus direitos imprescritíveis. Sua arrogância, incapacidade e ignorância obstinada fazem delas os seres mais inúteis, mais nulos que produziu a espécie humana, do ponto de vista da autora.

Diante deste quadro, Beauvoir (1970) sustenta que é, pois, tão absurdo falar da “mulher” em geral como do “homem” eterno, e desta forma compreende-se por que todas as comparações com que se esforçam por decidir se a mulher é superior, inferior ou igual ao homem são inúteis, já que as situações são profundamente diferentes. Confrontando-se tais situações, faz-se evidente que a do homem é infinitamente preferível, isto é, ele tem muito mais

possibilidades concretas de projetar sua liberdade no mundo, e disso resulta que as realizações masculinas são de longe mais importantes que as das mulheres, a estas sendo quase proibido fazer alguma coisa. Entretanto, continua a autora, confrontar o uso que, em seus limites, os homens e as mulheres fazem de sua liberdade é *a priori* uma tentativa desprovida de sentido, posto que, precisamente, eles a empregam livremente.

Com isto afirma que, como a liberdade permanece abstrata e vazia na mulher, esta só poderia assumir-se autenticamente na revolta, sendo este o único caminho aberto aos que não tem a possibilidade de construir o que quer que seja. Cumpre à mulher recusar os limites de sua situação e procurar abrir para si os caminhos do futuro, e a resignação não passa de uma demissão e de uma fuga, não havendo para a mulher, outra saída senão a de trabalhar pela sua libertação. Essa libertação só pode ser coletiva e exige, antes de tudo, que se conclua o desenvolvimento econômico da condição feminina.

Em suma, Beauvoir (1970) afirma que as mulheres, quando crianças, eram protegidas e justificadas pelos adultos, eram indivíduos autônomos, diante dos quais um futuro livre se abria, ao passo que quando se tornam adultas, estão “protegidas” pelo casamento e o amor, e se tornaram servas ou objetos, engaioladas no presente. Reinavam sobre o mundo, e ei-las separadas do universo votadas à imanência e à repetição, sentindo-se com isto, diminuídas, e sofrendo por se acharem abismadas na generalidade, sendo uma esposa, uma mãe, uma dona de casa, uma mulher entre milhares de outras, deixando de ser reconhecidas em sua individualidade.

No que se refere às relações amorosas, afirma que o amor autêntico deveria se assentar no reconhecimento recíproco de duas liberdades, onde cada um dos amantes se sentiria, então, como si mesmo e como o outro, nenhum abdicando de sua transcendência, nenhum se mutilando, ambos desvendariam juntos no mundo, valores e fins. Para um e para outro, o amor seria uma revelação de si mesmo, pelo dom de si e o enriquecimento do universo.

4.13 A MULHER INDEPENDENTE

De acordo com Beauvoir (1970), o código francês tornou toda cidadã, eleitora. Porém, segundo a autora, essas liberdades cívicas permanecem abstratas quando não se acompanham de uma autonomia econômica. A mulher sustentada – esposa ou cortesã – não se liberta do homem por ter na mão uma cédula de voto; se os costumes lhe impõem menos obrigações do que outrora, o direito ao voto não lhe modificou profundamente a situação, continuando adstrita à sua condição de vassala. Para Beauvoir (1970), foi pelo trabalho que a mulher cobriu em grande parte a distância que a separava do homem, e só o trabalho, portanto, pode assegurar-lhe uma liberdade concreta. Afirma que desde que a mulher deixa de ser parasita, o sistema baseado em sua dependência desmorona, e entre o universo e ela não há mais necessidade de um mediador masculino. Sendo produtora, ativa, ela reconquista sua transcendência e em seus projetos afirma-se concretamente como sujeito; pela sua relação com o fim que visa, com o dinheiro e os direitos de que se apropria, põe à prova sua responsabilidade.

Contudo, não se deve acreditar, a autora continua, que a simples justaposição do direito de voto a um ofício constitua uma perfeita libertação, já que hoje o trabalho não é a liberdade. Somente em um mundo socialista a mulher, atingindo o trabalho, conseguiria a liberdade. Em sua maioria, os trabalhadores são hoje explorados. Por outro lado, a estrutura social não foi profundamente modificada pela evolução da condição feminina e este mundo, que sempre pertenceu aos homens, conserva ainda a forma que eles lhe imprimiram, e é preciso não perder de vista estes fatos dos quais a questão do trabalho feminino tira sua complexidade.

Sobre esta complexidade, Beauvoir (1970) destaca um inquérito no qual aponta que as operárias preferiam ficar em casa a trabalhar na fábrica. A autora afirma ser compreensível, pois elas só conseguem a independência econômica no meio de uma classe economicamente oprimida, e, por outro lado, as tarefas realizadas na fábrica não as dispensam dos cuidados do lar. No momento atual, em sua maioria, as mulheres que trabalham não se evadem do mundo feminino tradicional, não recebendo da sociedade, nem do marido, a ajuda que lhes seria necessária para tornarem-se concretamente iguais aos

homens.

Destaca, entretanto, que existe um número grande de privilegiadas que encontram em sua profissão uma autonomia econômica e social. Os antifeministas afirmam que as mulheres emancipadas nada de importante conseguem no mundo e que, por outro lado, têm dificuldade de encontrar seu equilíbrio interior. Em verdade, sustenta a autora, é certo que tais mulheres não se acham tranquilamente instaladas em sua nova condição, já que não passaram da metade do caminho. A mulher que se liberta economicamente do homem, diz a autora, nem por isso alcança uma situação moral, social e psicológica idêntica à do homem. A maneira porque se empenha em sua profissão e a ela se dedica depende do contexto constituído pela forma global de sua vida. Ora, quando inicia sua vida de adulto, o universo apresenta-se a ela dentro de uma perspectiva diferente, e o fato de ser mulher coloca hoje problemas singulares perante um ser humano que se pretende autônomo.

Dessa forma, o privilégio que o homem detém, e que se faz sentir desde sua infância, está em que sua vocação de ser humano não contraria seu destino de homem, ele não se divide, ao passo que a mulher, para que realize sua feminilidade, pede-se que se faça objeto e presa, isto é, que renuncie a suas reivindicações de sujeito soberano. Segundo Beauvoir (1970), é esse conflito que caracteriza singularmente a situação da mulher libertada, posto que ela se recusa a se confinar no seu papel de fêmea porque não quer mutilar-se, mas repudiar o seu sexo também seria uma mutilação. Assim, renunciar a sua feminilidade seria, portanto, renunciar a uma parte de sua humanidade, e recusando atributos femininos, não se adquirem atributos viris. Mesmo a travestida não consegue fazer-se homem, e a homossexualidade também é uma especificação, o que significa dizer que a neutralidade é impossível, conclui a autora.

Isto traz conseqüências para a forma como a mulher vai lidar com sua aparência, diz Beauvoir (1970). Não é somente a preocupação com a opinião alheia que a incita a dedicar tempo e cuidados à beleza, ao lar, já que ela também deseja continuar uma verdadeira mulher para sua própria satisfação. Só consegue aprovar-se através do presente e do passado, acumulando a vida que fez para si, com o destino que sua mãe, que seus jogos infantis e seus

fantasmas de adolescente lhe prepararam. A autora conclui, portanto, que a mulher quer viver como um homem e como uma mulher ao mesmo tempo, com isso multiplicando seus trabalhos e fadigas.

A filósofa acredita que a vida em comum de dois seres livres é para cada um deles um enriquecimento, e na ocupação de seu cônjuge cada qual encontra o penhor de sua própria independência; a mulher que se basta liberta o marido da escravidão conjugal que era a garantia da sua.

Mas na maior parte do tempo, segundo a filósofa, é ainda a mulher que paga pela harmonia do lar. Parece natural ao homem que ela trate da casa, que assegure sozinha o cuidado e a educação das crianças. A própria mulher não quer, de acordo com a autora, que o marido seja privado das vantagens que houvera encontrado associando-se a “uma mulher de verdade”; quer ser elegante, boa dona de casa, mãe dedicada, como o são tradicionalmente as esposas. É uma tarefa que se torna extenuante, mas que ela assume ao mesmo tempo por consideração para com seu parceiro e por fidelidade a si mesma, porque faz questão de não falhar em seu destino de mulher. Sendo assim, será para o marido um duplo, segundo Beauvoir, ao mesmo tempo em que será ela mesma; assumirá suas preocupações, participará de seus êxitos tanto quanto se interessará pela sua própria sorte e por vezes até mais. Educada no respeito à superioridade masculina, é possível que a mulher avalie caber ao homem o primeiro lugar, apesar de desejá-lo. Porém, teme que, em reivindicando tal posição, possa arruinar o lar, e hesitando entre o desejo de se afirmar e o de se apagar, fica dividida, esvaída. Em relação a este fato, é significativo destacar que Beauvoir admitiu que, ao conhecer Sartre, desejou que o mesmo fosse seu companheiro para toda a vida, exatamente por ter reconhecido sua superioridade intelectual.

Na verdade, sustenta Beauvoir (1970), são raras as mulheres que sabem criar uma livre relação com seu parceiro; forjam elas próprias as cadeias com que eles não⁴¹ almejam acorrentá-las. Seria preciso que ela fosse educada exatamente como um rapaz para poder superar o narcisismo da adolescência. Mesmo sendo severa com os homens que mede cotidianamente,

⁴¹ Aqui Beauvoir parece responsabilizar apenas a mulher por sua subordinação, desconsiderando o caráter relacional deste fenômeno.

não deixa de venerá-los e, se encontra aquele que admira, mostra-se disposta a submeter-se a ele.

No que diz respeito ao exercício da maternidade, Beauvoir (1970) afirma que este é quase impossível de ser assumido com toda liberdade. Na Inglaterra, na América do Norte, a mulher pode pelo menos recusá-la à vontade, graças às práticas do *birth-control*. Na França, contudo, a mulher é amiúde acuada a abortos penosos e caros ou muitas vezes vê-se com um filho que não queria, arruinando sua vida profissional. Se esse encargo é pesado, é em parte porque, segundo a autora, inversamente, os costumes não autorizam a mulher a procriar quando lhe apetece: a mãe solteira escandaliza e, para o filho, um nascimento ilegítimo é uma perversão, de acordo com a autora. Raro é que a mulher possa tornar-se mãe sem aceitar os grilhões do casamento ou sem decair. Se a idéia da inseminação artificial interessa tanto as mulheres, não é porque desejem evitar o amplexo masculino, e sim porque esperam que a maternidade livre venha a ser enfim admitida pela sociedade. Cumprir acrescentar que, afirma Beauvoir (1970), por falta de creches, de parques infantis convenientemente organizados, basta um filho para paralisar inteiramente a atividade da mulher; ela só pode continuar a trabalhar abandonando a criança aos pais, a amigos ou a criados. Tem que escolher entre a esterilidade, muitas vezes sentida como uma dolorosa frustração, e encargos dificilmente compatíveis com o exercício de uma carreira.

Diante deste quadro, Beauvoir (1970) sustenta que a mulher independente encontra-se dividida entre seus interesses profissionais e as preocupações de sua vocação sexual, tendo dificuldade de encontrar seu equilíbrio. Se o assegura, é à custa de concessões, de sacrifícios, de acrobacias que exigem dela uma perpétua tensão. Aí, muito mais do que nos dados fisiológicos é que cabe procurar a razão do nervosismo, da fragilidade que muitas vezes se observam nela. Aqui Beauvoir (1970) enfatiza mais as questões concretas da vida da mulher do que os fatores hormonais e psicológicos para justificar o nervosismo da mulher, argumento com o qual concordamos.

Sendo assim, é difícil afirmar em que medida a constituição física da mulher representa em si um *handicap*, e Beauvoir (1970) afirma estar

convencida de que a maior parte dos incômodos e doenças que acabrunham as mulheres tem causas psicológicas. É por causa da tensão moral, por causa de todas as tarefas que assumem, das contradições em meios às quais se debatem, que as mulheres estão sem cessar estafadas, no limite de suas forças, mas isto não significa que seus males sejam imaginários: são reais e devoradores como a situação que exprimem. Mas a situação não depende do corpo, este é que depende dela. Assim, a saúde da mulher não prejudicará seu trabalho, quando a trabalhadora tiver na sociedade o lugar que deve ter; ao contrário, o trabalho ajudará poderosamente seu equilíbrio físico, evitando-lhe que dele se preocupe incessantemente, segundo a autora.

Sustenta que quando se julgam as realizações profissionais da mulher e quando a partir delas se pretende antecipar-lhe o futuro, cumpre não perder de vista esse conjunto de fatos. É no seio de uma situação atormentada, escravizada ainda aos encargos tradicionalmente implicados na feminilidade, que ela se empenha numa carreira. As circunstâncias objetivas tampouco lhe são favoráveis.

A autora destaca que é primeiramente no período de aprendizagem que a mulher se encontra em estado de inferioridade. Durante seus estudos, tão decisivos de sua carreira, é raro que a mulher aproveite francamente suas possibilidades, e muitas sofrerão mais tarde as desvantagens de um mau início. Com efeito, de acordo com Beauvoir (1970), é entre 18 e 30 anos que os conflitos atingem maior intensidade, e é o momento em que o futuro profissional se decide. Quer a mulher viva com os pais, ou quer seja casada, raramente os que a cercam respeitarão seu esforço como respeitam os de um homem; impor-lhe-ão serviços, tarefas desagradáveis, cercear-lhe-ão a liberdade. Pelo simples fato de se achar tomada por preocupações estranhas, não se empenha totalmente na sua empresa, por isso tira menos proveito dela, sendo tentada a abandoná-la.

Para Beauvoir (1970), na medida em que a mulher quer ser mulher, sua condição independente cria nela um complexo de inferioridade, e inversamente, sua feminilidade leva-a a duvidar de suas possibilidades profissionais. Em consequência desse derrotismo, a mulher acomoda-se facilmente com um êxito medíocre, não ousando visar grandes feitos.

Abordando seu ofício com uma formação superficial, coloca, desde logo, um limite a suas ambições. Amiúde, o fato de ela própria ganhar sua vida já se lhe afigura um mérito suficiente; de acordo com a autora, poderia, como tantas outras, confiar seu destino a um homem. Para continuar a querer sua independência, ela precisa de um esforço de que se orgulha, mas que a esgota, parecendo-lhe ter feito bastante quando decide fazer alguma coisa.

A mulher que escolhe raciocinar, destaca a autora, exprimir-se segundo as técnicas masculinas, fará questão de abafar uma singularidade de que desconfia. Poderá tornar-se uma excelente teórica, poderá adquirir um sólido talento, mas ter-se-á imposto o repúdio de tudo o que nela havia de “diferente”. Novamente Beauvoir parece estar descrevendo uma característica que pertence a ela mesma.

Mas a maioria das mulheres que se dedica a algum trabalho produtivo, de acordo com Beauvoir (1970), ainda encantadas por terem recebido a permissão de explorar este mundo, fazem o inventário dele sem procurar descobri-lhe o sentido. Onde por vezes elas brilham é na observação do que é dado, segundo a autora. Elas não contestam a condição humana porque mal começam a poder assumi-la integralmente; elas não põem o mundo entre parênteses, não lhe fazem perguntas, não lhe denunciam contradições: levam-no a sério⁴². O fato é que, em sua maioria, os homens conhecem as mesmas limitações. A arte, a literatura, a filosofia, são tentativas de fundar de novo o mundo sobre uma liberdade humana: a do criador. É preciso, primeiramente, pôr-se sem equívoco como uma liberdade, para alimentar tal pretensão. As restrições que a educação e os costumes impõem à mulher, segundo Beauvoir (1970), restringem seu domínio sobre o universo. Quando o combate para conquistar um lugar neste mundo é demasiado rude, a autora continua, não se pode pensar em dele sair; ora, é preciso primeiramente emergir dele numa soberana solidão.

Aqui, Beauvoir novamente recorre à concepção de liberdade existencialista, portanto, individualista, e atribui aos costumes e à educação a responsabilidade pelas limitações da mulher, desconsiderando que são as relações de produção no âmbito do capitalismo que impedem que homens e

⁴² Interessante destacar que uma das principais características de Zazá, amiga de infância de Beauvoir, e que fez com que a mesma a admirasse, era a sua capacidade de contestação. Beauvoir dizia que sua própria sede de conhecimento a impedia de ter esta iniciativa autônoma de criticar os autores, fazendo com que “apenas” acumulasse as idéias de todos. Zazá por seu turno, relacionava as idéias e denunciava as contradições presentes nos discursos, o que despertou admiração de Beauvoir.

mulheres exerçam suas liberdades plenamente.

Diante deste quadro, a filósofa conclama as mulheres a assumirem seu *status* como sujeitos e a se tornarem independentes e construtoras ativas do seu próprio destino. Beauvoir reconhecia, contudo, não ser fácil para a mulher transcender à sua condição, mesmo com a possibilidade do controle da reprodução. Isto porque recusar ser a Outra seria renunciar a todas as vantagens a elas conferidas pela sua aliança com a casta superior, sendo mais fácil ceder. Por outro lado, destaca a autora, aceitar o *status* de Outra seria aceitar uma existência sem autenticidade, concordando em tornar-se uma coisa, passiva, perdida, arruinada (APPIGNANESI, 1988).

Sendo assim, Beauvoir (1970) sustenta que os chamados “grandes homens” são aqueles que puseram “sobre os ombros o peso do mundo”, assumindo o fardo. É o que uma mulher, segundo a autora, jamais fez, o que nenhuma o pode jamais fazer. Para encarar o universo como seu, para se estimar culpada de seus erros e vangloriar-se de seus progressos, é preciso pertencer à casta dos privilegiados; é somente a esses, que detêm os comandos, que cabe justificá-lo, modificando-o, pensando-o, desvendando-o; só eles podem reconhecer-se nele e tentar imprimir-lhe sua marca. A autora conclui, portanto, que é no homem e não na mulher que até aqui se pôde encarnar o Homem, já que os indivíduos que nos parecem exemplares, que condecoramos com o nome de gênio, são os que pretenderam jogar em sua existência singular a sorte de toda a humanidade. De acordo com Beauvoir (1970), nenhuma mulher se acreditou autorizada a tanto. Como Van Gogh poderia ter nascido mulher? Pergunta-se a autora. Uma mulher não teria sido enviada em missão ao Borinage, não teria sentido a miséria dos homens como seu próprio crime, não teria procurado uma redenção; nunca teria, portanto, pintado os girassóis de Van Gogh. Sem contar que o gênero de vida do pintor – a solidão de Arles, a freqüentação dos cafés, dos bordéis, tudo o que alimentava a arte de Van Gogh alimentando-lhe a sensibilidade – lhe teria sido proibido, de acordo com Beauvoir.

A autora conclui que, quando finalmente for possível a todo ser humano colocar seu orgulho além da diferenciação sexual, na glória difícil de sua livre existência, poderá a mulher – e somente então – confundir seus problemas,

suas dúvidas, suas esperanças com os da humanidade; somente então ela poderá procurar desvendar toda a realidade, e não apenas sua pessoa, em sua vida e suas obras. Enquanto ainda lhe cumpre lutar para se tornar um ser humano, a autora acredita que não lhe é possível ser uma criadora. Diga-se mais uma vez: para explicar suas limitações é, portanto, sua situação que cabe invocar, e não uma essência misteriosa, o futuro permanecendo largamente aberto às mulheres.

O que Beauvoir (1970) denomina de Homem se aproxima do conceito de Ser Humano genérico presente nos estudos do campo da modernidade e, segundo sua análise, parece que a autora reconhece que o conceito humanista de Homem baseia-se fundamentalmente nas características masculinas, mas que isto se deu pelo que denomina situação da mulher, não por uma condição natural, imutável. Com isto seu posicionamento nos leva a entender a necessidade de humanizar a mulher, afastando-a da imanência em que vive, posto que está muito mais restrita à sua natureza que os homens.

Diante deste quadro, a autora sustenta que o fato histórico não pode ser considerado como definindo uma verdade eterna, traduzindo apenas uma situação, que se manifesta precisamente como histórica porque está mudando, e a mulher livre está apenas nascendo.

Não é certo que seu “mundo de idéias” seja diferente em relação ao do homem, afirma Beauvoir (1970), posto que será assimilando-se a ele que ela se libertará, e para saber em que medida ela permanecerá singular, em que medida tais singularidades terão importância, seria preciso aventurar-se a antecipações muito ousadas. O certo é que até aqui as possibilidades da mulher foram sufocadas e perdidas para a humanidade e que já é tempo, em seu interesse e no de todos, de deixá-la, enfim, correr todos os riscos e tentar a sorte, conclui a autora.

4.14 À GUIA DE CONCLUSÃO DE BEAUVOIR

Beauvoir (1970), ao tratar da sessão da ONU realizada em 1949, destaca que a comissão para a condição da mulher sugeriu que a igualdade de

direitos dos dois sexos fosse reconhecida por todas as nações, aprovando várias moções tendentes a fazer desse estatuto legal uma realidade concreta. Nesse contexto, parece que a “partida está ganha” e o futuro não pode conduzir senão a uma assimilação sempre mais profunda da mulher à sociedade, outrora masculina.

A autora sustenta que, se muitas mulheres malograram em marcar profundamente o mundo, foi porque se acharam confinadas em sua condição. Para ela, as vozes femininas calam-se no ponto em que principiam as ações concretas, já que as “alavancas de comando” do mundo nunca estiveram nas mãos das mulheres, e estas não influíram na técnica nem na economia, não fizeram nem desfizeram Estados e não descobriram mundos. Elas demonstram, portanto, que não foi a inferioridade feminina que determinou sua insignificância histórica - sua insignificância histórica foi que as votou à inferioridade.

Beauvoir (1970) afirma, diante deste quadro, que as realizações pessoais são quase impossíveis nas categorias humanas coletivamente mantidas em situação inferior. Eis porque, continua a autora, as mulheres reclamam novo estatuto, e sua reivindicação não consiste em serem exaltadas em sua feminilidade; elas querem que, em si próprias, como no resto da humanidade, a transcendência supere a imanência; elas querem que lhes sejam concedidos os direitos abstratos e as possibilidades concretas, sem a conjugação dos quais a liberdade não passa de mistificação.

Do ponto de vista de Beauvoir (1970), essa vontade está se realizando, mas o período que atravessamos é de transição, já que este mundo que sempre pertenceu aos homens ainda continua nas mãos deles e as instituições e os valores da civilização patriarcal sobrevivem em grande parte. Os direitos abstratos⁴³ ainda estão longe de ser integralmente reconhecidos, e entre os dois sexos não existe, ainda hoje, verdadeira igualdade. Os encargos do casamento permanecem muito mais pesados para a mulher do que para o homem, e as servidões da maternidade foram reduzidas pelo emprego –

⁴³ Ao que nos parece, o que Beauvoir denomina de direito abstrato são as leis, que segundo a autora, não são suficientes em si, mas são fundamentais para o início da superação das desigualdades entre mulheres e homens.

confessado ou clandestino – do *birth-control*, mas essa prática não é universalmente difundida, nem rigorosamente aplicada. Assim, sendo o aborto oficialmente proibido, muitas mulheres comprometem a saúde com medidas abortivas não controladas ou sucumbem a um número grande de filhos. No que se refere ao cuidado dos filhos e do lar, estes são ainda quase inteiramente suportado pela mulher, e disso resulta que para a mulher é mais difícil do que para o homem, conciliar a vida familiar com o papel de trabalhadora.

Beauvoir (1970) sustenta que, no caso em que tal esforço é exigido da mulher pela sociedade, sua existência faz-se muito mais penosa que a do marido; ela tem tão grande prestígio moral quanto o marido, ou maior, mas sua condição concreta é mais dura. Somente as abastadas, que têm criadas ou que não se vêem obrigadas a trabalhar fora do lar, levam uma vida harmoniosamente equilibrada. São socialmente respeitadas e gozam de certa autoridade no lar, sem ser esmagadas pelas tarefas necessárias.

Contudo, com a operária, a empregada, a secretária, que trabalham fora de casa, a situação é diferente. De acordo com Beauvoir (1970), é-lhes mais difícil conciliar o ofício com a vida doméstica (compras, refeições, limpeza, cuidado da roupa, coisas que lhes tomam três horas e meia de trabalho cotidiano, pelo menos, e seis horas no domingo, o que é considerável quando se acresce ao número de horas que trabalham na fábrica ou do escritório). Quanto às profissões liberais, embora advogadas, médicas, professoras consigam quem auxilie em casa, o lar e os filhos representam para elas encargos e preocupações que constituem um pesado *handicap*. Na América do Norte, o trabalho doméstico é simplificado pelo emprego de técnicas engenhosas (eletrodomésticos); mas a apresentação e a elegância que se exigem da mulher que trabalha impõem-lhe outras servidões.

Segundo a autora, a mulher que busca sua independência no trabalho tem menos possibilidades que seus concorrentes masculinos e seu salário é inferior. A homens e mulheres igualmente repugna submeterem-se às ordens de uma mulher, já que ambos, de acordo com a autora, têm mais confiança no homem. Aqui, ao admitir que tanto homens quanto mulheres preferem ser comandados por homens, Beauvoir demonstra estar próxima da categoria das relações sociais de gênero que

compreende que a relação de subordinação se dá para além das diferenças sexuais, sendo inclusive possível ocorrer entre pessoas do mesmo sexo.

A autora sustenta que, o fato determinante da condição da mulher é a sobrevivência obstinada das tradições antigas. Observa que se abrem as fábricas e as faculdades às mulheres, mas continua-se a considerar que o casamento é para elas uma carreira das mais honrosas e que a dispensa de qualquer outra participação na vida coletiva. A não ser na URSS, diz Beauvoir (1970), em toda parte se permite à mulher encarar o corpo como um capital passível de exploração - a prostituição é tolerada, a galanteria encorajada. A mulher casada é autorizada a viver as expensas do marido, adquirindo dignidade social superior à da solteira. Os costumes estão longe de outorgar a esta, possibilidades sexuais idênticas às do homem solteiro, e a maternidade, lhe é proibida, sendo a mãe solteira, objeto de escândalo. Os pais ainda educam suas filhas, antes com vista ao casamento do que favorecendo seu desenvolvimento pessoal, e elas vêem nisto tais vantagens, que o desejam elas próprias. Desse quadro resulta, continua a autora, serem as mulheres menos especializadas, menos solidamente formadas que seus irmãos, não se empenhando integralmente em suas profissões, e desse modo, destinam-se a permanecer inferiores, fechando o círculo vicioso, pois essa inferioridade reforça nelas o desejo de encontrar um marido.

De acordo com Beauvoir (1970), todo benefício tem, como reverso, um encargo; mas se os encargos são demasiado pesados, o benefício já se apresenta como uma servidão. Para a maioria dos trabalhadores, o trabalho representa tal servidão e para a mulher a situação ainda é mais grave, não sendo essa tarefa compensada por uma conquista concreta de sua dignidade social, de sua liberdade de costumes, de sua autonomia econômica. Desta forma, diz a autora, é compreensível que numerosas operárias só vejam no direito ao trabalho uma obrigação de que o casamento as libertaria. Entretanto, pelo fato de ter tomado consciência de si e de poder libertar-se do casamento pelo trabalho, a mulher não mais aceita a sujeição com docilidade. O que ela deseja então, é que a conciliação da vida familiar com um ofício não exija dela “desesperantes acrobacias”. Mesmo assim, enquanto subsistem as tentações da facilidade – em virtude da desigualdade econômica que favorece certos

indivíduos, e do direito reconhecido à mulher de se “vender” a um desses privilegiados – ela precisa, segundo a autora, de um esforço moral maior que o do homem, para escolher o caminho da independência.

Aqui Beauvoir demonstra reconhecer que tanto homens quanto mulheres não atingem a realização, desenvolvendo seus trabalhos. Contudo, não deixa claro que isto ocorre por conta da exploração do capital sobre o trabalho na sociedade capitalista.

A autora admite, portanto, que o privilégio econômico detido pelos homens, seu valor social, o prestígio do casamento, a utilidade de um apoio masculino, tudo impele as mulheres a desejarem agradar aos homens. Em conjunto, elas ainda se encontram em situação de vassalas. Disso decorre que a mulher se conhece e se escolhe, não tal como existe para si, mas tal qual o homem a define. Cumpre-nos, portanto, descrevê-la primeiramente como os homens a sonham, desde que seu ser-para-os-homens é um dos elementos essenciais de sua condição concreta.

No que diz respeito ao casamento Beauvoir (1970) realiza uma análise rigorosa, questionando uma instituição que oprime e atormenta ambos os parceiros, fazendo, em seguida, um apaixonado apelo pela transformação do casamento, que representa, na verdade, a transformação da condição das mulheres em geral, argumentando que só quando as mulheres se libertarem, podendo contar com elas mesmas, mulheres e homens serão livres.

Diante deste quadro, a autora afirma que nem os homens nem as mulheres se acham hoje satisfeitos uns com os outros e a situação de opressão vivenciada pela mulher cria um estado de guerra, posto que, como visto anteriormente, todo existente que consideram como inessencial não pode deixar de pretender restabelecer sua soberania.

Contudo, Beauvoir (1970) afirma que o combate vem assumindo outro aspecto; ao invés de querer encerrar o homem numa “masmorra”, a mulher tenta evadir-se, não procurando mais arrastá-lo para as regiões da imanência e sim emergir a luz da transcendência. Nesse caso, são duas transcendências que se enfrentam, em lugar de se reconhecerem mutuamente, e cada liberdade busca dominar a outra, segundo a autora. A mulher emancipada quer-se a si

mesma ativa e recusa a passividade que o homem procura impor-lhe, aceitando os valores masculinos, tendo a pretensão de pensar, agir, trabalhar, criar ao mesmo título que os homens; ao invés de diminuí-los, afirma que se iguala a eles, diz a autora.

Sendo assim, a disputa durará, de acordo com Beauvoir (1970), enquanto homens e mulheres não se reconhecerem como semelhantes, isto é, enquanto se perpetuar a feminilidade⁴⁴ como tal. Mas a autora destaca que a mulher que se liberta dessa feminilidade quer, contudo, conservar-lhe as prerrogativas, e o homem, por sua vez, exige que lhe assuma as limitações. Em verdade, diz Beauvoir (1970), se o círculo vicioso é tão difícil de desfazer, é porque, segundo a autora, os dois sexos são vítimas um do outro ao mesmo tempo. Entre dois adversários defrontando-se em sua pura liberdade um acordo poderia facilmente estabelecer-se, mesmo porque essa guerra não beneficia ninguém. Mas a complexidade de tudo isso provém do fato de que cada campo é cúmplice do inimigo, já que a mulher persegue um sonho de demissão e o homem um sonho de alienação, sustenta a autora.

A autora continua afirmando que um homem de “boa vontade” será mais atormentado por esta situação do que a própria mulher. Beauvoir (1970) diz que, se encontram na vida cotidiana, esses casos que não comportam solução satisfatória porque se definem por condições que não são satisfatórias, tais como um homem que se vê forçado a sustentar, material e moralmente, uma mulher que não mais ama, e que por isto sente-se vítima. Por outro lado, se ele abandonasse, sem recursos, a pessoa lhe dedicou toda a vida, ela seria vítima de maneira igualmente injusta. O mal não vem de uma perversidade individual, mas de uma situação contra a qual toda conduta singular é impotente, diz a autora.

Se dotarem as mulheres de autonomia, sustenta Beauvoir (1970), se elas puderem lutar contra o mundo e dele tirar sua subsistência, sua dependência será abolida, bem como a do homem, e uns e outros, sem dúvida, se encontrarão em melhores condições.

Ao apresentar tais idéias que giram em torno do que se convencionou

⁴⁴ Aqui, Beauvoir esquece de destacar que a masculinidade também permanece como tal.

chamar de guerra dos sexos, Beauvoir, apesar dos equívocos, demonstra mais uma vez se aproximar do conceito de relações sociais de gênero, posto que enfatiza o caráter relacional do fenômeno da subordinação da mulher.

É fácil imaginar, de acordo com Beauvoir (1970), um mundo em que homens e mulheres seriam iguais, posto que é exatamente o que prometera a revolução soviética. As mulheres nestas condições seriam educadas e formadas exatamente como os homens, trabalhariam em condições idênticas e por salários idênticos⁴⁵; a liberdade erótica seria admitida pelos costumes, mas o ato sexual não seria mais considerado um serviço que se remunera; o casamento assentaria em um compromisso livremente consentido e que os cônjuges poderiam desistir quando quisessem; a maternidade seria livre, isto é, autorizariam o *birth-control* e o aborto, e, em compensação, dariam a todas as mães, inclusive às solteiras e a seus filhos, exatamente os mesmos direitos; as licenças por gravidez seriam pagas pela coletividade que assumiria o cuidado dos filhos, com a criação de creches, o que não quer dizer que estes seriam retirados dos pais, e sim que não lhes seriam abandonados.

Mas a autora questiona se seria suficiente mudar as leis, as instituições, os costumes e todo o contexto social, para que mulheres e homens se tornem realmente semelhantes, e lembra que a mulher não se define nem por seus hormônios nem por misteriosos instintos, e sim pela maneira pela qual reassume o seu corpo e sua relação com o mundo.

Ao reconhecer que a mulher se define pela maneira pela qual reassume o seu corpo e sua relação com o mundo, Beauvoir parece localizar a origem de sua condição numa atitude individual, de cada mulher, e não no conjunto de condições e de relações sociais.

Por certo, sustenta Beauvoir (1970), não se deve crer que baste modificar-lhe a situação econômica para que a mulher se transforme; esse fator foi e permanece o fator primordial de sua evolução, mas enquanto não tiver acarretado as conseqüências morais, sociais, culturais, etc., que anuncia e exige, a nova mulher não poderá surgir. Até então, continua Beauvoir (1970), essa nova mulher ainda não se realizou em nenhum lugar, e é por isso que a mulher ainda se acha esquartejada entre o passado e o futuro, apresentando-se o mais das vezes como uma “verdadeira mulher” fantasiada de homem, não

⁴⁵ Segundo Beauvoir (1970) o fato de certos ofícios demasiado duros lhes serem vedados não contradiz esse projeto: mesmo entre os homens procura-se cada vez mais realizar uma adaptação profissional; suas capacidades físicas e intelectuais limitam suas possibilidades de escolha; o que se pede em todo caso é que nenhuma fronteira de sexo seja traçada.

se sentindo a vontade tanto em sua carne de mulher, como em sua vestimenta de homem. É preciso, pois, segundo a autora, que mude de pele e corte suas próprias roupas, mas só poderia consegui-lo graças a uma evolução coletiva. Nenhum educador isolado pode fabricar um ser humano fêmeo, que seja o homólogo exato do ser humano macho; educada como rapaz, a jovem se sentiria excepcional e sofreria uma nova espécie de especificação. Stendhal, afirma Beauvoir (1970), bem compreendeu a questão quando dizia “ser preciso plantar de uma só vez toda a floresta”.

Sendo assim, se desde a primeira infância a menina fosse educada com as mesmas exigências, as mesmas honras, as mesmas severidades, prometida a um mesmo futuro, cercada de mulheres e homens que se lhe afigurassem iguais, o sentido do “complexo de Édipo” e do “Complexo de castração”, seria profundamente modificado, conclui. Assumindo, ao mesmo título que o pai, a responsabilidade material e moral do casal, a mãe gozaria do mesmo prestígio duradouro e a criança sentiria em torno de si um mundo andrógino e não um mundo masculino. A menina não procuraria, portanto, compensações estéreis no narcisismo e no sonho, não se tomaria por dado, interessar-se-ia pelo que faz, e uma educação sexual coerente a ajudaria a superar a crise da puberdade.

Sendo assim, Beauvoir (1970) acredita que a mulher não é vítima de nenhuma fatalidade misteriosa, já que as singularidades que a especificam tiram sua importância da significação de que se revestem, podendo ser superadas desde que as apreendam dentro de perspectivas novas.

Para a autora, o fato de ser um ser humano é infinitamente mais importante do que todas as singularidades que distinguem os seres humanos; não é nunca o dado que confere superioridades. Em ambos os sexos, representa o mesmo drama da carne e do espírito, da finalidade e da transcendência; ambos são corroídos pelo tempo, vigiados pela morte, têm a mesma necessidade essencial do outro; podem tirar de sua liberdade a mesma glória e se soubessem apreciá-la, não seriam mais tentados a disputar-se privilégios, podendo então a fraternidade nascer entre ambos.

Ao afirmar que ser um ser humano é mais importante que qualquer singularidade, Beauvoir (1970) situa sua discussão no campo da modernidade,

reconhecendo a centralidade do conceito de ser humano universal.

Se colocamos uma casta em estado de inferioridade, ela permanece inferior, mas a liberdade pode quebrar o círculo. Diz que se dessem responsabilidades à mulher, elas saberiam assumir, e que o fato é, de acordo com Beauvoir (1970), que não há como esperar dos opressores um movimento gratuito de generosidade. Mas ora a revolta dos oprimidos, ora a própria revolução da casta privilegiada criam situações novas, e por isso os homens foram levados, em seu próprio interesse, a emancipar parcialmente as mulheres. Basta a estas prosseguirem em sua ascensão e os êxitos que vêm obtendo incitam-nas a tanto, que, segundo a autora, as mulheres atingirão dentro de um tempo mais ou menos longo, a perfeita igualdade econômica e social, que acarretará uma metamorfose interior.

Segundo Beauvoir (1970), nossa falta de imaginação despoeva sempre o futuro; este não passa de uma abstração para nós; mas a humanidade de amanhã irá vivê-lo em sua carne e em sua liberdade; entre os sexos surgirão novas relações carnavais e afetivas de que não temos idéia.

Primeiramente, a filósofa afirma, haverá sempre certas diferenças entre o homem e a mulher; 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.

Conclui sustentando que, libertar a mulher é recusar encerrá-la nas relações que mantém com o homem, mas não as negar. Ainda que ela se ponha para si, não deixará de existir também para ele, e reconhecendo-se mutuamente como sujeito, cada um permanecerá, entretanto, um outro para o outro. A reciprocidade de suas relações não suprimirá os encantos que engendra a divisão dos seres humanos em duas categorias separadas, tais como o desejo, a posse, o amor, o sonho, a aventura; e as palavras que nos comovem, tais como dar, conquistar, unir-se, conservarão seus sentidos. Ao contrário, continua a autora, é quando for abolida a escravidão de uma metade da humanidade e todo o sistema de hipocrisia que implica, que a “seção” da humanidade revelará sua significação autêntica e que o casal humano encontrará sua forma verdadeira. Beauvoir então conclui citando Marx:

A relação imediata, natural, necessária do homem com o homem é a relação do homem com a mulher ... Do caráter dessa relação decorre até que ponto o homem se comprometeu como ser genérico, como homem; a relação do homem com a mulher é a relação mais natural do ser humano com o ser humano. Nela se mostra, portanto, até que ponto o comportamento natural do homem se tornou humano ou até que ponto o ser humano se tornou seu ser natural, até que ponto sua natureza humana se tornou sua natureza (Marx apud BEAUVOIR, 1970, p.500).

Segundo a autora, é dentro de um mundo dado que cabe ao homem fazer triunfar o reino da liberdade, e para alcançar essa suprema vitória é, dentre outras coisas, necessário que para além de suas diferenciações naturais, homens e mulheres afirmem sem equívoco sua fraternidade.

Beauvoir n’O *Segundo Sexo* apresentou duas opções para a libertação da mulher, a primeira envolveria um ato coletivo de vontadedas mulheres de romper com a sua posição de objeto e agirem como autênticos sujeitos de sua própria história, e a segunda seria uma mudança na sociedade rumo ao “socialismo democrático”. Provavelmente porque Beauvoir podia ler e ouvir sobre a realidade de uma sociedade socialista, e não tivesse nenhum movimento feminista em sua experiência, a descrição dela da mencionada sociedade se desenvolveu de modo mais completo, o que a levou a afirmar que, um mundo onde homens e mulheres pudessem ser iguais seria o que a Revolução Soviética havia se comprometido a construir (ASCHER, 1991).

Os pontos fortes da personalidade de Beauvoir, a força do seu inflexível domínio do racional e sua obstinada autodeterminação, são os valores que a mesma projetou em sua análise da condição da mulher e dos meios para sua transcendência, presentes n’O *Segundo Sexo* (APPIGNANESI, 1988).

Apresentamos, neste capítulo, as principais idéias de Beauvoir n’O *Segundo Sexo*, bem como o impacto que tal obra teve não apenas na Europa, mas no mundo, servindo de referência para a chamada segunda onda do feminismo, surgida na década de 1960. O próximo capítulo terá como objetivo demonstrar de que maneira o feminismo deu prosseguimento às reflexões de Beauvoir acerca da subordinação da mulher.

CAPÍTULO 4

O GÊNERO NA

FRONTEIRA

ENTRE

MODERNIDADE E

PÓS- MODERNIDADE

5 O GÊNERO NA FRONTEIRA ENTRE MODERNIDADE E PÓS-MODERNIDADE

Neste capítulo, procuramos trazer à baila aquilo que consideramos ser uma inflexão na abordagem das relações sociais de gênero. Compreendemos que tal inflexão foi reflexo de uma conjuntura de efervescência política, cultural, ideológica e social, ocorrida na década de 1960, na sociedade como um todo, tendo repercussões no âmbito acadêmico. Em tal contexto, o capital passava por uma de suas grandes crises econômicas, levando-o a concentrar seus esforços na Guerra Fria, estabelecida contra a URSS, buscando desmoralizar a experiência socialista, evitando assim sua disseminação. Por seu turno, exatamente em decorrência da investida capitalista no sentido de boicotá-la, a URSS também passava por uma crise econômica de grande monta, tendo sido, inclusive, utilizada para justificar o chamado refreamento da revolução sexual. Diante deste quadro, as ciências sociais passaram a considerar que o projeto da modernidade e seus conceitos centrais, tais como o de indivíduo

universal, de igualdade e de totalidade, estariam esgotados, não sendo suficientes para dar conta da análise da realidade, propondo assim, a declaração do início de uma nova era, qual seja, a pós-moderna.

Este capítulo tem por objetivo, portanto, apresentar alguns traços do projeto da pós-modernidade⁴⁶, situando a sua presença nas produções de algumas autoras feministas de relevância no debate sobre gênero, cujo surgimento coincide com o contexto no qual a pós-modernidade se desenvolveu. Para isto, iremos apresentar, resumidamente, o debate que vem sendo travado no âmbito dos chamados estudos de gênero, que do nosso ponto de vista sofre influência da perspectiva pós-moderna, contendo alguns dos seus principais conceitos. Pensamos que os estudos que foram originados pela chamada segunda onda do feminismo, e que sofreram a influência d' *O Segundo Sexo* na década de 1960, em um primeiro momento, consideraram o conjunto das idéias de Beauvoir. Contudo, com a refração dos estudos marxistas em decorrência da crise do capital, as feministas, como não poderia deixar de ser, também sofreram o impacto de tal processo, dando a chamada *volta cultural*, passando a considerar apenas algumas reflexões de Beauvoir, e desconsiderando aquela que foi, do nosso ponto de vista, sua principal marca, qual seja, a preocupação com a prática concreta, com as estratégias de transformação social. Esta virada dos estudos feministas hegemonizados pelo que se convencionou chamar de pós-modernidade construiu uma nova Beauvoir, asséptica, formal, academicista, teoricista, não-militante, que nada tem a ver com a Beauvoir que apresentamos no primeiro capítulo do presente trabalho, e esta deturpação só foi possível porque foi feita de modo velado, o que significa dizer que Beauvoir está o tempo todo presente no debate, sem contudo ser citada.

⁴⁶ Importante sinalizar que utilizamo-nos de autores de reconhecimento internacional tais como Harvey, Eagleton e Sousa Santos, contudo, compreendemos ser importante situar o debate em nível nacional e para tanto, lançamos mão de autores que do nosso ponto de vista, apresentam pesquisas consistentes acerca da temática da pós-modernidade tais como Netto e Hollanda.

5.1 O SURGIMENTO E A DEFINIÇÃO DE PÓS-MODERNIDADE

Harvey (1992) em seu livro *Condição Pós-moderna*, de 1992, apresenta como tese central a percepção de que, a partir do início dos anos de 1970, ocorreram mudanças nos âmbitos culturais e político-econômicos, e que tais mudanças relacionam-se entre si. Para o autor, há algum tipo de relação necessária entre a ascensão de formas culturais pós-modernas, a emergência de modos mais flexíveis de acumulação de capital e um novo ciclo de compressão do tempo-espaço na organização do capitalismo. Contudo, ao analisar as regras básicas de acumulação capitalista, tais mudanças assumem, do seu ponto de vista, um impacto muito mais superficial do que estrutural, no que diz respeito à organização da sociedade; dito de outro modo, tais mudanças não representam o fim da sociedade capitalista e o início de uma nova sociedade pós-industrial ou pós-capitalista.

Netto (1995), na mesma direção, afirma que foi a partir da década de 70 do século XX que emergiram transformações societárias, marcando as duas décadas posteriores⁴⁷. Tais transformações decorreram do esgotamento do padrão de acumulação do capital em sua fase monopolista, representando a crise da economia capitalista internacional, e o fim de um padrão de crescimento que teve por base o pacto de classes, materializado através do *welfare state*, processo este iniciado no segundo pós-guerra e que se tornou conhecido como *os trinta anos gloriosos*.

A partir de então, passou-se a declarar a falência do programa da Modernidade e o conseqüente esgotamento dos seus padrões de análise, de suas categorias teóricas, bem como dos projetos sociais a ele vinculados. O resultado deste questionamento

⁴⁷ Digno de nota é o impacto que o fim do socialismo real teve, no sentido de potencializar o processo que se iniciou na década de 70 e que visa desqualificar o potencial de análise do referencial teórico marxista.

seria a instauração de uma crise de paradigmas⁴⁸, em que se preconizaria a passagem das abordagens baseadas na categoria da totalidade, bem como a urgência na priorização da micropolítica, o que colocaria na ordem do dia a busca por novos referenciais que servissem à orientação da ação política. O movimento pós-moderno, apesar de se configurar de maneira heterogênea, apresenta fundamentos epistemológicos e teóricos que contribuem para a conformação do estágio atual do capitalismo⁴⁹ (NETTO, 1995).

A categoria da totalidade, tão cara ao projeto da modernidade, é desqualificada pelos pós-modernistas, já que num período em que nenhuma ação política de grande projeção acontece, em que a chamada micropolítica se coloca na ordem do dia, compreender que as limitações políticas têm uma base ontológica sólida, é extremamente atraente. Sendo assim, não há mais necessidade de agentes políticos comprometidos com a transformação do todo, posto que não existe um todo a ser transformado. O descrédito teórico da idéia de totalidade não surpreende numa época de derrota política para a esquerda (EAGLETON, 1998).

A palavra pós-modernismo refere-se, em geral, a uma forma de cultura contemporânea, enquanto o termo pós-modernidade refere-se a um período histórico específico. Eagleton (1998) assim define a pós-modernidade:

É uma linha de pensamento que questiona as noções clássicas de verdade, razão, identidade e objetividade, a idéia de progresso ou emancipação universal, os sistemas únicos, as grandes narrativas ou os fundamentos definitivos de explicação. Contrariando essas normas do iluminismo, vê o mundo como contingente, gratuito, diverso, instável, imprevisível, um conjunto de culturas ou interpretações desunificadas, gerando um certo grau de ceticismo em relação à objetividade da verdade, da história e das normas, em relação às idiosincrasias e a coerência de identidades (EAGLETON, 1998, p.7).

⁴⁸ Sousa Santos (1989), por seu turno, afirma que a época em que vivemos deve ser considerada uma época de transição entre o paradigma da ciência moderna – que encontra-se em crise - e um novo paradigma emergente a que chama de ciência pós-moderna.

⁴⁹ Importante sinalizar que o debate apresentado no Capítulo 3, entre existencialistas e marxistas, desenvolveu-se neste contexto histórico.

Este modo de interpretar o mundo baseia-se em circunstâncias concretas, ou seja, emergiu da mudança histórica ocorrida no Ocidente para uma nova forma de capitalismo, para o mundo efêmero e descentralizado da tecnologia, do consumismo e da indústria cultural, em que crescem as indústrias de serviços, finanças e informação, em detrimento da produção tradicional, e a política clássica de classes perde espaço para uma série difusa de políticas de identidade. O pós-modernismo seria um estilo de cultura resultante destas mudanças, em que se constitui como uma arte superficial, descentrada, infundada, auto-reflexiva, divertida, eclética, que obscurece as fronteiras entre cultura elitista e cultura popular, assim como entre a arte e a experiência cotidiana. O raio de ação, ou melhor, de aceitação desta cultura, se é dominante ou se constitui em campo restrito, é objeto de controvérsia. Apesar de fazer esta diferenciação entre os termos, Eagleton (1998) optou por adotar o termo pós-modernismo para tratar de ambos os temas, dada a evidente e estreita relação entre eles.

Harvey (1992) desenvolve sua pesquisa tendo como objetivo investigar a natureza do pós-modernismo como condição histórica e não apenas como um conjunto de idéias. Segundo o mesmo, o termo “pós-modernismo” representa uma espécie de reação ao modernismo ou de afastamento dele. Eagleton apud Harvey (1992) assim define o termo:

Talvez haja consenso quanto a dizer que o artefato pós-moderno típico é travesso, auto-ironizador e até esquizóide; e que ele reage à austera autonomia do alto modernismo ao abraçar a linguagem do comércio e da mercadoria. Sua reação com a tradição cultural é de pastiche irreverente, e sua falta de profundidade intencional solapa todas as solenidades metafísicas, por vezes através de uma brutal estética da sordidez e do choque.

A análise de Harvey (1992) sobre o pós-modernismo o leva a constatar que sua total aceitação do efêmero, do fragmentário, do descontínuo e do caótico compõe uma metade do conceito baudelairiano de modernidade. Contudo, posiciona-se de modo particular diante destes elementos, não tentando transcendê-lo, opor-se a eles ou sequer definir os elementos eternos e imutáveis que poderiam estar contidos nele. Ao contrário, o pós-modernismo se esboça nas fragmentárias e caóticas correntes da mudança, como se isto fosse tudo o que existisse. Exemplifica esta postura com Foucault, que nos orienta a desenvolver a ação, o pensamento e os desejos através da proliferação, da justaposição e da disjunção, e a preferir o que é positivo e múltiplo, a diferença à uniformidade, os fluxos às unidades, os arranjos móveis aos sistemas. Na medida em que esta postura não busca legitimar-se pela referência ao passado, remonta à ala de pensamento, a Nietzsche em particular, que enfatiza o profundo caos da vida moderna e a impossibilidade de lidar com ele com o pensamento racional. Isto, contudo, não significa que o pós-modernismo se reduza a uma versão do modernismo. Outro erro de interpretação é o de desconsiderar as realizações materiais das práticas modernistas, já que estas desenvolveram um meio de controlar uma explosiva condição capitalista, como por exemplo, na organização da vida urbana diante da rápida mudança imposta pelo capitalismo no século XX. Se há uma crise, não existe nenhum indício de que a culpa seja dos modernistas e não dos capitalistas (HARVEY, 1992).

Harvey (1992) também conclui que há mais continuidade do que diferença entre a ampla história do modernismo e o movimento chamado de pós-modernismo. Segundo sua análise, parece mais coerente considerar o pós-modernismo como um tipo particular de crise do modernismo, uma crise que enfatiza o lado fragmentário, efêmero e caótico da formulação baudelairiana – o lado que Marx dissecou como parte integrante do modo capitalista de produção – enquanto demonstra um profundo

ceticismo diante de qualquer prescrição particular sobre como conceber, representar ou exprimir o eterno e imutável.

O pós-modernismo, contudo, ao enfatizar a efemeridade, ao insistir na impenetrabilidade do outro, na concentração antes no texto do que na obra, na preferência pela desconstrução que o leva ao niilismo e na sua inclinação pela estética, em detrimento da ética, distancia-se do modernismo, afastando-se da política coerente, e aproximando-se – em se tratando da corrente que busca uma relação pacífica com o mercado – de uma cultura empreendedimentista que é o marco do neoconservadorismo reacionário.

Por outro lado, Harvey (1992) destaca a existência de uma compreensão mais otimista do pós-modernismo, defendida por editores de arquitetura em que o mesmo consistiria numa reação à “monotonia” da visão de mundo do modernismo ocidental. Tal modernismo, percebido como positivista, tecnocêntrico e racionalista defende a concepção de progresso linear, de verdades absolutas, de planejamento racional, de ordens sociais ideais e de padronização do conhecimento e da produção. Já o pós-moderno, em contrapartida, privilegia a heterogeneidade e a diferença como forças libertadoras na definição do discurso cultural. A fragmentação, a indeterminação e a intensa desconfiança de todos os discursos universais ou totalizantes são, segundo Harvey(1992), o marco do pensamento pós-moderno. Neste contexto, ocorre a redescoberta do pragmatismo na filosofia, a ênfase foucaultiana na descontinuidade e na diferença na história e a primazia dada por ele a correlações polimorfos em vez da causalidade simples ou complexa, novos desenvolvimentos na matemática, com ênfase no indeterminado (teoria do caos), o ressurgimento da preocupação, na ética, na política, com a dignidade do “outro”, tudo isto incorporificando uma ampla e profunda mudança na estrutura do sentimento, segundo interpretação de tais editores.

Santos (1986), por sua vez, afirma que, desde a Grécia Antiga, as filosofias são discursos globais, totalizantes, que procuram os princípios e os fins últimos para

explicar ordenadamente o Universo, a Natureza e o Homem, e a pós-modernidade questiona as grandes filosofias explicativas, os grandes textos esperançosos como o cristianismo – e sua fé na salvação -, o iluminismo – com sua crença na ciência e no progresso -, e o marxismo – com sua aposta numa sociedade comunista, dando-se adeus às ilusões.

Contudo, o autor se pergunta sobre como foi possível, na atual sociedade chamada de pós-industrial, dominada pela tecnociência que representa a racionalidade na produção, no trabalho e no próprio cotidiano, ter surgido o niilismo irracional. O mesmo argumenta que este choque entre racionalidade produtiva e valores morais e sociais já existia no mundo moderno, industrial, contudo, no mundo pós-moderno este choque agudizou, porque apesar da intervenção da tecnociência no cotidiano ela não oferece nenhum valor moral a não ser o hedonismo consumista.

De acordo com Santos (1986), há controvérsias a respeito dos impactos da pós-modernidade para diversos autores. No que diz respeito à arte, há aqueles que defendem que a mesma perdeu em originalidade, tornando-se eclética, niilista e desestetizada, ou seja, declaram a morte da arte. Outros autores, contudo, defendem que o pós-modernismo abalou preconceitos, rompeu com a diferenciação entre arte culta e de massa, democratizando sua produção. Estes são os que celebram a diferença, a dispersão e a desordem, preconizando a convivência de todos os estilos, de todas as épocas sem hierarquias, já que, “[...] sendo o mercado um cardápio variado, e não havendo mais regras absolutas, cada um escolhe o prato que mais lhe agrada” (SANTOS, 1986).

Nesse sentido, o autor conclui sua definição do pós-moderno, sustentando que o mesmo ameaça encarnar hoje estilos de vida e de filosofia nos quais preconiza a idéia do niilismo, citado anteriormente, ou seja, o nada, o vazio, a ausência de valores e de sentido para a vida:

Mortos Deus e os grandes ideais do passado, o homem moderno valorizou a Arte, a História, o Desenvolvimento, a Consciência Social para se salvar. Dando adeus a essas ilusões, o homem pós-moderno já sabe que não existe Céu nem sentido para a História, e assim se entrega ao presente e ao prazer, ao consumo e ao individualismo (SANTOS, 1986, pp.10-1).

Sendo assim, Santos (1986) afirma que pós-modernismo é o nome aplicado às mudanças ocorridas nas ciências, nas artes e nas sociedades avançadas a partir de 1950, quando, por convenção, passou-se a declarar o encerramento do modernismo. Sustenta que o pós-modernismo surge na arquitetura e na computação na década de 1950, na década de 1960 na arte, se espalha na filosofia nos anos de 1970, como crítica da cultura ocidental, alcançando na década de 1980, a moda, o cinema, a música e o cotidiano programado pela tecnociência. Diz que simbolicamente o pós-modernismo nasceu em 1945 com a explosão da bomba atômica sobre Hiroxima⁵⁰. Ali, segundo os pós-modernos, a modernidade encerrou seu capítulo no livro da História, ao superar seu poder criador pela sua força destruidora.

Para Harvey (1992), os pós-modernistas se vêem de maneira simples, na maioria das vezes pensam ser um movimento determinado e ao mesmo tempo caótico, cujo objetivo é resolver todos os supostos males do modernismo. Mas os mesmos têm uma visão grosseira e caricatural do modernismo, desconsiderando que, afinal, existiam várias correntes no modernismo e não apenas uma. As metanarrativas que os pós-modernistas desqualificam, como as desenvolvidas por Marx e Freud, são muito mais complexas e sofisticadas do que os críticos admitem.

Eagleton (1998), no mesmo sentido, afirma que todas as análises pós-modernas têm em comum a rejeição as metanarrativas, ou seja, interpretações teóricas de larga escala pretensamente de aplicação universal, o que leva o autor a completar sua definição do termo pós-modernismo:

⁵⁰ Importante destacar que foi neste contexto que Sartre desenvolveu suas idéias a respeito do existencialismo, em que já apresentava algumas críticas às grandes matrizes teóricas, buscando constituir o que Lukács denominou de terceiro caminho.

*O pós-modernismo assinala a morte dessas “metanarrativas”, cuja função terrorista era fundamentar e legitimar a ilusão de uma história humana “universal”. Estamos agora no processo de despertar do **pesadelo** da modernidade, com sua razão manipuladora e seu fetiche da totalidade, para o pluralismo retornado do pós-moderno, essa gama heterogênea de estilos de vida e jogos de linguagem que renunciou ao impulso nostálgico de totalizar e legitimar a si mesmo... A ciência e a filosofia devem abandonar suas grandiosas reivindicações metafísicas e ver a si mesmas, mais modestamente, como apenas outro conjunto de narrativas (EAGLETON, 1998, p.19).*

O autor apropria-se da análise de Osborne ao afirmar que a narrativa da morte da metanarrativa é, em si, mais grandiosa que a maioria das narrativas que ela consagraria ao esquecimento, e que a cultura pós-moderna se interessa pela mudança, mobilidade, flexibilidade, ausência de regras, instabilidade, mas, por outro lado, sua teoria nivela tudo, ou seja, a história ocidental que se supõe homogeneizadora é brutalmente homogeneizada.

Continua afirmando que ao rejeitar a existência das metanarrativas, a filosofia pós-moderna oferece alternativas limitadas já que impõe escolhas enganadoras, quais sejam: ou existe uma única metanarrativa ou uma multiplicidade de micronarrativas, e a questão da existência ou não de fundamentos.

Hollanda (1992), por sua vez, sustenta que o termo pós-moderno tem se constituído enquanto uma das maiores polêmicas nas ciências sociais, sendo em geral relacionado com o *fim da ideologia*, *cultura do consumo* ou *amnésia histórica*. A polêmica inicia-se com o próprio questionamento da existência do pós-moderno, passando pelo debate entre aqueles que defendem e os que discordam dos pressupostos teóricos deste projeto. Na Europa, o debate se dá principalmente entre Frankfurters e French Fries, sendo representado por Habermas e Lyotard, onde o primeiro argumenta que o pós-moderno vincula-se às tendências políticas e culturais neoconservadoras, e defende o resgate do potencial emancipatório da razão iluminista; e o segundo defende a *condição pós-moderna* como substituta das

narrativas mestras como o marxismo e o liberalismo, e das características iluministas presentes no projeto moderno. Nos EUA, segundo a autora, o projeto pós-moderno vem sendo bem aceito como opção frente ao declínio do poderio americano, podendo servir de veículo para a criação de novas formas de hegemonia cultural e política. No Brasil, as idéias pós-modernas chegam, em geral, de maneira enviesada, acompanhadas de leituras que apenas as consideram uma tendência política e moralmente problemática. A autora, contudo, esclarece, que a própria constituição do pós-moderno sugere que não há apenas uma abordagem do problema, ou mesmo um eixo central, sendo o debate marcado, portanto, por um leque heterogêneo de colocações e tensões, todas, contudo, possuindo um objetivo:

A desconstrução sistemática dos mitos modernistas questionando não só o papel do iluminismo para a identidade cultural do Ocidente, mas também o problema da totalidade e do totalitarismo na epistemologia e na teoria política modernas (HOLLANDA, 1992, p.8).

A agenda pós-moderna contempla, também, como dito anteriormente, a crítica aos conceitos-chave da modernidade, como os de vanguarda e de ruptura, privilegiando as formações discursivas e os processos de construção das subjetividades. Mas o fato de o projeto pós-moderno constituir-se heterogeneamente fez com que surgissem pelo menos duas posturas políticas em seu interior, e que, para a autora, são opostas. Uma tendência busca desconstruir o modernismo e resistir ao *status quo*, a outra repudia o modernismo para celebrar o *status quo*, o que a autora denomina de, respectivamente, pós-modernismo de resistência e pós-modernismo de reação, sendo o segundo tipo, o mais popularizado (HOLLANDA, 1992).

Para Huyssen (1992), faz-se mister considerar o pós-modernismo como condição histórica, até mesmo na arte, e não apenas como um simples estilo, e a partir de então perceber que há tendências que compreendem de forma diferente o fenômeno. Existem aqueles que acreditam que o pós-modernismo é uma continuidade do

modernismo, e aqueles que acreditam ser este movimento uma ruptura radical com o modernismo, o primeiro seria considerado pós-modernismo crítico e o segundo, pós-modernismo afirmativo. Uma questão que merece destaque é o fato do pós-modernismo crítico ter se constituído a partir de uma crítica ao modernismo e à vanguarda que se autodenominavam de oposição, mas que do ponto de vista conceitual e prático acabaram por referendar a modernização capitalista. O autor sustenta, inclusive, que os movimentos de contestação dos anos de 1960, não questionavam o modernismo *per se* e sim esta versão do modernismo que foi domesticada pelos liberais-conservadores da época, e transformada em arma de propaganda no arsenal cultural e político da guerra fria anticomunista, ou seja, um modernismo que não questionava a classe dominante e sua visão de mundo, desviando-se assim de seu programa.

Laclau (1992) também teoriza sobre a relação entre modernidade e pós-modernidade e afirma que não existe antagonismo entre estes dois projetos, o que a pós-modernidade critica na modernidade é o caráter ontológico das categorias centrais dos seus discursos e não o conteúdo destas categorias, e com isto acaba por ampliar os valores da modernidade. Para o autor, não há qualquer fundação racional da história.

Já Aaronowitz (1992) afirma que o pós-modernismo está marcado pela renúncia ao pensamento fundador, às regras que governam a arte e aos discursos de base liberal e marxista⁵¹ e, concordando com Laclau (1992), afirma que o pensamento pós-moderno está preso ao discurso, literalmente às narrativas sobre o mundo, assumidamente parciais, não fazendo propostas de validade universal. A preferência pela parcialidade reside na compreensão da relação estreita entre conhecimento e interesse, presente no discurso, onde não existe a verdade, e sim pontos de vista acerca da realidade. O autor continua afirmando que para Laclau, a política pós-moderna visa substituir a sociedade pela linguagem como objeto do conhecimento,

⁵¹ Bhabha (1992) afirma que as estratégias pós-modernas realizam a passagem do trabalho ao texto.

com a substituição das classes sociais pelos novos sujeitos da história. Sustenta que o referencial do projeto pós-moderno é a prática, tanto na ciência quanto na conduta humana, e seu objetivo não é fornecer uma estrutura axiomática que guie o pensamento, mas realizar leituras sobre textos científicos, culturais e sociais.

De acordo com Flax (1992), os discursos pós-modernos são desconstrutivos, já que procuram se afastar de afirmações relacionadas à verdade, que são feitas pela cultura Ocidental, e que são produto das idéias do Iluminismo. Outras idéias são negadas, tais como a crença na existência de um “eu” estável e coerente e na ciência e sua razão, como portadora de um fundamento objetivo, seguro e universal para o conhecimento. No iluminismo, a ciência, tinha seus métodos e conteúdos baseados na neutralidade e a linguagem era considerada como transparente, havendo uma relação direta entre palavra e coisa, ou seja, os objetos não são lingüisticamente ou socialmente construídos, mas simplesmente apreendidos pela consciência e nomeados pela linguagem.

Em se tratando da crítica realizada à existência do universal, Harvey (1992) questiona os pós-modernistas sobre como poderíamos aspirar a agir coerentemente diante do mundo, se não podemos aspirar a nenhuma representação unificada do mundo, nem retratá-lo com uma totalidade cheia de conexões e diferenciações, em vez de fragmentos em perpétua mudança. A resposta pós-modernista é de que como a representação e a ação coerentes são repressivas ou ilusórias, e, portanto, fadadas a serem autodissolventes e autoderrotantes, sequer deveríamos tentar nos engajar em algum projeto global. Sendo assim, a ação só pode ser concebida e decidida nos limites de algum determinismo local, de alguma comunidade interpretativa. O consenso se tornou um valor suspeito e ultrapassado, mas não a justiça, e por isto deveríamos desenvolver uma idéia e uma prática de justiça que não estejam ligadas ao consenso.

Segundo Santos (1986), a relação entre modernismo e pós-modernismo é ambígua, e exemplifica afirmando que o individualismo atual nasceu com o modernismo, mas seu exagero narcisista é um acréscimo pós-moderno. Para o autor, o pós do pós-moderno contém um des – um princípio esvaziador, diluidor. O pós-modernismo desenche, desfaz princípios, regras, valores, práticas, realidades e tanto a *des-referencialização do real* quanto a *des-substancialização do sujeito*, motivadas pela saturação do cotidiano pelos signos, são exemplos disto.

5.2 A CRÍTICA DOS VALORES VINCULADOS À MODERNIDADE

Os rebatimentos do pós-modernismo na filosofia foram sentidos a partir da proposta de *desconstrução do discurso filosófico ocidental*, ou seja, da maneira como o Ocidente pensa e age. Desde Platão até Sartre, os filósofos falaram de determinado modo, com certas atitudes e pressupostos inconscientes. *Desconstruir o discurso* não é destruí-lo, nem mostrar como foi construído, e sim trazer à tona o não-dito, o silenciado sob o que foi falado⁵² (SANTOS, 1986).

O pós-modernismo está associado, a partir de análise de Santos (1986), à decadência das grandes idéias, valores e instituições ocidentais tais como Deus, Ser, Razão, Verdade, Totalidade, Ciência, Sujeito, Consciência, Produção, Estado, Revolução, Família⁵³, e através da *desconstrução* a filosofia atual é uma reflexão sobre ou uma aceleração dessa queda no niilismo. Niilismo, segundo Santos, quer dizer desejo de nada, morte em vida, falta de valores para agir, descrença em um sentido para a

⁵² Aqui é possível perceber porque a categoria da desconstrução atraiu sobremaneira alguns setores do feminismo posto que o uso da categoria promete dar visibilidade àquilo que não foi dito, ou seja, a tudo aquilo que gira em torno dos interesses das mulheres.

⁵³ O autor afirma que alguns sociólogos chamam de *deserção* da família o fato de, nas sociedades pós-industriais, esta instituição ter deixado de ser o foco da existência individual.

existência. A *desconstrução* pretende revelar o que está por trás desses grandes ideais da cultura Ocidental, hoje abalados.

Diante deste quadro, alguns filósofos pós-modernos não buscam restaurar os valores antigos e sim desejam revelar sua falsidade, responsabilizando-os pelos problemas atuais. Para tanto, lutam em duas frentes, quais sejam: utilização da *desconstrução* dos princípios e concepções do pensamento ocidental; e desenvolvimento e valorização de temas antes considerados menores ou marginais em filosofia tais como desejo, sexualidade e linguagem – elementos que, segundo os pós-modernos, abrem novas perspectivas para a liberação individual e aceleram a decadência dos valores ocidentais⁵⁴ (SANTOS, 1986).

Para esta empreitada, filósofos como Jacques Derrida, Gilles Deleuze, François Lyotard, Jean Baudrillard inspiraram-se em pensadores como Nietzsche, Marx e Freud, constituindo suas idéias de modo eclético⁵⁵. Nietzsche já no século XIX, foi fundo em suas críticas aos valores supremos, preconizando o niilismo e o desencanto pela vida, agredindo a Razão, o Estado, a Ciência e a ordem social moderna, acusando-as de domesticar o Homem, anulando sua criatividade. Para este pensador, três conceitos e valores ocidentais são criticados: Fim (defendido para garantir um sentido, um *happy-end*), Unidade (para assegurar que o universo é um todo conhecível pela ciência) e Verdade (para guiar os indivíduos pelo ser, pela real natureza das coisas)⁵⁶, já que os mesmos significaram a troca de uma vida concreta por modelos ideais inatingíveis. Como tais valores apenas provocaram conformismo e passividade, Nietzsche acredita que o niilismo provocará a *transvaloração* de todos os

⁵⁴ Percebemos algumas semelhanças com as críticas de Sartre ao marxismo, em que o mesmo apontava a ausência de reflexões acerca da sexualidade e da subjetividade, o que para o autor seria uma lacuna que poderia ser sanada com a utilização do referencial existencialista.

⁵⁵ A forma como tais autores construíram suas idéias também se assemelha à forma como Beauvoir desenvolveu suas idéias n'O *Segundo Sexo*, ou seja, referenciando-se em matrizes teóricas diferentes tais como marxismo, existencialismo e psicanálise.

⁵⁶ De certa forma, o existencialismo também criticava a existência de um Fim, dada a gratuidade do indivíduo, bem como a existência da Unidade, já que a realidade é tomada como incompreensível.

valores e sua superação trará uma vida mais intensa de sentidos e de prazer, não mais baseada em ideais estratosféricos e sim em uma vida sem rotinas, enraizada no presente, aberta ao futuro (SANTOS, 1986).

Desta forma Nietzsche abala os três pilares da cultura ocidental: o cristianismo (Fim), o conhecimento científico (Unidade), e a Razão filosófica e moral (Verdade). O cristianismo, ao prometer uma vida plena de realizações no Céu, privou o homem de viver na Terra, negando a possibilidade de prazer e alegria no tempo presente, bem como favoreceu o surgimento da culpa, a partir da criação da imagem de um Deus punitivo. A crença na Unidade levou, segundo Nietzsche, a ciência a opor o Homem (o conhecedor) à Natureza (o conhecido), ao mesmo tempo em que fragmentou a Natureza em campos de conhecimento, decretando, a partir da Matemática, a quantificação do mundo natural e social, tornando as coisas previsíveis, impossibilitando a novidade do futuro e o movimento presente na vida cotidiana. Por fim, a Verdade escravizou o Homem que, organizando sua existência apenas pela Razão e traçando uma moral racional, negou a existência da emoção, do prazer, da imaginação e da desordem (SANTOS, 1986).

Sendo assim, Nietzsche afirma que para superar o niilismo, que põe abaixo os valores supremos e alimenta a fraqueza e o pessimismo, é preciso utilizar-se da *transvaloração*, já que esta, segundo o pensador, ergueria uma cultura voltada para o prazer, a alegria, e a arte, no lugar da religião, da ciência e da filosofia, sendo o veículo para possibilitar tal transformação. Diante da questão dos Fins, a atitude seria a de descrença em Deus e a postura de viver cada um realizando o melhor de si no tempo presente. Diante da Unidade, a atitude seria a de negação do conhecimento científico, considerando a vida um jogo aberto, indefinido e sem direção, ou seja, a diversidade dos caminhos é a nova lei. E, por último, em relação à Verdade, a postura seria a de desconsiderar os conceitos universais, privilegiando a sabedoria do corpo, o valor do erro e da ilusão, a afirmação segundo a perspectiva de cada um. O sujeito se

deixaria levar pelos instintos, através do passar do tempo, flutuando de experiência em experiência, despreocupando-se com uma identidade fixa (SANTOS, 1986).

Santos (1986) afirma que Derrida, o filósofo criador do conceito de *desconstrução*, seguindo os posicionamentos de Nietzsche, critica o que chama de *logocentrismo* ocidental, ou seja, afirma que o Ocidente apenas pensa a partir da Razão. Derrida compõe uma corrente chamada pós-estruturalista, e explica que o estruturalismo destacou-se na Lingüística e na Semiologia, ao analisar os fenômenos sociais e humanos como se fossem textos, discursos, sendo amplamente utilizado pela antropologia, psicanálise e sociologia, para explicar cientificamente questões sobre o Homem, antes apenas explicadas pela filosofia. Com a perda da exclusividade nas explicações acerca do Homem, a filosofia passou a debruçar-se sobre si mesma, pensando sua própria história, seu próprio discurso, constituindo assim o pós-estruturalismo, tendo Derrida como seu representante, com o conceito de *desconstrução* e a proposta de utilizá-lo para questionar o *logocentrismo*.

O filósofo desenvolve sua crítica afirmando que no centro da cultura e da filosofia ocidentais está o *logos*, isto é, o espírito racional que fala, discursa. O *logos* é a Razão e a palavra falada, no sujeito humano, transformando as coisas em conceitos universais. Santos (1986) exemplifica a presença da utilização do conceito de *logos*, com o conceito de cadeira, afirmando que tal conceito, ao ser expresso pela palavra cadeira, termina por produzir um modelo universal para este objeto, ignorando as diferenças entre cadeiras reais, ou seja, o conceito torna idênticas todas as cadeiras porque elimina as diferenças entre elas. Isto leva Derrida a concluir que o *logocentrismo* acaba com as diferenças entre as coisas reais, ao reduzi-las à identidade do conceito, e leva o filósofo a afirmar que esta forma ocidental de pensar e agir levou por exemplo, vários povos de diferentes raças a serem submetidos pelos brancos europeus a uma economia idêntica, a capitalista. Derrida, com isto sustenta que a cultura ocidental é intolerante com as diferenças.

Desenvolve sua reflexão afirmando que os grandes conceitos universais encontram-se encadeados da seguinte forma: é a Razão que faz a Ciência, que promove a Consciência, que impõe a Lei, que estabelece a Ordem e que organiza a Produção. Por outro lado, este encadeamento foi promovido pela cultura ocidental, em detrimento de outra cadeia: Corpo/emoção/poesia/inconsciente/desejo/acaso/ invenção. Diante desta constatação, Derrida afirma que, além de reduzir as diferenças a identidades, o *logos* hierarquiza esses elementos, tornando a primeira cadeia superior à segunda. A primeira é sólida, central, racional, duradoura; a segunda é fugidia, descentrada, irracional, breve e imprevisível. Para Santos (1986), ao *desconstruir* o discurso ocidental, os filósofos pós-modernos querem trazer à tona as diferenças, reprimidas pelas identidades⁵⁷.

Do ponto de vista de Harvey (1992), os filósofos pós-modernos incentivam a nos entregarmos às fragmentações para que compreendamos os dilemas do mundo moderno. Ao supervalorizarem a desconstrução e ao deslegitimarem toda sorte de argumentos, eles terminam por condenar suas próprias reivindicações de validade, destruindo qualquer base para uma ação racional. O pós-modernismo defende as reificações e partições, celebra a atividade de mascaramento e de simulação, todos os fetichismos de localidade, de lugar ou de grupo social, negando qualquer metateoria capaz de apreender os processos político-econômicos que estão se tornando cada vez mais universalizantes em sua profundidade, intensidade, alcance e poder sobre a vida cotidiana.

5.3 O CONCEITO DE HISTÓRIA

⁵⁷ Vale destacar que, neste sentido, Beauvoir vincula-se fundamentalmente aos chamados valores Ocidentais, posto que a Razão, a busca da Verdade e a Consciência, sempre foram prioridades para a autora, em detrimento de assuntos como emoção, inconsciente e prazer.

A História, para os pós-modernos, tende a ser unidimensional, desconsiderando esse conceito estratificado do tempo em benefício do curto prazo, do contexto contemporâneo, da conjuntura imediata. Os pós-modernistas assumem esta postura por temerem que as grandes narrativas reduzam todas as pequenas narrativas a meros efeitos delas, mas pelo menos para Marx, o objetivo da análise não era o geral, mas o concreto; ele apenas reconhecia, assim como o fez Hegel, a impossibilidade de se construir o concreto sem categorias gerais (EAGLETON, 1998).

Eagleton (1998) então utiliza-se de uma afirmação de Francis Mulhern sobre o conceito de História que vale destacar:

A redução tácita de história pra mudança – uma espécie de hiper-história... é o mais compreensível dos hábitos polêmicos, mas perpetua uma meia-verdade perturbadora. A história é também – e decisivamente, na sua maior parte – continuidade. O processo histórico é diferencial: ele se molda por uma pluralidade de ritmos e tempos, alguns com grandes variações, outros com poucas, ... As estruturas e os eventos históricos ... são portanto necessariamente complexos por natureza, nunca pertencendo a um único modo (continuidade/descontinuidade) ou temporalidade. Os contextos são breves e estreitos (uma geração, uma crise política), mas também longos e amplos (uma linguagem, um modo de produção, privilégio sexista), e tudo isso de uma vez só. (MULHERN apud EAGLETON, 1998, p.55).

Compreender a História e as grandes narrativas desta forma, reconhecendo sua coerência e continuidade, para os pós-modernos é mais digno de lamentação do que de celebração. Seria mais confortável perceber a História como aleatória, contudo, a persistência de uma realidade repleta de miséria e exploração, mostra que ela possui, sim, coerência, lógico que reconhecendo que tais acontecimentos assumem formas culturais diferenciadas, mas acreditar que estes fatos persistem por mera coincidência ou acaso seria, no mínimo, perverso com aqueles sujeitos que insistentemente são explorados (EAGLETON, 1998).

Desta forma, não existe a possibilidade de escolha entre o tipo de história com *h maiúsculo* e a história como grande caos⁵⁸, como os pós-modernistas acreditam, já que se as narrativas são o que vivemos e relatamos, não existe a possibilidade de vermos a história material como um texto insolúvel, no aguardo de relatos preparados por algum teórico (EAGLETON, 1998).

Eagleton (1998) acredita que há mais semelhanças entre as concepções de história pós-moderna e socialista do que poderíamos supor, já que o próprio Marx recusava-se a reconhecer tudo o que havia acontecido até então sob o título de história. Para ele, tudo não passava de pré-história, em que pouco acontecia de diferente além da exploração, e esta concepção de pré-história aproxima-se da concepção de História dos pós-modernos. Segundo Marx, faz-se necessário ultrapassarmos tal fase para que possamos permitir o surgimento de histórias propriamente ditas, ou seja, ricas em diferenças; esta seria a verdadeira conquista histórica, e aqui universalidade e pluralidade caminhariam de mãos dadas, já que só se pode falar de pluralidade quando existem condições materiais para todos os sujeitos exercerem com liberdade sua autonomia, podendo, assim, viver suas histórias de maneiras distintas. Conclui afirmando que apesar das concepções de História de socialistas e pós-modernos não diferirem, a forma como ambas se posicionam é bastante diferente, já que para os socialistas a efetivação das condições materiais para possibilitar o surgimento do agente autônomo, demandaria ação instrumental, propósitos determinados, noções de verdade, formas precisas de conhecimento, subjetividades coletivas, o sacrifício de certos prazeres, enfim, tudo o que o espírito consumista pós-moderno mais execra⁵⁹.

⁵⁸ Sartre ao compreender que as relações entre os indivíduos se dão a partir de inumeráveis liberdades incomunicáveis entre si, ou seja, num caos, leva a entender que sua concepção de história é também esta, ou seja, aleatória, caótica.

⁵⁹ Aqui poderíamos dizer que Beauvoir n'O *Segundo Sexo*, aproximou-se da noção de história dos socialistas ao buscar através de seu estudo, não apenas compreender a subordinação da mulher, suas causas e maneira como é mantida, mas propor estratégias efetivas de superação.

Ao voltarmos a nossa análise para a tradição modernista, é possível perceber que a mesma possui certo grau de flexibilidade, o que a assemelha a esta postura pós-moderna. Com frequência se pensa as metanarrativas da tradição iluminista como mais fixas e estáveis do que de fato o eram. Marx, por exemplo, criou seus conceitos em termos relacionais, de modo que termos como valor, trabalho, capital estão separando-se e reunindo-se continuamente em novas combinações, numa luta interminável para chegar a um acordo com os processos totalizantes do capitalismo (HARVEY, 1992).

De qualquer modo, adotar a idéia da fragmentação e da efemeridade de maneira afirmativa tem conseqüências nada desprezíveis, e, diante desta postura, autores como Foucault e Lyotard atacam explicitamente qualquer noção de que possa haver uma metalinguagem, uma metanarrativa ou uma metateoria mediante as quais todas as coisas possam ser conectadas ou representadas. As verdades⁶⁰ eternas e universais, se é que existem, não podem ser especificadas. Condenando as metanarrativas como totalizantes, eles insistem na pluralidade de formações de “poder-discurso” (Foucault) ou de “jogos de linguagem”⁶¹ (Lyotard). Lyotard define o pós-moderno simplesmente como “incredulidade diante das metanarrativas” e é outro teórico que se apropria de uma preocupação modernista, contudo também a levando a extremos, como o faz Foucault. Em seu caso, a centralidade é atribuída à linguagem⁶², onde o autor reconhece que “o vínculo social é lingüístico”, mas que “não é tecido com um único fio”, e sim por um número indeterminado de “jogos de linguagem”. Para ele,

⁶⁰ Eagleton (1998) sustenta que as formas mais conservadoras de pós-modernismo representam a ideologia daqueles que acreditam que, para o sistema sobreviver, deve-se sacrificar a verdade em nome da prática.

⁶¹ Eagleton (1998) utiliza-se de Wittgenstein, lembrando que, para este, se nossa linguagem nos “dá” o mundo, ela não pode, simultaneamente, falar de sua relação com ele. Não podemos, segundo o autor, levantar de dentro da linguagem a questão da relação da linguagem com o mundo.

⁶² Para Santos (1986), palavra, desenho, escrita, pintura, foto, imagem em movimento, são linguagens para a comunicação feitas com signos em códigos que, gerando mensagens, representam a realidade para o homem. Livro, jornal, cinema, rádio, TV são meios que vieram ampliar o público e acelerar a circulação das mensagens.

cada um de nós vive na intersecção de muitos desses jogos de linguagem, e não estabelecemos necessariamente, combinações lingüísticas estáveis, e as propriedades daquelas que estabelecemos não são, necessariamente, comunicáveis. O resultado é que o próprio sujeito⁶³ social parece dissolver-se nessa disseminação de jogos de linguagem (HARVEY, 1992).

Ao romper a ordem temporal, o pós-modernismo dá origem a um peculiar tratamento do passado. Ao rejeitar a idéia de progresso, o pós-modernismo abandona todo sentido de continuidade e memória histórica, enquanto absorve a história como aspectos do tempo presente. Dada a perda de todo sentido de continuidade e memória histórica, bem como a rejeição as metanarrativas, o historiador torna-se, nas palavras de Foucault, uma espécie de arqueólogo do passado, em que captura os seus vestígios e os expõe num museu de conhecimento moderno (HARVEY, 1992).

Eagleton (1998), na mesma direção, afirma que o pós-modernismo recusa a existência da História como sendo dotada de propósito e sentido imanentes, e, portanto, decreta o seu fim. Contudo, paradoxalmente, ao fazê-lo acaba por adotar a sua lógica, já que estabelece uma data para este fim, vinculada ao término das metanarrativas. O que o autor conclui é que existem diferentes concepções de história. Há os que acreditam que a história não passa de um relato de progresso, os que acreditam que ela é uma história de escassez, luta e exploração, e os que sustentam, como muitos textos pós-modernos, que não há absolutamente nenhum enredo para ela.

Há um aspecto em que o pós-modernismo se revela histórico, mas de modo seletivo. O pensamento historicista clássico acredita no poder da explicação histórica, sustentando que para compreender um fenômeno em seu contexto histórico é preciso captar como e por que ele aconteceu, para só então compreendê-lo a fundo. Os pós-modernistas são céticos em relação às causalidades e criticam as hierarquias de

⁶³ Segundo Eagleton (1998), o sujeito pós-moderno, diferentemente de seu ancestral cartesiano, é aquele cujo corpo se integra na sua identidade.

determinações, dizendo que as mesmas ofendem seu pluralismo ontológico, acusando o pensamento clássico de transcendental, não percebendo que sua postura a leva ao transcendentalismo (EAGLETON, 1998).

A História, em oposição à história com h minúsculo, é para os pós-modernos teleologia, ou seja, ela depende da crença de que o mundo está rumando propositadamente em direção a algum objetivo predeterminado, tendo assim lógica própria, cooptando nossos projetos aparentemente livres para seus fins. Pode haver um ou outro retrocesso, mas, de modo geral, segundo os pós-modernos, a história é não linear, progressiva e determinista. É desnecessário encontrar teóricos vinculados ao pensamento clássico, que interpretem a história da forma como os pós-modernos acusam acima. Os socialistas propõem um *telos*, ou seja, a possibilidade de uma ordem social mais justa, livre, racional e compassiva, mas nunca de modo determinista, e Marx era radicalmente contrário à idéia de que havia algo chamado História, que dispusesse de objetivos e leis independentes dos sujeitos⁶⁴ (EAGLETON, 1998).

Sendo assim, a compreensão da história que os pós-modernistas atacam é um alvo imaginário, já que quase ninguém acredita que a história vá deslizando tranquilamente para alcançar um objetivo predeterminado. Contudo, ao menos a maioria acredita na existência de propósitos e intenções históricos, de projetos definidos e direcionados por seus fins específicos, bem como a existência de condições necessárias para sua realização e isto torna a história uma questão de necessidade. Trata-se não de uma necessidade intrínseca e, sim, da forma como nossas ações espontâneas tecem uma rede de determinações em que criamos uma série de possibilidades e algumas opções (EAGLETON, 1998).

⁶⁴ Vale destacar a afirmação engelsiana de que os homens fazem a história, a partir de determinações sociais, mas sempre considerando uma margem de liberdade dos indivíduos.

No mesmo sentido, Santos (1986) apresenta o conceito de *deserção da História*, para explicar que se antes a massa moderna acreditava na História e caminhava na direção do progresso e de condições mais democráticas e felizes, hoje a massa perdeu o senso de continuidade histórica, vivendo sem um projeto para o futuro, valorizando apenas o tempo presente, acreditando, inclusive, no fim da história. Neste contexto, os indivíduos ao invés de investirem na construção da História, investem em si mesmos, *hiperprivatizando* suas vidas, através do cuidado com a saúde, com o aprimoramento pessoal, com o lazer e a busca de informação.

5.4 A QUESTÃO DA ALTERIDADE E DAS NOVAS FORMAS DE ORGANIZAÇÃO POLÍTICA

Ao avaliar o pós-modernismo em geral, Harvey (1992) sustenta que sua preocupação com a diferença, as dificuldades de comunicação, a complexidade e nuances de interesses, culturas e lugares é positiva. As metalinguagens, metateorias e metanarrativas do modernismo tendiam a ignorar as diferenças importantes e não conseguiam perceber as disjunções e detalhes. Dito de outra forma, o pós-modernismo tem especial valor por reconhecer as múltiplas formas de alteridade que emergem das diferenças de subjetividade, de gênero e de sexualidade, de raça, de classe, de configurações de sensibilidade temporal e espacial.

Na mesma direção, Eagleton (1998) sustenta que o pós-modernismo representa questões de importância histórica mundial, como a aparição na ribalta teórica de milhões que foram alijados e descartados, tanto pelos esquerdistas tradicionais como pelo próprio sistema. A mudança paradigmática que ocorreu então – uma verdadeira revolução na nossa concepção das relações entre poder, desejo, identidade, prática política – constitui um aprofundamento da política de uma época anterior. Segundo o autor, qualquer socialismo que não se transformar à luz dessa cultura fecunda e bem

articulada vai à falência logo de saída. Vieram à tona as cumplicidades entre o pensamento de esquerda e algumas das categorias dominantes a que elas se opõem. Nesse sentido, vale a assertiva do autor:

No auge de sua militância, o pós-modernismo emprestou a voz aos humilhados e insultados e, ao fazê-lo, ameaçou abalar ao extremo a auto-identidade dominante do sistema. E por causa disso quase podemos perdoar-lhes os excessos palmares (EAGLETON, 1998, p.33).

Hollanda (1994), afirma que, nas décadas de 1960 e 1970, a sociedade passou por um processo de transformações nos planos político e acadêmico, ao evidenciar e enfatizar, dentre outras questões, o conceito de alteridade⁶⁵. No plano político, esta discussão foi colocada por movimentos sociais, tais como os ecológicos, de mulheres, étnicos, de homossexuais, que se constituem como novas forças políticas emergentes. No plano acadêmico, o debate foi liderado por filósofos franceses pós-estruturalistas como Foucault, Deleuze e Derrida, que sustentavam a crise e o descentramento do sujeito, introduzindo como temas centrais as idéias de marginalidade e de diferença.

A partir do momento em que foram identificadas múltiplas fontes de opressão na sociedade e múltiplos focos de resistência à dominação, este tipo de interpretação foi incorporada pela política e também pelo próprio marxismo. Um exemplo desta incorporação está presente no livro de Aronowitz, intitulado *The crisis of historical materialism*, em que o autor afirma que as lutas pela libertação, múltiplas, locais, autônomas, que ocorrem por todo o mundo pós-moderno, tornam as metanarrativas absolutamente ilegítimas. O autor se deixa seduzir pelo aspecto mais atraente do

⁶⁵ Vale destacar a definição de Alteridade, encontrada no dicionário Houaiss da língua portuguesa: “Situação, estado ou qualidade que se constitui através de relações de contraste, distinção, diferença relegada ao plano de realidade não essencial pela metafísica antiga, a alteridade adquire centralidade e relevância ontológica na filosofia moderna (hegelianismo) e especificamente na contemporânea (pós-estruturalismo)”.

pensamento pós-moderno – sua preocupação com a alteridade⁶⁶ (HARVEY, 1992). Huyssen, um dos representantes desta corrente, segundo Harvey (1992), critica particularmente o imperialismo de uma modernidade iluminada que presumia falar pelos outros, ou pelas chamadas minorias, como as mulheres, os negros etc., com uma voz unificada, e enfatiza a abertura dada, no pós-modernismo, à compreensão da alteridade e da diferença, bem como o potencial libertador que ele oferece a todo o conjunto de novos movimentos sociais. Para Harvey (1992), a idéia de que todos os grupos têm o direito de falar por si mesmos, com sua própria voz, e de ter essa voz aceita como autêntica e legítima, é fundamental para o pluralismo pós-moderno.

Eagleton (1998) afirma que a política do pós-modernismo significou, ao mesmo tempo, enriquecimento e evasão, pois se conseguiram lançar questões políticas novas e vitais, isto se deu, em parte, porque passaram a ignorar impasses políticos mais antigos, não por estes terem desaparecido ou se solucionado, e sim porque se mostraram intratáveis. No início dos anos 1970, era comum ver os teóricos debatendo sobre o socialismo, os signos lingüísticos e a sexualidade e no final dos anos 1980⁶⁷, discutiam apenas a sexualidade. Para o autor, não se trata de deixar de discutir política, já que questões de sexualidade também são políticas, mas de deixar para trás questões clássicas. O feminismo e a questão étnica colocam-se na pauta de discussões, com legitimidade, por se fazerem lembrar como algumas das lutas políticas mais vitais presentes na realidade. Contudo, sua presença também se deve ao fato de não se mostrar necessariamente⁶⁸, anticapitalistas, sendo, deste modo, compatível com uma época pós-radical. O autor sustenta que, apesar de toda abertura para o Outro, o pós-modernismo pode se mostrar quase tão exclusivo e crítico quanto

⁶⁶ Beauvoir afirma que a categoria da alteridade é de fundamental importância para o pensamento humano, e em sua concepção de sujeito, deduz-se que, em toda consciência existe uma hostilidade fundamental em relação a qualquer outra consciência.

⁶⁷ Lembremos que foi em 1989 a queda do muro de Berlim, simbolizando o fim do socialismo real.

⁶⁸ Importante sinalizar que nossa postura feminista de modo algum prescinde de um cariz anticapitalista, para nós *conditio sine qua non* para a construção de uma sociedade verdadeiramente justa e democrática tanto para mulheres quanto para homens.

às ortodoxias a que ele se opõe. Costuma falar sobre cultura humana, mas não da natureza humana; de gênero, mas não de classe; do corpo, mas não da biologia⁶⁹.

Outra postura questionável dos pós-modernos é a de, ao defender a autenticidade de outras vozes, inviabilizar a estas outras vozes o acesso a fontes mais universais de poder, restringindo-as a um gueto de alteridade⁷⁰ opaca, da especificidade de um ou outro jogo de linguagem⁷¹, privando de poder estas vozes – de mulheres, de minorias étnicas e raciais. Harvey (1992) ainda destaca que a retórica pós-moderna é perigosa porque evita o enfrentamento das realidades da economia política, caindo no silêncio político total. Conclui, citando Jameson, afirmando não ser possível descartar a metateoria, e reconhecendo que o que os pós-modernistas fazem é empurrá-la para o subterrâneo, onde ela continua a funcionar como uma efetividade agora inconsciente.

A questão essencial posta por Harvey (1992) é a de que se tanto a modernidade quanto a pós-modernidade derivam de alguma luta com a fragmentação, a efemeridade e o fluxo caótico, seria importante compreender porque tal fato teria se tornado um aspecto tão intenso e poderoso a partir de 1970. Para o autor, o caminho para tal compreensão é a análise das forças sociais⁷² presentes neste momento histórico.

No que diz respeito às repercussões da influência pós-moderna sobre a organização política, estas têm se mostrado desastrosas, tendo sido percebidas através das alterações na estrutura de classes, com destaque para o desaparecimento do

⁶⁹ Beauvoir, nesse sentido, distancia-se do reducionismo pós-moderno por tratar da subordinação da mulher articulando-a com a classe e com os fatores biológicos.

⁷⁰ Beauvoir em entrevista na década de 1970, declarou-se contrária às posturas sectárias de algumas feministas, e que segundo a autora, dariam margem ao surgimento de guetos femininos.

⁷¹ Para Giannotti (2000), os signos possuem sentido segundo a forma pela qual se articulam entre si e se ligam a atividades discriminadoras, formando, assim, padrões que determinam comportamentos corretos e incorretos.

⁷² Compreendemos que as forças sociais a que o autor se refere são as transformações político-econômicas do capitalismo do final do século XX, a que o autor denomina de transição no regime de acumulação do capital e no modo de regulamentação social e política a ele associado (Cf. Harvey, 1992, parte II).

campesinato. Netto (1995) sinaliza, entretanto, que, apesar das alterações na estrutura de classes (melhor considerar complexificação), as classes sociais se mantêm, apesar de muitos teóricos declararem o seu fim. Segundo o autor, em decorrência das novas tecnologias utilizadas no âmbito da produção e que provocaram o aumento vertiginoso dos níveis de desemprego, a classe operária passou por uma série de transformações, inclusive perdendo grandeza estatística⁷³, o que não significa que perdeu sua centralidade no âmbito das relações de trabalho. Neste contexto, surgiram novos protagonistas sociais, dentre eles o movimento feminista, que passaram a publicizar suas demandas, neste caso, expondo a subalternidade da mulher, não apenas no âmbito da domesticidade, mas também na esfera pública.

Evangelista (1997), no mesmo sentido, lembra que os teóricos pós-modernos argumentam que com as transformações societárias e o surgimento de novos sujeitos sociais, estes passaram a atuar nos mais diversos espaços sociais do cotidiano, não mais se restringindo aos espaços políticos tradicionais, como os partidos. Sendo assim, o cotidiano passou a ser considerado como o centro da reprodução das relações de dominação, o que significa um movimento que provoca a politização do social e o descentramento do político, onde o poder político não mais estaria compreendido nas grandes instituições políticas e sim, estaria presente em toda parte e em todas as relações sociais. A repercussão desta nova forma de compreender a política, para as estratégias de transformação, aparece na substituição do Estado como instituição a ser priorizada na disputa pelo poder, pelo próprio espaço das relações cotidianas, configurando-se, portanto, em micro-disputas. O autor, discordando da análise de tais tendências, afirma que, com relação à política, o que vem ocorrendo, ao invés do seu suposto, é a ampliação do seu campo, que

⁷³ Santos (1986, p.22) afirma que, já no ano 2000, a previsão era a de que apenas 2% da força de trabalho produziram todos os bens necessários à sociedade americana. O restante estaria manipulando signos nos setores de serviços e técnico-científicos. Isto seria possível em decorrência do processo de automação da produção industrial.

demandaria não a substituição do *velho movimento social* - o operário (como querem nos fazer crer os pós-modernos) pelos novos movimentos sociais, mas sim o estabelecimento de sujeitos políticos renovados pluridimensionalmente. Na verdade, aquilo que os pós-modernos denominam de novos espaços políticos, nada mais são do que espaços que até então estavam esquecidos na cotidianidade, e que de fato precisam ser conectados à totalidade concreta, para que possam ser apreendidos devidamente. Evangelista (1997) mostra que não podemos permitir que, em decorrência das críticas feitas a uma determinada forma de apreender o marxismo, chamada por ele de vulgar, onde o econômico é apreendido de maneira mecânica, uma nova tradição, a pós-moderna, passe a hegemonizar as explicações sobre a realidade social, já que isto representaria a substituição de um reducionismo por outro, o economicismo, pela fragmentação da realidade, onde o cotidiano é destituído de sentido histórico.

Netto (1995), ao tratar dos novos movimentos sociais, afirma que estes colocaram na ordem do dia, a necessidade da ampliação do conceito de cidadania, ao lutar pela inclusão de novos direitos na agenda pública. Contudo, alguns destes, ao não conseguirem universalizar suas demandas particulares, perdem o seu potencial emancipatório, muitas vezes caindo em reivindicações corporativistas, o que em muitos casos, segundo nosso ponto de vista, acontece com o movimento feminista. A partir da análise da realidade, desenvolvida de maneira equivocada em decorrência da influência pós-moderna, muitas feministas isolam-se em torno de suas lutas específicas, não reconhecendo suas conexões com as lutas universalistas, o que decorre na elaboração de estratégias de luta equivocadas e, por vezes, conservadoras⁷⁴. Uma repercussão desta postura é que diante da conjuntura

⁷⁴ Do nosso ponto de vista, uma das principais características dos apontamentos de Beauvoir n' *O Segundo Sexo* era exatamente a tentativa de universalizar a questão da subordinação da mulher, ao analisar os diversos determinantes, bem como localizar a discussão no âmbito de questões tanto específicas da mulher, quanto no âmbito de questões gerais, que dizem respeito ao ser humano genérico.

neoliberal, em que se preconiza a diminuição do Estado na esfera social e o repasse de ações que antes cabiam a este desenvolver, para serem desenvolvidas pela sociedade civil, grande parte das feministas e das chamadas minorias passaram a priorizar suas ações, inserindo-se nas chamadas ONGs, desenvolvendo atividades que deveriam ser de responsabilidade do Estado. O resultado é a despolitização das demandas democráticas, com a diminuição das lutas feministas, que antes eram voltadas para o Estado, no sentido de pressioná-lo a garantir tais ações, e que passam a ser desenvolvidas pelas próprias feministas, principalmente a partir da década de 1990.

Vale ressaltar, portanto, a proposta de Evangelista (1997), de se pensar em sujeitos políticos renovados pluridimensionalmente, ou, dito de outra forma, devemos buscar incluir as novas demandas postas pelos novos movimentos sociais, neste caso, o feminista, no sentido de ampliar o conceito de cidadania, não substituindo os *antigos* sujeitos políticos, mas sim, no sentido de enriquecê-los com novas dimensões, complexificando suas lutas, ao reconhecer as particularidades de uma luta que deve ser universalizada.

Araújo (2000) afirma que ao criticar algumas análises que concebem o conceito de classe de forma totalizadora, alguns estudos sobre gênero reproduzem tal totalização conceitual em torno do gênero e conclui sustentando ser um dos desafios postos para o marxismo a incorporação dos novos sujeitos políticos surgidos na modernidade, considerando as variadas subjetividades, as dimensões políticas específicas, sem perder de vista as diversas clivagens que perpassam as relações sociais, tais como de classe e de gênero.

Ao analisar o significado dos anos de 1960, Jameson (1992) afirma que, neste período, principalmente em decorrência do surgimento dos novos movimentos sociais, todos os *nativos* se tornaram seres humanos, tanto aqueles que viviam nos países colonizados, quanto aqueles que eram considerados minorias, mas viviam nos países

de primeiro mundo como os negros e as mulheres, e que este momento histórico foi interpretado de diversas formas, de acordo com o referencial teórico dos autores. Para a concepção crociana, poderia ser considerado como um capítulo completo da história da liberdade humana; já para a concepção hegeliana, poderia ser entendido como um momento de conquista da autoconsciência de si pelos oprimidos; segundo uma análise marcusiana, seria a afirmação do surgimento de novos sujeitos da história, que não seriam uma classe; e finalmente, para uma análise pós-estruturalista e foucaultiana, seria o momento de conquista do direito de falar em seu próprio nome, sem a necessidade de intermediários, e o surgimento de novas identidades coletivas. O autor sinaliza para a importância de relacionar a emergência destas novas identidades ou sujeitos com a crise da concepção clássica de classe social, ou melhor, com a consideração de que tal categoria seria capaz de subsumir toda a variedade de resistências. O autor com isto quer dizer que a forma como o conceito de classe social foi apropriado por instituições políticas, fomentou a crise e o conseqüente surgimento dos novos sujeitos, não significando que estaria adotando uma postura idealista que afirma a determinação da falência do conceito de classe sobre a emergência destes sujeitos.

Para Aaronowitz (1992), os novos movimentos sociais são pós-modernos porque entram nas arenas políticas nacionais e internacionais utilizando uma linguagem localista e regionalista, apesar de assumir um caráter internacionalista, não recorrendo à identidade de classe para sua organização e luta, e neste sentido devem ser considerados como pós-liberais e pós-marxistas.

Já Eagleton (1998) sinaliza que os pós-modernistas vivem uma espécie de amnésia, em que se mantém um silêncio indiferente ou embaraçado diante do poder do capital e da estrutura de classes, que determina nossa existência, que decide, em grande parte, o destino das nações e os conflitos entre elas. Seria como se pudéssemos questionar quase todas as outras formas de sistema opressor – Estado, mídia, patriarcado,

racismo, neocolonialismo -, menos a que define a agenda a longo prazo para todas essas questões, ou, no mínimo, está profundamente envolvida com elas. O poder do capital mostra-se de uma familiaridade tão desencorajante, de uma onipotência e onipresença tão elevadas, que mesmo setores da esquerda (a que o autor denomina de esquerda cultural) passaram a naturalizá-lo, aceitando-o como uma estrutura inatingível.

Diante desta assertiva, Sorj (1992) afirma que o gênero adquiriu estatuto de universalidade, assim como a categoria classe, passando a considerar a experiência comum das mulheres como passível de generalização, o que para a autora pressupõe a existência de uma única condição feminina, contradizendo aquelas que rejeitam o determinismo biológico. O resultado desta iniciativa da teoria feminista foi a criação de um sujeito coletivo, a mulher, como portadora de interesses e identidades próprios e isto só foi possível, em decorrência da crescente participação das mulheres no cenário político a partir de meados do século XIX. Mas, o próprio desenvolvimento do feminismo pós-60, demonstra que, apesar de insistir na existência de uma identidade coletiva única, este movimento nunca conseguiu unir as mulheres em torno de interesses comuns, e a prova disto é que em plena década de 1970 no Brasil, momento do auge do feminismo, disseminaram-se várias identidades sobrenomeadas, como denomina a autora: mulheres negras, mulheres sindicalistas, mulheres rurais etc. Assim, reconhecer estas múltiplas identidades significa relativizar o peso do gênero na explicação da constituição dos sujeitos, no sentido de reconhecê-lo como um dos elementos e não o único, que determina os indivíduos.

Consideramos esta afirmação de Sorj (1992) pertinente, posto que Beauvoir n'O *Segundo Sexo*, por diversos momentos, afirmou que um dos principais motivos da manutenção da subordinação das mulheres, era a dificuldade destas se constituírem enquanto castas separadas, com interesses comuns, desenvolvendo uma solidariedade entre elas que as separasse dos homens. Contudo, concordamos com

Sorj (1992) quanto ao reconhecimento das múltiplas identidades do sujeito, e da decorrente relativização do gênero na explicação da constituição do sujeito.

Outra questão trazida pela autora diz respeito à criação de uma utopia emancipatória das mulheres. Há duas propostas para emancipar as mulheres: uma defende a necessidade de estas ingressarem no mundo público, alterando assim sua identidade construída no universo familiar e privado; a outra defende o contrário, a valorização dos atributos femininos como a sensibilidade, e sua inserção no mundo público. Sorj (1992) assim conclui que diante dos elementos citados acima - universalidade da categoria, identificação de um sujeito histórico de transformação e construção de utopias libertárias – é possível reconhecer a teoria feminista como sendo um típico movimento intelectual e social moderno.

Discordamos da autora quanto ao reconhecimento da teoria feminista como um típico movimento moderno, já que um dos objetivos deste capítulo é o de demonstrar a heterogeneidade do debate no âmbito do feminismo, principalmente no que se refere à questão do gênero, e que o coloca no limiar da modernidade e da pós-modernidade. Por outro lado, no que diz respeito ao desenvolvimento de uma utopia de emancipação da mulher, acreditamos que Beauvoir, n' *O Segundo Sexo*, apresentou não apenas duas propostas, mas uma série de caminhos que seriam importantes de serem percorridos rumo a emancipação feminina.

5.5 TRANSFORMAÇÕES OCORRIDAS NO ÂMBITO DA CULTURA

Ao apresentar a tese de Jameson, Harvey (1992) afirma que o pós-modernismo não é senão a lógica cultural do capitalismo avançado. O autor alega que passamos para uma nova era a partir dos anos de 1960, quando a produção da cultura tornou-se integrada à produção de mercadorias em geral, e afirma:

[...] a frenética urgência de produzir novas ondas de bens com aparência cada vez mais nova, agora atribui uma função estrutural cada vez mais essencial à inovação e à experimentação estéticas. As lutas, que antes ocorriam na esfera da produção, se espraíram, transformando a produção cultural numa arena de implacável conflito social. (HARVEY, 1992, p.65).

Essa mudança envolve uma transformação nos hábitos e atitudes de consumo, bem como um novo papel para as definições e intervenções estéticas. Enquanto alguns sustentam que os movimentos contraculturais dos anos de 1960 criaram um ambiente de necessidades não atendidas e de desejos reprimidos que a produção cultural pós-modernista procurou satisfazer em forma de mercadoria, outros sustentam que o capitalismo, numa estratégia de manutenção de mercados, se viu obrigado a produzir desejos e, portanto, estimular sensibilidades individuais para criar uma nova estética que superasse e se opusesse às formas tradicionais de alta cultura. De qualquer forma, é importante considerar que a evolução cultural ocorrida a partir dos anos de 1960 não ocorreu num vazio social, econômico ou político, e reconhecer também as forças que emanam da cultura do consumo de massa, ou seja, não devemos compreender o pós-modernismo como uma corrente artística autônoma, já que seu enraizamento na vida cotidiana é uma de suas características mais patentemente claras (HARVEY, 1992).

Harvey (1992) destaca a declaração feita por Huyssen (1992) a respeito do pós-modernismo, em que o mesmo admite a transformação cultural emergente nas sociedades ocidentais, uma mudança da sensibilidade, mas que a natureza e a profundidade de tais transformações são discutíveis. O autor rejeita a idéia de que tais transformações significam uma mudança global de paradigma nas ordens cultural, social e econômica, mas admite que, num determinado setor da nossa cultura, há uma notável mutação na sensibilidade, nas práticas e nas formações discursivas que

distingue um conjunto pós-moderno de pressupostos, experiências e proposições de um período precedente.

Afirma que, na filosofia, a mescla de pragmatismo americano revivido com a onda pós-marxista e pós-estruturalista de 1968 produziu o que Bernstein chama de *raiva do humanismo e do legado do iluminismo*. A consequência disto foi uma vigorosa denúncia da razão abstrata e uma profunda aversão a todo projeto que buscasse a emancipação humana universal pela mobilização das forças da tecnologia, da ciência e da razão. Contudo, apesar dos sentimentos modernistas terem sido, de acordo com o autor, solapados, desconstruídos, superados ou ultrapassados, não há nada definido quanto ao significado e à coerência dos sistemas de pensamento advindos do caldo de cultura pós-moderno, o que dificulta a construção de explicações acerca das mudanças ocorridas contemporaneamente (HARVEY, 1995).

No que tange às transformações no âmbito da cultura, Netto (1995) destaca que, na nova fase do capital, esta passa a assumir características que são próprias das mercadorias, tais como seu caráter de obsolescência programada e de imediatividade reificante; apesar da sociedade estar longe de se configurar enquanto sociedade de consumo, a cultura passa a ser cultura de consumo, criando uma sensibilidade consumidora, que devora indiscriminadamente tanto bens materiais quanto ideais. É neste contexto que a própria distinção entre realidade e signos⁷⁵ é escamoteada, levando à conclusão de que ambos são a mesma coisa. Aqui, vale a assertiva do autor:

A imediatividade da vida social planetariamente mercantilizada ganha o estatuto de realidade – e, não por acaso, a distinção clássica entre aparência e essência é desqualificada. O efêmero, o molecular, o descontínuo tornam-se a pedra-de-toque da nova sensibilidade: o dado, na sua singularidade

⁷⁵ Santos (1986) ao analisar os impactos da pós-modernidade sobre o cotidiano, afirma que a fragmentação se impõe através de imagens, dígitos e signos sem substância, nos causando uma profunda apatia e nos distanciando do sentimento de revolta.

empírica, desloca a totalidade e a universalidade, suspeitas de totalitarismo.(NETTO, 1995, p.97).

Segundo Netto (1995), a vertente culturalista, a partir de uma concepção de cultura totalmente independente da totalidade da vida social, inclusive da economia, através da celebração das diferenças como principal *slogan*, demonstra o quanto esta cultura devora os ideais de transformação social, contribuindo para a manutenção do *status quo*. Ao priorizar o estudo sobre “como” a realidade se constitui, através do levantamento dos símbolos e significados existentes na sociedade em torno desta questão, e ao afirmar que tal constatação representa a realidade em si, a abordagem pós-moderna trata aparência e essência indistintamente, mantendo-se no nível fenomênico, o que contribui para a reificação das relações sociais⁷⁶. Como esta abordagem não consegue (e nem mesmo busca) superar o nível da imediatez, toma os fenômenos isoladamente, caindo num particularismo totalmente desvinculado da totalidade concreta. Ao recusar reconhecer as relações sociais como sendo portadoras de particularidade e de universalidade, a produção teórica vinculada ao arcabouço categorial pós-moderno oferece análises parciais e, às vezes, deturpadas da realidade, o que contribui para a reprodução de alguns estereótipos e, principalmente, para a manutenção das desigualdades.

Para o autor, o pós-modernismo apresenta uma série de recomendações morais, tais como – hibridez é preferível à pureza, a pluralidade à singularidade, a diferença à auto-identidade – e denuncia o universalismo⁷⁷ como sendo resquício do iluminismo.

⁷⁶ Importante sinalizar que n'O *Segundo Sexo*, Beauvoir no primeiro volume dedica-se a explicar as origens da subordinação da mulher e no segundo volume, realiza o levantamento do que Netto chama de símbolos e significados existentes em torno da questão. Compreendemos que a crítica do autor direciona-se àquelas autoras que realizam apenas o levantamento de tais símbolos, não tentando compreendê-los em articulação com o quadro mais geral de determinações sociais.

⁷⁷ Segundo Eagleton (1998), no que diz respeito aos aspectos inegavelmente universais da espécie, o pós-modernismo afirma que toda reflexão sobre uma pretensa natureza humana é idealista ou essencialista.

Contraditoriamente, nega a possibilidade de descrever o mundo com a mesma firmeza que age assim.

Eagleton (1998) por seu turno, afirma que os pós-modernos são antielitistas e antiuniversalistas, e isto lhes traz uma certa tensão entre seus valores políticos e filosóficos. Os mesmos procuram resolver esta tensão ignorando o universalismo e voltando-se para um particularismo sem privilégio, ou seja, para uma diferença sem hierarquia. Contudo, o autor destaca que o problema é como estabelecer uma diferença sem hierarquia, sem que a mesma não se torne indiferença, tornando-se desta forma, uma imagem invertida do universalismo que ele tanto critica.

5.6 O CONCEITO DE LIBERDADE E O SUJEITO PÓS-MODERNO

Eagleton (1998) afirma que o sujeito pós-moderno está livre para transitar por um universo por si só arbitrário, contingente, aleatório. O mundo é o fundamento deste sujeito na sua própria ausência de fundamento. Sua liberdade é resultado do fato de que ele se define por um processo de indeterminação, resolvendo, assim, o dilema entre liberdade e fundamento, à custa, porém, de se eliminar o próprio sujeito livre, já que a liberdade exige limitação⁷⁸.

O sujeito pós-moderno é, paradoxalmente, ao mesmo tempo “livre” e determinado; “livre” porque constituído por um conjunto difuso de forças. Por outro lado, a tendência culturalista pós-moderna pode levá-lo ao determinismo, já que “[...] o poder, o desejo, as convenções ou as comunidades interpretativas nos levam a comportamentos e crenças específicos, sem que possamos evitá-los” (EAGLETON, 1998, p.89). Aqui, ignora-se o fato de que os indivíduos são determinados de modo a conseguirem certo grau de autodeterminação, e que, por isto, é falsa a oposição entre condicionado e

⁷⁸ O sujeito pós-moderno a que Eagleton (1998) faz menção aproxima-se bastante do sujeito sartreano, condenado à liberdade, para usar a expressão deste autor.

autônomo. Se somos dentro de limites, autodeterminados, isto não se dá porque somos autônomos de nosso meio ambiente, e sim porque esta autodeterminação representa uma necessidade dele (EAGLETON, 1998).

De acordo com Santos (1986), o sujeito pós-moderno está submetido a um bombardeio maciço e aleatório de informações parcelares, que nunca formam um todo, com importantes efeitos culturais, sociais e políticos, já que a vida no ambiente pós-moderno é um *show* constante de estímulos desconexos onde os protagonistas são o *design*, a moda, a publicidade, os meios de comunicação.

Ele afirma que, na pós-modernidade, matéria e espírito se esfumam em imagens e dígitos num fluxo acelerado, e a isto alguns filósofos estão chamando de *desreferencialização do real e dessubstancialização do sujeito*, ou seja, o referente (a realidade) se degrada em fantasmagoria e o sujeito perde a substância interior, sentindo-se vazio. Denomina neo-individualismo, o individualismo surgido na sociedade pós-moderna, em que o sujeito vive sem projetos, sem ideais, a não ser o de cultivar sua auto-imagem e buscar satisfazer-se de modo imediato, narcisista e vazio, desenvolto e apático. Para Santos (1986), o cotidiano pós-moderno constituiu um indivíduo que gira em torno de três características: consumista, hedonista e narcisista, e neste sentido afirma:

O indivíduo pós-moderno consome como um jogo personalizado, bens e serviços, do disco a laser ao horóscopo por telefone. O hedonismo – moral do prazer (não de valores) buscada na satisfação aqui e agora – é sua filosofia portátil. E a paixão por si mesmo, a glamurização da sua auto-imagem pelo cuidado com a aparência e a informação pessoal, o entregam a um narcisismo militante. É o neo-individualismo decorado pelo narcisismo (SANTOS, 1986, p.87).

Já para Harvey (1992) o individualismo pós-modernista é uma espécie de prolongamento do jeito liberado e imaginativo, presente nas vanguardas artísticas modernistas, com o incentivo à expressão pessoal, expansão da experiência. Por

outro lado, contrasta com o individualismo moderno, forjado pelo liberalismo econômico no século XVIII e que era burguês, progressista, tenso, ao colocar-se de modo consumista e descontraído, relacionando-se com a sociedade pós-industrial. Esta sociedade que programa a vida social em seus mínimos detalhes, já que nela tudo é mercadoria, oferece ao indivíduo a opção de consumir entre uma infinidade de artigos, mas nunca a opção de não consumir. Há aqui um constante apelo à novidade, tornando a vida uma eterna mudança para o novo. Com uma gama enorme de bens e serviços, resta ao indivíduo escolher e combinar para marcar, assim, sua individualidade. A produção se dá de modo massivo, mas o consumo é personalizado. Desta forma, sustenta Santos (1986), o sistema propõe e o indivíduo dispõe.

O autor sintetiza o perfil do indivíduo pós-moderno, descrevendo-o como pragmático, cínico, sem religião⁷⁹, apolítico, amoral, naturista e narcisista. Seu narcisismo coincide com a *deserção* do indivíduo cidadão, que não mais adere aos mitos e ideais de sua sociedade. Em suma, define como *Narciso dessubstancializado*, ou seja, narcisismo – amor desmedido pela própria imagem, e dessubstancializado – falta de identidade, sentimento de vazio (SANTOS, 1986).

No que tange a esta questão, Harvey (1992) utiliza-se de uma descrição de Jameson sobre a esquizofrenia como desordem lingüística, como uma ruptura na cadeia significativa de sentido. Segundo Jameson, se a identidade pessoal é forjada por meio de certa unificação temporal do passado e do futuro com o presente que tenho diante de mim, e se as frases seguem a mesma trajetória, a incapacidade de unificar passado, presente e futuro, na frase, assinala uma incapacidade semelhante de unificar o passado, o presente e o futuro da nossa própria experiência biográfica ou vida psíquica. Para Harvey (1992):

⁷⁹ O autor afirma que alguns sociólogos chamam de deserção da religião, o fato de, nas sociedades pós-industriais, os indivíduos passarem a procurar pequenas seitas e credos menos coletivos, mais personalizados tais como yoga.

[...] isto de fato se enquadra na preocupação pós-moderna com o significante, e não com o significado, com a participação, a performance e o happening, em vez de com o objeto de arte acabado e autoritário, antes com as aparências superficiais do que com as raízes” (HARVEY, 1992, p.56).

O efeito desse colapso da cadeia significativa é reduzir a experiência a uma série de presentes puros e não relacionados no tempo. Esta postura inviabiliza a crença no indivíduo alienado no sentido marxista clássico, porque ser alienado pressupõe um sentido de eu coerente, e não-fragmentado, do qual se alienar. Somente em termos de tal sentido centrado de identidade pessoal, é que podem os indivíduos se dedicar a projetos que se estendem no tempo ou pensar de modo coeso sobre a produção de um futuro significativamente melhor do que o tempo presente e passado. O modernismo dedicava-se muito à busca de futuros melhores, mas o pós-modernismo descarta essa possibilidade ao concentrar-se na fragmentação e nas instabilidades que nos impedem de representar coerentemente e de pensar em estratégias para construir um futuro diferente⁸⁰. Em suma, Harvey (1992) conclui que, se para Marx o indivíduo alienado é necessário para se buscar o projeto iluminista nos trazendo um futuro melhor, a perda do sujeito alienado significaria impedir a construção consciente de futuros sociais alternativos. Vale a assertiva do autor:

A redução da experiência a uma série de presentes puros e não relacionados no tempo implica também que a experiência do presente se torna poderosa e arrasadoramente vívida e material (...). A imagem, a aparência, o espetáculo podem ser experimentados com uma intensidade (júbilo ou terror) possibilitada apenas pela sua apreciação como presentes puros e não relacionados no tempo. Por isso, o que importa se o mundo perde, assim, momentaneamente, sua profundidade e ameaça tornar-se uma pele lisa, uma sucessão de imagens fílmicas sem densidade? (Jameson, 1984). O caráter imediato dos eventos, o sensacionalismo do espetáculo (político, científico, militar, bem como de diversão) se tornam a matéria de que a consciência é forjada (HARVEY, 1992, p.57).

⁸⁰ Neste sentido é possível localizar *O Segundo Sexo* no âmbito da modernidade posto que aponta para a necessidade de um futuro melhor, não apenas para as mulheres mas também para os homens.

Santos (1986) mostra que as sociedades pós-industriais, os indivíduos vivem saturados de informação. Tal informação induz o indivíduo ao consumo através da publicidade, transformando-o num terminal de informação, mas um terminal isolado, já que as mensagens não se destinam a um público reunido e sim a um público disperso. Eis porque, segundo o autor, a massa pós-moderna é atomizada, diferenciando-se da massa moderna, que se movia a partir de interesses de classe e de idéias. Ora, para conter esta massa é preciso menos polícia e mais bombardeio de mensagens.

De acordo com Harvey (1992), a proliferação do uso da televisão provocou um grande impacto na constituição da cultura de massas. Contudo, apontar a importância da TV na moldagem da cultura como modo total de vida, isso não significa cair, necessariamente, num determinismo tecnológico simplista do tipo “a televisão gerou o pós-modernismo”, porque, continua o autor, a televisão é, ela mesma, um produto do capitalismo avançado e, como tal, tem de ser vista no contexto da promoção de uma cultura do consumismo. Isto nos faz refletir acerca da produção de necessidades e desejos, da política da distração como parte do impulso para manter, nos mercados de consumo, uma demanda capaz de conservar a lucratividade da produção capitalista.

Neste sentido, Santos (1986) mostra como o consumo e a tecnociência modelam, motivam e controlam a massa através do bombardeio informacional. Segundo o autor, as mensagens são lançadas ao acaso, contudo, de modo planejado, não apenas representando o real, mas, sendo hoje o real, as mensagens são criadas com o objetivo de *espetacularizar* a vida, de simular o real e de seduzir o sujeito. A *espetacularização* converte a vida num show contínuo e as pessoas em espectadores permanentes. TV, vitrines etc. geram um fluxo espetacular cuja função é embelezar e magnificar o dia-a-dia através das cores e formas envolventes, deixando a vida fantástica, incrível e sensacional. O espectador, por seu turno, é o que vê e espera por novas imagens atraentes e fragmentárias para consumir.

Diante deste quadro, o autor conclui que, do ponto de vista econômico, a sociedade passou a ser regida pelo culto ao consumo, cada vez mais personalizado. A sedução do indivíduo isolado, baseada numa moral hedonista⁸¹ em que os valores são calcados no prazer de usar bens e serviços, passa a ser a pedra de toque em tempos pós-modernos. “A fábrica, suja, feia, foi o templo moderno; o shopping, feérico em luzes e cores, é o altar pós-moderno” (SANTOS, 1986, p.10).

O cerne da pós-modernidade está em preferir-se a imagem ao objeto, a cópia ao original, o simulacro⁸² – a reprodução técnica – ao real, isto porque, desde a perspectiva renascentista até a invenção da televisão, a cultura ocidental sempre buscou alcançar o simulacro perfeito da realidade. Simular através de imagens, como faz a TV com imagens ao vivo, apaga a diferença entre real e imaginário, entre aparência e essência, ficando apenas o simulacro passando por real. Contudo, o simulacro intensifica e embeleza o real, fabricando um *hiper-real espetacular*, um real mais interessante que a própria realidade, exercendo fascinação nos indivíduos. Se o real é duro, intratável, o simulacro é dócil e maleável o suficiente para permitir a criação de uma hiper-realidade. Esse hiper, esse mais, agregado pela tecnociência aos simulacros, resulta em espetáculo e em desreferencialização das coisas, fazendo com que os indivíduos passem a desejar os objetos segundo o código dos simulacros (SANTOS, 1986).

Eagleton (1998) afirma ser importante não nos vermos como o pós-modernismo faz, como criaturas “culturais” em vez de “naturais”, mas como seres culturais em virtude

⁸¹ Hedonismo segundo definição do dicionário Houaiss da Língua Portuguesa: 1- cada uma das doutrinas que concordam na determinação do prazer como o bem supremo, finalidade e fundamento da vida moral (...); 2- dedicação ao prazer como estilo de vida; 3- teoria segundo a qual o comportamento animal ou humano é motivado pelo desejo de prazer e pelo de evitar o desprazer.

⁸² Simulacro segundo definição do dicionário Houaiss da Língua Portuguesa: 2- Representação, imitação; 3- Falso aspecto, aparência enganosa; 4- Cópia malfeita ou grosseira.

de nossa natureza⁸³, o que equivale a dizer em virtude dos tipos de corpos que temos e do tipo de mundo a que pertencemos. Isto porque quando nascemos somos incapazes de sobrevivermos sozinhos, nossa natureza nos empurra, de modo imediato, para nossa cultura, caso contrário morreríamos. E este mergulho na cultura nos fez entrar na civilização, tornando-nos criaturas lingüísticas. A linguagem nos emancipa das limitações obtusas da nossa biologia, permitindo abstrairmo-nos do mundo (que inclui para esse fim nossos corpos), e assim transformá-lo ou destruí-lo. O autor assim conclui:

A linguagem nos liberta da prisão dos nossos sentidos, e se torna uma maneira de todo leve de trazermos o mundo conosco. Só uma criatura lingüística poderia ter história [...] Uma criatura condenada ao significado nunca deixa de correr perigo. Faz parte de nossa natureza que sejamos capazes de transcendê-la, como faz parte do sistema de linguagem que ele seja capaz de gerar eventos conhecidos como atos da fala, que podem transgredir o próprio sistema (EAGLETON, 1998, p.76).

O pós-modernismo, ao temer a natureza, acaba por ignorar que os indivíduos estão no limite entre natureza e cultura, reduzindo-os à segunda. O resultado é o de cair em análises culturalistas que são tão reducionistas quanto às economicistas e biologicistas.

Concordamos com o autor quanto ao medo dos pós-modernos em lidar com as questões do âmbito da natureza, e diríamos que este medo provavelmente explica o afastamento das feministas pós-modernas, das análises de Beauvoir a respeito da subordinação da mulher.

Vale destacar que nos anos de 1970 todo o interesse foi, na biologia, acusado de biologismo, no empírico, de empirismo e no econômico, de economicismo, e que algumas correntes do pós-modernismo, temendo cair neste reducionismo vulgar,

⁸³ Consideramos que as análises de Beauvoir aproximam-se desta concepção de Eagleton já que ela, n' *O Segundo Sexo*, buscou desenvolver suas idéias considerando as características biológicas como sendo apropriadas pela cultura, o que a distancia da perspectiva culturalista adotada por diversas feministas.

reagiram por meio da tática que consistiu em negar por completo os aspectos biológicos e econômicos. Do tratamento da cultura de modo material, passaram a fazer o inverso, tratando de modo cultural o material, incluindo-se aí a parte mais material de nós, ou seja, o nosso corpo (EAGLETON, 1998).

5.7 O CONCEITO DE PODER E DE POLÍTICA

Harvey (1992) dedica atenção especial às idéias de Foucault, pois, segundo ele, elas serviram de fonte fecunda de argumentação pós-moderna. Um dos temas centrais que norteiam a obra de Foucault é a relação entre o poder e o conhecimento, mas o autor rompe com a noção de que o poder esteja situado em última análise no âmbito do Estado, e nos convida a:

[...] conduzir uma análise ascendente do poder, começando pelos seus mecanismos infinitesimais, cada qual com a sua própria história, sua própria trajetória, suas próprias técnicas e táticas, e ver como esses mecanismos de poder foram – e continuam a ser- investidos, colonizados, utilizados, involuídos, transformados, deslocados, estendidos, etc. por mecanismos cada vez mais gerais e por formas de domínio global. (HARVEY, 1992, p.50).

A cuidadosa análise da micropolítica das relações de poder em localidades, contextos e situações sociais distintos leva Foucault a concluir que há uma íntima relação entre os sistemas de conhecimento (“discursos”) que codificam técnicas e práticas para o exercício do controle e do domínio sociais em contextos localizados particulares. A prisão, o asilo, o hospital, a universidade, a escola, são exemplos de lugares em que uma organização dispersa e não integrada é construída independentemente de qualquer estratégia sistemática de domínio de classe. O que acontece em cada um deles não pode ser compreendido pelo apelo a alguma teoria geral abrangente. Na

verdade, o único irreduzível do esquema de coisas de Foucault é o corpo⁸⁴ humano, por ser ele o “lugar” em que todas as formas de repressão terminam por ser registradas. Assim, embora Foucault afirme, numa frase celebrada, que “não há relações de poder sem resistências”, há igualmente uma insistência sua em que nenhum esquema utópico pode jamais aspirar a escapar da relação de poder-conhecimento de maneiras não-repressivas. Para Foucault, o único caminho para *eliminar o fascismo que está na nossa cabeça* é explorar as qualidades abertas do discurso humano, tomando-as como fundamento, e, assim, intervir na maneira como o conhecimento é produzido e constituído nos lugares particulares em que prevaleça um discurso de poder localizado (HARVEY, 1992).

Diante deste quadro, fica explícito que, para Foucault, somente através de um ataque multifacetado e pluralista às práticas localizadas de repressão, que qualquer desafio global ao capitalismo poderia ser feito, sem produzir todas as múltiplas repressões desse sistema numa nova forma. Tais idéias atraem os vários movimentos sociais surgidos nos anos de 1960, bem como os “desiludidos” com as práticas do comunismo, mas deixam em aberto a questão do caminho pelo qual essas lutas localizadas poderiam compor um ataque progressivo às formas centrais de exploração capitalista. Em suma, tais lutas localizadas incentivadas por Foucault não tiveram o efeito de desafiar o capitalismo, embora ele tenha razão, na opinião de Harvey (1992), ao afirmar que apenas batalhas movidas de maneira a contestar todas as formas de discurso de poder poderiam ter esse resultado.

Scott (1994), por seu turno, ao tratar da política, sustenta que logo surge a questão da causalidade – de quem seria o interesse de controlar os significados - e para a autora há duas formas de se responder à questão. A primeira seria considerar a existência de um interesse objetivamente determinado, absoluto e universal como a dominação

⁸⁴ Segundo Eagleton (1998), como fenômeno obstinadamente local, o corpo combina muito bem com a desconfiança pós-moderna em relação às grandes narrativas, assim como a paixão do pragmatismo pelo concreto.

econômica, por exemplo; e uma outra forma seria a existência de um interesse discursivamente produzido, relativo e contextualizado. A segunda resposta não seria o inverso da primeira, pelo contrário, esta posição nega a oposição entre determinação objetiva e efeitos subjetivos. Já a primeira resposta separa as condições materiais dos pensamentos que elas próprias determinam.

Discordamos de Scott (1994) quanto ao fato de a primeira resposta separar as condições materiais dos pensamentos, a não ser que a autora esteja se referindo às posturas economicistas do marxismo vulgar. Por outro lado, também não concordamos com a redução que Scott faz de que os fatores subjetivos sejam produzidos apenas a partir do discurso. Tal discordância deve se justificar pelo fato da autora vincular-se ao pós-estruturalismo.

Scott (1994) finaliza definindo a política:

A política não é a tomada de consciência coletiva de sujeitos individuais em situação semelhante. A política é, antes, o processo pelo qual, jogos de poder e saber constituem a identidade e a experiência. Identidades e experiências são, nessa visão, fenômenos variáveis, organizados discursivamente em contextos ou configurações particulares (SCOTT, 1994, p. 18).

As repercussões que tal concepção de política têm para a sociedade são de grande impacto, e, neste sentido, a mesma se despolitiza, já que a participação social orienta-se para pequenos objetivos, pragmáticos e/ou personalizados, embutidos nos pequenos espaços do cotidiano. São participações brandas, frouxas, sem estilo militante, com metas de curto prazo, em que se renuncia aos temas grandiosos como Revolução, Democracia, Ordem Social. Na pós-modernidade só há revolução no cotidiano, e neste contexto, os mecanismos de luta modernos, tais como sindicatos e partidos, são rechaçados, constituindo-se de forma pulverizada, descentrada e diferenciada. As organizações absorvem interesses e costumes extremamente

diferenciados, pois são flexíveis o suficiente para nelas conviverem os comportamentos e idéias mais díspares (SANTOS, 1986).

Neste contexto, é compreensível que *O Segundo Sexo* tenha caído no esquecimento já que seu texto trata de temas tais como transformação social, revolução e comunismo, temas hoje considerados ultrapassados, inclusive por muitas feministas contemporâneas.

Santos (1986) conclui que o individualismo exacerbado, com a massa saturada de informação e serviços, está conduzindo à desmobilização e à despolitização. A população encontra-se cada vez mais indiferente e desencantada e, por mais que tal consequência pareça interessar ao “sistema”, a própria sociedade começa a demonstrar insatisfação. Não em decorrência do acaso que, em busca de legitimidade, encontram-se discursos que se utilizam de velhos valores, tais como religião, História e Família, ainda que eles sejam puros simulacros.

No que se refere às mudanças ocorridas no que Santos (1986) define como massa, o autor sustenta que a massa moderna industrial era proletária, com idéias e padrões rígidos. Procurava dar sentido à História e lutava em bloco por melhores condições de vida e pelo poder político, mobilizando-se através de sindicatos e partidos. Em contrapartida, a massa pós-moderna é consumista e flexível nas idéias e nos costumes, vivendo de modo conformista, sem ideais, deixando-se seduzir e atomizar (fragmentar) pelo espetáculo de bens e serviços no lugar do poder, participando de maneira passiva de pequenas causas inseridas no cotidiano, como em associações de moradores. A esta mudança, Santos destaca que alguns sociólogos chamam de *deserção social, política e ideológica*. É como tornar deserta uma região tais como história, trabalho, política e ideologia, bem como os partidos políticos e sindicatos, a partir da desmobilização e despolitização, provocada pelo neo-individualismo pós-moderno. Os indivíduos nestas circunstâncias preocupam-se mais com a eficiência da administração estatal no oferecimento dos serviços tais como de saúde e de

educação, do que com as grandes causas sociais, tornando-se essencialmente pragmáticas e não ideológicas. Se a modernidade teve intensa mobilização política, o indivíduo pós-moderno evita a militância disciplinada, preferindo movimentos com fins práticos. O autor conclui que a deserção não ocorre de modo planejado, mas pode abalar uma sociedade ao levar às últimas conseqüências o afrouxamento dos laços sociais.

5.8 INFLUÊNCIA PÓS-MODERNA NO FEMINISMO E NA COMPREENSÃO DAS RELAÇÕES DE GÊNERO

A história dos estudos sobre gênero no Brasil seguiu o seguinte percurso: num primeiro momento, entre os anos de 1970 e 1980, predominaram os estudos sobre a mulher, onde o feminismo não adotou postura tão radical em termos de confronto entre os sexos, relacionando-se fundamentalmente às questões contestadoras e políticas, com a participação das feministas no movimento da esquerda, de resistência à ditadura militar. Muitas destas feministas haviam sido exiladas na Europa, e, portanto, sofreram a influência do feminismo europeu, próximo das correntes socialistas e marxistas, tendo ampla participação de professoras universitárias, que concentraram seus esforços em criar núcleos de pesquisa integrados a comunidade científica. O feminismo norte-americano, em contrapartida, desenvolveu suas teses sobre a questão da mulher principalmente através da docência, sem a influência do marxismo, questionando os fundamentos das ciências sociais, relacionando-se aos movimentos de insubordinação civil, iniciados a partir da derrota dos EUA no Vietnã, com o surgimento do movimento pacifista e estudantil, que tinham como objetivo questionar o conservadorismo do *american way of life*, criando unidades de ensino isoladas para investigar a questão da mulher. Tal contestação era, portanto, de cunho mais ideológico e cultural do que propriamente político, o que demonstra a maneira como a esquerda norte-americana compreendia a realidade e buscava transformá-la.

Vale destacar a influência das idéias de Herbert Marcuse, que afirmava não mais acreditar no potencial revolucionário do proletariado industrial, centrando suas esperanças nos novos movimentos sociais como o hippie, feminista e homossexual. (MORAES, 2000) e (BRUSCHINI e UNBHAUM, 2002).

De acordo com as biógrafas de Beauvoir, *O Segundo Sexo* influenciou primeiramente o feminismo norte-americano, sendo que o livro contém, como demonstramos no capítulo anterior, várias reflexões extraídas do marxismo, o que demonstra que as feministas norte-americanas se apropriaram apenas de uma parte das idéias de Beauvoir.

Diante deste quadro, é possível afirmar que os estudos sobre gênero foram antecédidos pelos estudos sobre mulher, e que representou a passagem gradativa do movimento social para a academia, já que os estudos sobre mulher estavam estreitamente relacionados com a militância feminista das ruas, e os estudos sobre gênero representaram a entrada da temática, a partir de uma determinada perspectiva de análise, na academia, representando a passagem da denúncia da opressão da mulher para a compreensão teórica da dimensão sexista do conhecimento, e acrescentaria das relações sociais como um todo. A expressão relações de gênero representa a perspectiva culturalista, ao compreender que é de ordem cultural, e não natural, o que chamamos de mulher e homem. Isto permite que tal categoria seja utilizada pelos marxistas, e as autoras ressaltam, que “[...] a categoria gênero, pode ser incorporada ao marxismo, assim como à psicanálise. Inversamente, por ser uma categoria meramente descritiva, o gênero não sobrevive sem o sustentáculo de teoria sociais e/ou psicanalíticas” (MORAES, 2000, p.97).

Vale destacar que Beauvoir, em entrevista concedida na década de 1970, reconheceu que na época em que redigiu *O Segundo Sexo* não era feminista, mas que se tornou uma militante a partir da repercussão que seu livro teve, principalmente nos EUA, por volta da década de 1960. Sua obra, portanto, serviu de subsídio para o

desenvolvimento dos chamados estudos sobre a mulher, posto que se vinculou estreitamente ao movimento feminista que tinha como objetivo denunciar a opressão contra a mulher. Discordamos de Moraes, contudo, a respeito do fato de que os estudos sobre gênero representam a passagem para a compreensão teórica da subordinação da mulher, posto que n' *O Segundo Sexo*, Beauvoir dedicou o primeiro volume a desenvolver teoricamente a discussão a respeito desta questão. Consideramos que ao reconhecer que a categoria gênero se vincula à perspectiva culturalista, a autora sem a intenção, demonstra a razão de ter localizado o ensaio de Beauvoir no grupo dos estudos sobre a mulher: este não reduz a questão da subordinação da mulher à cultura, bem como não considera a cultura de modo isolado. Castro (2000) e Fraser (2002) na mesma direção, afirmam que os anos de 1970 foram marcados por um intenso diálogo entre feminismo e marxismo, em que as relações de gênero eram colocadas no terreno da economia política, embora tentando expandir este âmbito também para o trabalho doméstico, a reprodução e a sexualidade. Logo depois, surgiram feministas que começaram a dialogar com a psicanálise, teorizando gênero como identidade, e outra corrente de lacanianas que optaram pelo termo diferença sexual, para compreender as questões relacionadas à subjetividade e à ordem do simbólico. Nenhuma destas correntes tinha, a princípio, a intenção de questionar o marxismo, propondo-se a enriquecê-lo. Contudo, com o retrocesso da produção marxista em finais dos anos 1980, ocorre também o afastamento do feminismo do marxismo. Várias teóricas feministas se uniram ao enorme êxodo de intelectuais que deixaram o marxismo, dando a chamada *volta cultural*, passando a compreender o gênero como uma identidade ou como uma construção cultural. Segundo as autoras, se antes a discussão feminista privilegiava questões tais como estrutura social, relação entre produção e reprodução e o patriarcado, a partir da década de 1980 passou-se a privilegiar as discussões sobre práticas culturais,

significados do corpo e prazer, demonstrando, como costuma acontecer, que as vicissitudes da teoria seguem as da política. Neste sentido, continua:

Na esteira de desencantos com projetos emancipatórios, com o retrocesso do socialismo real, a estrutura social do capitalismo em classes perde intensidade de referência na produção feminista em favor de análises da vida social em termos de contingências, relações de forças locais, identidades microterritorializadas, ou discursos, ressaltando-se disputas por representações. (CASTRO, 2000, p. 102).

Consideramos importante destacar que Beauvoir lançou mão do referencial teórico tanto do marxismo quanto da psicanálise (esta tanto de Freud quanto de Lacan), o que demonstra que as feministas posicionaram-se de modo diferente da filósofa, optando por desenvolver suas idéias considerando apenas uma destas referências. Com o recrudescimento dos estudos marxistas em decorrência do retrocesso e depois do fim do socialismo real, tornou-se obsoleto utilizar uma autora que baseou suas idéias largamente tanto no marxismo quanto na experiência soviética.

Vale acentuar que, enquanto a geração de 1968 esperava que a reestruturação da economia política abolisse as desigualdades de gênero, as novas políticas feministas passaram a formular metas menos materiais, centrando esforços na busca do reconhecimento das diferenças, na desconstrução da oposição categórica entre masculino e feminino. O resultado levou a uma mudança no centro de gravidade das políticas feministas, anteriormente centradas no trabalho e na violência, passando a atuar na questão da identidade e da representação, o que tem como consequência a priorização das lutas culturais em detrimento das lutas sociais, bem como das políticas de reconhecimento em detrimento das políticas de redistribuição. Todavia, ao contrário do que possa parecer, esta virada não era a intenção original das feministas, que compreendiam que as discussões culturalistas e desconstrutivistas poderiam complementar as lutas por igualdade social. O que as feministas não esperavam era que a virada em direção ao reconhecimento, se “encaixaria como uma luva” no

neoliberalismo, que tem como interesse “apagar a memória” socialista. No entanto, que o feminismo não está sozinho nessa trajetória, havendo mesmo uma mudança dramática no discurso das demandas políticas em geral, sendo impregnadas pela luta pelo reconhecimento. Por outro lado, as lutas pela redistribuição igualitária vêm perdendo terreno, sendo exemplo disto o enfraquecimento dos sindicatos de classe, o que representa uma trágica ironia histórica, posto que é neste momento que o capitalismo agressivamente globalizante, liderado pelos EUA, vem exacerbando as desigualdades econômicas (FRASER, 2002).

Não é preciso dizer o quanto esta virada das lutas por redistribuição para as lutas por reconhecimento torna ultrapassado *O Segundo Sexo* posto que Beauvoir reforçou, em diversos momentos, a importância de as mulheres alcançarem independência econômica para atingir a igualdade em relação aos homens, reconhecendo, contudo, que a autonomia econômica não seria suficiente para libertar a mulher, ou seja, para Beauvoir autonomia econômica e mudança nos costumes (o que poderíamos identificar como reconhecimento) deveriam ser lutas complementares e não excludentes.

Se analisarmos a história do feminismo, veremos que seu surgimento integra um processo que envolveu a luta pela emancipação dos indivíduos das formas tradicionais de vida social, envolvendo-o nas promessas de transformação social feitas pela modernidade. Estas promessas foram, em parte, cumpridas no último século, quando foram ampliados os direitos civis das mulheres. Contudo, os limites destas alterações, no sentido de transformar a condição destas, passam a ser cada vez mais percebidos quando se analisa a divisão social e sexual do trabalho, o nível de participação sindical etc e Sorj (1992) sinaliza:

É justamente esta situação de convivência harmônica entre modernidade e formas institucionalizadas ou espontâneas de discriminação sexual na sociedade que promove as suspeitas das feministas para com o ‘projeto da modernidade’ e sua aproximação à crítica pós-moderna (SORJ, 1992, p. 18).

A autora, contudo, desconsidera que o projeto da modernidade ainda não foi realizado, justamente em decorrência do modo de produção capitalista, e esta convivência harmônica apenas significa que as formas institucionalizadas ou espontâneas de discriminação sexual na sociedade só deixarão de existir com o fim da exploração do capital sobre o trabalho e o investimento na transformação das relações de gênero a partir deste contexto.

Sorj (1992) afirma que o próprio conceito de materialismo foi ressignificado por várias feministas, representando um materialismo culturalista, o que não se confunde com o debate de feministas marxistas sobre cultura, que consideram como um dos campos de produção da vida social e, portanto, um dos campos da investida feminista, não representando, contudo, a totalidade da vida social. Castro reconhece nestas transformações no âmbito do feminismo, a influência das tendências pós-estruturalistas e pós-modernistas, que ao insistirem no abstrato, em fragmentações e diferenças, sem reconhecer as desigualdades de classe, dá margem a um comportamento descomprometido com a barbárie do capitalismo atual, por ocultar as contradições e as explorações de classe.

Para o movimento feminista, a descoberta da necessidade da luta pelo reconhecimento representou um avanço para uma nova compreensão de justiça de gênero, não mais limitada às questões distributivas, propostas pelas feministas da década de 1970, ao destacar a importância da discussão sobre a diferença, ampliando a compreensão economicista. Contudo, já não está claro que as lutas feministas por reconhecimento estejam servindo para enriquecer as lutas por redistribuição igualitária, pelo contrário, no contexto de neoliberalismo essas lutas podem estar servindo para deslocar esta redistribuição. Sendo assim, Castro afirma que seria como se o feminismo estivesse “trocando seis por meia dúzia”, trocando um paradigma economicista truncado por um paradigma culturalista truncado, o que concretamente

resultaria num avanço nas conquistas de reconhecimento e uma paralisia e até mesmo retrocesso no eixo da redistribuição.

Consideramos oportuno reconhecer que se o movimento feminista resgatasse a contribuição de Beauvoir n' *O Segundo Sexo*, não haveria necessidade do mesmo se encontrar na encruzilhada entre um paradigma culturalista e um paradigma economicista já que a autora reconhecia a importância de se considerar ambas as esferas para a compreensão e transformação da subordinação da mulher.

Na mesma direção, ao analisar as relações entre marxismo e feminismo, Benoit (2000) sustenta que o surgimento dos estudos de gênero transformou o campo conceitual do feminismo ao superar os referenciais biológico-sexuais que deram origem ao conceito de luta entre os sexos, por exemplo, e que predominaram entre as feministas do pós-68, que se auto-denominavam revolucionárias e marxistas. Neste período, havia o interesse em se revisar o marxismo a partir de uma ótica feminista e de se construir propostas revolucionárias que considerassem não apenas as classes sociais, mas também os sexos. A partir dos anos de 1980, esta posição teórica feminista foi aos poucos abandonada, dando lugar aos estudos de gênero, que demonstram a fragilidade dos conceitos tais como guerra dos sexos, mas também buscam evitar o reducionismo econômico, defendendo que sejam feitas pesquisas que considerem aspectos diversos como culturais, literários, psicológicos, etc. Apesar da utilização de diversos enfoques disciplinares, a utilização do conceito de gênero preconiza a apreensão do simbólico, ou seja, há que estudar as significações do feminino, o que leva a autora a concluir que, se parte do discurso feminista pós-68 buscava, de maneira confusa, referenciar-se na teoria marxista, a partir dos anos de 1980, passou a buscar outros referenciais teóricos tais como a sociologia da cultura e as conceituações de Max Weber. Este autor, por seu turno, define relação social como o comportamento dos indivíduos, de modo que, por seu conteúdo significativo, o comportamento de uns se regulamenta pelo de outros e se orienta por eles. É possível

perceber as semelhanças entre as definições de relação social de Weber e a definição de gênero, já que esta considera as significações que são construídas nas relações entre mulheres e homens, o que afasta a categoria gênero da teoria marxista clássica. Neste sentido, vale citar a afirmação de Scott, a respeito da aproximação entre feminismo e a teoria pós-estruturalista: “[...] o pós-estruturalismo e o feminismo contemporâneo são movimentos de fins do século XX, que compartilham uma certa crítica auto-consciente diante das tradições política e filosófica estabelecidas” (SCOTT, 1988, p.204).

Mais uma vez é possível reconhecer através das afirmações de Benoit, algumas pistas a respeito de *O Segundo Sexo* ter se tornado desinteressante para as feministas. Como vimos no capítulo anterior, Beauvoir ao concluir seu ensaio elabora o conceito de luta entre os sexos, que de fato reduz a questão da subordinação da mulher. Contudo, seu estudo apresenta uma série de contribuições, sendo a principal delas a de que a subordinação da mulher é passível de transformação. Reduzir o seu estudo ao conceito de luta entre os sexos é ser no mínimo superficial, bem como também é superficial sustentar que os estudos sobre gênero representam um avanço por demonstrar a importância de estudar sobre assuntos tais como psicologia e literatura, já que Beauvoir também sustentou a importância de tais esferas para a compreensão da subordinação da mulher. Do nosso ponto de vista, seria mais importante destacar que os estudos sobre gênero passaram a utilizar o referencial teórico pós-estruturalista, abandonando o marxismo, o que mostra, para parafrasear Castro, que as vicissitudes da teoria seguem as da política.

Benhabib e Cornell (1987), na mesma direção, afirmam que a partir de meados dos anos de 1960, surgiu tanto na Europa quanto nos EUA, um tipo de movimento de mulheres independente, articulado à Nova Esquerda e muitas vezes saído dela, que desestabilizou a tradição teórica existente, ao revelar a cegueira das ciências para o

gênero⁸⁵. A partir de então, as teóricas feministas alteraram metodologias e categorias fundamentais da ciência e teoria ocidentais, ao focar experiências concretas das mulheres, dando visibilidade a estas. As autoras sustentam que se faz necessário confrontar o marxismo do século XX com o pensamento feminista, e que o primeiro deve passar por uma mudança de paradigma, que seria o deslocamento do enfoque da produção. Esta afirmação seria procedente pelo fato de que, numa tentativa de aproximação anterior entre marxismo e feminismo, o primeiro se sobrepôs ao segundo, o que passou a ser denominado pelas feministas como “o casamento infeliz” entre ambos. O equívoco das feministas foi terem se aproximado do que elas qualificaram como “marxismo ortodoxo”, que, segundo as autoras, adota três premissas:

A teoria do materialismo histórico deve ser tomada como uma ‘ciência’ que formula generalizações semelhantes a leis para os fatos culturais e históricos. [...] Essa ‘ciência’ da sociedade toma como determinante em última instância as relações de produção. Ao explicar as transformações sociais, é a dinâmica das relações de produção o mecanismo causal final e determinante. [...] A consciência de um grupo social bem como o seu potencial para a transformação social revolucionária são determinados por sua posição no processo de produção; as classes sociais são definidas nos termos dessas posições e são os atores coletivos mais importantes na história. (BENHABIB e CORNELL, 1987, p. 8).

O que as autoras chamam de casamento infeliz entre marxismo e feminismo, foi exatamente a postura metodológica tomada por Beauvoir n’O *Segundo Sexo*, e a proposta que as mesmas fazem de deslocar o enfoque da produção no âmbito do marxismo significaria descaracterizá-lo.

⁸⁵ Haraway (1994) sugere que uma política feminista-socialista deveria dirigir-se à construção de uma ciência feminista, e, para tanto, o investimento deveria estar voltado para a alocação das mulheres em categorias ocupacionais privilegiadas, já que estas têm acesso à produção da ciência, da tecnologia, dos discursos técnicos, dos processos e dos objetos. A autora acentua ainda a importância de se vincular esta produção de conhecimento, aos movimentos sociais progressistas.

Louro (1997) ao tratar do feminismo, afirma que, tanto a chamada segunda onda do feminismo, quanto o pós-estruturalismo foram constituídos no final da década de 1960, em meio a um momento de efervescência social e política, ambos influenciando-se reciprocamente. A autora continua:

Expressando-se de formas diversas, por vezes aparentemente independentes, feministas e pós-estruturalistas compartilham das críticas aos sistemas explicativos globais da sociedade; apontam limitações ou incompletudes nas formas de organização e de compreensão do social abraçadas pelas esquerdas; problematizam os modos convencionais de produção e divulgação do que é admitido como ciência; questionam a concepção de um poder central e unificado regendo o todo social, etc. (LOURO, 1997, p. 29).

Concordamos com a autora quanto ao fato de tanto a segunda onda do feminismo quanto o pós-estruturalismo terem surgido no mesmo contexto histórico, isto significa dizer que ambos foram resultado do mesmo “caldo de cultura”, sendo portanto de se esperar que tenham similaridades.

Hollanda (1994), por sua vez, ao analisar o feminismo e sua relação com o pós-modernismo, afirma que este, ao defender a existência de um sujeito descentrado e difuso, corre o risco de cair na armadilha de reuniversalizar a subjetividade⁸⁶ dos sujeitos. Outro ponto de tensão é que os pós-estruturalistas, ao criticarem as ideologias e ao reconhecerem o feminismo como uma alternativa exemplar para a prática política, acabam por reforçar a identificação do feminino com “o Outro”, e não como sujeito que reivindica igualdade. Lauretis (1994) concorda com a crítica feita ao sujeito difuso, descentrado e desconstruído, defendido pelos pós-estruturalistas, afirmando que tal definição de sujeito nega a história de opressão e de resistência política das mulheres, e cita Braidotti para afirmar que “isto é nada mais do que o

⁸⁶ Segundo Eagleton (1998), a linguagem da subjetividade imediatamente suplantou e suplementou questões de ação e organização política.

velho hábito mental (dos filósofos) de pensar o masculino como sinônimo de universal” (BRAIDOTTI apud LAURETIS, 1994, p. 235).

Portanto, não é mera coincidência que o pensamento feminista surgido nas décadas de 1960 e 1970, como decorrência da segunda onda do feminismo, tenha acompanhado o surgimento da declaração do fim da ideologia e das críticas aos discursos contestatórios, sendo considerado uma tendência inovadora e de forte potencial crítico e político. Mais curioso ainda, segundo a autora, é o fato de este reconhecimento do pensamento feminista ter surgido num momento de valorização do pluralismo neoliberal, em que as antigas reivindicações feministas tenham se tornado anacrônicas.

Seria interessante destacar que *O Segundo Sexo* influenciou a segunda onda do feminismo, contudo, a forma como este apreendeu as idéias de Beauvoir neste ensaio, o encaminhou numa direção diferente da que a autora acreditava ser a mais adequada no sentido de superar a subordinação da mulher, já que para ela seria fundamental a construção do socialismo.

Apesar de ser recente, a relação entre feminismo e pós-modernidade já traz várias polêmicas. Aqueles que a defendem dizem que o discurso pós-moderno é um aliado porque traz à baila, ao centro da política, outros sujeitos para além dos trabalhadores, mas que também são oprimidos. Em contrapartida, aqueles que discordam do diálogo, acusam a pós-modernidade de “esvaziar a subjetividade da resistência à normalidade patriarcal e capitalista da vida cotidiana”⁸⁷ (SORJ, 2002). A produção teórica vinculada à pós-modernidade tem como pressuposto a crítica à idéia de universalidade originada no Iluminismo com os seus indivíduos como portadores de uma razão universal que criaria uma ordem social de consenso, estabilidade e progresso linear, defendendo também a existência de verdades absolutas. Os pós-modernos por sua vez, “[...]”

⁸⁷ Por isto a necessidade de se vincular a luta pelo fim da subordinação da mulher, ao fim da exploração do capital sobre o trabalho.

privilegiam a indeterminação, a fragmentação, a diferença e a heterogeneidade (para usar os termos favoritos) como forças libertadoras na redefinição do discurso cultural” (SORJ, 2002, p. 19). O encontro entre feminismo e pós-modernidade se deu no seio das ciências sociais, principalmente no que diz respeito ao debate sobre como a sociedade moderna constituiu o ideal de esfera pública e de instituições políticas baseadas numa moral racional. Esta construção se deu a partir do momento em que se passou a considerar os interesses como dando origem à vontade geral, desconsiderando as particularidades das pessoas, bem como quando a moral racional passou a considerar o desejo e a afetividade como sendo questões irracionais e, portanto, inferiores.

Sendo assim, o feminismo afina-se à pós-modernidade “voltando sua atenção para as questões específicas de experienciar o mundo e os traços de personalidade daí decorrentes” (SORJ, 2002, p. 20). Diante desta assertiva, a reivindicação de uma cultura particularista, feita pelas feministas, encontra suporte na própria pós-modernidade, mas não sem tensões. A primeira tensão entre feminismo e pós-modernidade é a de que esta nega a aquele, a possibilidade de descobrir alguma verdade histórica geral em relação à opressão da mulher e, em consequência, nega também a existência de uma ética feminina distinta, defendida pelas feministas. Sorj (2000) apresenta o impasse:

Se o feminismo aceitar a crítica pós-moderna que favorece a proliferação de múltiplas identidades, de uma heterogeneidade ilimitada do social, deverá renunciar à prioridade que confere à oposição binária feminino/masculino como organizadora da sociabilidade humana. Esta oposição ficaria totalmente relativizada diante das infinitas contraposições possíveis da vida social. (SORJ, 2002, p. 21).

Desta forma, se para algumas feministas a pós-modernidade oferece uma saída para evitar que o movimento seja cooptado pelos valores liberais modernos, esta pode por outro lado acabar com a unidade do discurso feminista (SORJ, 2002).

Beauvoir deixou claro no decorrer d'*O Segundo Sexo*, que acreditava na necessidade de as mulheres construírem uma ética feminina, bem como buscou através de seu ensaio, descobrir o que Sorj (2002) denominou de verdade histórica geral a respeito da opressão da mulher, o que mostra mais uma vez que seu estudo é incompatível com o arcabouço teórico pós-moderno.

Ao tratar do feminismo, Castro (2000) ressalta que a partir dos anos de 1990, tanto na Europa quanto nos EUA, surgiu o denominado pós-feminismo. Tal movimento, segundo a autora, critica o que considera como postura feminista, que reduz a mulher ao lugar de vítima; critica o conceito de patriarcado, as distinções entre feminino e masculino bem como a ênfase nas relações entre estes constructos; recusa o conceito de gênero por considerar que este ocultaria a homo e a bissexualidade; herda do pós-estruturalismo a celebração das diferenças culturais; rejeita o capitalismo no plano discursivo, como faz o pós-modernismo; rejeita o marxismo por considerá-lo economicista e totalizante, por enfatizar a igualdade homogeneizando as experiências, bem como por considerar o proletariado como único sujeito da revolução; abole o termo revolução, ao prezar o eterno presente, e defende a luta no plano discursivo, ou a luta pelo controle dos termos e regras do discurso; rompe com a unidade entre teoria e prática e a idéia de revolução como processo, presentes no marxismo. A autora salienta que nos países de capitalismo avançado vêm se desenvolvendo um pensamento crítico ao marxismo, um feminismo culturalista, não no sentido gramsciano de atenção à cultura, mas um culturalismo em si, que privilegia o discurso sem referência ao cenário amplo das relações sociais. Tal tendência tem crescido no Brasil, inclusive com o surgimento de uma corrente do feminismo que valoriza o empirismo e privilegia a experiência. Castro (2000) defende que se invista num feminismo marxista, que baseie suas análises nas experiências de mulheres de setores populares em movimentos e organizações de base e que seja uma iniciativa não apenas das feministas de esquerda e sim de todos os socialistas e comunistas.

Discordamos de Castro (2000) quanto ao fato destes estudos corporificarem o que chamou de pós-feminismo. Do nosso ponto de vista, tais estudos localizam-se dentro do campo pós-moderno, contudo, superdimensionando seus valores, já que a partir da década de 1990 vivemos um contexto de exacerbação do conservadorismo, em decorrência principalmente do fim do socialismo real.

Em se tratando mais especificamente da questão das relações sociais de gênero, Almeida (1998) levanta a hipótese de que, neste contexto, houve um deslocamento progressivo do centro hegemônico do debate sobre gênero, que guarda relação com o questionamento das grandes matrizes teóricas, fundantes do pensamento moderno, como dito anteriormente, havendo inclinação a remeter questões relativas à mulher e a outras formas de exploração-dominação, subestimadas por tais matrizes, para as tendências pós (pós-estruturalismo, pós-modernismo), havendo com isto o risco de se isolar a análise de tais questões, denominando-as, no máximo, como processos sócio-culturais específicos, sem questionar os fundamentos sexuais da organização social.

Concordamos com Almeida (1998) quanto à inflexão dos estudos sobre gênero, ou, para usar a expressão da autora, ao deslocamento do centro hegemônico do debate, que antes se situava no interior do pensamento moderno, passando a compreender as questões relativas à mulher a partir das tendências pós-estruturalistas e pós-modernistas. Tal inflexão, como dito pela autora, ocorreu em consequência do fato de o pensamento moderno ter negligenciado as demais formas de exploração para além da classe social. Contudo, continuamos a concordar com a autora quanto ao risco destas análises se reduzirem aos fatores culturais, não questionando fatores de ordem estrutural.

Uma observação importante de Huyssen (1992) é a de que a produção teórica e artística feminista, a partir da década de 1970, contribuiu sobremaneira para a crítica ao modernismo, apesar de a crítica feminista ter se desenvolvido sem nenhum diálogo com o debate pós-modernista. Para ele, a crítica feminista representa uma parte

importante da cultura pós-modernista, principalmente em decorrência da consideração por parte de alguns críticos do pós-modernismo, de que as várias formas de alteridade reivindicadas pelos novos movimentos sociais – discussão priorizada pelas feministas - são manifestações de conservadorismo. Nesse sentido, discordamos de Huyssen (1992) quanto ao fato de o feminismo e do debate pós-modernista não terem dialogado, como foi possível demonstrar anteriormente.

Já Flax (1992) afirma que há, na atualidade, três formas de pensar, que melhor apresentam e representam nosso próprio tempo, apreendido pelo pensamento, quais sejam: a psicanálise, a teoria feminista e a filosofia pós-moderna. Estas três formas de pensar são tributárias do Iluminismo, mas o que as diferencia são algumas reflexões que oferecem, e que só foram possíveis em decorrência da falência na crença do próprio Iluminismo. A teoria feminista, sobre a qual a autora dedica sua análise, necessitaria para seu desenvolvimento, tanto de ações políticas efetivas quanto de utilizar um referencial filosófico mais amplo. O que a autora quer destacar com isto, é a necessidade de se enfatizar o “como” pensamos acerca das relações de gênero, sobre “como” outros modos de pensar ajudam ou atrapalham sua compreensão, ou seja, há que se *pensar sobre como estamos pensando*. Flax (1992), posteriormente afirma que a teoria feminista parece pertencer à própria filosofia pós-moderna, sendo uma vertente desta filosofia.

A ênfase que a autora dá ao ato de pensar como fundamental para as relações de gênero, nos levar a questionar sobre o estatuto da ação dos sujeitos para transformar estas relações. Parece-nos que Flax (1992) atribui ao ato de pensar, a capacidade de transformar uma dada realidade, o que do nosso ponto de vista a leva a adotar um posicionamento idealista.

Sendo assim, Louro (1996) afirma que as produções das feministas e das pós-estruturalistas mantiveram vários pontos de contato, apresentando, contudo, algumas divergências. Sorj (1992), por sua vez, sustenta que as ambigüidades presentes na

teoria social feminista são decorrência da inserção do feminismo nas fronteiras da modernidade e da pós-modernidade. A autora afirma que, nas décadas de 1970 e 1980 surgiu uma série de estudos feministas que questionaram as explicações existentes sobre a vida social, baseados nas experiências das mulheres e na própria crítica das teorias sociais, e o conceito central que unificou tais estudos refere-se ao gênero, que segundo a autora, possui duas dimensões. A primeira diz respeito à constatação de que as diferenças biológicas entre mulheres e homens não explicam as diferenciações de comportamento feminino e masculino. Segundo ela, ao contrário do sexo, gênero é um produto social e enquanto tal é aprendido, representado e transmitido de geração a geração. A segunda dimensão constata que o poder é desigualmente distribuído, onde a mulher ocupa um lugar subalterno na organização social. Os estudos feministas se desenvolveram em consonância com o movimento feminista, tendo dois objetivos: transformar as ciências sociais e todo o seu arcabouço conceitual e oferecer um projeto de emancipação das mulheres.

As afirmações de Sorj (1992) são fundamentais para compreender em que medida o surgimento da categoria gênero tem relação com o desaparecimento das referências das estudiosas feministas à obra *O Segundo Sexo*. Primeiro é preciso concordar com a autora quanto às origens das ambigüidades dos estudos feministas se darem pelo fato destes se localizarem na fronteira entre a modernidade e a pós-modernidade, ou seja, o ecletismo com que as feministas tratam a questão da subordinação da mulher coloca impasses muitas vezes difíceis de resolver. Quanto às duas dimensões do conceito de gênero, a primeira, qual seja, a de que as diferenças biológicas não explicam o comportamento feminino e masculino e que é o seu contrário, significando que é um produto social, de fato distancia-se e muito das concepções de Beauvoir, que compreendia que os fatores biológicos são fundamentais para a construção do que chamava Ser Mulher, sendo contudo, apreendidas subjetivamente, através da educação e dos costumes. Se as adeptas desta forma de compreender o gênero

afirmassem que as diferenças biológicas por si só não explicam a subordinação da mulher, concordaríamos, já que tal postura leva ao biologismo. Todavia dizer que não explica, leva a entender que nada tem a ver, que não interfere na constituição do gênero, caindo assim numa postura diríamos transcendental. Quanto à segunda dimensão do gênero, que constata que o poder é desigualmente distribuído, tal afirmação não tem nada de novo, já que mesmo antes de Beauvoir, Engels e os demais autores e autoras que desenvolveram idéias a respeito da subordinação da mulher não só constataram esta realidade quanto elaboraram propostas de superação da mesma.

Costa (1994), na mesma direção, sustenta que no âmbito acadêmico o debate acerca do modernismo/pós-modernismo está na ordem do dia, e que aqueles que defendem a pós-modernidade destacam a falência do projeto iluminista moderno e da racionalidade humana. Neste contexto, algumas feministas têm se deslocado para as análises pós-modernas, contribuindo para minar as categorias ontológicas mais fundamentais do Ocidente como o Sujeito, a Verdade e a Razão.

Da mesma forma que Costa (1994), ao observar a produção teórica feminista, Young (1987) ressalta que há cada vez mais nestes trabalhos a constatação de que os ideais de igualdade e fraternidade preconizados pelos liberais não trouxeram a emancipação das mulheres, posto que o conceito de ser humano continua baseando-se em características masculinas, o que leva a autora a concluir que a cultura moderna no Ocidente oferece poucas possibilidades de mudança neste sentido⁸⁸. Outra questão que a autora traz sobre a teoria moderna é a compreensão do público e do privado como duas esferas independentes, e de que razão e afetividade devem necessariamente ser separadas, sendo que a primeira cabe ao espaço público e a

⁸⁸ Vale ressaltar que a própria autora reconhece que os valores tais como igualdade e fraternidade, preconizados pelos liberais, não trouxeram a emancipação das mulheres. Ora, se considerarmos que são exatamente os liberais que tratam de modo formal os direitos, e se reconhecermos que não apenas as mulheres, mas aqueles que vivem do trabalho também não foram emancipados, não questionaríamos o projeto da modernidade, mas, ao contrário, os liberais que hegemonizaram tal projeto até então.

segunda cabe ao privado. Ora, implícito estaria nesta distinção, que aos homens caberia o espaço público, da razão, e às mulheres caberia o espaço privado, da afetividade, o que se constitui como uma posição que referenda as desigualdades de gênero. Diante desta compreensão da teoria moderna, o movimento feminista passou a utilizar o refrão “o pessoal é político”, no intuito não de negar as especificidades de cada esfera, mas de definir dois princípios: “a) nenhuma instituição ou prática social deve ser excluída *a priori* como sendo a questão própria para discussão e expressão pública; e b) nenhuma pessoa, nem ações nem aspectos da vida de uma pessoa devem ser forçados à privacidade” (YOUNG, 1987, p. 84). A autora finaliza o seu artigo apontando que o ideal do iluminismo de uma sociedade civil onde os cidadãos são iguais, só é possível porque exclui particularidades corporais e afetivas. A autora comete um equívoco ao questionar o ideal iluminista, ao invés de questionar os limites que vêm compondo a realidade, inviabilizando que os ideais sejam alcançados. Contudo, concordamos com Young (1987) a respeito do avanço do movimento feminista no sentido de considerar que a vida privada também deve ser politizada, o que Beauvoir de fato não considerou, pelo menos no que diz respeito ao *Segundo Sexo*.

Diante do acima exposto, é possível sustentar que o marxismo tem sido um interlocutor privilegiado do feminismo, mas aponta que nos últimos anos o debate tem se estendido principalmente à psicanálise, às correntes pós-estruturalistas e pós-modernas. Comparando a teoria feminista ao marxismo, da mesma forma que este pensa a sociedade baseando-se na luta de classes, as feministas trazem a questão da opressão da mulher como o centro dos seus estudos (SORJ, 1992).

Ao criticar a influência pós-estruturalista nos estudos sobre gênero, Araújo (2000) afirma que um dos principais problemas é a sua ênfase na dimensão subjetiva das relações de poder entre homens e mulheres, desvinculadas das bases materiais. A dimensão simbólica ganha centralidade, e o conceito de gênero deixa de ser uma

forma de ampliar a compreensão da realidade, passando a ser um conceito totalizador, um modelo próprio e autônomo de análise das relações de dominação, centrado na construção dos significados. A autora se apropria das críticas feitas por Machado à conceituação de gênero feita por Scott, em que esta autora ao não situar os limites deste conceito no interior de um modelo teórico mais geral, produziu o que Machado chamou de imperialismo do conceito. Araújo (2000) destaca, também, a análise de Coole, na qual a autora afirma que as análises iniciais de gênero vinculavam-se com a dimensão material e as práticas coletivas daí decorrentes, mas que com o passar do tempo, passou a centrar-se na dimensão simbólica, o que torna o conceito de gênero um código cultural de representação⁸⁹, aparecendo como mero efeito discursivo, desvinculado dos contextos socioeconômicos concretos. A autora conclui que as tentativas de se encontrar um lugar para a dimensão subjetiva da dominação de gênero corre o risco de *jogar fora o bebê com a água do banho*, abdicando de qualquer perspectiva estrutural de um sistema econômico e político mais amplo, restringindo ao âmbito simbólico, e desconsiderando qualquer base concreta. Ao criticar algumas análises que concebem o conceito de classe de forma totalizadora, alguns estudos sobre gênero reproduzem tal totalização conceitual em torno do gênero. A autora conclui afirmando ser um dos desafios postos para o marxismo a incorporação dos novos sujeitos políticos surgidos na modernidade, considerando as variadas subjetividades, as dimensões políticas específicas, sem perder de vista as diversas clivagens que perpassam as relações sociais, tais como de classe e de gênero.

⁸⁹ Jameson (1992) ao analisar os rebatimentos das transformações ocorridas nos anos de 1960 no âmbito da filosofia tradicional, afirma que a chamada crítica da representação passou a dar a direção de suas produções. A partir de então, a filosofia passou a ser considerada como prática de representação onde o texto filosófico tenta expressar a si mesmo, ou seja, a filosofia passa a ser considerada como um conjunto de textos que dizem respeito às questões mais variadas do cotidiano: o vestuário é um texto, o poder do Estado é um texto, o que leva o autor à conclusão de que já não há mais idéias e sim textos que lutam entre si. A teoria passa não mais a buscar a verdade, mas a lutar por formulações lingüísticas que estejam isentas de ideologia.

Concordamos com Araújo (2000) a respeito do fato de que a influência pós-estruturalista nos estudos sobre gênero, ao destacar a dimensão subjetiva de uma base material e concreta, abre mão de qualquer perspectiva estrutural e com isto, acrescentaríamos, elimina a possibilidade de se construir estratégias eficazes para a superação da subordinação da mulher. Lembremos mais uma vez que a abordagem de Beauvoir não desconsidera a dimensão material das desigualdades de gênero.

5.9 FEMINISMO ANGLO-AMERICANO E FEMINISMO FRANCÊS

Faz-se importante distinguir dois pólos conceituais no campo da produção teórica feminista: o feminismo anglo-americano e o feminismo francês. O primeiro, mais conhecido na área da teoria literária, enfatiza a forma como a representação da imagem feminina é manipulada e tem como estratégia valorizar a escrita das mulheres, denunciando a ideologia patriarcal e resgatando a experiência feminina através da divulgação de trabalhos produzidos por mulheres e que foram silenciados no âmbito da literatura. Nesse sentido, Lemaire (1994) apresenta uma análise interessante acerca da subestimação das tradições orais e a imposição de uma cultura *scriptocêntrica*, ou seja, centrada na escrita, principalmente através da utilização do latim como língua universal, que passou a ser reconhecida como sinônimo de cultura superior e civilizada, mas que na verdade serviu para desqualificar o saber das mulheres, muito mais oral, já que eram excluídas dos centros de cultura escrita. O surgimento da imprensa agudizou as diferenças entre mulheres e homens no que se refere à cultura, porque passou a divulgar amplamente a visão de mundo masculina. O feminismo francês, vinculado à psicanálise⁹⁰, enfatiza a existência de uma

⁹⁰ Segundo Saffioti (1976), a psicanálise busca compreender a realidade deslocando o enfoque da história da humanidade para a história de vida das pessoas, enfatizando as experiências da primeira infância e as questões da sexualidade.

subjetividade feminina. Nos anos de 1960, enquanto as americanas declaravam guerra ao falocentrismo freudiano⁹¹, as francesas viam nesta teoria um terreno fértil para a emancipação da mulher⁹². A partir de meados da década de 1970, com a consolidação dos trabalhos de Derrida e Lacan, o feminismo francês é redefinido, passando a trabalhar com os conceitos de diferença (Derrida) e de imaginário, relativo à fase pré-edipiana (Lacan), para a construção de uma escrita feminina. Contudo, a oposição entre estas duas tendências tem se tornado cada vez mais amena, ambas procurando cada vez mais, definir uma identidade feminina e o lugar da diferença (HOLLANDA, 1994).

Saffioti (1976), por sua vez, tece uma crítica a alguns trabalhos do feminismo francês, que ao centrarem suas análises na questão da linguagem, não as articulam às demais práticas sociais e com as relações concretas que a determinam, afastando-se de uma visão histórica da condição feminina. Do nosso ponto de vista, a mesma crítica poderia ser estendida ao feminismo anglo-americano, que ao centrar a análise nas representações a respeito da imagem feminina, desprivilegia as questões concretas que envolvem a subordinação da mulher.

Por seu turno, Almeida (1998) sinaliza para as críticas feitas pelas feministas francesas às feministas anglo-saxãs, no que se refere à compreensão das relações de gênero. Segundo as francesas, as anglo-saxãs compreendem a categoria sexo como natural e invariante, o que as leva a conceber o gênero como diferença sexual ainda

⁹¹ Saffioti (1976) sustenta que Freud ao afirmar que a identidade de homens e mulheres é forjada a partir de suas anatomias, reforça a mística feminina de que o destino da mulher está impresso em sua anatomia. Sua tese de que as mulheres teriam inveja do pênis do homem, e que, portanto, se sentiriam castradas, é responsável pela cristalização da inferioridade da mulher. A autora reconhece que o equívoco de Freud foi desconsiderar as condições sociais e históricas que determinavam a subordinação da mulher. Para Saffioti, o autor fez sua análise invertendo o procedimento metodológico da sociologia: ao invés de reconhecer que os fatores psíquicos sofrem a influência dos fatores sociais, afirmou que os fatores sociais sofrem a influência dos fatores psíquicos. A autora, contudo, não destaca que tal reflexão já estava presente n' *O Segundo Sexo*.

⁹² Vale destacar que a crítica ao falocentrismo de Freud foi feita por Beauvoir n' *O Segundo Sexo*, contudo, a autora também reconheceu a importância da psicanálise para a compreensão da subordinação da mulher.

que socialmente construída. Lauretis (1994) lembra que tal concepção induz à construção de uma oposição universal entre os sexos, o que dificulta a percepção das diferenças entre as mulheres. Almeida sinaliza para a definição de Scott de gênero enquanto organização social da diferença sexual, afirmando que, com esta definição, Scott (1994) oferece munição às críticas das feministas francesas, ao restringir o gênero ao saber relacionado às diferenças sexuais.

Ao que nos parece, Almeida (1998) concorda com as críticas feitas pelas feministas francesas às anglo-saxãs e do nosso ponto de vista, tais críticas não procedem. Primeiro, porque a categoria sexo é de fato natural, ainda que possamos discutir o caráter do que consideramos natural entre seres humanos que são também seres sociais, e segundo que gênero não deixa de ser uma construção social feita a partir de diferenças sexuais. A afirmação de que tal concepção leva a considerar homens e mulheres enquanto opostos universais, desconsiderando as diferenças entre as mulheres e entre os homens só procede, se não realizarmos as mediações necessárias, e se não considerarmos as múltiplas determinações do sujeito, considerando apenas a categoria gênero como a única a constituir o sujeito. Mais uma vez é possível perceber a resistência que as teóricas feministas, que se utilizam da categoria gênero, têm em considerar os aspectos naturais da condição feminina e masculina, o que de fato as distancia das análises de Beauvoir a respeito da subordinação da mulher.

5.10 DOS ESTUDOS SOBRE MULHER AOS ESTUDOS SOBRE GÊNERO

Os anos de 1960 e 1970 representaram um período de efervescência política e social ao nível internacional, onde ocorreram diversas mobilizações de intelectuais, estudantes, mulheres, negros e jovens, que questionavam os arranjos sociais e

políticos, as grandes teorias universais e o formalismo acadêmico. O ápice deste contexto foi o ano de 1968, que deve, no entanto, ser compreendido como sendo o resultado de um processo maior, que já vinha sendo gestado, e que teve como desdobramento o surgimento de movimentos sociais específicos (LOURO, 1996).

Neste contexto, um movimento social destacou-se – era a chamada segunda onda do feminismo⁹³-, que por sua força e organização teve desdobramentos no âmbito acadêmico, onde as militantes passaram a desenvolver trabalhos teóricos acerca de suas questões e lutas dando origem aos estudos sobre a mulher. Louro (1997) sustenta que várias obras como a de Simone de Beauvoir, como *O Segundo Sexo*⁹⁴, marcaram esta época e o objetivo destes estudos era o de dar visibilidade à mulher como agente social e histórico, como sujeito, deslocando-a das “notas de rodapé” e trazendo-a ao centro das investigações acadêmicas. Estes trabalhos buscavam denunciar o fato das mulheres serem confinadas no espaço doméstico, denunciar que aquelas que conseguiam ingressar no mercado de trabalho ocupavam cargos subalternos aos dos homens, ou ocupavam cargos que por sua natureza, eram similares às atividades domésticas como educação e assistência.

Tais produções estavam carregadas de marcas da militância, por centrarem-se na denúncia da opressão da mulher, assumindo um caráter mais descritivo do que analítico. Aliás, uma das maiores peculiaridades dos estudos sobre mulher era o seu caráter político; objetividade e neutralidade, distanciamento e isenção, procedimentos tão aclamados no âmbito acadêmico eram cotidianamente questionados pelas pesquisadoras feministas (LOURO, 1997).

⁹³ Louro (1997) afirma que o feminismo, enquanto movimento social organizado, ganhou visibilidade a partir do final do século XIX. Na virada do século, a principal bandeira de luta das feministas era pelo direito do voto às mulheres, e por isto o movimento passou a ser chamado de sufragismo. Segundo a autora, o movimento, depois chamado de primeira onda do feminismo, representava principalmente os interesses das mulheres brancas de classe média e após o alcance de suas metas houve uma relativa acomodação do movimento.

⁹⁴ Digno de nota é o fato de que Louro seja a única entre as autoras pesquisadas por nós a reconhecer a importância de Beauvoir para a constituição dos Estudos sobre a Mulher, ainda que o coloque como mais um estudo dentre outros, o que de nosso ponto de vista seria injusto.

Não é preciso dizer o quanto *O Segundo Sexo* tem em seu cerne a marca da militância feminista, apesar de Beauvoir reconhecer que no momento em que o escreveu não era feminista. A riqueza de detalhes com que ela descreve o que chama de situação da mulher, nos leva inevitavelmente a desejar transformar esta situação e por isto o seu caráter político. Ao influenciar os estudos sobre a mulher, que surgiram no seio de um movimento político, qual seja, o feminista, fica claro que *O Segundo Sexo* apresenta uma forma muito distante da assepsia comumente encontrada no âmbito acadêmico.

Louro (1997) assinala de que os estudos sobre mulher, por terem surgido no seio de um movimento social, no caso o feminismo, a partir do momento em que tal movimento passou a se fragmentar em decorrência de posições divergentes acerca da compreensão da causa central da opressão da mulher, e, portanto, acerca das estratégias de transformação, os estudos, também, seguiram caminhos teórico-metodológicos diferentes, e conforme a tendência da qual as estudiosas faziam parte, havia opções metodológicas diferentes. A única tendência que não utilizou o referencial teórico já existente, por considerar que todos aqueles existentes eram androcêntricos, foi o feminismo radical. Com o passar do tempo, houve a preocupação cada vez maior de se explicar as desigualdades, articulando-as aos grandes quadros teóricos avançando dos estudos descritivos para os estudos analíticos.

Discordamos de Louro (1997) quanto ao fato de classificar os estudos sobre mulher como meramente descritivos, bem como com sua afirmação de que com o passar do tempo houve a preocupação de se explicar as desigualdades articulando-as aos grandes quadros teóricos, já que, como apresentamos no capítulo anterior, Beauvoir, n' *O Segundo Sexo*, buscou referenciar-se nos grandes quadros teóricos, buscando analisar as origens da subordinação da mulher, não se restringindo a descrevê-la.

Meyer (1996) faz um mapeamento das questões básicas presentes nos estudos feministas e concorda com Louro, ao referir-se ao interesse destes estudos em

demonstrar a mulher como agente ativo da história, ao discutir as origens da hierarquia e das desigualdades entre os sexos, e mais recentemente, de buscar afirmar o caráter social e histórico das relações entre os sexos. A autora, contudo, acrescenta que ao enfatizar os mecanismos culturais e sociais envolvidos nessa construção, os estudos passam a priorizar o como em detrimento do por que e do desde quando.

Novamente é importante sinalizar para o equívoco de Meyer (1996) ao considerar que apenas recentemente os estudos feministas buscaram afirmar o caráter histórico e social das relações entre os sexos, já Beauvoir dedica as duas primeiras partes do volume um d'O *Segundo Sexo* a apresentar o caráter social e histórico da subordinação da mulher, ainda que de forma por vezes eclética e equivocada.

É neste contexto que surge o conceito de gênero, no âmbito do movimento feminista americano, provocando turbulências entre as próprias feministas. Algumas consideravam adequada a utilização do conceito, por demonstrar uma ancoragem teórica maior e outras consideravam inadequado por poder estar representando um novo ocultamento do sujeito feminino⁹⁵. Outra crítica feita ao conceito de gênero era de ordem lingüística, já que apenas na língua inglesa, gênero já trazia o sentido de diferença sexual e sexualidade, e no caso da língua portuguesa e francesa este sentido não existia, o que, segundo Lauretis (1994) representaria um problema para aquelas que buscavam adotar uma postura internacionalista, para não dizer universal, da teorização sobre gênero. Isto trazia problemas para a legitimação do conceito em outros países, além da Inglaterra e EUA, porque a utilização do gênero respondia a uma preocupação das feministas em se enfatizar o caráter fundamentalmente social das distinções fundadas sobre o sexo, o que não encontraria sentido nos dicionários de outros países.

⁹⁵ Não consideramos que apenas a mudança de nomenclatura represente o ocultamento do sujeito feminino, mas principalmente a forma como a categoria vem sendo utilizada.

Contudo, as feministas anglo-saxãs, e mais tarde as brasileiras⁹⁶, passaram a utilizar a palavra gênero para definir a organização social da relação entre os sexos, compreendendo que tal palavra se distanciaria do determinismo biológico contido nas palavras sexo e diferença sexual. Algumas feministas enfatizavam o caráter relacional das definições do que é o ser feminino e o ser masculino, afirmando que homens e mulheres definem-se reciprocamente, o que impossibilitaria o estudo separado de uma das partes⁹⁷ (SCOTT, 1995). Louro (1997) no mesmo sentido, afirma que esta compreensão tem repercussões práticas, ou seja, há que se focalizar não apenas as mulheres, mas os processos de formação da feminilidade e da masculinidade – “o conceito parece acenar também para a idéia de relação; os sujeitos se produzem em relação e na relação” (LOURO, 1997, p. 10). A autora, contudo, sinaliza para um risco que os estudos sobre gênero correm: ao enfatizar o caráter histórico e social das relações entre mulheres e homens, estes estudos em alguns casos acabam por eliminar a biologia da história, como se a natureza também não fosse passível de transformação, e como se o próprio sujeito sexuado não sofresse a influência de seu sexo. A saída seria considerar que o gênero também tem uma dimensão biológica, evitando assim a polarização entre natural e social, compreendendo-os em imbricação.

Não podemos deixar de considerar que representou um grande avanço o reconhecimento, ou melhor, a ênfase no caráter relacional da construção da feminilidade e da masculinidade, posto que se evita a postura de vitimizar a mulher e culpar o homem, reconhecendo que ambos reciprocamente contribuem para a subordinação. Contudo, tal postura levou algumas feministas a desconsiderar por

⁹⁶ Louro (1997) afirma que, com o passar do tempo, principalmente na década de 1980, gênero foi ressignificado pelas feministas brasileiras que, apesar de ainda não terem o respaldo do dicionário, compreendem-no como construção social e não como sinônimo de sexo.

⁹⁷ Scott (1995, p.5), no início de seu artigo, cita a afirmação pertinente de Natalie Davis: “penso que nós deveríamos nos interessar pela história tanto dos homens como das mulheres, e que não deveríamos trabalhar somente sobre o sexo oprimido, assim como um historiador das classes não pode fixar seu olhar apenas sobre os camponeses”.

completo os fatores biológicos, relativizando ao extremo a questão, deixando com isto de reconhecer que, apesar de as mulheres participarem desta construção elas são subordinadas. Concordamos com a saída proposta por Louro (1997) de considerar a dimensão biológica do gênero, e destacamos de certa forma Beauvoir já sinalizava para esta solução.

De acordo com Scott (1995), grupo de autoras feministas americanas que propôs a categoria gênero considerava que a investigação sobre as mulheres transformaria os paradigmas de todas as disciplinas até então existentes, indo muito além do mero acréscimo de um tema. Estas mesmas autoras defendiam a necessidade de se articular as categorias de classe, de raça e de gênero, com o intuito de dar voz aos oprimidos. Scott (1995)⁹⁸ contudo destaca que as autoras exigiam uma paridade entre estas três categorias que de fato não existia, já que a categoria classe baseava-se na complexa teoria de Marx, e as de raça e de gênero ainda estavam em desenvolvimento, comportando menor coerência que a categoria de classe⁹⁹. No que tange à utilização da categoria gênero, várias historiadoras feministas desenvolviam trabalhos científicos que se restringiam à descrição da situação da mulher, o que representou na verdade a troca do termo mulher pelo termo gênero. Afirma que outras historiadoras tentaram teorizar sobre gênero seguindo a tradição das ciências sociais, ou seja, elas utilizavam formulações antigas, que propõem explicações causais e universais, que segundo a autora tendem a generalizações redutoras. A autora desenvolve uma crítica a estas duas formas de compreender o gênero e propõe uma alternativa. Afirma que a abordagem das feministas se divide em duas categorias: a

⁹⁸ Segundo Louro, Joan Scott é uma das estudiosas feministas mais conhecidas, tendo sido amplamente utilizada no Brasil por feministas das mais diversas perspectivas, inclusive marxistas, o que para Louro apenas se justifica, se admitirmos que as implicações teóricas do trabalho de Scott foram tomadas de maneira superficial pelas estudiosas brasileiras, já que Scott utiliza autores como Foucault e Derrida, reconhecidamente vinculados ao pós-estruturalismo.

⁹⁹ Interessante notar que Scott atribui ao tempo de existência das categorias, o fato da discussão do gênero e da etnia não obter o mesmo estatuto que a de classe social, não se referindo à importância que as mesmas têm, do ponto de vista ontológico.

primeira é descritiva, demonstra os fenômenos ou realidades sem interpretá-los; a segunda é baseada na causalidade dos fenômenos, ou seja, busca compreender os *porquês* de uma dada realidade. No primeiro grupo de historiadoras feministas, gênero como dito anteriormente, substitui o termo mulheres, não representando necessariamente um avanço do ponto de vista analítico. Neste caso, Scott (1995) afirma que as feministas optaram por passar a utilizar o termo gênero com o objetivo de alcançar legitimidade acadêmica, já que os estudos sobre mulher eram imediatamente vinculados ao feminismo, o que impossibilitava a exigida neutralidade das ciências sociais por representar os interesses das mulheres. Ou seja, a troca do termo, ocorrida nos anos de 1980, foi muito mais uma estratégia para alcançar a legitimidade dos estudos feministas do que uma alteração na maneira de compreender as desigualdades entre mulheres e homens, não tendo força suficiente para criticar os paradigmas históricos existentes.

Se é verdadeira a afirmação de Scott (1995) de que algumas feministas que adotaram a categoria gênero o fizeram com o intuito de alcançar legitimidade acadêmica, buscando afastar-se da marca da militância, adotando uma forma asséptica de apresentar a discussão, então este grupo de estudiosas de fato rompeu com o estilo feminista de Beauvoir, presente n' *O Segundo Sexo*.

Louro (1997) concorda com Scott que foi na década de 1980 que o conceito de gênero surgiu, no contexto anglo-saxão, e observa que no Brasil este conceito disputou espaço com os estudos sobre mulher, que também sofriam para impor sua legitimidade acadêmica. Contudo, discorda de Scott (1995) quanto ao fato de que em alguns casos, a utilização do conceito de gênero tenha sido uma mera mudança de rótulo; para Louro (1997), optar pelo conceito de gênero significava necessariamente uma opção epistemológica, avaliação com a qual nós também concordamos.

Tilly (1994) concordando com Scott, afirma que um desafio colocado para a produção da história das mulheres¹⁰⁰ é a superação do caráter meramente descritivo, com a produção de estudos analíticos que resolvam os problemas descobertos, contudo, discorda desta autora ao reconhecer a contribuição fundamental dos estudos descritivos no sentido de dar visibilidade à questão, ou seja, há que avançar para estudos analíticos, contudo reconhecendo a contribuição dos estudos descritivos. Louro (1997), em consonância com Tilly (1994), sustenta que seria injusto deixar de reconhecer a importância destes estudos, posto que eles tiveram o mérito de transformar as esparsas referências às mulheres em tema central, bem como desenvolveram estatísticas, reconheceram vieses em livros escolares, lacunas em registros oficiais, e principalmente, abordaram temas tais como família e sexualidade. Também concordamos com as autoras quanto à importância que os estudos descritivos continuam tendo, no sentido de dar visibilidade à questão da subordinação da mulher, não sendo coincidência a nossa avaliação de que o segundo volume de *O Segundo Sexo*, em que Beauvoir descreve a construção da subordinação da mulher desde o seu nascimento até a velhice, como uma de suas maiores contribuições para o debate.

Tilly (1994), contudo, critica as feministas que buscam apenas acrescentar a discussão nos materiais já produzidos pela história e pelas ciências sociais, defendendo a necessidade de se criar uma história analítica das mulheres ou uma ciência das mulheres, vinculando-a aos problemas das outras histórias¹⁰¹. Para a

¹⁰⁰ Flax (1992) critica a postura de algumas feministas de afirmar que as mulheres possuem raciocínio diferenciado, e, portanto, escrevem de maneira diferente dos homens, sendo necessário reescrever a história sob a ótica feminina. Segundo a autora, esta compreensão reafirma as polaridades e as análises binárias sobre o gênero, o que demonstra que as feministas, ao buscarem corrigir as análises deturpadas, acabam por reproduzi-las, trazendo à tona suas contradições.

¹⁰¹ A autora argumenta ainda que a história das mulheres surgiu de um movimento social, o feminista, o que a diferenciaria das outras histórias. É interessante ressaltar o fato de a autora desconsiderar a importância do movimento operário para o surgimento do marxismo. No que tange ao próprio movimento feminista, a autora, baseando-se em Nancy Cott afirma que este é composto de três elementos fundamentais: “1- a defesa da igualdade dos sexos ou oposição à hierarquia dos sexos; 2- o reconhecimento de que a condição das mulheres é construída

autora, a história das mulheres deve empregar os métodos de análise da história social, somando-se a isto a utilização da descrição e do conceito de gênero.

A iniciativa de teóricas feministas de construir campos isolados de investigação, como uma História, uma Literatura ou uma Psicologia da Mulher, segundo Louro (1997), não coloca em xeque a existência de esferas separadas para homens e mulheres, ao contrário, acaba por reforçar esta noção, já que se cristalizam guetos onde apenas naquele espaço, e em nenhum outro, se discute a questão da mulher.

Beauvoir, em entrevista concedida na década de 1970, também se posicionou contrária a construção de uma história ou literatura femininas, afirmando que isto levaria a constituição de um gueto feminino, posicionamento com o qual também concordamos.

Teresa de Lauretis (1994), importante teórica feminista, também considera que o conceito de gênero surgiu entre os anos de 1960 e 1970, sendo equivalente à diferença sexual, o que segundo ela representa uma limitação. Diferença sexual em geral é reduzida à diferença biológica entre mulheres e homens, e mesmo quando se trata de diferenças derivadas da socialização, ou de efeitos discursivos, a questão sempre se reduz à análise da diferença da mulher em relação ao homem, o que acaba por compreender tanto mulheres como homens como opostos universais, dificultando a percepção das diferenças existentes entre as mulheres e entre os homens. Diante desta assertiva, a autora tece quatro proposições que definem, segundo ela, o gênero:

Gênero é (uma) representação – o que não significa que não tenha implicações concretas ou reais, tanto sociais quanto subjetivas, na vida material das pessoas [...] A representação do gênero é a sua construção. [...] A construção do gênero vem se efetuando hoje no mesmo ritmo de tempos passados [...] e continua a ocorrer não só onde se espera que aconteça – na mídia, nas escolas, na família [...] em resumo, naquilo que Louis Althusser denominou “aparelhos ideológicos de Estado”. A construção do gênero

socialmente, (...) historicamente determinada pelos usos sociais; 3- a identificação com as mulheres enquanto grupo social e o apoio a elas” (TILLY, 1994, p.31).

também se faz, embora de forma menos óbvia, na academia, na comunidade intelectual, nas práticas artísticas de vanguarda, nas teorias radicais, e até mesmo, de forma bastante marcada, no feminismo. [...] Paradoxalmente, portanto, a construção do gênero também se faz por meio de sua desconstrução, quer dizer, em qualquer discurso, feminista ou não, que veja o gênero como apenas uma representação ideológica falsa. O gênero, como o real, é não apenas o efeito da representação, mas também o seu excesso, aquilo que permanece fora do discurso como um trauma em potencial que, se/quando não contido, pode romper ou desestabilizar qualquer representação (LAURETIS, 1994, p. 209).

Diante destas proposições, a autora defende a existência de uma estrutura conceitual chamada de sistema sexo-gênero, que seria constituído a partir das concepções culturais de masculino e feminino, tidas como categorias complementares, mas que se excluem mutuamente e que originam uma série de símbolos e de significados. Tais símbolos estabelecem uma relação entre o sexo e os conteúdos culturais, criando os valores e as hierarquias sociais, e são sempre influenciados por fatores econômicos e políticos. A autora, com isto, quer dizer que há um movimento de construção cultural do sexo em gênero e que está em estreita ligação com a organização das desigualdades sociais. Conclui sua definição do sistema sexo-gênero, afirmando que este tanto é uma construção sócio-cultural quanto um aparelho semiótico, ou seja, um sistema de representações que atribui significados aos indivíduos na sociedade, e afirma que “a construção do gênero é tanto o produto quanto o processo de sua representação” (LAURETIS, 1994, p. 212). Benhabib assim define o sistema sexo-gênero:

[...] é um modo essencial pelo qual a realidade social é organizada, simbolicamente dividida e vivenciada na prática. Por sistema gênero-sexo entendo a constituição simbólica sócio-histórica, e a interpretação das diferenças anatômicas dos sexos (...) é o grão através do qual as sociedades e culturas reproduzem indivíduos corpóreos (BENHABIB, 1987, p. 91).

A autora reconhece que é através dos sistemas de gênero-sexo que as mulheres vêm sendo oprimidas e exploradas no decorrer da história, e que a tarefa da teoria

feminista é tanto revelar este fato quanto desenvolver uma teoria que seja emancipatória, que oriente as lutas das mulheres pelo fim de sua exploração, e que proponha novos modos de relacionamento entre os indivíduos.

Consideramos oportuna a reflexão de Lauretis (1994) acerca do que denominou sistema sexo-gênero, principalmente a forma como a autora trata da relação entre os fatores biológicos, econômicos e sociais, bem como a construção dos símbolos e significados daí decorrentes. Lembramos, contudo, que a tarefa que a autora diz ser a da teoria feminista, qual seja, a de revelar a opressão da mulher e de desenvolver uma teoria que seja emancipatória e que oriente as lutas das mulheres pelo fim de sua exploração, propondo novas formas de relacionamento entre os indivíduos foi em grande parte cumprida por Beauvoir n' *O Segundo Sexo*.

Outro importante conceito criado por Lauretis (1994) é o de tecnologias de gênero. A autora faz uma analogia com o conceito de tecnologia sexual de Foucault, para argumentar que o gênero é constituído a partir de objetivos políticos, através de um conjunto de técnicas utilizadas para a manutenção das desigualdades, sendo a elaboração dos discursos uma das principais técnicas utilizadas, podendo ser realizada, como a autora exemplifica, pelo aparelho cinematográfico, ou seja, pela imagem de mulher que o cinema divulga. Contudo, apesar de reconhecer a contribuição de Foucault com a criação do conceito de tecnologia sexual, a autora afirma que este apresenta limitações sérias, já que considera a sexualidade como equivalente para homens e mulheres, desconsiderando a existência do gênero, o que sempre acaba por referendar a dominação masculina.

Voltando à definição de Scott (1995), a autora compreende que gênero seria uma categoria social imposta sobre um corpo sexuado. O gênero, então, enfatiza as relações, que podem¹⁰² incluir o sexo, mas não é determinado diretamente por este,

¹⁰² Gostaríamos de entender como Scott compreende a categoria gênero totalmente desvinculada do sexo, ou seja, o que, para a autora serviu de base para o surgimento do

da mesma forma que também o gênero não determina diretamente a sexualidade significando dizer que, não se trata simplesmente de homens que oprimem mulheres e sim de relações sociais que se estabelecem entre seres do mesmo sexo e/ou de sexo diferente onde se reproduzem desigualdades. Para Scott (1995), o mundo das mulheres faz parte do mundo dos homens, e investigar as mulheres isoladamente reforça o mito de que as experiências delas não têm nada a ver com a dos homens, interpretação feita por aquelas que acreditam que mulheres e homens pertencem a diferentes esferas. Um exemplo desta postura pode ser percebido no artigo de Tilly (1994) que, ao analisar um conjunto de textos sobre história das mulheres, de caráter descritivo, afirma que o princípio regulador essencial da história das mulheres é a ideologia das esferas, onde a esfera pública destina-se aos homens e a esfera privada às mulheres. A própria Tilly (1994), contraditoriamente, cita uma crítica feita por Nancy Hewitt, na qual a autora considera infundada a afirmação de que exista uma cultura feminina. Para Hewitt a origem de classe e a etnia, influenciam na construção ideológica das mulheres, diferenciando-as entre si, o que questiona a suposta homogeneidade das mulheres, que na verdade representa apenas uma fração destas - as mulheres de classe média¹⁰³. É importante sinalizar, contudo, que Tilly (1994) defende a existência da história das mulheres, mas articulada às outras histórias, devendo adotar uma postura metodológica mais analítica.

5.11 O CONCEITO DE PATRIARCADO E AS DIVERSAS CONCEPÇÕES DE GÊNERO

gênero. Ao que nos parece pode ser qualquer coisa, inclusive, mas não necessariamente o sexo, o que do nosso ponto de vista localiza a discussão num relativismo absoluto e vazio.

¹⁰³ Vale ressaltar que, de acordo com as biógrafas de Beauvoir, a mesma foi muito criticada por apresentar no item sobre a mulher independente um modelo de mulher que em verdade correspondia às mulheres de classe média.

Scott (1995) afirma que algumas historiadoras feministas demonstraram preocupação com os limites colocados pela maneira descritiva de abordar o gênero (ou seja, apenas substituíram o termo mulher) e buscaram oferecer uma alternativa que contribuísse para a mudança histórica, contudo, esbarraram num desafio: conciliar o referencial teórico concebido em termos universais, com uma questão específica¹⁰⁴. O resultado foi o surgimento de três posições teóricas de análise do gênero: a primeira busca explicar as origens do patriarcado; a segunda está situada na tradição marxista e a terceira se encontra dividida entre o pós-estruturalismo francês e as teorias anglo-americanas inspiradas na psicanálise.

A primeira posição parte do pressuposto de que o patriarcado surgiu do desejo do homem dominar a mulher, por se sentirem alienados dos meios de reprodução da espécie. Porém, outras feministas que partiam do patriarcado para compreender o gênero, ao invés de enfatizarem a questão da reprodução, focalizavam a sexualidade em si, afirmando que “a sexualidade é para o feminismo o que o trabalho é para o marxismo”. Para estas feministas, a reificação sexual seria a causa da sujeição das mulheres. Segundo Scott (1995), estas autoras apontam a desigualdade, mas não mostram como elas surgiram, como se desenvolvem, assim como não demonstram a relação da desigualdade de gênero com as demais desigualdades. Outra crítica diz respeito ao fato de que, quer a dominação masculina seja pensada sob a apropriação da reprodução da mulher, quer seja pensada sob a reificação sexual da mulher, ambas as análises restringem a questão às diferenças físicas, o que desistoriciza as desigualdades de gênero e as torna imutáveis. Meyer (1996) afirma que as feministas radicais utilizavam-se desta compreensão, onde buscavam explicar as desigualdades a partir das diferenças biológicas.

Balbus (1992), por sua vez, compreende o patriarcado através de uma visão psicanalítica, e afirma que de acordo com os teóricos psicanalistas feministas e outros

¹⁰⁴ Impasse que seria resolvido se as feministas utilizassem o método materialista histórico de análise da realidade, que considera o universal, o singular e o particular de modo indissociável.

feministas em geral, a história sempre foi marcada pela subordinação das mulheres, e que o discurso filosófico Ocidental oscila entre a justificação e a negação deste fato, ao afirmar a superioridade dos homens ou simplesmente considerar homens e mulheres como seres humanos genéricos. O autor sustenta que o patriarcado surgiu do fato universal da responsabilidade da mulher com os cuidados iniciais dos filhos, sendo ela a fonte de satisfação e de frustração das necessidades dos filhos. É com a mãe que os filhos se identificam inicialmente, e são elas que recebem o ódio inicial decorrente da inevitável separação entre eles e sua mãe. Sendo assim, a exclusão das mulheres de posições de autoridade seria decorrência do ódio que os indivíduos têm de todas aquelas que lembram as suas mães, ou seja, as mulheres. A saída para resolver a questão da dominação masculina seria incentivar a participação dos homens nos cuidados iniciais com os filhos, ou seja, nas experiências pré-edípicas, sendo também os agentes de satisfação e de frustração dos filhos. Esta alteração não daria fim apenas à dominação masculina, mas possibilitaria a construção de uma civilização sem dominação política e tecnológica.

Parece-nos que o autor partiu das análises de Beauvoir quando a mesma lançou mão do referencial teórico psicanalítico, contudo, desenvolveu suas idéias de forma diferente da filósofa, já que ela enfatizava a importância da mulher ingressar na esfera pública, e o autor destaca o contrário, ou seja, afirma a necessidade do homem participar mais ativamente da esfera privada.

Balbus (1992) faz ainda uma comparação das concepções de Foucault com aquelas dos teóricos psicanalistas feministas e afirma que estas divergem mais do que convergem. Segundo o autor, Foucault não acredita na continuidade histórica entre presente e passado, criticando as filosofias Ocidentais que tratam da História, como se esta fosse coerente, pois para ele a história não tem sentido e é, portanto, descontínua, o que o distancia da concepção de patriarcado dos psicanalistas. Outra diferença é em relação ao conceito de totalidade, também desprezado por Foucault,

que valoriza o específico, afirmando que qualquer intenção de utilizar o conceito de totalidade (que demonstra sua confusão entre totalidade homogênea e heterogênea), descamba para o totalitarismo, o que também o diferencia dos psicanalistas que acreditam na transformação da sociedade em geral, com a superação do patriarcado. Balbus (1992) defende as psicanalistas feministas e afirma que outra diferença destes em relação a Foucault é a crença na verdade, que para este autor não existe. Aliás, é interessante a observação deste autor de que a razão totalizante, tão criticada por Foucault, está presente em sua obra, a partir do momento em que passa a repudiar todas as formas de discurso geral e a priorizar o específico.

No Brasil, o paradigma do patriarcado é utilizado por Saffioti da seguinte forma:

O patriarcado e o capitalismo são as duas faces de um modo de produzir e reproduzir a vida. Ao invés de pensá-lo como um modo de produção, em si, ela define o patriarcado como consubstancial ao capitalismo e aos outros modos de produção que o precederam. Isto é, o capitalismo não deve ser pensado apenas através da lógica do capital. Ele teria em sua essência um sistema de dominação social, cultural, político, ideológico e econômico que explicaria, por exemplo, o uso diferenciado pelo capital da força de trabalho feminina. (SAFFIOTI apud LAVINAS e CASTRO, 1992, p. 237)

Consideramos a maneira como Beauvoir relacionou o patriarcado com o capitalismo e com o socialismo, similar à forma como Saffioti (1992) desenvolve sua argumentação, ou seja, o patriarcado seria consubstancial ao capitalismo e a outros modos de produção. Beauvoir também não chegou a uma conclusão a respeito de como se dá a relação entre patriarcado e capitalismo ou socialismo, concluindo apenas que a superação do capitalismo por si só não garantiu o fim da subordinação da mulher.

As autoras sinalizam, contudo, que não há consenso acerca da relação entre capitalismo e patriarcado, e afirmam inclusive que para alguns autores franceses o capitalismo desestabilizaria o patriarcado, por demandar as mulheres no mercado de trabalho, retirando-a do espaço doméstico e remunerando-a. Outra afirmação

importante de Lavinhas e Castro (1992) é a de que a produção feminista em geral, ignora a origem weberiana do conceito de patriarcado, que segundo as autoras serve para tratar de períodos anteriores ao surgimento do Estado, quando o senhor feudal representava a lei e obtinha legitimidade e dominação através da tradição. Diante desta assertiva, as autoras sustentam, como dito anteriormente, que não há concordância entre as feministas sobre o uso do conceito de patriarcado, a não ser para definir o poder de dominação masculina, que para uns se dá no âmbito da família e para outros se dá na relação com o Estado. As autoras assim concluem, ao avaliar as pesquisas referidas, que o patriarcado é utilizado cada vez mais como um fenômeno universal da dominação masculina, ou para explicar as relações na família entre homem e mulher, perdendo assim seu estatuto de conceito.

Almeida (1998), apresentando as principais críticas feitas ao conceito de patriarcado no trato da questão da dominação masculina, afirma que a primeira delas é a de que o conceito possui um caráter tão generalista que obscureceria a apreensão das diferenças sociais e políticas entre as mulheres. Uma segunda crítica, como dito anteriormente, se faz em decorrência de suas origens weberianas, que reduz tal conceito à esfera política, compreendendo-se restrita à comunidade doméstica e a outras formações mais simples. Lavinhas e Castro (1992) em contrapartida, afirmam que o conceito dificulta a reflexão sobre mudança, já que cristaliza a dominação masculina, havendo, também, a compreensão de que o patriarcado não permite compreender como as desigualdades de gênero estruturam outras desigualdades e uma última crítica que sustenta que o patriarcado compreende a dominação da mulher como resultado da apropriação do seu trabalho reprodutivo e de sua reificação sexual, também como citado anteriormente.

Almeida (1994), contudo, argumenta que nenhum conceito é tão totalizador a ponto de explicar a complexidade do movimento de constituição do real, e que, portanto, o potencial de renovação e de reatualização das leis patriarcais e sua fusão com

diversos modos de produção não deve ser desprezado, posto que o patriarcado deve ser considerado como parte da totalidade da vida social, o que possibilitaria apreender o caráter estrutural da subordinação da mulher. A autora conclui que se o patriarcado como estrutura de exploração-dominação da mulher ainda não foi superado, descartá-lo significaria negar suas bases e a gênese da subordinação feminina. Segundo Almeida (1994), a apreensão das relações de gênero, enquanto efeito e processo de várias tecnologias sociais, avança em relação ao patriarcado, mas não invalida sua força histórica, passando a ser compreendido como produto do desenvolvimento e condição da existência das relações de gênero, a autora assim define:

O patriarcado é condição da reprodução das relações antagônicas de gênero, podendo ser entendido não como uma estrutura rígida ou exterior à totalidade, mas como uma das dimensões privilegiadas de um dado campo de forças, ou de uma determinada totalidade, que é permanentemente ressignificado(a) pela intervenção de sujeitos históricos. (ALMEIDA, 1994, p.14).

A autora, ainda no sentido de reconhecer a importância da utilização do conceito de patriarcado, lembra que, da mesma forma que os conceitos de capitalismo e de classes sociais não são excludentes, patriarcado e relações de gênero também podem ser utilizados como complementares, desde que partindo do mesmo campo epistemológico.

No que se refere à segunda posição teórica de interpretação do gênero, Scott (1994) sustenta que as feministas marxistas possuem uma abordagem mais histórica, contudo, ao buscarem sempre uma explicação material para o gênero, limitou o desenvolvimento de suas análises. Entre as marxistas também existem duas formas de se compreender o gênero: há aquelas que afirmam a existência de dois sistemas separados, mas em interação, capitalismo e patriarcado; e aquelas que compreendem o gênero através dos debates marxistas ortodoxos sobre modo de produção, compreendendo família e sexualidade como resultante do modo de produção. Ambos

acabam por reduzir o gênero ou o patriarcado e as demais questões sociais às causalidades econômicas.

Scott (1994) deixa claro que a base material e concreta da subordinação da mulher não é prioridade em suas análises, o que para nós é indispensável. Quanto às duas formas de compreender a questão pelas feministas marxistas, consideramos que Beauvoir afinou-se às idéias do primeiro grupo, ao considerar a existência do patriarcado em paralelo ao capitalismo e ao socialismo, criticando o posicionamento de Engels e de outros marxistas, que compreenderam a questão da subordinação da mulher como uma consequência direta do modo de produção.

Mas, segundo a autora, as marxistas avançaram ao refutar o essencialismo implícito nas afirmações de que o que determinava a divisão sexual do trabalho no capitalismo eram as exigências da reprodução biológica, pois eles rejeitaram a forma superficial com que a questão da integração entre o espaço da reprodução e da produção era tratada, onde reprodução era considerada como categoria oposta à produção e de menor importância. Além disso, não aceitaram a interpretação simplista de que os sistemas econômicos determinam de maneira direta as relações de gênero, concluindo que a subordinação da mulher é anterior ao capitalismo e continuou sob o socialismo¹⁰⁵. Scott (1994) defende, diante das afirmações supra-referidas, que as relações entre os sexos se dão sob as determinações sócio-econômicas, mas também sob as determinações das estruturas de gênero. Tal conclusão do nosso ponto de vista não acrescenta nada de novo à questão, já que, em outras palavras, a afirmação de que a subordinação da mulher é determinada tanto pelo modo de produção quanto pelo patriarcado já foi feita por Beauvoir.

¹⁰⁵ Scott (1994) afirma que Joan Kelly faz uma interessante análise da relação entre sistema econômico e sistema de gênero, o que chama de dupla visão da teoria feminista, onde afirma que ambos os sistemas agem reciprocamente uns sobre os outros, produzindo experiências sociais e históricas onde nenhum dos dois é causal, mas ambos funcionam simultaneamente reproduzindo estruturas de dominação masculina em uma ordem social particular.

Flax (1992), ao tratar da postura das feministas socialistas, afirma que elas localizam a causa fundamental dos arranjos de gênero na organização do trabalho ou na divisão sexual do trabalho, demonstrando que o trabalho continua sendo visto como essência da história e do ser humano, continuando a desconsiderar as atividades domésticas realizadas pelas mulheres. A autora afirma que a própria busca por uma causa e uma origem das relações de gênero, pode estar refletindo um modo de pensar em que a dominação esteja presente.

Do nosso ponto de vista, as feministas socialistas não desconsideram as atividades domésticas e reconhecem a centralidade do trabalho na constituição dos indivíduos, sejam homens ou mulheres.

Ao se debruçarem sobre uma série de pesquisas acerca da mulher no mercado de trabalho, Lavinias e Castro (1992) afirmam que elas demonstraram a existência da dominação sexual no processo de trabalho, que se baseia na experiência das mulheres fora do mercado de trabalho. Tais pesquisas, segundo as autoras, utilizaram o paradigma da divisão sexual do trabalho, que tem origem entre as autoras marxistas. As autoras afirmam:

A opressão passa pela disciplina do corpo, pela difusão de métodos de contracepção, pela impossibilidade de ascensão profissional para as mulheres, pela imposição de chefias masculinas. Segundo Marques et al., recria-se na fábrica a mesma forma de hierarquia social característica do patriarcado, onde as mulheres se encontram sob o domínio direto (chefias) dos homens. Como diria Saffioti (1984), podemos reconhecer nessa formulação a prática combinada do capitalismo com o patriarcado na construção social da submissão feminina, necessária à reprodução da sociedade de classes. (LAVINAS e CASTRO, 1992, p. 221).

Contudo, está implícita nesta citação, a compreensão de que há uma sobre-determinação da posição da mulher na família, que acabaria por definir o seu lugar no mercado de trabalho, ou seja, a mulher seria subalterna no mercado de trabalho por se estar reproduzindo sua subalternidade na família, o que algumas autoras

questionam. Lavinhas e Castro (1992) afirmam que Hirata proporcionou este ponto de inflexão na compreensão da ocupação feminina, ao afirmar que “[...] *são as relações homem-mulher no interior do casal e a relação salarial que conformam efetivamente a relação mulher-trabalho, nenhum direito formal podendo lhes (a elas) garantir uma inserção real no mundo do trabalho profissional*” (HIRATA apud LAVINHAS e CASTRO, 1992). Tal afirmação rompe com o referencial que compreendia a relação entre os sexos como uma polêmica entre família e trabalho, indo em direção à utilização da categoria gênero. As autoras também citam a contribuição de Kergoat, ao afirmar o equívoco das análises que consideram que a divisão sexual do trabalho na família se estende mecanicamente até a produção; segundo esta autora, trata-se, em ambas as esferas, de uma mesma divisão sexual e social do trabalho, hierarquizada porque determinada por relações sociais de sexo.

Não consideramos que o posicionamento de Hirata tenha rompido com a compreensão de que o gênero seja resultado de uma polêmica entre família e trabalho, e sim que aprofundou a compreensão anterior ao reconhecer que a hierarquia de gênero está presente tanto na família quanto nas relações de trabalho

Ao tratar da teoria psicanalítica, terceiro tipo de interpretação do gênero, Scott (1994) sustenta a necessidade de diferenciarmos as escolas, já que no debate sobre gênero houve a tendência a se diferenciar as abordagens, segundo a nacionalidade dos autores. A escola anglo-americana utiliza, segundo a autora, a teoria das relações objetais, e a escola francesa utiliza as teorias da linguagem com base nas leituras estruturalistas e pós-estruturalistas de Freud, no que se refere à psicanálise em geral, e se inspiram em Lacan, no que se refere aos estudos feministas¹⁰⁶. As duas escolas interessam-se pelos processos de formação da identidade dos sujeitos, observando as primeiras fases da criança, com o objetivo de encontrar indicadores no que se refere à identidade de gênero. Como aponta Scott (1994), as teóricas das relações objetais

¹⁰⁶ Duas autoras destacam-se neste campo: Nancy Chodorow e Carol Gilligan (SCOTT, 1995).

ênfatizam a experiência concreta das crianças, com as relações que estabelecem com os que cuidam dela; já as pós-estruturalistas ênfaticam o papel da linguagem na comunicação. Outra diferença refere-se ao inconsciente que para as primeiras é passível de compreensão consciente e para as segundas, não. Para as lacanianas, o inconsciente é um fator decisivo para a construção do sujeito e é o lugar de emergência da divisão sexual, um lugar de instabilidade. Lauretis (1994) afirma que a psicanálise, tanto de Freud quanto de Lacan, compreende as mulheres como sendo um grupo homogêneo e muitas vezes as reduzem ao papel de mães.

Não é preciso dizer que Beauvoir n' *O Segundo Sexo* observou as primeiras fases da criança com o objetivo de apontar os indicadores da constituição da subordinação da mulher. Portanto, ou a corrente psicanalítica partiu das análises de Beauvoir, desenvolvendo-a, ou ignorou-a, afirmando, contudo, terem sido as primeiras a refletir sobre o assunto. De qualquer forma, a invisibilidade de Beauvoir é patente.

Masciarelli (1980) afirma que o feminismo vinculado à psicanálise, ao priorizar a contradição entre homem e mulher ao invés da de classe, acaba por afastar-se das análises histórico-sociais da opressão da mulher, buscando uma compreensão psicológica do poder, ou seja, inverte a definição política da psicologia, como tecnologia da socialização e do consenso, em uma concepção psicológica da política, com a chamada política sexual e suas decorrências.

Flax (1992), por sua vez, argumenta que Rubin, um dos teóricos que utilizam o referencial de Freud e Lacan, define gênero como transformação de bruto sexo biológico em gênero. Esta definição reflete uma compreensão equivocada do autor, de que os indivíduos são dirigidos por impulsos e necessidades invariáveis e não-sociais, o que demonstra uma dicotomia entre cultura e sexualidade, que pode inclusive ser resultado dos arranjos de gênero.

No mesmo sentido, Bourdieu (1996) afirma que o que faz a circularidade terrível das relações de dominação simbólica, o que faz com que não seja fácil nos livrarmos

delas, é que elas existem objetivamente sob a forma de divisões objetivas e sob a forma de estruturas mentais que organizam a percepção de tais divisões. Para o sociólogo, é através de um trabalho de educação, as construções sociais são incorporadas, inscritas no corpo, tornando-se princípios geradores de práticas e de maneiras de se perceber estas práticas. Assim, os dominados incorporam sua submissão não pela consciência, mas pelas disposições. Quer dizer com isto que para compreender a dominação masculina não devemos nos basear na compreensão de que as ações dos homens são originadas na consciência, no projeto e na intenção racional, o que demonstra sua crítica ao materialismo histórico de Marx. O autor de fato sustenta que existem coisas sobre as quais a consciência não tem controle, porque dizem respeito ao corpo, às disposições corporais, e, sendo assim, a tomada de consciência não seria suficiente para desencadear a transformação social – é preciso, portanto transformar as disposições adquiridas, transformar as condições de produção dessas disposições, ou seja, é preciso mudar a ordem simbólica.

Bourdieu (1996) pode até ter a intenção de desqualificar o materialismo histórico, contudo, do nosso ponto de vista escolheu mal o argumento já que o que denomina de circularidade terrível das relações de dominação simbólica não acrescenta nada de novo. O que o autor afirmou com isto é o que Marx já admitia existir, ou seja, para se transformar uma realidade, é necessário tornar os indivíduos conscientes, mas, também, fazer com que os mesmos subjetivem tal reflexão. Beauvoir, por seu turno, também destacou que além das questões objetivas, uma série de costumes e tradições envolvem a manutenção da subordinação da mulher.

De acordo com Scott (1994), estas teorias têm tido cada vez mais influência sobre as historiadoras feministas e tece suas críticas a ambas. Para a autora, a teoria das relações objetais compreende a identidade de gênero e a possibilidade de mudança de maneira reducionista, já que afirma que a divisão do trabalho na família, em relação às atividades domésticas e ao cuidado com os filhos, é a principal fonte de formação

da identidade de gênero. Chodorow, por exemplo, afirma que se os pais se envolvessem mais com estes afazeres haveria uma transformação nas relações edipianas presentes na família. Segundo Scott (1994), é uma análise que reduz à esfera doméstica as questões de gênero, não permitindo compreender a relação do gênero com outras esferas como a economia e a política. Além disto, como compreender que mesmo as crianças que crescem em lares onde os pais dividem as tarefas, as desigualdades de gênero continuam presentes? Para Scott (1994) faz-se necessário considerar os sistemas de significação, as formas como as sociedades representam o gênero e a partir de então estabelecem regras nas relações sociais. Já para a teoria lacaniana, a linguagem é o veículo propiciador da identidade de gênero, e o “falo”, o principal significante da diferença sexual. Segundo tal teoria, homens e mulheres estabelecem relações diferentes com o falo e que os levam ao antagonismo. Scott (1994) critica tal compreensão por afirmar que a dimensão principal do gênero seria o antagonismo subjetivamente produzido entre homens e mulheres, e apesar de considerar a instabilidade do sujeito, acaba por universalizar a relação entre mulheres e homens, demonstrando uma posição atemporal e a-histórica em relação ao gênero. Em suma, a utilização de Lacan por algumas autoras feministas torna o antagonismo entre os sexos inevitável para a constituição da identidade dos sujeitos, portanto, a história não pode oferecer solução para as desigualdades de gênero, o que reforça a oposição binária entre homem e mulher.

Em relação à adoção da perspectiva psicanalítica pelas feministas anglo-americanas, Costa (1994) afirma que estas reconheceram que a discriminação e a opressão existentes na sociedade não eram resultado apenas de determinantes sociais e políticos, mas também de determinantes lingüísticos, ou seja, reconheceram a existência da produção de significados, e passaram a debruçar-se sobre a análise da relação entre gênero e linguagem. Segundo a autora, a primeira abordagem desenvolvida neste sentido compreendia o gênero enquanto uma variável binária,

partindo de diferenças biológicas e, dentro da tradição positivista, eram realizadas pesquisas buscando correlacionar estatisticamente o comportamento de mulheres e homens, principalmente no que se refere ao discurso. Contudo, a falta de evidência que comprovasse as diferenças entre os homens e as mulheres motivou pesquisadores a abandonar esta postura estática e passarem a adotar métodos mais complexos, o que os levou a concluir que existem outras determinações como *status* e poder que diferenciam os sujeitos. A autora assim resume a abordagem binária do gênero:

O enfoque um tanto obsessivo dos pesquisadores sobre diferenças sexuais, acrescido de uma confiança teórica numa conceitualização estática e dualista de gênero (que por sua vez, está incrustada numa mistura de pressuposições biológicas e culturais sobre categorias sexuais), impediu-os de enxergar aqueles mecanismos sociais e estruturais que ao mesmo tempo impõem e abalam divisões e limites entre homens e mulheres (COSTA, 1994, p. 147).

Novamente voltamos a destacar a noção de que há determinações originadas a partir da produção de significados, identificada por parte das feministas psicanalistas, já fora apresentada por Beauvoir, que dedicou uma parte d'*O segundo Sexo* a demonstrar os mitos que participam da constituição da subordinação da mulher.

Do ponto de vista de Louro (1997), a argumentação de que mulheres e homens são biologicamente diferentes e de que a relação entre eles é decorrência destas diferenças termina por justificar as desigualdades sociais entre ambos. Markus (1987), na mesma direção, afirma que, a sociologia convencional e a psicologia social utilizavam o conceito de função dos sexos, onde a função do sexo feminino era ditada por uma série de expectativas sociais que giravam em torno de sua capacidade reprodutiva.

Lembramos, mais uma vez, que considerar os fatores biológicos como importantes na constituição das relações de gênero é diferente de reduzir esta àqueles, e, neste sentido, Flax (1992) demonstra que uma das maiores dificuldades encontradas para

se compreender as relações de gênero, é compreender sua relação com a definição de sexo, já que, desde Aristóteles, sexo é pensado como diferenças anatômicas, reservado ao âmbito da natureza. Como gênero foi a princípio tomado como dois termos opostos, o homem e a mulher, seria inviável pensá-lo do ponto de vista relacional. Esta dificuldade é encontrada tanto por feministas quanto por não feministas, e demonstra a dificuldade de se definir de fato o que se entende por natureza, no contexto do mundo humano, já que a ciência ocidental tem tornado a natureza, objeto e produto da ação humana, perdendo assim sua existência independente, mas os indivíduos continuam polarizando natureza e cultura e encastelando mulheres na primeira e homens na segunda.

Em decorrência dos limites deste tipo de abordagem, na qual mulheres e homens são considerados como opostos dicotomizados, surgiu um grupo de autores que, na tentativa de enfatizar o caráter social do gênero, passou a compreendê-lo como sendo papéis que os indivíduos assumem na sociedade. O paradigma dos papéis sociais é utilizado, portanto, para investigar a diferença de posições entre mulheres e homens, e como cada um é moldado para ocupar tais posições, ou seja, a ênfase é dada ao processo de socialização, onde ambos aprendem e internalizam identidades específicas para desempenhar os papéis. Aqueles que desempenham bem o papel atribuído são recompensados pela sociedade, e, em contrapartida, aqueles que fogem à regra são punidos. Tal abordagem, apesar de ter avançado em relação à da oposição binária, por extrapolar as diferenças biológicas, também possui limitações. A primeira diz respeito ao papel feminino, aqui considerado apenas como o de mãe e esposa, o que dificulta a compreensão da mulher inserida em outras esferas. Uma segunda crítica é a de que tal abordagem não oferece uma análise adequada da mudança social, por compreendê-la de maneira isolada, dentro de cada gênero e não de maneira relacional e dialética entre os gêneros. A última crítica, e talvez a mais

importante, é a de que esta abordagem não problematiza questões de poder e desigualdade (COSTA, 1994).

A ideologia dos papéis masculinos e femininos obscurece as práticas material e social opressivas que sustentam distinções rígidas entre homens e mulheres. Ao enfatizar dualismos, essa teoria desvia a atenção da complexidade das relações sociais. [...] O que a abordagem dos papéis oferece, em última instância, é uma visão abstrata das diferenças entre os sexos e suas situações, não uma visão concreta das relações entre ambos. (COSTA, 1994, p. 149).

Louro (1996) tece críticas a esta abordagem afirmando que o gênero é constituído e instituído por várias instâncias e relações sociais, pelas instituições, símbolos, formas de organização social, discursos e doutrinas, havendo uma reciprocidade em que estas instâncias são definidas pelos gêneros e vice-versa, ou seja, as instituições são atravessadas pelos gêneros. A autora afirma que discutir a aprendizagem de papéis restringe a análise aos indivíduos e às relações interpessoais.

Beauvoir, n' *O Segundo Sexo*, problematiza tanto a interferência dos fatores biológicos quanto à construção dos papéis sociais na constituição da subordinação da mulher, ao reconhecer a importância da educação e dos costumes que são transmitidos tanto a homens quanto a mulheres desde a primeira infância. Do nosso ponto de vista, as abordagens não deveriam ser consideradas excludentes e sim complementares, já que ambas contribuem para a compreensão do fenômeno em tela.

Markus (1987) também tece considerações acerca da compreensão das relações de gênero através da fixação de papéis. Segundo a autora, tal compreensão define estereótipos, ao compreender que é nos primeiros anos de vida da criança que são introjetadas várias crenças, que são aceitas como orientação de seu comportamento por toda a vida. Mais coerente seria dizer que tal abordagem demonstra como os estereótipos são construídos e fixados, já que atribuir a responsabilidade de criar os

estereótipos a esta abordagem é supervalorizar sua influência na constituição das relações sociais.

Segundo conclusão de Flax (1992), a estrutura das práticas de educação de crianças, chamada por outras autoras de papéis sociais não é suficiente para explicar as relações de gênero, porque não informam o *porquê* das mulheres serem as responsáveis pela educação e muito menos como surgiram os valores que são passados por elas aos seus filhos, dito de outra forma, a própria atribuição das mulheres como responsáveis pela educação já pressupõe as relações sociais de gênero e a conseqüente divisão sexual do trabalho.

Ao que nos parece, Flax (1992) adotou um posicionamento mais justo em relação à contribuição da abordagem dos papéis sociais, reconhecendo que a mesma não é suficiente para compreender o porquê da subordinação da mulher, mas dando a entender que contribui – e com isto concordamos – que tal abordagem contribui para explicar como a subordinação é mantida através das gerações.

Costa (1994) aponta, ainda, a existência de outro grupo de estudiosos, a maioria de psicólogas, que optaram por considerar gênero como uma força da personalidade. Estas autoras desenvolveram um instrumento em que as diferenças entre masculinidade e feminilidade seriam consideradas apenas uma questão de grau, e criaram o conceito de androginia, que seria o *medium* desta gradação, e rapidamente a androginia popularizou-se como sendo um símbolo de uma sociedade igualitária e livre de gênero. Contudo, os autores que utilizavam esta abordagem não conseguiam mostrar o que de fato estava sendo mensurado e passaram a sofrer críticas, sendo que uma delas era a de que a escala de androginia baseava-se em estereótipos do masculino e feminino que geravam uma compreensão dualista de ambos. A autora assim afirma: “[...] rotular um conjunto como sendo masculino e outro como feminino é *obscurecer a plasticidade dos comportamentos e embrutecer nossa apreciação da sua capacidade de ensinar e de se modificar*” (COSTA, 1994, p. 152). Tal abordagem,

portanto, minimiza aspectos sociais que explicam como as diferenças de gênero são criadas e mantidas pelas próprias relações de gênero.

Discordamos de Costa (1994) quanto à criação do conceito de androginia ser atribuída às feministas psicanalistas, já que Beauvoir utilizou este conceito n' *O Segundo Sexo* com o objetivo de descrever como os sujeitos seriam numa sociedade igualitária do ponto de vista do gênero, ou para utilizar as suas palavras, numa sociedade igualitária entre mulheres e homens. Não conhecemos como tais pesquisas, que utilizaram o conceito como um *médium*, foram desenvolvidas, contudo, consideramos o conceito pertinente no sentido de que busca construir um sujeito sem as marcas dos estereótipos de masculino e feminino.

Outro grupo de estudiosas feministas, influenciado pelo culturalismo e pelo discurso sobre a diferença, compreende o gênero como sendo composto por dois sistemas. As culturalistas acreditam que as experiências vividas pelas mulheres como cuidadoras permitiu-lhes criar uma cultura própria, e articular epistemologias diferentes. A diferença passa a ser o conceito-chave para demonstrar que as mulheres têm uma voz, psicologia e experiências de amor diferentes. Segundo os autores culturalistas, mulheres e homens são oriundos de diferentes subculturas sociolingüísticas, criadas na separação feita entre meninos e meninas na infância. Neste período, ambos aprendem diferentes modos de discurso e diferentes direitos e deveres de falar e ouvir, e quando tentam se comunicar uns com os outros não são bem sucedidos (COSTA, 1994).

Costa (1994) tece uma série de críticas a esta forma de compreender o gênero sendo a primeira, a de que o discurso sobre mundos separados enfatiza as diferenças, menosprezando as semelhanças entre os indivíduos. Um segundo problema é que esta abordagem compreende que só exista uma voz ou cultura feminina homogênea. Ora, esta afirmação desconsidera outras categorias que constituem as identidades dos sujeitos como a de classe social, etnia etc, e que tornam o discurso das mulheres

diverso e demonstra desigualdades entre elas. Finalmente, esta abordagem acaba por romantizar a opressão da mulher, com a excessiva celebração da diferença. Apesar da valorização da diferença trazer bons resultados como a elevação da consciência das mulheres, a excessiva ênfase na diferença obscurece a dominação existente. Além disto, esta abordagem acaba por cair na armadilha das oposições binárias, valorizando a cultura feminina e buscando inverter a ordem da subordinação, sendo o homem o subordinado. Costa (1994) assim sustenta:

Desde o prisma de uma política feminista, o 'elogio da diferença' corre o risco de resultar em uma faca de dois gumes: a diferença pode ser utilizada como justificação ideológica para práticas institucionais discriminatórias para manter as mulheres nos seus devidos lugares – ou pior – retorná-las a eles. (COSTA, 1994, p. 157).

Do nosso ponto de vista, as feministas culturalistas também sofreram influência dos posicionamentos de Beauvoir n'O *Segundo Sexo*, já que a autora de fato enfatizou as diferenças entre mulheres e homens em sua pesquisa, com o intuito de descobrir as origens e as formas de manutenção da subordinação da mulher. Contudo, não foi a intenção de Beauvoir que sua ênfase nas diferenças resultasse na criação dos guetos femininos, muito menos que resultasse na celebração das diferenças. Pelo contrário, Beauvoir por muitas vezes deixou claro que para a mulher alcançar sua libertação deveria adotar o “modo de ser” masculino, e com isto sofreu acusações – que consideramos justas – de que estaria sendo machista. Isto mostra que não podemos responsabilizar os autores e autoras ou teorias que servem de referência para a constituição de novas teorias ou posicionamentos políticos, pelos caminhos que estas acabam seguindo, muitas vezes contrários aos daqueles que as influenciaram.

Contudo, é importante sinalizar para o fato de que a defesa da não-diferença também constitui em erro político grave, por reificar a categoria humano como equivalente masculino, tornando a mulher novamente invisível, e neste sentido, o discurso da diferença apresenta certa importância estratégica. Uma sugestão de Costa (1994)

seria reforçar a importância do abandono das oposições binárias e compreender o gênero considerando as contradições e complexidades presentes no contexto social.

Lembremos que Beauvoir, logo no início d'O *Segundo Sexo*, destaca que o ser humano universal, criado pelo iluminismo, baseia-se nas características masculinas, ignorando a especificidade das mulheres. Ela também demonstrou os debates entre os socialistas que acreditavam que discutir a questão feminina enfraqueceria o movimento revolucionário, e que com a revolução socialista, a igualdade entre mulheres e homens seria automaticamente alcançada, o que a própria história mostrou ser um equívoco.

Vale destacar ainda um quarto paradigma de compreensão do gênero – o relacional. Este paradigma não parte do indivíduo ou de seus papéis, e sim, do sistema social de relacionamentos onde os indivíduos se situam. Neste caso, “as masculinidades e feminilidades são como estruturas de relações sociais cujos significados são dados pelo sistema sexo/gênero da formação social em questão” (COSTA, 1994). Este tipo de compreensão evita explicações universais de gênero e focaliza as relações dos indivíduos com os meios de produção e reprodução, suas experiências particulares de gênero em conjunturas sociais e períodos históricos específicos e, por fim, põe ênfase nas representações ideológicas de gênero no discurso público. Ao objetivar a experiência particular de gênero em contextos históricos específicos, é possível perceber uma série de masculinidades e feminilidades que se contrapõe à homogeneidade propiciada pela oposição binária. A percepção do gênero como contextual, relacional e efeito de estratégias abriu novas possibilidades para o estudo da linguagem, já que esta abordagem oferece uma visão integrada de gênero e linguagem onde ambos são vistos como heterogêneos e complexos (COSTA, 1994).

A vertente que compreende gênero como relacional nos parece a mais coerente, contudo, voltamos a reforçar que não se trata de abordagens que necessariamente se excluam, e sim, que se complementam, já que os fatores biológicos – que

equivocadamente levaram à oposição binária –, os papéis sociais e o conceito de androginia, devem ser considerados na análise das relações de gênero no sentido de enriquecê-la, e todas, em maior ou em menor medida, foram apresentadas por Beauvoir, como foi possível observar no capítulo anterior. O caráter relacional das relações de gênero foi o menos desenvolvido pela autora, mas também estava presente em afirmações como a que tanto homens quanto mulheres sofrem com a situação da mulher.

Com relação à linguagem, Scott (1994) afirma que este é um termo que se refere a algo muito maior do que simples palavras ou um conjunto de regras gramaticais, significando um sistema que constitui sentidos e através destes organiza as práticas culturais por meio das quais as pessoas representam e compreendem seu mundo, sendo, portanto, um ponto central da análise pós-estruturalista. Para a autora, analisar a linguagem é fundamental já que entender como são concebidas as relações sociais, é entender como estas relações sociais funcionam. Esta afirmação de Scott (1994), de que se entendermos como as relações sociais são concebidas, compreenderemos automaticamente como elas funcionam, é, do nosso ponto de vista de um reducionismo idealista flagrante.

Nas palavras de Louro (1997), a linguagem institui os lugares dos gêneros tanto pelo ocultamento do feminino quanto pelas adjetivações que são atribuídas aos sujeitos, como o uso ou não de diminutivos, pelas analogias feitas, e faz-se mister perceber tanto o que é dito quanto o que não é dito, para que possamos compreender a posição dos sujeitos nas diversas relações¹⁰⁷.

¹⁰⁷ A autora afirma que a escola é uma instituição que fabrica sujeitos e que, portanto, produz identidades como a de gênero, sendo indispensável a percepção de que a organização das disciplinas e dos currículos são campos de exercício desigual de poder. A autora continua: “se admitimos que a escola está intrinsecamente comprometida com a manutenção da sociedade dividida e que faz isso cotidianamente, com nossa participação ou omissão; se acreditamos que a prática escolar é historicamente contingente e que é uma prática política, isto é, que se transforma e pode ser subvertida; e por fim, se não nos sentimos conformes com essas divisões sociais, então certamente, encontramos justificativas não apenas para observar, mas, especialmente, para tentar interferir na continuidade dessas desigualdades” (p.86). Louro

Concordamos com Louro (1997) a respeito da contribuição da linguagem na constituição das relações de gênero, contudo, atribuir à linguagem a responsabilidade exclusiva do estabelecimento da posição dos sujeitos nas relações sociais é considerá-la como estruturante das relações sociais, interpretação com a qual discordamos.

Também para Flax (1992), a ênfase dada principalmente pelas feministas francesas à centralidade da linguagem para compreender a questão do gênero é problemática, já que, ao enfatizar o estudo sobre textos, signos e significação, acabam por transformarem-se no próprio mundo, como demonstra a afirmação de que nada existe fora do texto, o que leva a crer que a atividade humana seja a própria crítica literária. Esta abordagem obscurece a existência de práticas sociais concretas e as repercussões que tais práticas têm sobre a construção da linguagem, ou seja, desconsidera que tanto a linguagem constitui os modos de vida quanto o contrário.

No que se refere à abordagem pós-estruturalista do gênero, Costa (1994) apresenta as idéias de Judith Butler. Esta autora sustenta que se tomamos gênero como significado cultural que o corpo sexuado adquire, ainda que os sexos pareçam binários, existem múltiplas interpretações possíveis para estes corpos, o que leva a autora a concluir que os gêneros não são apenas dois. Sendo assim, Louro (1997) aponta uma contribuição de Butler, pois, segundo esta autora, em geral trabalhamos a questão do gênero sob uma matriz heterossexual, o que é um equívoco. Para Butler, devemos pensar a relação entre gênero e sexualidade de forma não-causal e não-redutiva para que evitemos que os homossexuais sintam “medo de perder o seu gênero”, ou melhor, que sintam medo de deixar de serem considerados homens ou mulheres autênticos. Butler sugere que consideremos o modo como a sexualidade é regulada, através do policiamento do gênero. Contudo, Costa (1994) também apresenta as críticas feitas a esta interpretação de Butler. Segundo a mesma, quando

conclui que não está defendendo uma postura messiânica, acreditando que a escola tenha o poder de transformar a sociedade, contudo, acredita que a escola e seus professores têm um papel fundamental no sentido de interferir nos jogos de poder. Para aprofundar sobre a proposta de uma pedagogia feminista, cf. Louro (1997).

Butler nega qualquer relação do gênero com a biologia, “postula um fundamentalismo lingüístico que transforma o corpo numa superfície textual onde discursos são grafados” (COSTA, 1994).

Diante destas críticas, Scott (1994) afirma que se faz necessário rejeitar a compreensão fixa e o caráter de oposição binária das relações de gênero, historicizando tal compreensão, e, para tanto, sugere a utilização da categoria da desconstrução de Derrida, que permite o deslocamento das hierarquias surgidas a partir das oposições. A autora assim afirma que em certo sentido, a história do pensamento feminista representa este movimento de recusa das hierarquias entre homens e mulheres¹⁰⁸.

É neste contexto que o conceito de desconstrucionismo¹⁰⁹ passa a influenciar o pensamento pós-moderno. O desconstrucionismo é menos uma posição filosófica e mais uma forma de pensar sobre textos e de ler textos. Segundo Derrida, os escritores criam textos com base em todos os textos e palavras com que se depararam, e os leitores lidam com eles do mesmo jeito. Sendo assim, a vida cultural é vista como uma série de textos em intersecção com outros textos, produzindo mais textos. Esse entrelaçamento intertextual tem, segundo o autor, vida própria; o que quer que escrevamos transmite sentidos que não estavam ou possivelmente não podiam estar na nossa intenção, e as nossas palavras não podem transmitir o que queremos dizer. É vão tentar dominar um texto, porque o perpétuo entretecer de textos e sentidos está fora do nosso controle; a linguagem opera através de nós. Ao reconhecer isso, o impulso desconstrucionista deve ser o de procurar, dentro de um texto, por outro, dissolver um texto em outro ou embutir um texto em outro (HARVEY, 1992).

¹⁰⁸ Perguntamo-nos se o movimento feminista não fosse contrário à hierarquia entre mulheres e homens, o que seria seu objeto de reivindicação!

¹⁰⁹ Movimento iniciado pela leitura de Heidegger por Derrida no final dos anos de 1960 (Harvey, 1992).

Diante deste quadro, para Derrida o recurso da colagem/montagem é a modalidade primária do discurso pós-moderno, e a heterogeneidade inerente a isso nos coloca como receptores do texto ou imagem, a produzir uma significação que não poderia ser unívoca nem estável. Segundo o autor, produtores e consumidores de textos – artefatos culturais – participam da produção de significações e sentidos. O efeito é quebrar ou desconstruir o poder do autor de impor significados ou de oferecer uma narrativa contínua. Cada elemento citado, diz Derrida, quebra a continuidade ou linearidade do discurso e leva necessariamente a uma dupla leitura: a do fragmento percebido com relação ao seu texto de origem, a do fragmento incorporado a um novo todo, a uma totalidade distinta. O efeito disto é o questionamento de todas as ilusões de sistemas fixos de representação (HARVEY, 1992).

Sobre a abordagem do gênero que utiliza as polaridades, Louro (1997) sinaliza que em diferentes culturas e sociedades, principalmente no ocidente, pensar o masculino e o feminino significa pensar em polaridades, que estão baseadas em outras polaridades como público/privado, produção/reprodução, e que tais polaridades sempre pressupõem a superioridade do primeiro pólo sobre o segundo. Mas isto pode ser apenas um esquema lógico que nos enreda, dificultando que percebamos o mundo de outras formas. Sendo assim, a autora concorda com Scott (1994) que Derrida e suas teorizações pós-estruturalistas podem oferecer uma maneira de sair deste impasse. Para Derrida, o Ocidente opera sobre princípios baseados na ordenação e hierarquização de pares opostos tais como o bom e o mau, a unidade e a diversidade, e apesar do autor reconhecer a dificuldade de se abandonar esta lógica, afirma ser possível desconstruí-los, através do método da desconstrução¹¹⁰, e Louro (1994) afirma:

¹¹⁰ Costa (1994) concorda com Louro sobre a importância de Derrida e afirma que uma das maiores contribuições do instrumento da desconstrução é o seu impacto sobre as categorias dicotômicas do pensamento ocidental tais como objetivismo e subjetivismo e masculino e feminino.

A proposta da desconstrução é, pois, a de desmontar a lógica das oposições binárias e, a partir daí, desconstruir a lógica dos sistemas tradicionais de pensamento. O processo implicaria deslocar os termos, para demonstrar que cada um está presente no outro, bem como evidenciar que as oposições são histórica e linguisticamente construídas” (LOURO, 1997, p. 13).

Uma das repercussões da aplicação do método da desconstrução sobre a questão do gênero seria, portanto, a de quebrar com a visão de oposição binária entre masculino e feminino, o que possibilitaria a percepção de várias masculinidades e feminilidades, rompendo assim com o caráter muitas vezes heterossexual do conceito de gênero, como apontou Butler, já que, quando a sociedade cria estereótipos de masculinidade e feminilidade, ou melhor, cria padrões de masculinidade e feminilidade hegemônicos, exclui todos aqueles que não se enquadram, discriminando-os.

Consideramos que a preocupação das feministas em superar a oposição binária entre masculino e feminino, para compreender as relações de gênero, partiu dos posicionamentos de Beauvoir n’O *Segundo Sexo*, posto que a autora, no decorrer de seu ensaio, lançou mão, por diversas vezes dos binômios como Cultura/natureza, público/privado, razão/emoção, sempre hierarquizando-os e atribuindo às mulheres as características de importância secundária.

Ao analisar a famosa frase de Beauvoir “Não se nasce mulher, mas torna-se mulher”, Butler (1987) afirma que a autora tinha o objetivo de demonstrar a não coincidência entre identidade natural e de gênero, quando sustenta que o que nos tornamos não é o que já somos, desalojando o gênero do sexo. A autora, contudo, demonstra a contradição de Beauvoir, ao afirmar que, segundo esta, tornar-se mulher seria uma espécie de projeto, de escolha feita pelos indivíduos, diante dos estilos existentes e construídos culturalmente. A contradição está em como se daria a conciliação do gênero como construção social e do gênero como escolha; não seriam estas duas

proposições inconciliáveis?¹¹¹ Butler (1987) tenta desvendar as proposições de Beauvoir, explicitando a noção da escolha dos gêneros; coloca que o impasse surge do fato de Beauvoir pressupor que no momento em que escolhemos o nosso gênero, ocupamos um lugar fora do gênero. Se pensarmos ser impossível tal deslocamento, não teria procedimento afirmar que escolhemos um gênero, quando na verdade já somos dotados de um. Continua sua exposição comparando as posições de Beauvoir com as de Wittig, e percebe que ambas chegam a algumas conclusões semelhantes. No decorrer de suas argumentações, elas defendem que o próprio sexo é uma interpretação com conteúdos políticos e lingüísticos, o que leva Beauvoir a levantar a hipótese e a Wittig desenvolver a idéia de que desde sempre sexo foi equivalente a gênero. Segundo esta autora, quando designamos diferença sexual nós a criamos. Sendo assim, Wittig afirma que uma sociedade justa seria uma sociedade sem sexo, assexuada, e para Butler tal afirmação leva à suposição de que a autora preconiza, na verdade, o fim da oposição binária e a proliferação de vários gêneros, o que tornaria inviável de uma vez por todas a expressão “ser mulher”, já que esta é constituída por uma série de experiências contraditórias e variadas.

Concordamos com a análise de Butler (1987) a respeito das idéias de Beauvoir, principalmente no que se refere ao “fim das mulheres” como significando o fim das relações hierarquizadas de gênero que se baseiam em estereótipos sociais, lembrando que Beauvoir previa uma sociedade andrógina, na qual as características femininas e masculinas pudessem ser assumidas por ambos os sexos.

Flax (1992) propõe, então, que façamos a desconstrução dos significados que damos às categorias como biologia, sexo e natureza, para que possamos compreender gênero como relação social. Afirma que algumas feministas tentaram fazê-lo, enfatizando a separação entre sexo e gênero, contudo, mais tarde, ficou claro que tal

¹¹¹ O impasse ou contradição a que Butler se refere diz respeito ao caráter absoluto que a liberdade possui nas idéias de Beauvoir, e que de fato são incompatíveis com uma compreensão que considere os determinantes sociais da constituição da subordinação da mulher.

separação estava sendo baseada em outras dicotomias tais como, corpo e mente, natureza e cultura. Propõe-se, então, a responder à questão do *porquê* das diferenças anatômicas serem tão importantes para os seres humanos, confundindo-se com o gênero. Para tanto, ela compara os seres humanos com outros animais, e afirma que somos muito mais semelhantes entre nós que os demais animais, mas que as diferenças biológicas nos chamam mais a atenção em decorrência da importância da função reprodutiva em nossas vidas. Outra consequência desta valorização da função reprodutiva é que para nos reproduzirmos, precisamos manter relações sexuais, ato que ressalta as diferenças entre os órgãos genitais e acaba por contribuir para a formação da sexualidade dos indivíduos. Estas questões nos fazem crer na existência de dois tipos de seres humanos, e que cada um de nós faz parte de um destes grupos.

É impressionante o fato de Flax (1992) afirmar que se propôs a responder o *porquê* das diferenças anatômicas serem tão importantes para os seres humanos, ajudando a definir o gênero, como se tal reflexão nunca tivesse sido feita antes, quando o objetivo de Beauvoir ao redigir *O Segundo Sexo* foi o de responder a esta questão. Flax (1992) afirma que a anatomia é importante porque a função reprodutiva é muito valorizada pelos seres humanos, conclusão a qual Beauvoir também chegou ao desenvolver os dois volumes de seu ensaio.

Kergoat (1996), autora francesa, utiliza o conceito de relações sociais de sexo para demonstrar que os papéis sociais de mulheres e homens não são resultado de seu destino biológico, e, sim, de construções sociais tendo, portanto, base material, acrescentando uma visão sexuada dos fundamentos e da organização da sociedade. A autora, além de não utilizar o conceito de gênero, compreende que o conceito de divisão sexual do trabalho é indissociável do conceito de relações sociais de sexo. Contudo, ao observarmos a definição do conceito de relações sociais de sexo, é possível perceber sua semelhança com a definição do conceito de gênero, e Kergoat (1996), de fato, assume que utiliza o primeiro conceito muito mais por uma questão de

preferência do que por uma questão teórico-conceitual: diz que ao aproximar o termo relação social, geralmente ligado à cultura, do termo sexo, geralmente ligado à natureza, estaria conduzindo as ciências sociais a um repensar de sua epistemologia, por romper com a dicotomia entre cultura e natureza¹¹².

De acordo com Kergoat (1996), é através da análise da divisão sexual do trabalho¹¹³ que podemos perceber as desigualdades entre mulheres e homens, e que existem diversas definições para este conceito, tendo sido a mais popularizada, aquela que considera a divisão sexual do trabalho como meramente descritiva, demonstrando que há diferenciação entre os sexos nas atividades sociais. Esta abordagem, segundo a autora, é indispensável, mas, não deve se restringir a isto, devendo-se “[...] articular essa descrição do real com uma reflexão sobre os processos pelos quais a sociedade utiliza esta diferenciação para hierarquizar as atividades” (KERGOAT, 1996, p.20). Ela conclui que “a divisão sexual do trabalho está no centro do poder que os homens exercem sobre as mulheres” (KERGOAT, 1996, p.20).

Não é preciso dizer que Beauvoir apresentou em seu ensaio a hierarquização de gênero no mundo do trabalho, desenvolvendo inclusive os dilemas que as mulheres vivenciam ao terem o trabalho como forma de libertação de sua subordinação feminina, ao mesmo tempo em que ingressando no mercado de trabalho, elas passam

¹¹² Pratt (1994) faz uma interessante afirmação sobre a dicotomia entre natureza e história. Segundo o autor, no padrão moderno da cultura patriarcal, a natureza é feminina e a história é masculina.

¹¹³ No sentido de ressaltar a importância da análise da divisão sexual do trabalho para a compreensão das desigualdades entre mulheres e homens, vale citar a afirmação feita por Hirata (1997) de que investigando os efeitos da globalização e da reestruturação produtiva nas relações de gênero, constatou que a mão-de-obra feminina continua a ser controlada segundo modalidades tayloristas de organização do trabalho, com cadências e ritmos impostos por linhas de montagem, máquinas e/ou normas disciplinares, o que demonstra que a adoção, num certo número de empresas, de inovações organizacionais não pôs fim a tais normas de uso e controle da força de trabalho feminina, o que demonstra que a discriminação da força de trabalho por gênero interfere na adoção das inovações organizacionais das empresas. Em outro artigo, Hirata (2000) sinaliza que quanto aos sistemas de gestão participativa, percebeu, através de estudos dos círculos de controle de qualidade, que as mulheres são menos solicitadas a dar sugestões de melhoramento no plano técnico e, sobretudo, são excluídas do processo de tomada de decisões. No mesmo estudo, a autora sinaliza para a permanência de uma divisão de trabalho entre mulheres e homens, qual seja, aquela que atribui às mulheres os trabalhos manuais e repetitivos e aos homens os trabalhos que requerem conhecimento técnico.

a ser exploradas enquanto trabalhadoras, tendo que optar entre sua subordinação enquanto sexo e sua subordinação enquanto classe.

Em se tratando da definição do conceito de relações sociais de sexo, Kergoat (1996) estabelece vários pontos de partida. O primeiro trata da ruptura com as análises biologizantes das diferenças entre homens e mulheres; no segundo ponto, a autora afirma a ruptura com os modelos supostos universais; no terceiro e quarto pontos, ela afirma que as diferenças são construídas socialmente, tendo base material (não apenas ideológica), e que são passíveis de serem aprendidas historicamente; e no quinto e sexto pontos, ela sinaliza que se trata de relações hierárquicas e de poder entre os sexos (KERGOAT, 1996).

Coloca ainda uma questão, que se faz presente entre as pesquisadoras feministas: Seria indicado centrar as análises apenas nas relações sociais de sexo, ou ao contrário, deveríamos pensar o conjunto das relações sociais em sua simultaneidade? Para a autora, o mais coerente seria compreender a complexidade das práticas sociais de mulheres e homens, ao invés de restringirmos as análises à questão da dominação do homem sobre a mulher. Conclui que as relações sociais organizam a sociedade, hierarquizando-a através de bicategorias como privado/público, capital/trabalho, trabalho manual/trabalho intelectual etc, e que a divisão social do trabalho entre os sexos é ponto de disputa fundamental nas relações sociais de sexo (KERGOAT, 1996).

Do nosso ponto de vista, o conceito de relações sociais de sexo não apresenta nada de novo em relação ao conceito de gênero, tecendo as mesmas considerações a respeito das formas que esta relação é construída, bem como devem ser observadas.

5.12 O FALSO DILEMA ENTRE DIFERENÇA E IGUALDADE

Louro (1996) destaca uma aplicação do procedimento da desconstrução feita por Scott e que foi bem sucedida. A autora tratou do falso dilema imposto pelos críticos dos movimentos feministas, entre a luta pela igualdade de direitos e de oportunidades etc., e a valorização da diferença. Scott afirma que a dicotomia entre igualdade e diferença cria uma escolha impossível, já que a noção de igualdade é política e pressupõe a diferença, ou dito de outra forma, não precisaríamos reivindicar igualdade para sujeitos idênticos. Sendo assim, é importante perceber que o oposto da igualdade é a desigualdade e não a diferença, para que possamos demonstrar que não se deseja acabar com a diferença entre os sujeitos, e sim mostrar que tais diferenças têm sido utilizadas para justificar tratamentos desiguais. A autora pondera que ao tomar a diferença como sendo equivalente à desigualdade, essencializa-se a diferença e naturaliza-se a desigualdade social. Destaca que a política feminista não deve cair na armadilha da oposição entre igualdade *versus* diferença, já que a noção política de igualdade depende do reconhecimento da diferença (se os grupos ou pessoas fossem iguais não haveria a necessidade de se reivindicar o direito à igualdade). Acentua que ao considerar a oposição entre igualdade e diferença, nega-se a heterogeneidade existente entre as mulheres, compreendendo-as como idênticas, o mesmo ocorrendo com os homens. Scott propõe como alternativa a rejeição à oposição entre igualdade e diferença e a insistência contínua nas diferenças, “a diferença como condição das identidades individuais e coletivas, as diferenças como o desafio constante a ajustar nessas identidades, a história como a ilustração repetida do jogo das diferenças, as diferenças como o verdadeiro significado da própria igualdade”. (SCOTT apud LOURO, 1996, p. 220).

Seria oportuno destacar que a dificuldade de Beauvoir em conciliar a questão da diferença com a luta pela igualdade a levou, por diversos momentos, a afirmações contraditórias, como a da necessidade de a mulher assumir comportamentos masculinos para alcançarem autonomia, dando a entender que para alcançar a

igualdade, as mulheres necessariamente precisariam abrir mão de sua feminilidade. Ainda que saibamos que muitas das características ditas femininas são, para usar os termos de Beauvoir, uma escravidão, isto não significa que apenas as mulheres devam modificar o seu comportamento para construir relações igualitárias.

Em relação a esta questão, Saffioti (1994) alerta para o risco de, ao se optar pela ênfase nas diferenças, contribuir para obscurecer as identidades de classe, o que estabeleceria fissuras político-ideológicas no interior das classes sociais, dificultando a organização de suas lutas. Por outro lado, ao se acentuar as semelhanças entre mulheres e homens no sentido de defender a igualdade, corre-se o risco de se diluírem os efeitos da organização social de gênero, que torna as classes sociais internamente diferenciadas.

A autora afirma que não se trataria de reivindicar igualdade fora do campo dos direitos sociais, na medida em que isto levaria a crença na existência de uma essência masculina e outra feminina, nem tampouco se trata de negar diferenças entre homens e mulheres, o que representaria intolerância, mas de entendê-las como fruto de uma convivência social mediada pela cultura, com a defesa do primado da diferença sem hierarquia e sem ambigüidade, atribuindo-se o mesmo valor à diferença e à igualdade.

Vaitsman (1994) salienta que o feminismo, em sua primeira fase, defendia a igualdade entre todos os indivíduos independente do sexo, recusando-se a reconhecer o sexo como *locus* da identidade feminina. Num segundo momento, a partir dos anos de 1960, o feminismo passou a enfatizar as diferenças entre os corpos de mulheres e de homens como *locus* da formação da identidade sexual. Esta reversão se deu, de acordo com a autora, em decorrência da constatação de que a concepção de igualdade universal, surgida na ordem social moderna, desconsiderava a especificidade do sexo feminino através de sua definição de indivíduo, que de fato representa apenas a figura e os interesses masculinos. Desde então, a idéia da diferença vem ocupando lugar de destaque na agenda política e cultural

contemporânea, não apenas entre feministas, mas entre os novos sujeitos e movimentos sociais surgidos na década de 1970, e que vêm denunciando os impasses de uma modernidade que limitou a liberdade e a igualdade para as mulheres, negros, homossexuais etc.

Na introdução d'*O Segundo Sexo*, Beauvoir afirma que os filósofos das luzes diziam que a palavra mulher não tinha nenhum significado, e desenvolve sua argumentação demonstrando que o sujeito universal sempre desconsiderou as mulheres, o que não deixa de ser um questionamento do próprio conceito de sujeito universal, surgido a partir do projeto da modernidade. Isto não significa que Beauvoir deslegitimou todo o corpo teórico vinculado a modernidade. Contudo, a maneira como as feministas se apropriaram desta crítica – considerando que *O Segundo Sexo* influenciou sobremaneira a chamada segunda onda do feminismo - levou, do nosso ponto de vista, que as mesmas estendessem as críticas ao projeto da modernidade como um todo.

Diante deste quadro, Vaitsman (1994) afirma que se o universalismo e a igualdade se afirmaram como idéias típicas do pensamento político e filosófico que inaugurou a modernidade, a crítica à sua inviabilidade institui o eixo do discurso pós-moderno, no qual a heterogeneidade e a pluralidade das identidades sociais não podem ser explicadas por meio de discursos unificadores, e o particular e a diferença passam a ser centrais para a compreensão da realidade. Contudo, a autora salienta, que as propostas presentes no âmbito da pós-modernidade são, de fato, muito variadas do ponto de vista político e ideológico. Lembra ainda, que o privilégio ao universal levou à submissão da diferença, mas privilegiar a diferença em detrimento da igualdade representa um perigo, podendo levar ao particularismo e à regressão. O desafio posto ao feminismo contemporâneo é o de buscar caminhos teóricos e políticos capazes de superar a oposição que se estabeleceu entre igualdade e diferença.

Utilizando-se de análises de Dhavernas-Lévy (1998), Almeida (1998) destaca que existe uma oposição estratégica entre as correntes que defendem a ênfase na diferença ou na igualdade, no âmbito do feminismo. A corrente diferencialista, ao entender que a sociedade nega as diferenças de sexo em benefício do modelo masculino, considera importante revelar as especificidades próprias de cada sexo, e a equivalência de seus respectivos valores. A corrente igualitária entende que as diferenças devem ser remetidas ao seu lugar, pois dão base à prática e à justificativa da dominação masculina. Por esta razão, deve-se minar o impacto cultural e social destas diferenças, superestimadas e supervalorizadas pelo discurso dominante. Segundo Almeida (1998), nenhuma destas correntes nega a existência das diferenças, contudo, divergem quanto ao estatuto que as mesmas devem ter. A autora utiliza Fraisse, para destacar que a relação entre os termos igualdade x diferença é de natureza política, onde há a superposição da questão política à questão filosófica¹¹⁴. Sendo assim, conclui que o combate deve ser travado não contra as diferenças, mas contra as desigualdades, que são objetivadas nas práticas humanas e subjetivamente reelaboradas pelo sujeito. A luta pela igualdade deve se dar no plano da reivindicação de direitos, devendo extrapolar o âmbito formal, buscando realizar-se de fato no plano da práxis humana.

Louro (1997) chega a afirmar que o que está por trás da exclamação e “viva a diferença!” é a legitimação das relações desiguais de gênero, muito mais do que apenas o reconhecimento e a celebração de diferenças biológicas e sexuais, e sinaliza para o cuidado que devemos ter com tal apelação, que virou lugar comum nos últimos tempos, sendo popularizada por setores conservadores da sociedade¹¹⁵. Lembra que a questão da diferença foi de início, como dito anteriormente, utilizada por estudiosos

¹¹⁴ Consideramos pertinente a análise de Fraisse de que a falsa polêmica entre igualdade e diferença seja na verdade a confusão entre um debate que é político e outro que é filosófico. Beauvoir como objetivou realizar a discussão tanto no aspecto filosófico quanto no aspecto político, por vezes, cometeu tal equívoco.

¹¹⁵ Butler (1992) afirma que este dilema é precedido por outro falso dilema, qual seja, entre universalidade e diferença.

para pensar as distinções biológicas entre os sexos, buscando justificar cientificamente¹¹⁶ os lugares sociais reservados às mulheres e aos homens, e o movimento feminista buscou desmistificar tais justificativas. Contudo, quando a discussão sobre a diferença existente entre as mulheres chegou ao movimento feminista, trazida pelas mulheres negras e depois pelas lésbicas, provocou uma série de rupturas no interior do movimento, já que as feministas não perceberam que o que estava em questão eram as desigualdades.

5.13 O MÉTODO DE DESCONSTRUÇÃO

Diante do acima exposto, Louro (1997) destaca a importância do método da desconstrução, afirmando que este reconhece a interdependência dos pólos indo além, reconhecendo as diferenças no interior de cada pólo, rompendo, assim, com a unidade e impossibilitando que se fale de uma identidade feminina e uma identidade masculina.

Segundo Louro (1997), o método da desconstrução reconhece que outras identidades, como a de classe, etnia, religião etc, atravessam a pretensa unidade de cada pólo, transformando o sujeito masculino e feminino em sujeitos múltiplos pensados no singular. Meyer (1996) na mesma direção acredita na existência de uma articulação com as outras categorias como classe e etnia, e que o gênero se constrói com elas e

¹¹⁶ Neste sentido, vale a assertiva de Showalter (1994, p.32): “os antropólogos vitorianos acreditavam que os lobos frontais do cérebro masculino eram mais pesados e mais desenvolvidos do que os femininos e, conseqüentemente, que as mulheres eram inferiores em inteligência”. Stepan (1994) também analisa a questão das diferenças biológicas, afirmando que no século XIII, vários cientistas faziam analogias entre raça, classe e gênero para justificar tanto a inferioridade das mulheres quanto a dos negros e a dos pobres, utilizando a medição dos crânios, e afirmando que havia semelhanças entre negros, mulheres e pobres. A ciência especializada na investigação de crânios era a chamada frenologia, que acabou por servir para a manutenção do *status quo*, ao argumentar que as desigualdades sociais e sexuais eram fato da natureza, evitando assim que os considerados inferiores se mobilizassem para transformar as relações sociais.

nelas, ou seja, enquanto discurso, ele produz e é produzido, organiza e é organizado, e atravessa, modula e regula o próprio contexto social. A autora continua:

Lida-se aqui com a idéia de múltiplas dominações que se atravessam, reforçam ou fragilizam um poder mais plural, por isso menos centralizado. Mais ainda, visualiza-se o poder como sendo essencialmente relacional, como exercício entre, o que permite pensar a dominação de forma complexa e não mais estabelecida de forma exclusivamente unilateral, pelo pólo dominante sobre o dominado (MEYER, 1996, p. 43).

Louro (1997) no mesmo sentido compreende que os sujeitos possuem diversas identidades que se interferem entre si, sendo muitas vezes contraditórias, e afirma que compreender desta forma é negar a existência de uma categoria central – a classe social – como sendo a base para se compreender todas as contradições sociais. A autora continua: “Colocar uma única e permanente base para a luta política representará, provavelmente, a subordinação ou o escamoteamento de outras disputas igualmente significativas” (LOURO, 1997, p. 53).

Concordamos com a pertinência de se reconhecer que é falso o dilema entre igualdade e diferença, bem como a pertinência de se reconhecer que os sujeitos possuem diversas identidades, contudo, não nos foi possível compreender em que medida é apenas o método da desconstrução que possibilita tal reconhecimento. Do nosso ponto de vista, a utilização de tal conceito seria uma opção teórico-metodológica e política, mas do que por insuficiência do arcabouço teórico vinculado a modernidade.

Meyer (1996), por sua vez, reconhece a existência de diversas correntes teóricas que compreendem o poder como dominação de alguns e sendo exercido de cima para baixo, em direção única, mas afirma ser esta uma opção insuficiente para compreender as relações de gênero, defendendo o pós-estruturalismo como a referência capaz de oferecer subsídios para tal compreensão, ao enfatizar a centralidade da linguagem como constituinte dos sistemas de significação,

representação e organização que os sujeitos têm da vida e do mundo. Louro considera importante definir o que se entende por representação, nesta perspectiva: “[...] não cabe perguntar se uma representação corresponde ou não ao real, mas, ao invés disso, como as representações produzem sentidos, quais seus efeitos sobre os sujeitos, como elas constroem o real” (LOURO, 1997, p.99).

Aqui fica claro que as autoras negam a importância da utilização do conceito de classe social, bem como da análise do modo de produção como fundamental para compreender as relações de gênero, e posicionam-se também claramente no campo pós-estruturalista, que, como vimos anteriormente, não prioriza o real e sim os sentidos e os efeitos que eles têm, concluindo que são estes que constroem o real, desprezando assim as práticas concretas.

Louro (1997) afirma que os estudos que se utilizam do referencial teórico pós-estruturalista reconhecem as formas de resistência feminina, bem como os custos dos homens no exercício de sua superioridade social. A autora também faz referência à concepção de poder de Foucault, apontando que este deve ser considerado mais como uma espécie de jogo, em que os participantes têm a possibilidade de negociar, de avançar, de recuar, enfim, onde os participantes estão sempre em atividade, do que considerar o poder como sendo fixo, onde se sabe de antemão quem é o perdedor e o vencedor.

Não avaliamos ser necessário adotar o referencial pós-estruturalista para reconhecer os custos que os homens assumem por exercer a dominação, já que Beauvoir já sinalizava para os mesmos n’*O Segundo Sexo*.

Tilly (1994), contudo considera a desconstrução um método que minimiza as questões decisivas que transformaram a história, ao enfatizar a linguagem, observando que Scott (1994) acaba por subestimar a ação humana e superestimar o processo de coerção social, ao afirmar que a oposição binária entre mulher e homem utilizada pela linguagem é o que determina as relações de gênero. Para Tilly, “[...] Scott preconiza

um método que coloca radicalmente em questão não somente as relações de poder, mas também a existência de um mundo real e a possibilidade de descrevê-lo e explicá-lo” (TILLY, 1994, p.50). Outra crítica de Tilly (1994) a Scott refere-se à afirmação de que a desconstrução contribuiria para a explicação da realidade, já que este método recusa a explicação por considerá-la outro tipo de dominação. Segundo Tilly (1994), para que possamos compreender o poder e as desigualdades, precisamos conhecer as causas e conseqüências. A desatenção deste método à questão do contexto e do tempo também é motivo de crítica. Segundo a mesma, para o método histórico estas questões são fundamentais. Lauretis (1994) também tece críticas à utilização de Derrida pelas feministas, afirmando que o autor desloca a questão de gênero para uma posição a-histórica e meramente textual da feminilidade.

É importante sinalizar que a polêmica acerca da utilização do desconstrutivismo para a compreensão do gênero existe entre as feministas norte-americanas e não entre as francesas, como poder-se-ia supor, já que Jacques Derrida, um dos maiores representantes deste método, é francês. Segundo Varikas (1994), apesar deste autor ser reconhecido na França, está longe de hegemonizar os debates feministas.

Para esta autora, Scott (1994) reconhece no desconstrutivismo o método mais adequado para compreender as relações de gênero, sendo que para Tilly (1994), os métodos da história social seriam os mais eficazes. Varikas (apud ALMEIDA, 1997) concorda com Tilly (1994) no que se refere às limitações da desconstrução, já que inviabiliza uma visão das mulheres enquanto sujeitos da história, aliás, a autora afirma seu ceticismo em relação a qualquer epistemologia situada no âmbito do pós-estruturalismo, sustentando a necessidade de discutirmos as premissas dessas teorias. Importante sinalizar a análise de Varikas sobre a obra de Scott, onde afirma que a referida autora compreende a estrutura da linguagem de forma tão onipotente, que não deixa margem à intervenção do sujeito, negando-o (Varikas apud Almeida, 1997).

5.14 GÊNERO ENQUANTO CATEGORIA ANALÍTICA

Segundo Scott (1995), o gênero enquanto categoria de análise surgiu entre as feministas no final do século XX. Sustenta que em 1972 Ann Oakley descreveu a diferença entre sexo e gênero da seguinte forma:

Sexo é uma palavra que faz referência às diferenças biológicas entre machos e fêmeas [...] Gênero, pelo contrário, é um termo que remete à cultura: ele diz respeito à classificação social em masculino e feminino [...] Deve-se admitir a invariância do sexo tanto quanto se deve admitir a variabilidade do gênero (OAKLEY apud SCOTT, 1995, p. 42).

Diante desta assertiva, Almeida (1997) utiliza-se da análise de Delphy para criticar a definição de gênero de Oakley; a crítica se deve ao fato de que segundo Delphy, Oakley continua a pensar o gênero em termos de sexo, considerando-o como dicotomia social determinada por uma categoria natural. Almeida (1997) conclui que segundo tal abordagem, gênero seria o conteúdo e o sexo o recipiente, o que significa dizer que o conteúdo pode e deve variar, diferentemente do recipiente, que seria invariável por ser da ordem da natureza. O risco de tal abordagem é o de conceber o biológico como imutável, como se também não fosse objeto de reelaboração, psicológica e social (Hurtig *et alli* apud Almeida, 1997)

Aqui a análise de Almeida (1997) parece afinar-se com a perspectiva culturalista, relativizando o sexo enquanto categoria natural e enfatizando sua mutabilidade a partir da reelaboração psicológica ou social. Novamente, destacamos que por mais que concebamos a natureza como passível de modificação, não é possível negar que a margem de mudança é limitada, diferente do que a autora considera ser o gênero, ou seja, uma construção cultural.

De acordo com Scott (1995), as desigualdades entre mulheres e homens eram compreendidas a partir de oposições binárias, dicotômicas, que exacerbavam as diferenças e minimizavam as características comuns, ou da constatação da existência de uma questão feminina e mais tarde a partir da construção da identidade sexual subjetiva. Para a autora, o termo gênero surge para demonstrar a inadequação das teorias existentes no trato das desigualdades entre mulheres e homens, e afirma:

É significativo que o uso da palavra gênero tenha emergido num momento de grande efervescência epistemológica que, em certos casos, toma a forma de uma evolução dos paradigmas científicos em direção a paradigmas literários entre os pesquisadores em ciências sociais (da ênfase colocada sobre a causa em direção à ênfase colocada sobre o sentido)[...] (SCOTT, 1995, p.10).

Louro (1997) acrescenta que com a utilização da categoria gênero, busca-se afastar de proposições essencialistas sobre mulheres e homens, enfatizando-se os processos e a construção dos sujeitos, ao invés de algo que exista *a priori*. Scott (1995), no mesmo sentido, sustenta que gênero também designa as relações sociais entre os sexos, rejeitando as explicações biológicas que afirmam a superioridade dos homens em decorrência de sua força física e indicando-o como construção social. Gênero para a autora é uma forma de se afirmar a origem exclusivamente social da subjetividade de mulheres e homens.

Scott (1995) ao destacar o caráter exclusivamente social da construção da subjetividade de mulheres e homens, nega por completo a importância e até mesmo a existência dos fatores biológicos para a constituição das relações de gênero. Por outro lado, sustenta claramente que a categoria gênero surgiu para demonstrar a inadequação das teorias existentes – as que compõem o campo da modernidade – para tratar da questão das desigualdades entre mulheres e homens. Tais afirmações são suficientes para situar a definição da categoria gênero elaborada por Scott no campo dos pós (pos-estruturalismo e pós-modernismo), como afirmou Almeida (1997).

Sustenta, ainda, que o debate teórico também se dá entre aqueles que pregam a transparência dos fenômenos sociais e aqueles que defendem que qualquer realidade pode ser compreendida e é construída¹¹⁷. Afirma que é exatamente no espaço entre estas duas posições que os pós-estruturalistas se localizam, criticando tanto as ciências humanas desenvolvidas, quanto os empiristas, e é no pós-estruturalismo que as feministas vão encontrar seus aliados científicos e teóricos. A autora coloca a necessidade de haver uma mudança no método de análise das ciências sociais:

Em lugar de procurar as origens únicas, temos que conceber processos tão ligados entre si que não poderiam ser separados [...] são os processos que temos que ter sempre em mente. Temos que nos perguntar mais freqüentemente como as coisas aconteceram para descobrir por que elas aconteceram. [...] temos que perseguir não uma causalidade geral e universal, mas uma explicação significativa. [...] precisamos substituir a noção de que o poder social é unificado, coerente e centralizado, por alguma coisa que esteja próxima do conceito foucaltiano de poder, entendido como constelações dispersas de relações desiguais discursivamente constituídas em campos de força. (SCOTT, 1995, p. 10).

Tilly (1987), na mesma direção, afirma que estas historiadoras feministas acentuam as variações em detrimento das oposições entre mulheres e homens, e estudam os processos de transformação, rejeitando as análises causais reducionistas. A partir destas considerações, Scott (1995) trabalha com duas definições de gênero, que podem ser consideradas como um marco no debate a respeito da questão. A primeira definição é a de que “[...] o gênero é um elemento constitutivo de relações sociais fundadas sobre as diferenças percebidas entre os sexos [...]”, e a segunda definição é a de que “[...] o gênero é um modo primeiro de dar significado às relações de poder” (SCOTT, 1995, p. 14). A primeira definição do gênero é composta de quatro elementos, quais sejam:

¹¹⁷ Aqui a autora parece referir-se ao positivismo e ao marxismo, respectivamente, e como critica a ambos, parece defender uma terceira via para a compreensão das relações de gênero, o que para nós não passa de uma nova roupagem do conservadorismo.

1º) Os símbolos criados pelas diversas culturas e que incentivam o surgimento de representações sociais a respeito das relações de gênero. Um exemplo destes símbolos é a história de Adão e Eva onde a culpa pelo pecado original recai na Eva.

2º) Os conceitos que normatizam os sentidos que os símbolos tomam nas diferentes culturas. Tais conceitos estão presentes nas doutrinas religiosas, educativas, científicas, políticas ou jurídicas, onde a relação entre o ser masculino e o ser feminino é tida como oposição binária;

3º) A presença da noção de política, incluindo-se aí a referência às instituições e à organização social¹¹⁸.

4º) A identidade subjetiva dos homens e das mulheres, onde estes apreendem o que é o ser feminino e o ser masculino. (SCOTT, 1995)

De acordo com Meyer (1996), Scott (1995) tem razão ao definir gênero como forma primeira de dar significado às relações de poder, porque as diferenças biológicas têm se constituído no decorrer da história como uma referência forte para a criação dos significados e da organização da própria sociedade. Outra razão, afirma Meyer, seria o fato de que desde criança, os indivíduos definem-se primeiro como meninos ou meninas, para só depois se definirem como brancas ou de classe dominante.

Para Tilly (1987), Scott com sua definição de gênero sugeriu uma nova história crítica e intelectual, e chamou a atenção para a existência de relações de poder na linguagem, no comportamento e nos dispositivos institucionais. Scott (1995) continua sua definição, afirmando que o gênero é um meio de decodificar o sentido das relações sociais, e sustenta a importância de se perceber a relação recíproca entre gênero e sociedade e suas especificidades, tais como gênero e política. A autora

¹¹⁸ Segundo Scott, alguns antropólogos restringiram o uso da categoria gênero no âmbito das relações parentais, ou seja, ao universo doméstico e à família, e a autora defende a necessidade de se ampliar a análise, incluindo o mundo do trabalho, sexualmente segregado, a educação, também segregada sexualmente e o sistema político, onde, apenas à título de exemplo, é possível citar o sufrágio de fato universal, ou seja, que inclui as mulheres, tão recente em nossa sociedade.

percebe, contudo, que é no âmbito da política que se encontra uma grande resistência à inclusão do debate sobre gênero, sendo esta categoria considerada antitética às tarefas sérias da verdadeira política. Se é verdadeira a assertiva de Scott de que política e gênero necessariamente dialogam, isto a leva a concluir que as necessidades de Estado podem produzir mudanças nas relações de gênero, ou ao contrário, a manutenção destas da maneira que estão. Deve-se considerar, contudo, que nem sempre as relações de gênero estão colocadas em nosso cotidiano de maneira explícita, o que de forma alguma as tornam menos importantes para a organização da igualdade e da desigualdade.

Gostaríamos de nos deter à definição de Scott (1995) das relações de gênero, por reconhecermos que esta autora foi amplamente utilizada pelas feministas no Brasil, e mais especificamente pelas estudiosas do gênero no âmbito do Serviço Social. A principal observação é a de que a primeira parte de sua definição, qual seja, *gênero é um elemento constitutivo de relações sociais fundadas sobre as diferenças percebidas entre os sexos*, não tem absolutamente nada de novo em relação às afirmações já feitas por Beauvoir n' *O Segundo Sexo*. Tal definição, aliás, parece ter partido mais de Beauvoir do que da própria Scott, já que reconhece a importância das diferenças sexuais – ainda que seja enfatizado o fato de ser percebida – e Scott, como dito anteriormente, desconhece a importância dos fatores biológicos para a constituição das relações de gênero. Ao desenvolver sua definição, Scott a divide em quatro partes; na primeira, a autora destaca a contribuição dos símbolos construídos pelas diversas culturas, e que ajudam na criação dos estereótipos de gênero, exemplificando com o mito de Adão e Eva. Ora, consideramos no mínimo desonesto que a autora não reconheça que n' *O segundo Sexo* exista uma parte em que Beauvoir dedicou-se a demonstrar como diversos símbolos forjados pelas religiões ou pelos filósofos e romancistas contribuem para a constituição da subordinação da mulher, tendo inclusive utilizado o mesmo exemplo de Adão e Eva, afirmando que “primeira mulher”

foi criada não para ser um sujeito em si, mas para satisfazer as necessidades do Adão. A segunda parte, em que a autora sustenta que os símbolos são tomados pelas diversas instituições e doutrinas para criar normas, também foi demonstrado por Beauvoir ao problematizar a importância da religião e da educação para a manutenção da situação da mulher. Por último, mas não menos importante, a terceira e quarta partes de sua definição, em que a autora reconhece a noção de política e a questão subjetiva nas relações de gênero, também estão presentes em reflexões de Beauvoir como a de que as mulheres necessitariam se organizar politicamente em torno de sindicatos e partidos, bem como o reconhecimento de que homens e mulheres introjetam os valores que reproduzem as desigualdades de gênero, e que para superar as desigualdades, não seriam suficientes as transformações econômicas e sociais. Sendo assim, Scott (1995) parece ter se apropriado apenas de uma parte das idéias de Beauvoir, desconsiderando o lado, diríamos, mais militante da autora, aquele em que preconizava a necessidade de se vincular a luta pela superação das desigualdades de gênero, à luta pelo fim do capitalismo, tornando a discussão bastante compatível a uma conjuntura em que os ideais de democracia e igualdade oram substituídos pela celebração da diferença.

Costa (1994) afirma que o projeto fundamental dos estudos feministas é o de questionar o “subtexto de gênero”, tanto das teorias sociais quanto das instituições sociais, que seria exatamente denunciar o caráter de gênero presente em categorias como espaço público e espaço privado, onde o primeiro é considerado como restrito aos homens e o segundo, às mulheres. Poderíamos dizer que este também foi o objetivo de Beauvoir, posto que ela analisou, em seu ensaio, as idéias de diversos romancistas, explicitando de que maneira a hierarquia de gênero estava subentendida nas afirmações dos autores.

Scott (1995) levanta a questão sobre como as relações de gênero se transformam, já que gênero e poder se constroem reciprocamente. Para a autora, grandes transtornos

políticos, que instituíam um novo regime, podem propiciar a mudança, contudo isto não necessariamente acontece – novos regimes podem surgir baseados em noções antigas de gênero; crises demográficas causadas pela fome ou pela guerra podem colocar em xeque as normas acerca do casamento heterossexual, mas também podem estabelecer políticas natalistas que divulguem a imagem da mulher apenas como mãe. A autora com isto, afirma que, “São os processos políticos que vão determinar o resultado de quem vencerá – políticos no sentido de que vários atores e várias significações enfrentam-se para conseguir o controle” (SCOTT, 1995, p. 15). Ela nos diz que, de fato a história política foi encenada no terreno do gênero e, portanto, é preciso descobrir qual a relação das leis sobre as mulheres e o poder do Estado. A resposta a esta pergunta possibilitará a construção de novas estratégias feministas no sentido de reestruturar a concepção de igualdade política e social, incluindo também o gênero.

Novamente destacamos que a idéia de que grandes transformações sociais, tais como uma revolução, não necessariamente levam à superação da subordinação da mulher está presente n’*O Segundo Sexo*. Beauvoir desenvolveu esta idéia ao problematizar a experiência russa, bem como ao reconhecer que o estabelecimento de leis por si só, não seria suficiente para a garantia da igualdade de gênero.

Varikas (1994), ao tratar das conceituações de gênero feitas por Scott, afirma que sua primeira definição – gênero enquanto constitutivo das relações sociais - trata do processo de construção das relações de gênero, enfatizando os procedimentos de diferenciação através dos quais são formulados os conteúdos dicotômicos e aparentemente imutáveis do masculino e do feminino. Já a segunda definição, trata da pertinência do gênero enquanto categoria de análise. Para a autora, a tarefa das historiadoras feministas, segundo Scott, é a de desconstruir os conteúdos dicotômicos do feminino e masculino, mostrando as lutas e as estratégias de dominação no campo da interpretação, que produzem as dicotomias e as construções binárias da diferença

dos sexos. Um exemplo de como esta construção binária opera sobre as análises históricas é o fato de se restringir as mulheres à religião e os homens à política – a tarefa da historiadora feminista seria a de romper com esta dicotomia mostrando que tanto homens como mulheres participaram e participam de ambas as esferas.

Ora, mas o que Varikas (1994) demonstra é o fato de que Scott não foi a primeira a afirmar que as definições de masculino e feminino são construções históricas. Ainda nos primeiros estudos sobre mulher, onde as desigualdades de gênero eram consideradas como sendo decorrência da ideologia, a ênfase era dada às análises das representações, do imaginário coletivo, ou seja, ao plano das idéias. Um exemplo destes estudos é o que afirma a historicidade das noções de maternidade e da sexualidade feminina, mostrando o quanto a suposta objetividade científica tem um caráter ideológico. Estes estudos foram influenciados, intelectualmente e politicamente, pelo estruturalismo que, privilegiando a ideologia, enfatizou o caráter histórico e, portanto, mutável do masculino e feminino. Sendo assim, Varikas (1994) conclui que os estudos feministas não precisaram esperar o surgimento do pós-estruturalismo para reconhecer a importância das representações na compreensão das relações sociais de gênero. Outra observação da autora é a de que as críticas feitas por Scott à história social não deveriam ser restritas a este campo e sim alcançar todo o conjunto dos campos conceituais das ciências humanas – o caráter androcêntrico está presente em todos os campos das ciências humanas e não apenas na história social, e sustenta:

Penso que o desacordo entre Joan Scott [...] e Louise Tilly está ligado às apostas teóricas que ultrapassam o simples âmbito da história das mulheres. As objeções de Scott [...] à história social de fato não dizem respeito somente à insensibilidade dessa história quanto à questão de gênero. Antes, esta insensibilidade funciona como reveladora de uma divergência mais profunda, que diz respeito ao estatuto e mesmo ao objeto do conhecimento histórico” (VARIKAS, 1994, p. 71).

A autora continua sua análise das posições de Scott, afirmando que esta critica a compreensão de que exista uma relação imediata entre produção e identidade coletiva: para Scott os interesses não são forjados a partir da posição do indivíduo na estrutura e sim, produzidos discursivamente. Para Varikas (1994), esta afirmação pode levar a dois caminhos teóricos: um seria o de se estar criticando a postura onipotente das análises estruturalistas, considerando a linguagem como atividade humana intencional, onde os sujeitos buscam, com maior ou menor sucesso, desligar-se das determinações estruturais; outro seria o de considerar a estrutura da linguagem como a detentora do controle absoluto dos sujeitos, ou seja, a compreensão desta estrutura como onipotente, desconsiderando as intenções e os projetos dos sujeitos.

Dessa forma, Varikas (1994) diz não perceber qual o estatuto do sujeito da história na epistemologia proposta por Scott. Por um lado, Scott afirma que os sentidos dos conceitos são resultado das disputas e são passíveis de alteração, mas por outro, a impessoalidade das forças discursivas, que, segundo a autora, constroem os sentidos, assemelha-se à impessoalidade das forças produtivas que deram o tom da história na historiografia. Esta impessoalidade, segundo Varikas (1994), justifica-se pela referência a Foucault e à ausência do próprio sujeito na produção dos sentidos, que se dá através de conflitos entre as forças de significação, e não entre sujeitos portadores destes sentidos, levando-a a concordar com Tilly acerca do paradoxo de Scott – esta autora critica o determinismo, subestimando a ação humana.

Ainda em concordância com Tilly, Varikas (1994) afirma que Scott questiona a maneira positivista que a categoria de experiência foi tratada pela história social, ao considerar as características das mulheres como sendo inerentes às mulheres. Contudo, ao negar a suposta transparência dos fatos, Scott acabou por negar a existência de um universo real e a possibilidade de conhecê-lo e explicá-lo. Conclui que a polêmica colocada por Tilly, de que a escolha entre história social ou desconstrução para a compreensão das relações de gênero é falsa, e defende a necessidade de se inserir a

problemática de gênero em todas as disciplinas, inclusive na história, reformulando suas grandes questões.

Diante deste contexto, Scott, em 1994, no prefácio de seu livro *Gender and politics of history*, redimensiona sua conceituação de gênero e declara mais enfaticamente sua vinculação com a teoria pós-estruturalista. Neste texto a autora afirma:

[...] gênero significa o saber a respeito das diferenças sexuais. Uso saber, seguindo Michel Foucault, com o significado de compreensão produzida pelas culturas e sociedades sobre as relações humanas, no caso, relações entre homens e mulheres. Tal saber não é absoluto ou verdadeiro, mas sempre relativo... Seus usos e significados nascem de uma disputa política e são os meios pelos quais as relações de poder – de dominação e de subordinação são construídas (SCOTT, 1994, p. 12).

A própria Scott (1994) admite sua mudança de interpretação ao dar ênfase em como as hierarquias de gênero são construídas e legitimadas: “A ênfase no ‘como’ sugere um estudo de processos, não de origens, de causas múltiplas, ao invés de causas únicas, da retórica ou do discurso, ao invés da ideologia ou da consciência” (SCOTT, 1994, p.16). Ela afirma que para os pós-estruturalistas os significados não são fixos e sim dinâmicos, e que seus autores demonstram como os processos conflitivos os definem, dando um aparente caráter de fixidez, ou dito de outra maneira, os autores pós-estruturalistas demonstram o jogo de forças que define os significados, demonstram assim a própria política.

Scott (1994) conclui com isto que a consciência nunca é fixa e nunca é alcançada de uma vez por todas, o que inviabiliza a consideração de que as diferenças políticas entre as mulheres sejam explicadas pela falsa consciência. A autora afirma que a própria história é redimensionada a partir desta perspectiva, deixando de tratar do que aconteceu para homens e mulheres, para considerar como os significados subjetivos e coletivos de homens e mulheres foram construídos. Eis, enfim, as vantagens, colocadas por Scott, de se utilizar o referencial teórico pós-estruturalista.

Na mesma direção, Meyer (1996) dedica atenção especial ao conceito de poder em Foucault, no sentido de subsidiá-la na compreensão do gênero. A autora cita a definição do autor na qual poder seria “a multiplicidade de correlações de força imanentes ao domínio onde se exercem e constitutivas de sua organização”. Tal concepção desmonta a definição usual do poder como sendo uno, centralizado, coerente, externo e repressor, que usualmente está relacionado ao Estado, às classes dominantes, por compreender que o poder hegemônico é o resultado de um confronto contínuo de poderes que são inerentes às relações sociais mais diversas, como as sexuais e as científicas, por exemplo. A autora cita, ainda, um trabalho de James Marschall, no qual este autor afirma que há três domínios em que o poder atua de maneira inter-relacionada, quais sejam: o relacional, onde o poder modifica ações de outros indivíduos; o das habilidades, onde o poder transforma, usa ou destrói coisas; e o simbólico, onde o poder produz símbolos e comunica-os aos outros (MEYER, 1996).

Em Foucault as relações de poder são exercidas entre sujeitos livres e ele propõe que o termo relações de dominação seja substituído pelo termo relações de poder, já que o primeiro dá a idéia de que a possibilidade de resistência não existe. Meyer (1996) cita Foucault: “[...] lá onde há poder há resistência... elas (as relações de poder) não podem existir senão em função de uma multiplicidade de pontos de resistência... elas (as resistências) são o outro termo nas relações de poder (FOUCAULT apud MEYER, 1996, p. 47).

Louro (1997) afirma que, para Foucault, não há poder sem liberdade e sem potencial de revolta, o que, segundo a autora, significa reconhecer que as mulheres não são desprovidas de poder, e que, portanto, o exercício do poder se dá entre sujeitos capazes de resistir. Diante desta assertiva, Meyer (1996) afirma que Foucault rompe com uma concepção de sujeito unitária, homogênea e centralizada, típica do iluminismo, e propõe um sujeito resultante de determinações múltiplas, contraditórias e conflitivas, e que esta é a chave para as transformações sociais, assim definidas por

ela. A idéia de transformação possível não supõe necessariamente ruptura, mas introduz (e valoriza) o movimento, a fluidez e as pequenas mudanças nas ações cotidianas (MEYER, 1996).

É interessante notar que o conceito de poder em Foucault vem sendo amplamente utilizado pelas estudiosas do gênero e segue a mesma argumentação de Sartre e Beauvoir a respeito do conceito de liberdade, já que ambos reconheciam que todo indivíduo seria condenado à liberdade. Do nosso ponto de vista, não é mera coincidência que tais estudiosas lancem mão desta concepção de poder para reconhecer nas mulheres a capacidade de resistir, bem como, de certa forma, a responsabilidade por sua condição, para escapar de uma análise que as vitimize, mesmo objetivo de Beauvoir ao tentar conciliar marxismo e existencialismo.

Como nos é possível observar, entre as teóricas feministas não há de modo algum consenso acerca das relações de gênero. Flax (1992) faz uma lista das questões controversas que estão presentes neste debate e consideramos interessante ressaltar:

O que é gênero? Como ele está relacionado às diferenças sexuais anatômicas? Como as relações de gênero são constituídas e mantidas (na vida de uma pessoa ou mais genericamente como experiência social ao longo do tempo)? Como as relações de gênero se relacionam a outros tipos de relações sociais como as de classe ou raça? As relações de gênero têm uma história (ou muitas)? O que faz as relações de gênero mudarem ao longo do tempo? Qual a conexão entre relações de gênero, sexualidade e um senso de identidade individual? Qual a conexão entre heterossexualidade, homossexualidade e relações de gênero? Há somente dois gêneros? Qual a ligação entre as formas de dominação masculina e relações de gênero? Poderiam/iriam as relações de gênero murchar em sociedades igualitárias? Há alguma coisa caracteristicamente masculina e feminina nos modos de pensar e nas relações sociais? Se há, essas características são inatas e/ou socialmente constituídas? As distinções de gênero são socialmente úteis e/ou necessárias? Se são quais as conseqüências para a meta feminista de obter justiça em termos de gênero? (FLAX, 1992, p.225-6).

A partir da constatação desta série de questões presentes no debate feminista acerca das relações de gênero, Flax (1992) esboça suas próprias considerações a respeito do

tema. Segundo a autora, gênero é uma categoria que trata tanto de um conjunto complexo de relações sociais, quanto do conjunto dos processos sociais históricos, e, por isto, é tanto categoria analítica quanto um processo social. Em ambos os sentidos, ela é relacional: “as relações de gênero são processos complexos e instáveis (ou totalidades temporárias na linguagem da dialética) constituídos por e através de partes inter-relacionadas. Essas partes são inter-dependentes, ou seja, cada parte não tem significado ou existência sem as outras” (FLAX, 1992, p. 228). A autora continua em sua definição, afirmando que as relações de gênero vêm sendo constituídas como divisões e atribuições diferenciadas e assimétricas de traços e capacidades humanas, que originam dois tipos de pessoas, mulher e homem, ambos sendo considerados categorias excludentes. O conteúdo de ser mulher e ser homem varia de acordo com a cultura e com o contexto histórico, mas, em todas as sociedades e épocas, as relações de gênero vêm se constituindo enquanto relações de dominação do homem sobre a mulher, apesar de terem sido sempre dissimuladas de várias maneiras.

Ao nos debruçarmos sobre o estudo das relações de gênero, teremos dois níveis de análise: o gênero como uma categoria do pensamento, que nos orienta a entender a história, e o gênero como uma relação social prática, que interfere nas atividades e nas outras relações sociais, contribuindo para sua constituição. Neste segundo nível, o gênero é percebido através da análise dos significados de masculino e feminino e das consequências destes significados para as práticas sociais concretas.

Neste capítulo, objetivamos apresentar a influência pós-moderna sobre os estudos que buscam compreender o fenômeno das desigualdades entre mulheres e homens, hoje denominado relações sociais de Gênero. Foi possível perceber que a justificativa utilizada pelas feministas que levaram à frente a inflexão destes estudos, do âmbito do marxismo para o da pós-modernidade, da falência da modernidade, guarda em si uma estratégia não apenas teórico-metodológica, mas, sobretudo, política, de buscar desqualificar a teoria social de Marx e o método materialista-histórico como sendo

úteis à compreensão do fenômeno. O fato de que várias críticas são feitas ao Projeto da Modernidade como um todo, quando na verdade dizem respeito ao método positivista de análise da realidade, é prova de que tamanha generalização serve aos interesses daqueles que buscam manter a realidade da forma como está, ou seja, daqueles que não só concordam, mas se beneficiam das desigualdades sociais. Como dito no início deste capítulo, esperamos ter com esta discussão, apresentado que o suposto esquecimento das idéias de Beauvoir presentes n' *O Segundo Sexo* guarda relação com o fato da filósofa pertencer ao campo da Modernidade, e, principalmente, fazer uso da tradição marxista em suas análises, ainda que de maneira eclética. Apesar de seu ecletismo, consideramos como sua grande contribuição, a preocupação com as práticas concretas que levariam à superação da subordinação da mulher, preocupação que hoje foi substituída pela ênfase no discurso e na linguagem, que isoladamente tem muito pouco a contribuir para transformar a sociedade rumo à verdadeira igualdade entre mulheres e homens, ou dito de outro modo, entre os sujeitos sociais.

CONSIDERAÇÕES

FINAIS

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir da problematização que desenvolvemos nesta tese, é possível afirmar que, dentre os principais textos e autoras que são adotados no âmbito do Serviço Social, para a discussão das relações sociais de gênero, as principais idéias de Beauvoir a respeito da subordinação da mulher continuam presentes, contudo de maneira oculta, implícita, ou, porque não dizer, fragmentada e, portanto, deturpada.

Ao constatarmos que a principal obra de Beauvoir, objeto de investigação do presente trabalho – *O Segundo Sexo* – influenciou sobremaneira a constituição da chamada segunda onda do feminismo, ocorrida na década de 1960 do século XX, foi necessário nos deter, ainda que modo sucinto, à conjuntura de efervescência política, social, econômica e cultural deste período, para compreendermos os rebatimentos na esfera teórica e epistemológica. Sendo assim, foi no período em questão que foi declarada a falência dos principais valores vinculados ao projeto da modernidade, quais sejam, sujeito universal, racionalidade e historicidade, sendo apresentado o projeto pós-moderno, no qual novos valores substituíram os anteriores como alternativa para balizar a compreensão do mundo, a produção teórica e a vida cotidiana de um modo geral.

Dentre os valores apresentados pelos teóricos vinculados à pós-modernidade, do nosso ponto de vista, a concepção de história, tida como descontínua, a interpretação da realidade como sendo fragmentada, e o descrédito na perspectiva de totalidade, bem como a crença de que fenômeno e essência se equivalem compõem o principal quadro que justifica o “abandono” das idéias de Beauvoir a respeito da questão da subordinação da mulher. As aspas no termo abandono procedem, posto que, como dito anteriormente, suas idéias continuam presentes ainda que de maneira velada.

Compreendemos que naquele contexto histórico, *O Segundo Sexo* foi apropriado pelo movimento feminista, tendo servido de orientação para que o mesmo compreendesse as origens, as formas de manutenção das desigualdades entre mulheres e homens, para que constituísse uma agenda de lutas no sentido da construção de uma sociedade livre de tais desigualdades. Contudo, com o passar do tempo, e mais especificamente a partir das décadas de 1980 e 1990, com a crise e dissolução do socialismo real e o conseqüente fim da Guerra Fria, as feministas passaram a questionar a validade das idéias de Beauvoir em seu conjunto,

principalmente porque, como foi apresentado no Capítulo 4 deste trabalho, a autora balizou largamente sua discussão vinculando-a à polaridade entre capitalismo e socialismo, tendo apresentado inclusive suas propostas de superação, inspirada nas experiências dos países socialistas, principalmente da Rússia, defendendo a idéia de que a revolução por si só não resolveria a subordinação da mulher, mas seria indispensável a sua realização para a construção de uma sociedade verdadeiramente justa, tanto para homens quanto para mulheres.

A presente tese, portanto, pretendeu apresentar de que maneira as transformações societárias ocorridas a partir da década de 1960 influenciaram o debate a respeito das relações sociais de gênero. Consideramos possível sustentar dois marcos históricos para a forma como tal fenômeno foi tratado.

O primeiro é o chamado pós-68, que originou a segunda onda do feminismo e que lançou mão, amplamente, d' *O Segundo Sexo*, tendo-o como referência para a sua própria constituição. Sendo importante destacar que a própria Beauvoir foi arrebatada por este movimento social, tornando-se feminista¹¹⁹, ou seja, a autora adquiriu o estatuto de feminista a partir das repercussões que seu ensaio teve para a sociedade, e que resultou na organização das mulheres em torno das causas feministas.

O segundo ocorre a partir da década de 1970 do século XX, quando transformações societárias, que marcaram as duas décadas posteriores, seguiram como consequência do esgotamento do padrão de acumulação do capital em sua fase monopolista, representando a crise da economia capitalista internacional e o fim de um padrão de crescimento que teve por base o pacto de classes. Este seria, portanto, o segundo marco histórico que justificaria o abandono das reflexões de Beauvoir a respeito da subordinação da mulher, por parte das estudiosas de gênero.

No contexto em que, como dito anteriormente, foi declarada a falência do programa da Modernidade e o consequente esgotamento dos seus padrões de análise, de suas categorias teóricas, e dos projetos sociais a ele vinculados, preconizou-se a passagem das abordagens baseadas na categoria da totalidade, bem como a urgência na priorização da micropolítica, o que colocaria na ordem do dia a busca por novos referenciais que servissem à orientação da ação política, constituindo assim o movimento pós-moderno. Vale destacar a observação de Netto (1995) de que, apesar de configurar-se de maneira heterogênea, o movimento pós-moderno

¹¹⁹ Vale destacar que no Capítulo 4 apresentamos o relato de Beauvoir de que, no momento em que produziu *O Segundo Sexo* não era feminista, o que inclusive a levou em muitos momentos a adotar análises bastante duras em relação às mulheres, e generosas em relação aos homens.

apresenta fundamentos epistemológicos e teóricos que contribuem para a conformação do estágio atual do capitalismo.

Ora, se Beauvoir vinculou sua discussão a respeito da superação da subordinação da mulher à construção do socialismo, apesar de reconhecer que a revolução não traria automaticamente a igualdade entre homens e mulheres, com a queda do muro de Berlim, acontecimento que marca o fim do socialismo real e da suposta legitimidade deste modo de organização econômica e social, a consequência disto para a obra de Beauvoir foi, como não poderia deixar de ser, a de ser considerada ultrapassada e obsoleta para balizar os estudos e as lutas feministas.

Porém, consideramos oportuno destacar que, como dito na Introdução deste trabalho, o pioneirismo em relação ao estudo e, principalmente, a construção de propostas de superação das desigualdades de gênero devem ser atribuídas às(aos) marxistas de fins do século XIX e início do século XX. Foi possível constatar, inclusive, que Beauvoir desenvolveu o item a respeito da contribuição materialista histórica para a compreensão do que chamava situação da mulher, baseando-se em bibliografia semelhante a que nos utilizamos para desenvolver nossa dissertação de mestrado, quando investigamos a abordagem marxista da subordinação da mulher, utilizando textos como de Clara Zetkin, Engels e Lênin, para demonstrar que eles apresentavam a preocupação com a questão. O que Beauvoir fez, portanto, foi referendar a discussão realizada por estes autores, principalmente no que se refere às propostas de superação da subordinação da mulher.

Não podemos deixar de sinalizar para o fato de que a obra de Beauvoir apresenta questões polêmicas, sendo, talvez, a principal delas, o fato de ter se utilizado de referenciais teóricos diferenciados para a construção de seus argumentos, reconhecidamente o existencialismo, o marxismo e a psicanálise, constituindo sua obra de modo eclético.

Diante deste quadro, é possível sustentar que a forma eclética pela qual Beauvoir desenvolveu suas idéias n'O *Segundo Sexo* passou a marcar os estudos a respeito da subordinação da mulher, e está presente até os dias atuais, tanto entre as estudiosas que se vinculam à pós-modernidade e ao pós-estruturalismo, como entre feministas vinculadas ao marxismo. Importante sinalizar que tal característica, que marca os estudos sobre gênero, coincide com aquele traço eclético a que Iamamoto (1982) referiu estar presente na profissão de Serviço Social, tornando estes textos atraentes para as (os) assistentes sociais estudiosas(os) das relações de gênero.

A partir da leitura dos dois volumes d'*O Segundo Sexo*, foi possível perceber de que maneira Beauvoir se apropriou das diversas referências teóricas. O primeiro volume, com o subtítulo *Fatos e Mitos*, divide-se em três partes, quais sejam, Destino, História e Os Mitos. A primeira parte é dividida em três capítulos: *Os dados da biologia*, *O ponto de vista psicanalítico* e *O ponto de vista do materialismo histórico*. Neste capítulo, Beauvoir apresenta uma rica descrição a respeito das diferenças fisiológicas entre mulheres e homens, bem como os limites tanto da psicanálise quanto do materialismo histórico no sentido de compreender o surgimento do que chama a situação da mulher, centrando a análise, fundamentalmente, nas idéias de Engels, apresentadas no seu livro *A Origem da Propriedade Privada, do Estado e da Família*, e em Freud com o seu conceito de Complexo de Édipo. Na segunda parte, Beauvoir utilizou fundamentalmente as análises antropológicas de Levi-Strauss, e na terceira parte, ela apresentou as idéias de alguns romancistas, tais como Stendhal e Montherlant, buscando dar visibilidade à forma como os mesmos contribuíram para a construção do mito do eterno feminino. O segundo volume é constituído de quatro partes, intituladas respectivamente, Formação, Situação, Justificações e A caminho da libertação. Ao examinarmos os dois volumes, é possível afirmar que Beauvoir operou a seguinte divisão no que se refere à utilização dos diferentes quadros teóricos: para compreender a origem da subordinação da mulher, a autora lançou mão do existencialismo; para compreender a condição da mulher e as formas como sua subordinação é mantida, utilizou a psicanálise e o marxismo, e em relação às propostas de superação das desigualdades de gênero, adotou, fundamentalmente, o marxismo. Óbvio está que não queremos dizer que tal divisão se deu de modo rigoroso, muitas vezes as influências se deram de modo simultâneo, contudo, é possível perceber que Beauvoir priorizou determinado referencial para compreender esferas específicas do fenômeno da subordinação da mulher.

No que diz respeito à presença oculta das idéias de Beauvoir d'*O Segundo Sexo* no debate contemporâneo, é importante destacar, como dito no Capítulo 5, que o próprio surgimento da categoria gênero coincide com o contexto no qual a pós-modernidade se desenvolveu, o que justifica a perda do interesse das estudiosas em considerar as idéias de Beauvoir em seu conjunto.

Uma das principais características de Beauvoir, a despeito dos equívocos presentes em seu ensaio, era a sua preocupação em compreender a origem da subordinação da mulher e as suas formas de manutenção, no intuito de construir propostas de superação, e não encontramos este esforço nas teóricas contemporâneas que centram suas análises nos jogos de linguagem.

Como observa Aaronowitz (1992), o pensamento pós-moderno está preso ao discurso, literalmente às narrativas sobre o mundo, assumidamente parciais, não fazendo propostas de validade universal. A preferência pela parcialidade reside na compreensão da relação estreita entre conhecimento e interesse, presente no discurso, espaço no qual não existe a verdade e sim pontos de vista acerca da realidade.

Ora, tal postura vai de encontro com os posicionamentos de Beauvoir, já que ela tem por objetivo universalizar a análise da condição da mulher, ou seja, ao criticar o conceito de sujeito universal, a filósofa não quis deslegitimar a existência do conceito de sujeito universal e sim incluir as mulheres neste conceito, o que a diferencia das pós-modernas que priorizam a análise das narrativas sobre o mundo, em detrimento da realidade em si.

Outra característica, que a diferencia das pós-modernas, é a de que Beauvoir, ao destringir a história da subordinação da mulher, descreve com riqueza de detalhes as diversas fases da vida da mulher e as esferas em que esta se situa. Contudo, ela busca retotalizar estas análises, situando-as em contextos históricos e sociais. As pós-modernas, por seu turno, ao priorizarem as observações parciais e fragmentadas, posto que deslegitimam a categoria da totalidade confundindo-a com o totalitarismo, apropriam-se de modo parcial e fragmentado das idéias de Beauvoir, descaracterizando-as. Mas se as estudiosas contemporâneas o fizessem, reconhecendo, contudo, que estavam se utilizando das idéias de Beauvoir, não seria tão grave quanto o que de fato fazem, que é se apropriar das idéias de Beauvoir de modo fragmentado, não reconhecendo que as estão incorporando, e tomando as afirmações feitas por Beauvoir como sendo suas afirmações, dando a entender que estão *inventando a roda* dos estudos sobre gênero.

Sendo assim, podemos afirmar que tanto as estudiosas vinculadas à pós-modernidade quanto às vinculadas ao marxismo utilizam, amplamente, as idéias de Beauvoir, ainda que não reconheçam isto, sendo que as últimas usam mais a parte da obra de Beauvoir que aponta para as estratégias de superação, como, por exemplo, o reconhecimento da necessidade da democratização dos métodos contraceptivos e da legalização do aborto para, nos termos de Beauvoir, libertar a mulher da escravidão da maternidade.

Outra questão que gostaríamos de destacar é a de que discordamos da afirmação de diversas estudiosas feministas quanto ao fato dos chamados estudos sobre a mulher serem descritivos e terem sido substituídos pelos estudos sobre

gênero, sendo estes considerados analíticos. Nossa intenção é a de demonstrar que não foi por acaso que a categoria gênero surgiu no contexto em que a pós-modernidade passou a hegemonizar os estudos produzidos nas ciências sociais em geral. Ao optarem por utilizar o conceito de gênero, muitas estudiosas escolhem não apenas uma direção epistemológica, mas também uma direção política para seus estudos, e ao optarem por tal caminho, elas estariam implicitamente deslegitimando os estudos anteriores, que são originários da segunda onda do feminismo e que, portanto, baseiam-se amplamente das idéias de Beauvoir. Mais do que uma descrição evolucionista dos estudos sobre a mulher, tal posicionamento representa, do nosso ponto de vista, uma estratégia política que visa desqualificar aquele grupo de estudos que tinha como preocupação vincular os estudos sobre a mulher às análises históricas e econômicas, preocupando-se também com a superação da ordem burguesa.

Outra observação pertinente é de que percebemos certa aproximação do conceito de liberdade - tida como absoluta – existencialista com o de poder de Foucault. Como visto no capítulo 4, Meyer (1996) argumenta que para Foucault as relações de poder são exercidas entre sujeitos livres, e ele propõe que o termo relações de dominação seja substituído pelo termo relações de poder, já que o primeiro dá a idéia de que a possibilidade de resistência não existe, citando o próprio Foucault: “lá onde há poder há resistência... elas (as relações de poder) não podem existir senão em função de uma multiplicidade de pontos de resistência... elas (as resistências) são o outro termo nas relações de poder (Foucault, *apud* Meyer, 1996, p. 47). Sendo assim, Louro (1997) afirma que para Foucault não há poder sem liberdade e sem potencial de revolta, o que, segundo a autora, significa reconhecer que as mulheres não são desprovidas de poder, e que, portanto, o exercício do poder se dá entre sujeitos capazes de resistir. Diante desta assertiva, Meyer (1996) afirma que Foucault rompe com uma concepção de sujeito unitária, homogênea e centralizada, típica do iluminismo, e propõe um sujeito resultante de determinações múltiplas, contraditórias e conflitivas, e que esta é a chave para as transformações sociais. Aqui as estudiosas deixam claro que consideram pertinente a utilização do conceito de poder foucaultiano para a compreensão das relações de gênero, mas a argumentação que utilizam, qual seja, a de que onde há poder há resistência, e de que reconhecer isto evita a análise que vitimiza a mulher, é a mesma argumentação que Beauvoir utiliza ao sustentar que todo sujeito, inclusive as mulheres, são portadores de liberdade, e que quando as mulheres não buscam resistir à sua situação de subordinação, elas estão agindo de má-fé. Ambas as análises foram desenvolvidas para oferecer uma alternativa ao marxismo vulgar com suas afirmações reducionistas

de que os indivíduos são determinados direta e automaticamente pela estrutura econômica e pelo contexto histórico, sendo totalmente desprovidos de autonomia. Isto mostra a importância do conceito de liberdade para a compreensão da subordinação da mulher, bem como mostra que os argumentos de Beauvoir estão presentes nesta questão, entre as estudiosas vinculadas à pós-modernidade, ainda que de maneira velada.

Consideramos fundamental destacar no momento em que caminhamos para a conclusão do presente trabalho, as principais contribuições e também contradições, presentes n' *O Segundo Sexo*, no intuito de resgatarmos sua importância e atualidade para o debate das relações sociais de gênero.

Uma das principais questões com que Beauvoir se deparou foi a busca do estatuto das questões biológicas na constituição da subordinação da mulher. Quando a autora partia do referencial teórico marxista, sustentava que os fatores biológicos não determinaram tal subordinação, mas quando adotava o existencialismo, reconhecia que o biológico determinava a subordinação da mulher. Esta dificuldade, contudo, permanece até os dias atuais, posto que com a hegemonia dos estudos pós-modernos, o que se viu foi a quase total falta de reconhecimento da importância dos fatores biológicos para a compreensão das relações de gênero. Do nosso ponto de vista, a questão biológica deve ser repensada, resgatada e resolvida para se compreender e transformar as relações de gênero.

Um dos principais equívocos cometidos por Beauvoir, e que levou muitas estudiosas feministas a criticarem suas análises n' *O Segundo Sexo*, foi a sua definição de que homens e mulheres vivem num estado permanente de guerra, originando o conceito de luta dos sexos. Do nosso ponto de vista, o que originou este conceito foi a compreensão da subordinação da mulher, inspirada no existencialismo, de que todo ser humano almeja a soberania e o domínio sobre o outro, bem como sua definição de existência como conflito e tensão. Neste ponto, Beauvoir realizou uma transposição da análise existencialista de que os indivíduos, em geral, desejam dominar os outros, para explicar que o homem apreendeu a mulher num projeto de enriquecimento e expansão, e que este fato se deu por conta do imperialismo da consciência humana, que procura realizar objetivamente sua soberania.

Aliás, é possível perceber que o mesmo pessimismo presente na concepção do homem genérico existencialista também está presente na concepção de mulher, ou melhor, da condição feminina de Beauvoir. A mulher, segundo a filósofa, vê-se, quase sempre, limitada em suas capacidades e

lançada num mundo que, por muitas vezes, anula suas possibilidades. N' *O Segundo Sexo*, o tema da insegurança, da busca por uma realidade estável, segura e luminosa, que se promete, mas que sempre o ilude e lhe foge, aparece, contudo, da seguinte forma: o homem seria aquele que busca a estabilidade e a mulher seria aquela que encarnaria esta segurança e luminosidade, mas que apenas a anunciaria, iludindo e decepcionando o homem. O tema da queda do homem na insignificância e na banalidade aparece, no livro, como sendo a mulher a responsável por atrair o homem para esta banalidade e insignificância cotidiana, principalmente a partir do convívio familiar.

Novamente, destacamos que os aspectos classificados como pertencentes à condição humana, tais como a ameaça de não ser mais que o prolongamento de nosso passado coagulado e de se converter numa engrenagem passiva do mundo, aparece, n' *O Segundo Sexo*, como sendo características fundamentalmente femininas, ou seja, de acordo com os padrões de relação entre homens e mulheres, estas estariam muito mais expostas a tais ameaças do que os homens.

Consideramos oportuno resgatar as idéias de Beauvoir que permanecem atuais, com vistas a demonstrar que estão presentes no debate contemporâneo, permanecendo, contudo, veladas. A autora sustenta que a construção de uma perfeita igualdade econômica e social é *conditio sine qua non* para a construção de relações verdadeiramente igualitárias, mas que estas precisam acarretar mudanças internas tanto nos homens quanto nas mulheres. Aqui, é possível perceber a preocupação de Beauvoir em superar as análises economicistas, reconhecendo a importância da subjetivação de novos valores vinculados à igualdade de gênero. A autora conclui que a situação econômica é primordial, mas que precisa acarretar consequências morais, sociais e culturais para que a nova mulher possa surgir, e, acrescentaríamos, para que o novo homem também possa surgir. Esta postura, do nosso ponto de vista, influencia o debate das estudiosas vinculadas ao campo marxista, posto que considera as múltiplas determinações do fenômeno em tela¹²⁰.

Ao desenvolver a discussão acerca do impacto dos trabalhos domésticos e da maternidade para a constituição da subordinação da mulher, Beauvoir dá visibilidade aos limites que ambos impõem, reconhecendo a necessidade da criação de

¹²⁰ Apesar de não termos apresentado, neste trabalho, o debate sobre gênero vinculado ao marxismo, estamos balizando nossas afirmações em estudo anteriormente desenvolvido, qual seja, nossa dissertação de mestrado, que teve como objetivo problematizar a compreensão das relações de gênero sob o enfoque marxista.

estratégias que minimizem o impacto destes para a vida da mulher, tais como a democratização dos métodos contraceptivos, a legalização do aborto (como dito anteriormente), a ampliação das creches em tempo integral e o desenvolvimento de novos eletrodomésticos. Não é preciso dizer o quanto esta pauta de reivindicações permanece atual, compondo, inclusive, as diretrizes das chamadas políticas públicas com enfoque de gênero.

Um dos capítulos mais atuais d' *O Segundo Sexo* é, sem dúvida, o de que trata da mulher independente, em que a autora afirma que a mesma acumula seu papel de sujeito "livre", com o papel que lhe é atribuído por ser "mulher". Aqui, Beauvoir destaca a importância da autonomia econômica da mulher, ou seja, a importância da mesma estar inserida no mundo do trabalho, para adquirir sua liberdade, contudo, reconhece que esta autonomia por si só, não garante o alcance de sua realização.

Interessante notar a centralidade da categoria trabalho no ensaio de Beauvoir, reconhecendo que é a partir dele, mas não apenas com ele, que a mulher construirá sua igualdade em relação ao homem. Se destacarmos que uma das consequências do atual estágio do capitalismo, no qual a centralidade do trabalho é posta em xeque, encontramos mais um nexos para compreender a suposta obsolescência da obra de Beauvoir.

Outra discussão apresentada por Beauvoir, e que permanece até os dias de hoje atual, é acerca do lesbianismo, que a autora reconhece como não sendo uma perversão e sim uma atitude livremente escolhida, e que para muitas mulheres tal escolha representa uma maneira de resolver os problemas de sua condição. Beauvoir também sinaliza para a importância do desenvolvimento das técnicas de inseminação artificial para libertar a mulher dos limites impostos por sua natureza. Do nosso ponto de vista, apesar de Beauvoir não ter feito esta vinculação, é possível concluir que ela reconhecia no desenvolvimento desta técnica a possibilidade das mulheres lésbicas poderem exercer a maternidade de maneira autônoma.

No que diz respeito especificamente ao trabalho doméstico, Beauvoir baseou-se em pesquisas que dão visibilidade ao tempo que as mulheres dispõem no desempenho de tais atividades, e que diminuem suas possibilidades de se desenvolver seja através dos estudos ou do descanso e do lazer, o que também é marca do pioneirismo d' *O Segundo Sexo*, bem como sua atualidade, posto que tais pesquisas continuam a ser desenvolvidas no intuito de dar visibilidade aos prejuízos que as mulheres sofrem em decorrência de sua condição subordinada.

Outra grande contribuição de Beauvoir, amplamente utilizada nos estudos contemporâneos, foi sua afirmação de que o instinto materno é um mito, demonstrando que, se exercida em condições desfavoráveis, a maternidade pode ser revertida em fonte de insatisfação para a mulher e de sofrimento para os(as) filhos(as). Não é preciso dizer o quanto tal afirmação é atual, principalmente quando nos deparamos com estatísticas que demonstram a porcentagem significativa de crianças que são agredidas no espaço familiar e também por suas próprias mães.

Em suma, esperamos ter demonstrado as limitações e equívocos presentes n' *O Segundo Sexo*, mas, também, a atualidade das idéias de Beauvoir a respeito do que hoje é chamado de relações sociais de gênero. No último capítulo, discutimos de que maneira tais idéias estão presentes, ainda que de modo fragmentado e velado, no debate contemporâneo hegemonizado pela pós-modernidade, como por exemplo, a partir da apresentação das diferentes abordagens tais como a dos papéis sociais, a abordagem das oposições binárias e a abordagem relacional. Do nosso ponto de vista, como procuramos demonstrar, Beauvoir já havia problematizado as questões que tais abordagens problematizam, óbvio que com as limitações que a própria realidade lhe impôs, com a vantagem de tê-las considerado em conjunto, e não de modo isolado como são tratadas na atualidade. É possível afirmar, portanto, que Beauvoir, ou melhor, *O Segundo Sexo* está presente no debate contemporâneo de modo diluído; é como se o ensaio estivesse estilhaçado, como se tivesse sido apreendido em partes isoladas, e o que é mais grave, como se estas partes fossem excludentes, incompatíveis.

Esta percepção de que tal obra se encontra fragmentada decorre, em parte, da maneira superficial pelo qual o tema é tratado, e pode ter como consequência para a organização feminista a subdivisão deste movimento em torno de estratégias diferenciadas, fragmentando-se e enfraquecendo-se.

Faz-se necessário, portanto, resgatar o Projeto Iluminista, bem como o potencial emancipatório da Razão, e ao fazer a partição da análise das relações sociais de gênero, há que se realizar o caminho de volta, da retotalização.

Seria justo situarmos a obra de Beauvoir no âmbito da Modernidade, já que é possível reconhecer nela os principais traços do projeto moderno, quais sejam, o humanismo – com os valores como autonomia, emancipação e liberdade –, o racionalismo – com a crença na capacidade da razão em compreender o mundo, e o historicismo – com a crença no ser enquanto processo, processualidade que vale tanto para a natureza quanto para a sociedade.

A partir da apresentação das principais idéias presentes n' *O Segundo Sexo*, acreditamos ter deixado claro que a autora balizou sua análise a partir destes valores, tais como a liberdade, posto que buscou compreender a situação da mulher para contribuir com sua libertação, bem como, em diversos momentos, deixou claro acreditar na possibilidade de mudança histórica, apresentando, portanto, uma perspectiva processual da mesma.

Sendo a modernidade um projeto que visa à racionalização entre sujeito e natureza, também destacamos que um dos principais objetivos d' *O Segundo Sexo* foi o de problematizar a relação entre as limitações que os fatores biológicos impõem para a mulher e a necessidade de se construir estratégias para o que Marx chamaria de recuo das barreiras naturais.

Por outro lado, como aponta Netto (1995), sendo a pós-modernidade funcional o atual estágio do capitalismo que é o neoliberalismo, expressando a sua decadência, resgatar a obra de Beauvoir neste contexto seria, no mínimo, estratégico, para não dizer indispensável, para aquelas e aqueles que ainda acreditam na possibilidade da construção de uma sociedade na qual os indivíduos possam ser verdadeiramente livres, lembrando da promessa modernista de viabilizar a emancipação dos indivíduos, de todas as formas de opressão e de alienação.

REFERÊNCIAS

BIBLIOGRÁFICAS

7 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABBAGNANO, Nicola. **História da Filosofia**. Lisboa: Editorial Presença, 1993.
- _____. **Introdução ao Existencialismo**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- ABRAMO, Laís. A situação da mulher latino-americana. In: Delgado, Didice; Cappellin, Paola; Soares, Vera (Org.). **Mulher e trabalho: Experiências de ação afirmativa**. São Paulo: Boitempo, 2000.
- ABRAMO, Laís e ABREU, Alice Rangel de Paiva. Gênero e trabalho na sociologia latino-americana: Uma introdução. In: Abramo, Laís e Abreu, Alice Rangel de Paiva (Org.). **Gênero e trabalho na sociologia latino-americana**. São Paulo; Rio de Janeiro: ALAST, 1998.
- ALAMBERT, Zuleika. Os marxistas e a elaboração teórica sobre a mulher. In: **Encontros com a Civilização Brasileira**, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 1980.
- ALMEIDA, Sueli Souza de. **Violência de gênero: público X privado**. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 1996). (Cap.5).
- _____. **Relações de gênero: notas preliminares para análise de seu potencial Heurístico**. Rio de Janeiro: UFRJ, 1997. (mimeo).
- _____. **Femicídio: Algemas (in)visíveis do público-privado**. Rio de Janeiro: Revinter, 1998.
- ALVAREZ, Sonia. A globalização dos feminismos latino-americanos – tendências dos anos 90 e desafios para o novo milênio. In: Alvarez, Sonia; Dagnino, Evelina; Escobar, Arturo (Org.) **Cultura e Política nos movimentos sociais latino-americanos - Novas leituras**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.
- APPIGNANESI, Lisa. **Simone de Beauvoir: Uma biografia**. Rio de Janeiro: LTC – Livros Técnicos e Científicos Editora LTDA: Casa- Maria Editorial, 1988.
- ARAÚJO, Clara. Marxismo, feminismo e o enfoque de gênero. In: **Revista Crítica Marxista**, nº 10, São Paulo: Boitempo, 2000.

- _____. Ações afirmativas como estratégias políticas feministas. In: Bruschini, Cristina; Unbehaum, Sandra (Org.). **Gênero, democracia e sociedade brasileira**, São Paulo: FCC, 2002.
- ARON, Raymond. **De uma Sagrada Família a outra – ensaios sobre os marxismos imaginários**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.
- ARONOWITZ, Stanley. Pós-modernismo e política. In: Hollanda, Heloísa Buarque de. (Org.). **Pós-modernismo e política**. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.
- ASCHER, Carol. **Simone de Beauvoir: Uma vida de liberdade**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1991.
- ÁVILA, Maria Betânia. Cidadania, direitos humanos e direitos das mulheres. In: Bruschini, Cristina; Unbehaum, Sandra (Org.). **Gênero, democracia e sociedade brasileira**. São Paulo: FCC, 2002.
- BALBUS, Isaac. Mulheres Disciplinantes – Michel Foucault e o poder do discurso feminista. In: Benhabib, Seyla e Cornell, Drucilla (orgs.) **Feminismo como crítica da modernidade – Releitura dos pensadores contemporâneos do ponto de vista da mulher**. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos ventos, 1987.
- BEAUVOIR, Simone de. **O Segundo Sexo**. Ed. Difusão Européia do Livro, São Paulo, 1970.
- BENEVIDES, Maria Victoria. Democracia de iguais, mas diferentes. In: Borba, Ângela; Faria, Nalu; Godinho, Tatau (org.). **Mulher e Política: Gênero e feminismo no Partido dos trabalhadores**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 1998.
- BENHABIB, Seyla e CORNELL, Drucilla. Introdução – Além da Política do gênero. In: Benhabib, Seyla; Cornell, Drucilla (org.). **Feminismo como crítica da modernidade – Releitura dos pensadores contemporâneos do ponto de vista da mulher**. Rio de Janeiro: Rosa dos ventos, 1987.
- _____. O outro generalizado e o outro concreto: A controvérsia Kohlberg-Gilligan e a teoria feminista. In: Benhabib, Seyla; Cornell, Drucilla (org.). **Feminismo como crítica da modernidade – Releitura dos pensadores contemporâneos do ponto de vista da mulher**. Rio de Janeiro: Rosa dos ventos, 1987.

BENOIT, Lelita Oliveira. Feminismo, gênero e revolução. In: **Revista Crítica Marxista**, nº 10, São Paulo: Boitempo, 2000.

BHABHA, Homi. A questão do outro: diferença, discriminação e o discurso do colonialismo. In: Hollanda, Heloísa Buarque de (Org.). **Pós-modernismo e política**, Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

BORBA, Ângela. Legislando para Mulheres. In: Borba, Ângela; Faria, Nalu; Godinho, Tatau. (org.). **Mulher e Política: Gênero e feminismo no Partido dos trabalhadores**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 1998.

BOURDIEU, Pierre. Novas reflexões sobre a dominação masculina. In: Lopes, Marta; Marques, Julia; Meyer Dagmar Estermann; Waldow, Vera Regina (Org.) **Gênero e Saúde**. Porto Alegre: Artes médicas, 1996.

BRUSCHINI, Cristina. **Reflexões sobre o uso de estatísticas sensíveis à questão de gênero**. Caxambu: ANPOCS, 1996. (mimeo).

_____. Fazendo as perguntas certas: como tornar visível a contribuição econômica das mulheres para a sociedade?. In: Abramo, Laís; Abreu, Alice Rangel de Paiva (Org.). **Gênero e trabalho na sociologia latino-americana**. São Paulo; Rio de Janeiro: ALAST, 1998.

BRUSCHINI, Cristina e UNBEHAUM, Sandra. Os programas de pesquisa da Fundação Carlos Chagas e sua contribuição para os estudos de gênero no Brasil. In: Bruschini, Cristina; Unbehaum, Sandra. (Org.). **Gênero, democracia e sociedade brasileira**. São Paulo: FCC, 2002.

BUTLER, Judith. Variações sobre sexo e gênero – Beauvoir, Wittig e Foucault. In: Benhabib, Seyla; Cornell, Drucilla (org.) **Feminismo como crítica da modernidade – Releitura dos pensadores contemporâneos do ponto de vista da mulher**. Rio de Janeiro: Rosa dos ventos, 1987.

BUTTO, Andréa. Gênero, família e trabalho. In: Borba, Ângela; Faria, Nalu; Godinho, Tatau (org.). **Mulher e Política: Gênero e feminismo no Partido dos trabalhadores**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 1998.

CÂMARA, Cristina e CAPPELLIN, Paola. Gênero, trabalho e cidadania nos anos 90. Contribuições para atualizar o referencial teórico. In: Abramo, Laís e Abreu, Alice Rangel de Paiva (Org.). **Gênero e trabalho na sociologia latino-americana**. São Paulo; Rio de Janeiro: ALAST, 1998.

CASTRO, Mary Garcia. Marxismo, Feminismos e feminismo marxista – mais que um gênero em tempos neoliberais. In: **Revista Crítica Marxista**, nº 10. São Paulo: Boitempo, 2000.

_____. A questão da mulher na reprodução da força de trabalho. In: **Encontros com a civilização Brasileira**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.

CHABAUD, Danielle e FOUGEYROLLAS-SCHWEBEL, Dominique. Sobre a autonomia relativa da produção e da reprodução. In: Kartcheusky, André et ali (org.) **O sexo do trabalho**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

CHOINASKI, Luci. Uma experiência de luta. In: Borba, Ângela; Faria, Nalu; Godinho, Tatau (org.) **Mulher e Política: Gênero e feminismo no Partido dos trabalhadores**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 1998.

COELHO, Clair Castilhos. Gênero e Políticas públicas. In: Alcione, L; da Silva, Lago; Mara C. de Souza; Ramos, Tânia R. (Org.) **Falas de Gênero**. Florianópolis: Editora das Mulheres, 1999.

Coletânea de leis e resoluções, Assistente social: ética e direitos, CRESS 7ª região, 2002.

COMBES, Danièle e HAICAULT, Monique. Produção e Reprodução, relações sociais de sexo e de classes. In: Kartcheusky, André et ali. **O sexo do trabalho**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

CORNELL, Drucilla e THURSCHELL, Adam. Feminismo, Negatividade, intersubjetividade. In: Benhabib, Seyla; Cornell, Drucilla (org.) **Feminismo como crítica da modernidade – Releitura dos pensadores contemporâneos do ponto de vista da mulher**. Rio de Janeiro: Rosa dos ventos, 1987.

COSTA, Claudia de Lima. O leito de procusto: Gênero, linguagem e as teorias feministas. In: **Cadernos Pagu**, nº 2. Campinas: Núcleo de Estudos de gênero- UNICAMP, 1994.

COUTINHO, Carlos Nelson. **GRAMSCI: um estudo sobre seu pensamento político**. Rio de Janeiro: Campus. 1992

_____. Representação de interesses, formulação de hipóteses e hegemonia. In: **Reforma sanitária: em busca de uma teoria**. São Paulo: Cortez / Rio de Janeiro: ABRASCO, 1995.

_____. **Marxismo e Política: a dualidade de poderes e outros ensaios**. São Paulo: Cortez, 1996.

_____. Notas sobre cidadania e modernidade. In: **Revista Praia Vermelha: Estudos sobre política social e Teoria Social**, Vol. 1, Nº 1, Rio de Janeiro: UFRJ, 1997.

EAGLETON, Terry. **As ilusões do pós-modernismo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

EVANGELISTA, João. **Crise do marxismo e irracionalismo pós-moderno**. São Paulo: Cortez, 1997.

FARIA, Nalu. Sexualidade e feminismo. In: Borba, Ângela; Faria, Nalu; Godinho, Tatau (org.). **Mulher e Política: Gênero e feminismo no Partido dos trabalhadores**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 1998.

FLAX, Jane. Pós-modernismo e as relações de gênero na teoria feminista. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (Org.) **Pós-modernismo e política**. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

FRANCIS, Claude. **Simone de Beauvoir**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986.

FRASER, Nancy. Que é crítico na teoria crítica? O argumento de Habermas e o gênero. In: Benhabib, Seyla; Cornell, Drucilla (org.). **Feminismo como crítica da modernidade – Releitura dos pensadores contemporâneos do ponto de vista da mulher**. Rio de Janeiro: Rosa dos ventos, 1987.

_____. Políticas feministas na era do reconhecimento: uma abordagem bidimensional da justiça de gênero. In: Bruschini, Cristina e Unbehaum, Sandra (Org.). **Gênero, democracia e sociedade brasileira**. São Paulo: FCC, 2002.

GARAUDY, Roger. **Perspectivas do Homem**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965.

GARCIA, Francisco Montero. **Ser Social, Dominação e Violência – Um estudo do binômio dominação-violência a partir de uma perspectiva ontológica, com ênfase na questão de gênero**. PUC –SP, s/d. (mimeo)

GARCIA, Ivete. Gênero e Políticas Públicas Municipais. In: Borba, Ângela; Faria, Nalu; Godinho, Tatau (org.). **Mulher e Política: Gênero e feminismo no Partido dos trabalhadores**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 1998.

GIANNOTI, José Arthur. **Certa herança marxista**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

GODELIER, Maurice. As relações homem-mulher: o problema da dominação masculina. In: **Encontros com a civilização Brasileira**, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.

GODINHO, Tatau. O PT e o feminismo. In: Borba, Ângela; Faria, Nalu; Godinho, Tatau (org.). **Mulher e Política: Gênero e feminismo no Partido dos trabalhadores**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 1998.

HARAWAY, Donna. Um manifesto para os cyborgs: ciência, tecnologia e feminismo socialista na década de 80. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (Org.). **Tendências e impasses – O feminismo como crítica da cultura**. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

HARVEY, David. **Condição Pós-Moderna**. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

HELLER, Agnes. O futuro das relações entre os sexos. In: **Encontros com a civilização Brasileira**, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.

HENRI, Lefebvre. **Materialismo Dialético e Sociologia**. Lisboa: Presença, 1958.

HIRATA, Helena. **Globalização, Trabalho e Tecnologias: Uma perspectiva de Gênero**. 8º Encontro Internacional Mulher e Saúde. 1997. (mimeo)

_____. Relaciones sociales de Sexo y división Del trabajo: contribución a la discusión sobre el concepto trabajo. In: **Herramienta Revista de debate y crítica marxista** Nº 14. Buenos Aires, 2000-2001. (mimeo)

HOLLANDA, Heloísa Buarque de. Introdução – Políticas da teoria. In: Hollanda, Heloísa Buarque de (Org.). **Pós-modernismo e política**. Rio de janeiro: Rocco, 1992.

_____. Introdução – Feminismo em tempos pós-modernos. In: Hollanda, Heloísa Buarque de (Org.). **Tendências e impasses – O feminismo como crítica da cultura**. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

HUYSEN, Andréas. Mapeando o pós-moderno. In: Hollanda, Heloísa Buarque de (Org.). **Pós-modernismo e política**. Rio de janeiro: Rocco, 1992.

IAMAMOTO, Marilda Villela. **Renovação e conservadorismo no Serviço Social no Brasil. Esboço de uma interpretação histórico-metodológica**. São Paulo: Cortez-Celats, 1992.

_____. **Relações Sociais e Serviço Social no Brasil**. São Paulo: Cortez, Lima/Peru: CELATS, 1983.

JAMESON, Frederic. Periodizando os anos 60. In: Hollanda, Heloísa Buarque de (Org.). **Pós-modernismo e política**. Rio de janeiro: Rocco, 1992.

KAMEYAMA, Nobuco. **Metodologia: uma questão em questão**. In: Caderno ABESS nº3. São Paulo: Cortez, 1989.

KERGOAT, Danièle. Em defesa de uma sociologia das relações sociais – Da análise crítica das categorias dominantes à elaboração de uma nova conceituação. In: Kartcheusky, André et alli. **O sexo do trabalho**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

. **Relações Sociais de Sexo e Divisão sexual do trabalho**. In: Lopes, Marta; Julia Marques, MEYER; Dagmar Estermann; Waldow, Vera Regina (Org.). **Gênero e Saúde**. Porto Alegre: Artes médicas, 1996.

KOSIK, Karel. **Dialética do Concreto**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

LACLAU, Ernesto. A política e os limites da modernidade. In: Hollanda, Heloísa Buarque de (Org.). **Pós-modernismo e política**. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

LAURETIS, Teresa de. A tecnologia do gênero. In: Hollanda, Heloísa Buarque de (Org.). **Tendências e impasses – O feminismo como crítica da cultura**. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

LAVINAS, Lena e CASTRO, Mary. Do feminino ao gênero: a construção de um objeto. In: Costa, Albertina de; Bruschini, Cristina (org.). **Uma questão de Gênero**. Rio de Janeiro: Rosa dos Ventos / São Paulo: Fundação Carlos Chagas, 1992.

LEMAIRE, Ria. Repensando a história literária. In: Hollanda, Heloísa Buarque de (Org.). **Tendências e impasses – O feminismo como crítica da cultura**. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

LOURO, Guacira Lopes. Nas redes do conceito de gênero. In: Lopes, Marta; Julia Marques, Meyer; Dagmar Estermann; Waldow, Vera Regina (Org.). **Gênero e Saúde**. Porto Alegre: Artes médicas, 1996.

. **Gênero, sexualidade e educação – Uma perspectiva pós-estruturalista**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

LUKÁCS, Georg. **Existencialismo ou Marxismo**. Ed. Senzala, São Paulo, 1967.

MACHEL, Samora, LAFARGUE, Paul, KOLLONTAI, Alexandra, KAPO, Vito, CHING-LING, Soon TU, Mai Thi, POSADAS, J. **A libertação da mulher**. São Paulo: Global editora, 1982.

MARKUS, Maria. Mulheres, êxito e sociedade civil – submissão a ou subversão do princípio de realização. In: Benhabib, Seyla e Cornell, Drucilla (org.) **Feminismo como crítica da modernidade – Releitura dos pensadores contemporâneos do ponto de vista da mulher**. Rio de Janeiro: Rosa dos ventos, 1987.

MARX, K. e ENGELS, F. **O manifesto comunista**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

_____. **A ideologia Alemã**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

MASCIARELLI. Feminismo e Freudismo. In: **Encontros com a civilização Brasileira**, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.

MELO, Hildete Pereira de. Globalização, políticas neoliberais e relações de gênero no Brasil. In: Borba, Ângela; Faria, Nalu; Godinho, Tatau (org.). **Mulher e Política: Gênero e feminismo no Partido dos trabalhadores**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 1998.

MEYER, Dagmar Estermann. Do poder ao gênero: uma articulação teórico-analítica. In: Lopes, Marta; Julia Marques, Meyer; Dagmar Estermann; Waldow, Vera Regina (Org.). **Gênero e Saúde**. Porto Alegre: Artes médicas, 1996.

MORAES, Maria Lygia Quartim. Marxismo e feminismo: afinidades e diferenças. In: **Revista Crítica Marxista**, nº 10. São Paulo: Boitempo, 2000.

MOTA, Clarice Novaes de. Por uma antropologia da mulher. In: **Encontros com a civilização Brasileira**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.

NETTO, José Paulo. **Ditadura e Serviço Social: uma análise de Serviço Social no Brasil pós-64**. São Paulo: Cortez, 1996.

_____. **Crise do socialismo e ofensiva neoliberal**. São Paulo, Cortez, 1995.

_____. **Capitalismo monopolista e serviço social**. São Paulo: Cortez, 1992.

_____. O Marx de Sousa Santos – Uma nota polêmica. In: **Revista Praia Vermelha: Estudos de política social e Teoria Social**. Vol. 1, Nº 1. Rio de Janeiro: UFRJ, 1997.

NICHOLSON, Linda. Feminismo e Marx: Integrando o parentesco com o econômico. In: Benhabib, Seyla; Cornell, Drucilla (org.). **Feminismo como crítica da modernidade – Releitura dos pensadores contemporâneos do ponto de vista da mulher**. Rio de Janeiro: Rosa dos ventos, 1987.

PINTO, Céli Regina. Teoria política feminista, desigualdade social e democracia no Brasil. In: Bruschini, Cristina; Unbehaum, Sandra. (Org.). **Gênero, democracia e sociedade brasileira**. São Paulo: FCC, 2002.

PITANGUY, Jacqueline. Gênero, cidadania e direitos humanos. In: Bruschini, Cristina e Unbehaum, Sandra. (Org.). **Gênero, democracia e sociedade brasileira**. São Paulo: FCC, 2002.

REICH, Wilhelm. A revolução sexual. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.

ROUANET, Sergio. A verdade e a ilusão do pós-moderno. In: **As razões do iluminismo**. São Paulo: Cia das Letras, 1987.

ROWLEY, Hazel . **Tête-à- Tête**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2006.

SAFFIOTI, Heleieth. Rearticulando gênero e classe social. In: Costa, Albertina de; Bruschini, Cristina (org.) **Uma questão de Gênero**. Rio de Janeiro: Rosa dos Ventos / São Paulo: Fundação Carlos Chagas, 1992.

_____. Movimentos Sociais: face feminina. In: Carvalho, Nanci Valadares (org.). **A condição Feminina**. São Paulo: Ed. Revista dos tribunais, 1988.

_____. Novas Perspectivas Metodológicas de investigação das relações de gênero. In: **Mulher em seis tempos**. Araraquara: UNESP, 1991.

_____. Posfácio: conceituando o gênero. In: Saffioti, H.I.B.; Munoz-Vargas, M. (org.). **Mulher Brasileira é assim**. Rio de Janeiro: Rosa dos ventos: NIPAS; Brasília: UNICEF, 1994. (pp. 271-283).

_____. Quem tem medo dos esquemas patriarcais de pensamento? In: **Revista Crítica Marxista**, nº 10. São Paulo: Boitempo, 2000.

_____. **A mulher na sociedade de classes: mito e realidade**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1976.

_____. A mulher sob o modo de produção capitalista. In: **Revista contexto**, nº 1. São Paulo: Editora HUCITEC, 1976a.

SAFFIOTI, Heleieth, ALMEIDA, Suely Souza de e CANÇADO, Maria Elena. **A rotinização da Violência contra a mulher: O lugar da práxis na construção da subjetividade**. Congresso Internacional América 92: Raízes e Trajetórias- USP/ São Paulo, 1992. (mimeo).

SAFFIOTI, Heleieth, e ALMEIDA, Suely Souza de. Epistemologia, Estado e Políticas Públicas Dirigidas à Mulher. Caxambu: ANPOCS, 1992. (mimeo).

_____. **Violência de Gênero: Poder e Impotência.** Rio de Janeiro: Editora Revinter, 1995.

SARTRE, Jean-Paul. **O Existencialismo é um Humanismo; A imaginação; Questão de Método/** Jean-Paul Sartre; seleção de textos de José Américo Motta Pessanha; traduções de Vergílio Ferreira... (etc al.). São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os Pensadores).

SCOTT, Joan. Prefácio à gender and politics of history. In: **Cadernos Pagu**, nº3. Campinas: Núcleo de Estudos de gênero- UNICAMP, 1994.

_____. **Gênero: uma categoria útil de análise histórica.** Recife: SOS Corpo, 1995.

_____. **Igualdade versus diferença: os usos da teoria pós-estruturalista.** (Incompleto)

SHOWALTER, Elaine. A crítica feminista no território selvagem. In: Hollanda, Heloísa Buarque de (Org.). **Tendências e impasses – O feminismo como crítica da cultura.** Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

SILVA, Elizabeth Bortolaia. Teorias sobre trabalho e tecnologias domésticas. In: Abramo, Laís; Abreu, Alice Rangel de Paiva (Org.). **Gênero e trabalho na sociologia latino-americana.** São Paulo; Rio de Janeiro: ALAST, 1998.

SOARES, Vera. Muitas faces do feminismo no Brasil. In: Borba, Ângela; Faria, Nalu; Godinho, Tatau (org.). **Mulher e Política: Gênero e feminismo no Partido dos trabalhadores.** São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 1998.

Sobre a mulher – Marx, Engels e Lênin– Coleção Práxis, São Paulo: Global Editora, 1981.

SORJ, Bila. O feminismo na encruzilhada da modernidade e pós-modernidade. In: Costa, Albertina; Bruschini, Cristina (org.). **Uma questão de Gênero.** Rio de Janeiro: Rosa dos Ventos / São Paulo: Fundação Carlos Chagas, 1992.

_____. O feminismo e os dilemas da sociedade brasileira. In: Bruschini, Cristina; Unbehaum, Sandra (Orgs.). **Gênero, democracia e sociedade brasileira.** São Paulo: FCC, 2002.

SOUZA, Vanessa Bezerra de. **Gênero e Marxismo: um estudo sobre suas aproximações.** Rio de Janeiro: UFRJ/ESS, 2003.

SPIVAK, Gayatri. Quem reivindica alteridade? In: Hollanda, Heloísa Buarque de (Org.). **Tendências e impasses – O feminismo como crítica da cultura**. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

STEPAN, Nancy Leys. Raça e Gênero: o papel da analogia na ciência. In: Hollanda, Heloísa Buarque de (Org.) **Tendências e impasses – O feminismo como crítica da cultura**. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

SUPLICY, Marta. Aborto: história de muitas histórias. In: Borba, Ângela; Faria, Nalu; Godinho, Tatau (org.). **Mulher e Política: Gênero e feminismo no Partido dos trabalhadores**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 1998.

TILLY, Louise. Gênero, história das mulheres e história social. In: **Cadernos Pagu** nº 2. Campinas: Núcleo de Estudos de gênero- UNICAMP, 1994.

VAITSMAN, Jeni. Biologia e história (ou, por que a igualdade é possível). In: **Mulher, saúde e sociedade no Brasil**. Rio de Janeiro: ABRASCO, 1989.

_____. Hierarquia de gênero e iniquidade em saúde. In: **PHYSIS – Revista de saúde coletiva**, vol. 4, Nº 1, 1994.

VARIKAS, Eleni. Gênero, experiência e subjetividade: a propósito do desacordo Tilly-Scott. In: **Cadernos Pagu**. nº2. Campinas: Núcleo de Estudos de gênero- UNICAMP, 1994.

VÁSQUEZ, Adolfo Sánchez. **Filosofia da Práxis**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.

VELOSO, Renato. No caminho de uma reflexão sobre serviço social e gênero. In: **Revista Praia Vermelha: Estudos de política social e Teoria Social**. Vol. 2, Nº 4. Rio de Janeiro: UFRJ, 2001.

_____. **Gênero e Serviço Social: Um balanço crítico-bibliográfico**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2000.

_____. Notas introdutórias sobre o debate das relações de gênero. In: **Revista Universidade e Sociedade**. São Paulo: Sindicato Nacional dos Docentes das Instituições de Ensino Superior, 2003.

WINOCK, Michel. **O Século dos Intelectuais**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

YOUNG, Íris Marion. A Imparcialidade e o Público Cívico: Algumas implicações das críticas feministas da teoria Moral e Política. In: Benhabib, Seyla; Cornell, Drucilla (org.). **Feminismo como crítica da modernidade – Releitura dos pensadores contemporâneos do ponto de vista da mulher**. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos ventos, 1987.

