



# Teoria da consciência em Simone de Beauvoir

## Theory of Consciousness in Simone de Beauvoir

 10.21680/1983-2109.2023v30n61ID31381

**Luciane Luisa Lindenmeyer**

Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS)

 0000-0002-6386-9171

lucianelindenmeyer@gmail.com

**Resumo:** Neste artigo, busco elementos conceituais presentes em *O segundo sexo* para a formulação de uma teoria da consciência propriamente beauvoiriana. A sua própria teoria da consciência foi, pode-se dizer, ofuscada teoricamente pelas teses de grandes autores como Sartre, Merleau-Ponty e mesmo Bergson. É claro que não é possível dissociá-los por completo do pensamento de Beauvoir. Apesar disso, pretendo rastrear os elementos conceituais próprios da fenomenologia de Beauvoir. Se há uma teoria da consciência especificamente beauvoiriana ela só pode ser caracterizada a partir de conceitos que compõem a sua análise da condição existencial da mulher, isto é, conceitos como os de socialização e de eterno feminino. Com esses termos técnicos, Beauvoir fundamenta a sua crítica à pretensa impessoalidade fenomenológica que pode ser reconstituída até à fenomenologia clássica de Husserl. Não há, portanto, como pensar uma teoria da consciência satisfatória, sem

considerar a desproporcionalidade entre mulheres e homens, no que se refere à constituição da consciência de si.

**Palavras-chave:** Consciência; Simone de Beauvoir; Fenomenologia; Feminismo; Socialização.

**Abstract:** In this paper, I seek conceptual elements present in *The Second Sex* for the formulation of a properly Beauvoirian theory of consciousness. Her own theory of consciousness was, one could say, theoretically overshadowed by great authors such as Sartre, Merleau-Ponty and even Bergson. Of course, it is not possible to completely dissociate them from Beauvoir's thought. Nevertheless, I intend to trace the conceptual elements of Beauvoir's phenomenology. If there is a specific Beauvoirian theory of consciousness, it can only be characterized from concepts that make up his analysis of the existential condition of women, that is, concepts such as socialization and the eternal feminine. With these technical terms Beauvoir bases her critique of the alleged phenomenological impersonality that can be traced back to Husserl's classical phenomenology. There is, therefore, no way to think of a satisfactory theory of consciousness, without considering the disproportionality between women and men, about the constitution of self-consciousness.

**Keywords:** Consciousness; Simone de Beauvoir; Phenomenology; Feminism; Socialization.

## Introdução

Neste artigo, busco elementos conceituais para uma teoria da consciência no pensamento Simone de Beauvoir. Sua consagração filosófica está, majoritariamente, associada ao

existencialismo e às teses do feminismo, especialmente o de segunda onda. Uma abordagem específica de suas ponderações filosóficas sobre a consciência implica diretamente as suas interações com a tradição fenomenológica. Simone de Beauvoir esteve em contato direto com os grandes fenomenólogos da tradição francesa como, obviamente, Sartre, mas também Merleau-Ponty e Bergson. Este último, não pode, em verdade, ser claramente enquadrado na tradição fenomenológica, apesar de operar filosoficamente a partir de conceitos e problemas muito próximos dos temas específicos da fenomenologia. Um desses conceitos é o de intuição<sup>1</sup>, termo técnico que o aproxima da fenomenologia clássica de Husserl. Ainda assim, seu pensamento apresenta características que o permitem ser definido apenas como bergsonismo ou como espiritualismo.

Bergson é igualmente relevante para a tradição existencialista, na medida em que é atribuída a ele a introdução do conceito de *existencial* no pensamento filosófico de língua francesa. (Colette, 2013, p. 6). No que se refere à

---

<sup>1</sup> A intuição é um conceito central tanto para Husserl quanto para Bergson. De modo geral, Bergson apresenta uma delimitação mais acentuada entre intuição e intelecto do que em Husserl. Sua proposta é justamente defender a primazia da intuição diante do intelecto e uma adequada distinção entre essas duas faculdades cognitivas a fim de evitar “inextricáveis dificuldades” no campo da teoria do conhecimento e do que Bergson (2005, p. 193) chama de metafísica da experiência. Husserl, por sua vez, trata de tipos diferentes de intuição, da intuição simples à intuição categorial, situadas igualmente no contexto constitutivo das experiências. Porém, podemos considerar que Husserl associa a intuição ao intelecto, na medida em que ele relaciona intuição e evidência fenomenológica, isto é, intuição é visão de essência e, portanto, apreensão dos objetos na sua ipseidade. (Husserl, 2006, § 3, p. 37). Para o aprofundamento dos elementos conceituais comuns entre Bergson e a fenomenologia, ver TOURINHO, Carlos Diógenes C. *Sobre a relação entre o espiritualismo de Bergson e a fenomenologia de Husserl nas origens da Filosofia Contemporânea*. Dissertatio. Volume Suplementar 4, 2016. p. 156 – 171.

filosofia de Beauvoir (2009, p. 74), de modo mais objetivo, ela assumidamente adere às posições de Heidegger, Sartre e Merleau-Ponty, no que se refere à análise fenomenológica da facticidade existencial e da corporeidade. Da mesma maneira, Beauvoir assimila algumas das proposições do bergsonismo, no que se refere ao tensionamento entre a individualidade do eu e a coletividade da vida social. Outro autor indispensável para as análises de Beauvoir sobre a consciência é Hegel<sup>2</sup>, em razão da sua dialética do reconhecimento. Parte do esforço teórico proposto aqui é o de encontrar traços de uma filosofia da consciência, sob a influência crítica dos autores mencionados, que caracteriza especificamente o pensamento de Simone de Beauvoir. Minha análise detém-se, fundamentalmente, na sua obra magna *O Segundo Sexo*. Para os seus leitores, um pressuposto já pode estar evidenciado até aqui: o de que uma teoria da consciência propriamente beauvoiriana é indissociável da sua teoria feminista.

Por outro lado, busco igualmente responder à seguinte questão: em que medida uma teoria da consciência pode fundamentar uma filosofia existencialista? Dúvida que surge se consideramos que o existencialismo rejeita os pressupostos das filosofias da consciência, na medida em que visa a vincular o pensamento à ação. Nesse sentido, a existência não pode ser reduzida à racionalidade pura, pois que ela pressupõe a inserção da individualidade no mundo factual. Precisamente pela contextualização filosófica de seu pensamento, devemos compreender a teoria da consciência de Simone de Beauvoir não como epistemologia, mas como ontologia. Suas

---

<sup>2</sup> Como veremos, os fundamentos da teoria da consciência de Beauvoir implicam a leitura crítica do uso que Hegel faz do conceito de consciência na sua dialética do reconhecimento. Para uma visão geral da leitura que Beauvoir faz de Hegel, é importante considerar aqui que o existencialismo é considerado como “uma das manifestações da grande crise do hegelianismo”. (Reali; Antiseri, 1991, p. 594).

proposições nos apresentam uma fenomenologia em que a consciência está diretamente ligada ao transcendente, na constituição das vivências imediatas, afirmação que já está consolidada na tradição fenomenológica do século XX. No entanto, para além de uma simples descrição dos atos de consciência, há em seu pensamento a dimensão prática de uma constante tomada de consciência que é realizada pelo sujeito.

Diante de todas essas questões, a originalidade das análises de Beauvoir sobre a consciência está relacionada com o tensionamento entre os sexos. Nesse sentido, considero aqui o processo de interação da consciência feminina com o transcendente de modo a demonstrar como Beauvoir pensa a temática da constituição da consciência da mulher pela perspectiva da socialização, isto é, da imposição de comportamentos e estereótipos à sua corporeidade de fêmea. Como pano de fundo da socialização, está o problema da subjugação das mulheres e da ausência de uma completa “impessoalidade” da consciência, como pretendida por autores consagrados da tradição filosófica. Por conseguinte, trato dos elementos conceituais que denunciam a incompletude fenomenológica da consciência da mulher. Finalmente, considero o tema da intersubjetividade implícito nas reflexões de Beauvoir sobre a constituição fenomenológica do “ser mulher”, a fim de aprofundar a dialética tensional e a alteridade não realizada, implicadas nas interações sociais entre mulheres e homens.

### **A constituição da consciência feminina: a socialização**

Para além das influências diretas da fenomenologia, Beauvoir recorre igualmente ao referencial teórico hegeliano para o uso do conceito de consciência. Em especial da sua dialética do senhor e do escravo. Em razão disso, suas análises fazem referência a um constante tensionamento entre

consciências <sup>3</sup> que é, em verdade, oposto a uma relacionalidade pacífica e solidária. Por isso, “[...] descobrimos na própria consciência uma hostilidade fundamental em relação a qualquer outra consciência; o sujeito só se põe em se opondo: ele pretende afirmar-se como essencial e fazer do outro o inessencial, o objeto”. (Beauvoir, 2009, p. 21). Juntamente com toda a adversidade que compõe quase que espontaneamente a questão da interatividade entre comunidades de consciências, temática já amplamente abordada pela tradição filosófica precedente, Beauvoir acrescenta uma nova camada ao problema filosófico da alteridade e, por que não, da intersubjetividade. Sua teoria da consciência tem a originalidade de considerar primariamente a oposição que fundamenta as interações sociais entre os sexos. Nesse sentido,

No quadro metodológico e conceitual da fenomenologia, Beauvoir inseriu uma nova compreensão radical da relação entre mulheres e homens. Ela não considerou a divisão homem/mulher apenas como um aspecto da experiência humana, mas a viu como a distinção dominante estruturando nossas sensações e sentimentos corporais e também nossas mais altas realizações espirituais, incluindo a filosofia <sup>4</sup>. (Heinämaa, 2003, p. 14).

---

<sup>3</sup> É interessante notar que esse tema é justamente uma das obsessões filosóficas de Beauvoir, isto é, a relacionalidade tensional entre o eu e o outro. Na biografia de Beauvoir, Kirkpatrick (2020, p. 58) afirma que Beauvoir “continuava voltando a uma das questões filosóficas que a mantinha perplexa desde a adolescência: a consciência dos outros”. Nas suas próprias memórias, Beauvoir (2018, p. 233) menciona novamente o seu apreço filosófico pela relação fenomenológica entre individualidade e sociabilidade: “Nas teorias de Bergson sobre o ‘eu social e o eu profundo’, reconheci com entusiasmo minha própria experiência”.

<sup>4</sup> (Cf. Heinämaa, 2003, p. 14): “Into the methodological and conceptual framework of phenomenology Beauvoir inserted a radical new understanding of the relation between women and men. She did not take the man/woman division as just one aspect of human experience but saw it

A partir dessas questões iniciais, podemos considerar que a proposta norteadora de *O Segundo Sexo* está diretamente relacionada com as experiências fenomenológicas que são realizadas não por uma consciência pura e abstrata, mas por uma consciência que é encarnada. A consciência é, portanto, sempre vinculada a um corpo que está situado em um mundo cultural constituído por papéis sociais e, por isso mesmo, esse ambiente será o elemento constituidor da consciência que o sujeito tem de si. Não se trata aqui, portanto, de pensar a consciência a partir de componentes intrínsecos, mas justamente Beauvoir pretende demonstrar que a percepção subjetiva possui uma forte camada de socialização. A relação tensional entre as consciências individuais, de modo pretensamente impessoal, já amplamente problematizada pela tradição, é potencializada quando colocada na perspectiva dos diferentes papéis sexuais atribuídos a mulheres e homens.

Se em autores como Lévinas (1997), encontramos um conceito de alteridade total pensado a partir de uma alteridade completa, uma bem-sucedida ética do “entre-nós”, em Beauvoir, há uma lacuna no que se refere às relações interpessoais entre mulheres e homens. É aí que encontramos a famosa teoria beauvoiriana de uma alteridade não realizada ou incompleta. O reconhecimento recíproco do outro como sendo igual ao eu e que é plenamente realizado entre indivíduos do sexo masculino não acontece, de modo proporcional, quando tratamos da interação homem-mulher. Por consequência, “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, 2009, p. 35).

---

as the dominant distinction structuring our bodily sensations and feelings and also our highest spiritual achievements, philosophy included”.

A consciência constituída das mulheres sobre a sua própria condição de existência não pode ser dissociada da sua socialização ou da imposição masculina dessa condição. Apesar de Beauvoir não usar propriamente o conceito de socialização, esse termo é utilizado nas interpretações do seu feminismo para fazer referência à análise do devir feminino, expresso na sua prestigiada afirmação de que “Ninguém nasce mulher: tornar-se mulher” (Beauvoir, 2009, p. 383). A constituição desse devir mulher, ao invés de indicar algum tipo de autonomia existencial, na verdade põe em evidência a associação do corpo da mulher a determinados papéis de gênero e a imposição masculina de uma condição de não reconhecimento como igual. Nesse processo, a mulher resta como um “produto intermediário”, como um tipo de ser “castrado”.

A condição social imposta às mulheres, ou a socialização feminina, é configurada pela naturalização de características que não podem ser, em verdade, associadas por uma cadeia causal entre a biologia feminina e determinados comportamentos estereotipados, como a feminilidade. Beauvoir (2009, p. 76) faz referência a uma “segunda natureza”, ao apontar para a impossibilidade de redução dos indivíduos à sua espécie natural, de maneira que “uma sociedade não é uma espécie: nela, a espécie realiza-se como existência”. Está claro, portanto, que algo mais precisa ser acrescentado para a explicação das origens da subordinação feminina, senão podemos facilmente incorrer em um determinismo naturalista ou fadário social incontornável para cada um dos sexos. A constituição da consciência de si pressupõe a proposição de que

Não é enquanto corpo, é enquanto corpos submetidos a tabus, a leis, que o sujeito toma consciência de si mesmo e se realiza: é em nome de certos valores que ele se valoriza. E, diga-se mais uma vez, não é a fisiologia que pode criar valores. (Beauvoir, 2009, p. 76).



Apesar de Beauvoir apontar para o mundo dos valores que condiciona a consciência subjetiva de seus integrantes, não podemos considerar que a sua proposta de reconstituição dos elementos que levam as mulheres a serem classificadas como o segundo sexo apoie-se unicamente em algum tipo de teoria culturalista. É claro que declaradamente encontramos afirmações como “A biologia não basta para fornecer uma resposta à pergunta que nos preocupa: por que a mulher é o Outro?” (2009, p. 77). Porém, em seguida podemos ler a delimitação da problemática em questão: “Trata-se de saber como a natureza foi nela revista através da história; *trata-se de saber o que a humanidade fez da fêmea humana*”. (grifo meu, 2009, p. 77). Inevitavelmente, ela utiliza a corporeidade feminina para a fundamentação de sua análise minuciosa da subjugação desses corpos em específico e, por consequência, a consciência de si que é constituída a partir da interação social entre os sexos.

O problema da subjugação é, sobretudo, elaborado na tentativa de compreender a suposta inferioridade da biologia das fêmeas humanas a partir de uma série de caracterizações sociais que são imputadas à consciência feminina como se fossem tipificações intrínsecas à natureza de seu sexo. A análise fenomenológica da submissão feminina feita por Beauvoir pode ser diretamente associada às análises feministas, na medida em que “Estudar a submissão feminina é um empreendimento feminista porque consiste em descrever uma experiência vivida por mulheres sem considerar esta experiência como absoluta, natural, e necessária para ser mulher<sup>5</sup>”. (Garcia, 2021, p. 21).

---

<sup>5</sup> (Cf. Garcia, 2021, p. 21): “Studying female submission is a feminist enterprise because it consists in describing an experience lived by women without considering this experience as absolute, natural, and necessary in order to be a woman”.

Ora, é na convivência social que a mulher tomará consciência dos comportamentos que lhe são atribuídos, ou seja, é na coexistência intersubjetiva demarcada pelos diferentes papéis sexuais que é instituído o dever de sua autoconsciência. Entretanto, a mulher não pode ser definida pela forma como ela irá interiorizar a sua socialização na esfera da sua vida psíquica. Em vista disso, “Assim como não basta dizer que a mulher é uma fêmea, não se pode defini-la pela consciência que tem de sua feminilidade; toma consciência desta no seio da sociedade de que é membro”. (Beauvoir, 2009, p. 90). Os modos da socialização feminina constituem, portanto, a consciência que a mulher tem de si mesma para além de sua própria fisiologia e estão condicionados às variações culturais e históricas.

Beauvoir (2009, p. 74) considera a especificidade corpórea da fêmea humana, tendo em vista que, na fenomenologia e no existencialismo, “Desde que aceitamos uma perspectiva humana, definindo o corpo a partir da existência, a biologia torna-se uma ciência abstrata”. Nessas condições, fica evidenciado o caráter contingente do que se pretendia necessário: a definição de “natureza feminina” e os seus conceitos correlatos como o de “fragilidade” e de “instabilidade”. A significação desses termos implica, mais do que características fisiológicas, uma série de “referentes existenciais, econômicos e morais”, que atuam como marcadores de comportamentos tidos como aceitáveis e que constituem a figura social da mulher.

Apesar das condições externas à biologia serem determinantes para a subjugação da mulher, não há como eliminar por completo, os condicionantes que vinculam a mulher à espécie, pois que “Pede-se ao corpo feminino que seja carne”. (Beauvoir, 2009, p. 376). A socialização feminina é, nesse sentido, também determinada pela dualidade *physis/antiphysis*. Em um comparativo com outras espécies

animais, poderíamos reivindicar a posição de *antiphysis* para a espécie humana, uma vez que alcançamos uma complexidade evolutiva que nos permite pretender superar a nossa própria fisiologia. Porém, essa é uma definição que não é universalizável para todos os integrantes da espécie humana. Essa dualidade não é realizada dialeticamente no caso das mulheres. Se a sua socialização é realizada a partir de papéis sexuais, esses papéis são associados à sua capacidade reprodutiva. Por isso, a mulher está sempre presa à *physis* ou à sua natureza e não pode desejar ser *antiphysis*, pois que ela não pode sobrepular sequer essa função fisiológica básica de seu corpo.

Ao não poder se dissociar de sua natureza, a mulher é caracterizada como uma realidade estática, e o devir refere-se apenas à existência do homem. A partir dessas questões, Beauvoir (2009, p. 73) propõe que o horizonte existencial da mulher possa ser expandido, de modo semelhante ao do homem, isto é,

A definição do homem é que ele é um ser que não é dado, que se faz ser o que é. Como o disse muito justamente Merleau-Ponty, o homem não é uma espécie natural: é uma ideia histórica. A mulher não é uma realidade imóvel, e sim um vir a ser; é no seu vir a ser que se deveria confrontá-la com o homem, isto é, que se deveria definir suas possibilidades.

Como vimos, Beauvoir declaradamente assume a metodologia fenomenológica na fundamentação da sua obra magna, *O Segundo Sexo*. Em especial, a fenomenologia de autores que criticaram a virada transcendental <sup>6</sup> da

---

<sup>6</sup> A crítica está relacionada, de modo geral, com a noção husserliana de consciência pura. Husserl (2006, § 55, p. 130) considera que “O essencial para nós é a evidência de que a redução fenomenológica é possível como exclusão de circuito da orientação natural, ou seja, de sua tese geral, e de que, depois de efetuada, a consciência absoluta ou transcendental pura ainda resta como um resíduo”. Nem Heidegger, nem Sartre, sequer Merleau-Ponty, mencionados por Beauvoir como influências, aderem acriticamente

fenomenologia clássica de Husserl. Ainda assim, a fenomenologia de Beauvoir faz uso da redução fenomenológica a fim de que seja possível realizar a crítica da naturalização da inferioridade feminina. Como sintetizou Heidegger (2005, § 7, p.69), “Mais elevada do que a *realidade* está a *possibilidade*”. Para que se possa operar filosoficamente com a oposição entre realidade e possibilidade é preciso também distinguir necessidade e contingência. De um ponto de vista fenomenológico, e aplicado à situação da mulher, só é possível pensar a sua subjugação pelo processo de sua socialização, na medida em que seja possível distinguir os elementos contingentes e históricos desse processo, em detrimento do que é pensado como essencial para o eterno feminino<sup>7</sup>.

E Beauvoir o faz exaustivamente. Sua análise crítica das condições históricas que situam a mulher como o outro absoluto na constituição da experiência fenomenológica do homem, pressupõe a refutação das teses do naturalismo metafísico. A dominação masculina e, por consequência, a subalternidade da mulher não são, afinal, “fatos biológicos” constatáveis de modo imediato. (Oksala, 2022, p. 6). A

---

à filosofia da consciência de Husserl. Nesse sentido, é possível situar Beauvoir no contexto da virada à facticidade Heideggeriana, que será decisiva, obviamente, para o desenvolvimento do pensamento fenomenológico-existencial do século XX.

<sup>7</sup> Noção empregada por Beauvoir (2009) na reconstituição das características atribuídas pelos homens às mulheres e que seriam definidoras de seus atributos essenciais. Beauvoir denuncia aqui as tentativas de definir a essência da mulher. Uma das controvérsias dessas tentativas de definição é a questão de que o mesmo não ocorre em relação ao homem, ou seja, não há o contraponto do eterno masculino. Isso é sintomático, pois explicita o polo negativo que a mulher ocupa na dialética tensional com o homem. Sobre isso, Beauvoir (2009, p. 18) considera que “Um homem não teria a ideia de escrever um livro sobre a situação singular que ocupam os machos na humanidade”.

aplicação da redução fenomenológica na análise crítica de problemas sociais, como a realizada por Beauvoir com a noção de socialização feminina, possibilita a suspensão das experiências meramente imediatas e empíricas. Essa suspensão não eliminará a dimensão da corporeidade, de modo semelhante ao que propõe Merleau-Ponty (1999, p. 221):

A existência biológica está engrenada na existência humana e nunca é indiferente ao seu ritmo próprio. Isso não impede, acrescentaremos agora, que "viver" (*leben*) seja uma operação primordial a partir da qual se torna possível "viver" (*erleben*) tal ou tal mundo.

Na fenomenologia de Beauvoir, a suspensão da realidade empírica será ainda mais significativa no âmbito da intersubjetividade, ou ainda, do confronto com a existência do alheio. O alheio ou o outro é, aqui, aquele que carrega o corpo de *fêmea*. O ponto crítico central é a questão, que pode parecer paradoxal<sup>8</sup>, de que não é pela experiência empírica imediata da anatomia do corpo da mulher que se pode pensar o processo de dominação que demarca a sua condição social. Para tanto, é preciso considerar o que está em questão no próprio processo de categorização e hierarquização social dos corpos, assim como no caso do racismo estrutural (Oksala, 2022, p. 6). A centralidade da redução fenomenológica é a possibilidade de ruptura com o realismo ingênuo das nossas experiências imediatas e empíricas. Por isso,

---

<sup>8</sup> Paradoxal porque, apesar da dominação masculina não ser explicável unicamente em termos de biologia, a subjugação das mulheres pressupõe a especificidade de sua condição material, a saber, a sua capacidade reprodutiva. É precisamente nesse sentido da facticidade desses corpos que a explicitação da socialização que lhes é imposta revela que não há correlação necessária entre a funcionalidade de características biológicas e os papéis sociais projetados nas noções de condição feminina e eterno feminino.

[...] devemos refutar a visão de percepção segundo a qual ela significa simplesmente emparelhar categorias pseudocientíficas ontologicamente dadas, como raça, com os sujeitos percebidos que supostamente natural e necessariamente pertencem a eles<sup>9</sup>. (Oksala, 2022, p. 6).

Não há como pensarmos o processo de socialização ao qual toda mulher, e mesmo todo homem, estão submetidos no contexto da vida social por uma perspectiva puramente natural. A pretensa superioridade masculina não é um fato biológico. Ela implica, em verdade, uma alteridade incompleta, na medida em que à mulher é imputada uma existência sem autonomia, ou seja, “A humanidade é masculina, e o homem define a mulher não em si, mas relativamente a ele”. (Beauvoir, 2009, p. 19).

### **A incompletude fenomenológica da consciência da mulher**

Se há uma teoria da consciência no pensamento de Beauvoir, ela é fundamentada pela crítica das filosofias que pretenderam dissociar a interioridade da exterioridade, como se apenas fossem viáveis teoricamente o solipsismo ou uma visão puramente empírica que elimine por completo a vida interior. Nessas abordagens, não seria possível nenhum tipo de ambivalência na tomada de posição entre subjetivismo e objetivismo, de modo que

Trata-se de eliminar a ambiguidade fazendo-se pura interioridade ou pura exterioridade, escapando do mundo sensível ou sendo tragado por ele, entregando-se à eternidade

---

<sup>9</sup> Esta e todas as demais traduções são de minha autoria. (Cf. Oksala, 2022, p. 6): “[...] we must refute the view of perception according to which it means simply pairing up ontologically given pseudo-scientific categories, such as race, with the perceived subjects who supposedly naturally and necessarily belong to them”.

ou encerrando-se no puro momento<sup>10</sup>. (Beauvoir, 1947, p. 12-13).

Um dos interesses de Beauvoir pela fenomenologia de Hegel é o de que ele tentará justamente conciliar essas duas disposições da experiência, antes tomadas como mutuamente excludentes. Hegel (1992, p. 128) abre, desse modo, os caminhos teóricos para a reinserção do sujeito na coletividade através de proposições como “os indivíduos são um para outro, à maneira de objetos comuns, figuras independentes, consciências imersas no ser da vida”. É apenas a partir dessa inserção dos indivíduos na coletividade que Hegel (1992, p. 128) pode tratar do conceito de reconhecimento como sendo a condição de “que cada um leve a cabo essa pura abstração do ser-para-si: ele para o outro, o outro para ele; cada um em si mesmo, mediante seu próprio agir, e de novo, mediante o agir do outro”.

Ao analisar o papel da mulher em diferentes culturas, Beauvoir explicita elementos comuns da experiência social desses indivíduos, na medida em que apresenta a sua fenomenologia da sujeição feminina. Sujeição que possui um elemento invariável: a assimetria entre mulheres e homens, no que se refere à constituição fenomenológica de suas experiências. Muito antes de Beauvoir sistematizar a dinâmica tensional da alteridade entre os sexos, ou seja, de considerar a percepção mútua de estranhamento entre mulheres e homens, a partir de sua corporeidade, é claro que, desde o interacionismo cartesiano, há um amplo campo de análise na história da filosofia sobre a oposição entre consciências. A própria Beauvoir (2009) menciona em *O Segundo Sexo* a dialética hegeliana do senhor e do escravo para demonstrar

---

<sup>10</sup> (Cf. Beauvoir, 1947, p. 12-13): “il s’agissait de supprimer l’ambiguïté en se faisant pure intériorité ou pure extériorité, en s’évadant du monde sensible ou en s’y engoutissant, en accédant à l’éternité ou en s’enfermant dans l’instant pur”.

que mesmo diante da oposição entre esses dois elementos, ainda assim há reciprocidade na dinâmica relacional que envolve cada subjetividade. Para Beauvoir, se por um lado há “hostilidade fundamental” na constituição da intersubjetividade, sendo ela implícita já na dialética hegeliana, por outro, não há o mesmo reconhecimento bilateral entre os sexos. A questão central que se coloca, por conseguinte, é

Como se entende, então, que entre os sexos essa reciprocidade não tenha sido colocada, que um dos termos se tenha imposto como o único essencial, negando toda relatividade em relação ao seu correlativo, definindo este como a alteridade pura? (Beauvoir, 2009, p. 21).

Há aqui, portanto, um agravamento daquela hostilidade hegeliana que havia sido elaborada como uma análise da consciência impessoal ou como sendo “[...] em relação a qualquer consciência” (Beauvoir, 2009, p. 21). Se todas as relações sociais são atravessadas pelo “imperialismo da consciência humana que procura realizar objetivamente sua soberania” (Beauvoir, 2009, p. 100), esse agravamento corresponde à imposição masculina, ou socialização, da consciência feminina como sendo o Outro, o inessencial. Na dialética do reconhecimento hegeliana, o movimento de interação intersubjetiva das consciências ocorre por meio de um “duplo movimento”, isto é,

Para a consciência-de-si há uma outra consciência-de-si [ou seja]: ela veio para fora de si. Isso tem dupla significação: primeiro, ela se perdeu a si mesma, pois se acha numa outra essência. Segundo, com isso ela suprassumiu o Outro, pois não vê o Outro como essência, mas é a si mesma que vê no Outro. (Hegel, 1996, p. 126).

Através de sua teoria da consciência, Beauvoir pretende demonstrar que na relação mulher-homem não há esse mesmo reconhecimento, mas hostilidade desproporcional. A



“condição feminina” é fundamentada a partir da revisão masculina da natureza feminina. Sua própria biologia de fêmea é tomada como se houvesse propriamente uma essência feminina universal que condiciona e justifica a sua subjugação social. Com a sua já bastante conhecida análise fundamentada no materialismo histórico, Beauvoir (2009, p. 101), defende a ideia de que mesmo com a demarcação das diferenças entre o senhor e o escravo em Hegel, “[...] o escravo toma consciência de si próprio contra o senhor, o proletariado sempre sentiu sua condição na revolta, voltando dessa maneira ao essencial, constituindo uma ameaça para seus exploradores”. O tensionamento fundamental dessa dialética entre as classes, por não ser fundado exclusivamente na natureza biológica dos indivíduos<sup>11</sup>, permitiria a abolição das suas diferenças. Para Hegel (1996, p. 132), “a consciência escrava é consciência de si”.

O mesmo não pode ser dito sobre a condição material da mulher, já que esta não pode dissociar-se por completo do homem, justamente na medida em que ela compartilha dos

---

<sup>11</sup> É claro que por muito tempo buscou-se justificar a escravização através de diferenças biológicas, a fim de naturalizar a subjugação. Evidentemente, essa “normatização” da biologia não pode ser endossada pela antropologia. Por outro lado, encontramos muitas vezes a tentativa de suprimir essas diferenças com afirmações que forçam a universalização das experiências de mundo, tais como a de que “somos todos humanos”. Tendo em vista essas questões, o materialismo de Beauvoir é fundamentado a partir da concretude da corporeidade dos indivíduos e não por abordagens nominalistas, isto é, ao mudarmos o nome das coisas, somos capazes de mudar um estado de coisas no mundo? Nas próprias palavras de Beauvoir (2009, p. 17): “Mas o nominalismo é uma doutrina um tanto limitada; e os antifeministas não têm dificuldade em demonstrar que as mulheres não são homens. Sem dúvida a mulher é, como o homem, um ser humano. Mas tal afirmação é abstrata; o fato é que todo ser humano concreto sempre se situa de um modo singular. Recusar as noções de eterno feminino, alma negra, caráter judeu, não é negar que haja hoje judeus, negros e mulheres; a negação não representa para os interessados uma libertação, e sim uma fuga inautêntica”.

mesmos valores que ele. Por isso, o processo de tomada de consciência de sua própria existência é também condicionado pelos valores comuns entre mulheres e homens. No entanto, não há reciprocidade entre os sexos, porque os valores são instituídos pelo homem, enquanto classe, posicionando a mulher na condição de subalternidade e reivindicando para si o polo da *antiphysis*. Em contrapartida, à mulher caberá as determinações de sua própria natureza, ou seja, seu destino social é constantemente associado à sua espécie biológica e à sua capacidade reprodutiva.

Ao instituir os valores em que ele próprio está na condição de essencialidade sem a efetivação de uma alteridade completa com a mulher, o homem pode transcender sua espécie natural. Nesse processo de subjugação, “o homem permanece o senhor, como é o senhor da terra fértil; ela destina-se a ser dominada, possuída, explorada, como o é também a Natureza, cuja mágica fertilidade ela encarna”. (Beauvoir, 2009, p. 121). Consequentemente, não é pela revolta, como no caso do escravo, que a mulher tem consciência de sua própria condição social, mas ela tem até mesmo uma relação de solidariedade com o homem, de modo que “essa relação distingue-se da opressão porque a mulher visa e reconhece, ela também, os valores que são concretamente atingidos pelo homem: ele é quem abre o futuro para o qual ela transcende”. (Beauvoir, 2009, p. 112).

Mesmo com essa transcendência para o futuro possibilitada pelas conquistas masculinas, principalmente no contexto das sociedades primitivas, e mesmo que a sua própria corporeidade coloque a mulher em uma posição privilegiada no que se refere à concepção originária da vida humana, ainda assim, “[...] por poderosa que seja, é através de noções criadas pela consciência masculina que ela é apreendida”. (Beauvoir, 2009, p. 121). Sob essas condições, encontramos em *O segundo sexo*, uma análise sistemática da instituição de

sociedades patriarcais através de uma teoria da consciência apontando uma lacuna elementar da própria tradição fenomenológica que lhe é próxima na sua linha temporal.

No que se refere à sua teoria da consciência, a lacuna mencionada é a da inexistência de impessoalidade nas experiências fenomenológicas das mulheres, isto é, há, na verdade, distintos modos de constituição de mundo que são inseparáveis das diferenças de corporeidade entre mulheres e homens. Por conseguinte, sua análise fenomenológica sobre a gênese das sociedades patriarcais aponta para a dimensão de que “[...] toda sociedade tende para uma forma patriarcal quando sua evolução conduz o homem a tomar consciência de si e a impor sua vontade”. (Beauvoir, 2009, p. 121).

Ao posicionar a mulher como *physis* em uma constante relação de oposição a si mesma, o homem nega-lhe até mesmo a realização completa de sua própria experiência fenomenológica de mundo. A sua experiência é determinada pelo modo como o homem a vê. Modo este que é impositivo e de subjugação da mulher à vontade e autoafirmação do homem. Chegamos assim à incompletude fenomenológica ou à fenomenologia não totalmente realizada que foi constantemente associada à figura da mulher. Com a negação de uma fenomenologia completa da experiência feminina, está implícito que a mulher não pode, por conta própria apreender o real. Assim,

[...] fala-se do instinto das mulheres, de sua intuição, de sua adivinhação, quando fora preciso denunciar-lhe a ausência de lógica, a ignorância obstinada, sua incapacidade em apreender o real; elas não são efetivamente nem observadoras nem psicólogas; elas não sabem nem ver as coisas nem compreender os seres. (Beauvoir, 2009, p. 299).

É a partir dessas condições que considero, portanto, a incompletude fenomenológica da mulher, ou seja, a ela não foi atribuída sequer a capacidade autônoma de apreensão da

realidade. A análise dos seus modos de apreensão do mundo e da realidade não contam com as suas próprias especificidades, mas sim com o horizonte de experiências masculinos. A dinâmica de constituição fenomenológica do mundo, ou os modos com os quais a apreensão de mundo se torna possível, são características elementares para a teoria da consciência presente já nas origens teóricas da fenomenologia<sup>12</sup> como campo filosófico.

O uso do conceito de consciência em Beauvoir é semelhante à aceção sartriana, mas, claro, ela aprofunda o tensionamento corporificado entre os sexos. Nas suas *Memórias*, ela faz referência às dissonâncias de Sartre em relação à fenomenologia clássica de Husserl, na medida em que ele

descrevia, dentro de uma perspectiva husserliana, mas em oposição a algumas das mais recentes teorias de Husserl, a relação do Eu com a consciência; entre a consciência e o psíquico, ele estabelecia uma distinção que manteria sempre; enquanto a consciência é uma imediata e evidente presença ante si, o psíquico é um conjunto de objetos que só se apreendem mediante uma operação reflexiva e que, como os objetos da percepção, só se dão de perfil. (Beauvoir, 2018, p. 599).

Essa separação entre consciência e vida psíquica está presente na fenomenologia da subjugação da mulher de

---

<sup>12</sup> Refiro-me aqui à constituição intencional dos vividos de consciência proposta por Husserl. Com base na noção de intencionalidade como estrutura noético-noemática, Husserl (2006, § 54, p. 128) desenvolve o processo fenomenológico de doação de sentido que determina o seu idealismo transcendental (não subjetivo). Isso porque toda unidade de sentido pressupõe uma consciência doadora e um implícito procedimento intuitivo de apreensão. Assim, “*Todas as unidades reais são ‘unidades de sentido’*”. Apesar dos seus sucessores terem sido resistentes à filosofia da consciência de Husserl, a noção de sentido proposta por ele como sentido pré-linguístico será significativa para toda tradição fenomenológica-hermenêutica posterior.

Beauvoir. A sua exaustiva abordagem do processo de socialização das fêmeas através de uma série de estereótipos que representam uma posição de subalternidade social é também um estudo pormenorizado da constituição psicológica desses indivíduos. A mulher pode até mesmo ter uma relação de alienação com a facticidade de seu próprio corpo, na medida em que ele “não é para ela uma expressão clara de si mesma”. Ao alienar-se de si, ela não pode assumir a sua própria liberdade. (Beauvoir, 2009, p. 369). Para a mulher, não há, portanto, uma imediata consciência de si, o nível fenomenológico mais básico. Isso porque ela tem a sua própria subjetividade afetada pela alteridade não realizada e, portanto, não chega a uma “pura presença imanente”. (Beauvoir, 2009, p. 372).

O fundamento da incompletude fenomenológica associada à consciência da mulher refere-se à incapacidade masculina de reconhecimento do processo autônomo de constituição de mundo realizado pela consciência da mulher. Essa dinâmica deficitária atribuída à consciência feminina implica diretamente a não realização da alteridade entre mulheres e homens. Para Beauvoir (2009, p. 225), “[...] a verdadeira alteridade é a de uma consciência separada da minha e idêntica a ela”. O homem não reconhece a mulher como idêntica a ele e a alteridade que ele de fato realiza é a que envolve os seus pares, melhor dizendo, os outros homens. Isso significa que “é a existência dos outros homens que tira o homem de sua imanência e lhe permite realizar a verdade de seu ser, realiza-se como transcendência, como fuga para o objeto, como projeto”. (2009, p. 225). Ao ser excluída dessa dinâmica de reconhecimento mútuo, a mulher não chega a reconhecer-se como essencial, diferentemente do que acontece na autopercepção do escravo na sua relação dialética com o senhor. O escravo pode perceber o senhor como inessencial a partir de uma “reviravolta dialética” (2009, p.

225). A mulher não pode fazer o mesmo em relação ao homem.

A socialização é precisamente um processo de tomada de consciência, no qual a autopercepção da mulher ocorre por intermédio da sua relação de não reciprocidade com o homem. A imposição masculina do horizonte fenomenológico do homem à mulher caracteriza a fenomenologia incompleta, uma vez que ela não pode constituir a realidade a partir de sua própria experiência fenomenológica. A mulher é consciência, mas uma consciência que é sobreposta por resignação natural que a condicionaria à submissão espontânea, pois que ela é vista pelo homem como “uma consciência naturalmente submissa”. (2009, p. 227). Em contrapartida, a sua autopercepção enquanto homem é contrária ao que ele pensa ser a consciência feminina. A sua socialização a faz tomar consciência de si como sendo capaz de superar a sua própria natureza ou de alterá-la a partir de sua vontade, moldando as fronteiras de sua própria corporeidade.

O ser mulher e o destino do sexo feminino são determinados pela noção de que a mulher não possui os atributos que fazem do homem o polo essencial da dialética entre os sexos. A feminilidade opõe-se à virilidade<sup>13</sup> e a sua passividade inerente não permite qualquer intervenção pessoal na realidade ontológica da mulher. Para além de sua corporeidade e de sua consciência, é pela feminilidade e os seus comportamentos acessórios que a mulher é definida e identificada. A consciência é um elemento secundário para o

---

<sup>13</sup> Sobre o dualismo feminilidade-virilidade e a sua consequente hierarquização da estrutura social entre os sexos, Beauvoir (2009, p. 302) considera que, a partir da sua análise sobre Montherlant, um dos diversos autores com os quais ela dialoga, “Só as Ideias de feminilidade e virilidade possuem o ser; o indivíduo que não participa nem de uma nem de outra tem apenas uma aparência de existência”.

reconhecimento masculino de sua existência. Mais precisamente, “é um escândalo odioso uma existência autônoma encerrada numa carne de mulher; a carne feminina é detestável a partir do momento em que uma consciência a habita”. (Beauvoir, 2009, p. 303).

Nesse sentido, a mulher não participa totalmente da dimensão intersubjetiva, pois sequer tem a sua consciência caracterizada como elemento distinto. Para análise de sua consciência nem mesmo o interacionismo cartesiano pode ser invocado, uma vez que é a sua corporeidade que está em primeiro plano. Sua consciência pode ser dispensada e sua existência pode ser pensada por intermédio do materialismo reducionista, isto é, ela é apenas corpo, “O que convém à mulher é ser puramente carne”. (Beauvoir, 2009, p. 303). Em adição à não atribuição de consciência às mulheres, lhes é igualmente negado o nível fenomenológico da intersubjetividade, porque o homem

Evitará sistematicamente atribuir-lhes uma consciência. Se lhes descobre algum vestígio, agasta-se e se vai; não se trata de estabelecer qualquer relação intersubjetiva com a mulher; no reino do homem ela deve ser unicamente um objeto animado. Nunca será encarada como sujeito, nunca seu ponto de vista será considerado. (Beauvoir, 2009, p. 305).

A mulher “sem consciência”, ou melhor, que “está voltada à *imanência*<sup>14</sup>” (Beauvoir, 2009, p. 359) não pode

---

14 Se colocarmos o pensamento de Beauvoir na perspectiva do desenvolvimento teórico da tradição fenomenológica, há aqui um confronto teórico direto com a concepção, presente na fenomenologia originária de Husserl, de impessoalidade da consciência fenomenológica. Uma impessoalidade que se esvai quando ela apresenta os desdobramentos da dialética não plenamente realizada entre os sexos. Nesse sentido, fica difícil considerar a efetuação da “analítica intencional das comunidades intersubjetivas” pontuada por Husserl (2013, § 58, p. 170) na formulação da sua comunidade de mônadas onde ocorrem os “atos egoicos que realizam uma intrusão no outro eu através do elemento da experiência representativa

modificar a sua própria existência. A consciência feminina não alcança a pretensa impessoalidade fenomenológica da constituição do *Ego* como transcendente. Ao ter que “renunciar a toda transcendência pessoal” (Beauvoir, 2009, p. 360), a mulher não pode constituir-se como, em termos sartrianos, “polo transcendente de unidade sintética” (Sartre, 2015, p. 46). A constituição da figura social da mulher não é apreendida pela consciência como uma evidência fenomenológica, ou como “apreensão de uma significação”, ela é na verdade um “mito”. O processo de atribuição de mitos à mulher possui uma dinâmica própria. Enquanto o mito escapa à tomada de consciência, a significação, em termos fenomenológicos, é imanente ao seu objeto. (Beauvoir, 2009, p. 360). Nesse sentido, não é intrínseco à mulheridade adjetivos como o de “misteriosa”.

É precisamente a partir da constatação de Beauvoir de que as mulheres estão privadas de uma completa experiência fenomenológica que fica evidenciado um dos pressupostos, tanto do que posteriormente se denominou como a sua “teoria feminista”, quanto das suas análises sobre a consciência, a saber, a sua crítica à “tentativa de universalizar estruturas essenciais definitivas do humano<sup>15</sup>” (Oksala, 2022, p. 5). Universalizar as experiências através de um ponto de vista, aqui o do homem, é ignorar que cada corpo e cada carne são também existencialmente engendrados por suas singularidades. Sob essas circunstâncias, as diferenças sexuais

---

do alheio”. Na dialética incompleta dos sexos explicitada por Beauvoir, tampouco encontramos a realização do que Husserl (2013, § 42, p. 128) chama de “*experiência concordante do que me é alheio*”, pois que a mulher, enquanto *alter-ego*, não se confirma como estando “a seu modo” ela própria aí. A consciência feminina só pode “transcender” se estiver em uma relação quase que simbiótica com a consciência masculina.

<sup>15</sup> (Cf. Oksala, 2022, p. 5): “attempt to universalize essential structures definitive of the human”.



não deveriam prevalecer na interação fenomenológica-intersubjetiva precisamente porque “a diferença sexual é irrelevante para nossas descrições de experiência<sup>16</sup>”. (Heinämaa, 2003, p. 17). Ao constatar a incompletude da experiência fenomenológica intersubjetiva entre mulheres e homens, pois que, nessa dinâmica, elas são privadas de sua transcendência e mesmo de sua imanência, Beauvoir está, na verdade, repudiando qualquer “possibilidade de uma filosofia genuína da diferença sexual<sup>17</sup>”. (Bauer, 2001, p. 17). As conclusões de sua análise biológica das diferenças sexuais devem justamente indicar que essas diferenças são meramente contingentes.

### **Teoria da intersubjetividade em Beauvoir: a estrutura constitutiva do *ser outro* como mulher**

Tendo em vista a conciliação entre interioridade e exterioridade, típica das fenomenologias do século XIX e XX, a fenomenologia de Beauvoir, em consonância com a tradição permite considerarmos que

[...] o método fenomenológico abriga uma tensão entre dois projetos ou direções diferentes: um visa revelar o universal e o essencial, o outro busca expor a natureza histórica, intersubjetiva e perspectiva de toda experiência<sup>18</sup>. (Oksala, 2022, p. 6).

---

<sup>16</sup> (Cf. Heinämaa, 2003, p. 17): “sexual difference is irrelevant to our descriptions of experience”.

<sup>17</sup> (Cf. Bauer, 2001, p. 17): “possibility of a genuine philosophy of sex difference”.

<sup>18</sup> (Cf. Oksala, 2022, p. 6): “[...] the phenomenological method harbors a tension between two different projects or directions: one aims at revealing the universal and the essential, the other seeks to expose the historical, intersubjective, and perspectival nature of all experience”.

Os já mencionados caminhos teóricos que foram abertos por Hegel para a interposição entre sujeito e coletividade devem ser novamente invocados para um maior aprofundamento da concepção beauvoiriana de intersubjetividade. Um dos critérios básicos da *Fenomenologia do Espírito* é o de que toda consciência de objeto, ou do Outro, implica simultaneamente a consciência de si. (Hegel, 1992, p. 117). A consciência de si é reflexionada por meio das percepções do mundo sensível e de todo ser-Outro. Nesse sentido, a consciência de si é diferenciada da consciência do outro como sendo um momento diferente. (Hegel, 1992, p. 120). A individualidade da consciência é, portanto, um fracionamento da vida universal. Ainda assim, pode-se dizer que a consciência alcançará liberdade e independência das demais consciências de si, sendo ela mesma consciência essencial. Toda a crítica de Beauvoir a Hegel é fundamentada na proposição de que ele “evita o reducionismo e procura defender a importância de ser outro; no entanto, ele ignora o que é individual, pessoal e idiossincrático sobre o concreto<sup>19</sup>”. (Sims, 2009, p. 17).

No que se refere à consciência da mulher, não há autonomia para autodefinições e nem mesmo para “definir-se objetivamente através desse mundo”. (Beauvoir, 2009, p. 372). Na constituição da autoconsciência de qualquer indivíduo que esteja na condição de oprimido, a liberdade é sobrepujada pela dissimulação. Por consequência, a mulher

[...] como todos os oprimidos, dissimula deliberadamente a sua figura objetiva; o escravo, o criado, o indígena, todos os que dependem dos caprichos de um senhor aprenderam a opor-lhe um sorriso imutável ou uma impassibilidade enigmática; escondem cuidadosamente seus verdadeiros

---

<sup>19</sup> (Cf. Sims, 2009, p. 17): “avoids reductionism and endeavours to uphold the importance of being other; however, he ignores what is individual, personal and idiosyncratic about the concrete”.

sentimentos, suas verdadeiras condutas. (Beauvoir, 2009, p. 372).

Ora, não se pode falar de uma alteridade plena quando há dissimulação. Mas essa não é a razão pela qual as mulheres são consideradas como “misteriosas”. O seu “mistério” não lhe é atribuído por conta do fingimento sobre o estado de sua vida interior, mas porque ela está “alienada enquanto consciência”. (Beauvoir, 2009, p. 372). Sua existência é condicionada intersubjetivamente por uma série de mitos que são capazes de impregnar a sua própria realidade material. Sob essas circunstâncias impositivas, o mito é justamente uma “falsa objetividade”. (Beauvoir, 2009, p. 374).

A ampla difusão de mitos sobre as mulheres oriundas dos imaginários fundacionais das tradições, da religião e mesmo cunhados por produções culturais como o cinema e a literatura corrobora a projeção social da mulher como o sujeito que aceita passivamente a condição de Outro, na constituição da intersubjetividade masculina. Fez-se assim a insinuação de um “imperativo coletivo” sobre o ser outro como mulher, através do qual é estabelecido o que seja a “verdadeira mulher”. (Beauvoir, 2009, p. 375). É parte indissociável desse imperativo as condições de feminilidade e de subalternidade como objeto. Se a mulher é desprovida de consciência, não há equivalências de sua existência com a de um sujeito. A sua feminilidade deve garantir que ela seja “desejável” na interação intersubjetiva com o homem. Consequentemente, ela é encerrada em um de seus “valores sociais”, a saber, o de “presa sexual”. Esse estigma poderá acompanhá-la durante toda a sua vida, é o “destino feminino”.

O já mencionado processo de socialização implica, portanto, a constituição da interioridade da consciência feminina através de mitos sociais externos a ela que o justifiquem como um procedimento natural. Nesse tensionamento entre vida interna e vida social, Beauvoir

acompanha a posição de Bergson (1988, p. 90) da primazia do eu social em relação ao eu fundamental, isto é, na constituição das experiências sociais, a consciência “se presta infinitamente melhor às exigências da vida social”. O primado da vida social e, em termos fenomenológicos, da intersubjetividade em detrimento da individualidade refletem a dimensão de que “a nossa vida exterior e, por assim dizer, social tem para nós mais importância prática do que a nossa existência interior e individual”. (1988, p. 91).

Na dialética não realizada entre os sexos, há um agravamento do “nadificar” considerado por Sartre (2011, p. 392), a partir do qual “[...] o corpo-Para-si jamais é um dado que eu possa conhecer: está aí, em qualquer parte, como aquilo que é transcendido; só existe na medida em que dele escapo nadificando-me; é aquilo que nadifico”. Mesmo na condição de que o “corpo é uma característica necessária do Para-si” (2011, p. 392), há desproporcionalidade na intersubjetividade entre mulheres e homens, pois que a mulher não recaptura o seu “Para-si” na transcendência. Somado a isso, está a própria caracterização sartriana da natureza do “Para-si” como sendo o corpo.

É pela corporeidade que ocorre o “escapar nadificador” realizado como comprometimento no mundo (2011, p. 392). Com base em todos os elementos da análise de Beauvoir sobre a “condição feminina” e sobre o “ser outro como mulher”, já está claro aqui que há disparidades evidentes entre os níveis de engajamento mundano de mulheres e homens e, portanto, dissonâncias na constituição de suas individualidades. Através de sua corporeidade, o “comprometimento mundano” da mulher é ser simultaneamente, “personagem social e presa sexual”. (Beauvoir, 2009, p. 376). Ao ser encerrada na sua própria imanência e convertida puramente em corpo, a mulher é privada de realizar-se como devir e tem a sua individualidade constituída intersubjetivamente pela

transcendência do homem. O tornar-se mulher não indica autonomia de existência ou a liberdade do devir, mas a submissão das mulheres a todos os valores que predeterminam a facticidade de sua existência e que compõem o “eterno feminino”.

Em termos existencialistas, o homem tem a capacidade de decidir o seu próprio destino, afinal, a sua existência não está mais encerrada nas determinações de sua própria natureza. A especificidade do existencialismo fenomenológico de Beauvoir, a partir de *O segundo sexo*, é justamente apontar para a negligência dessa definição de existencialismo como liberdade diante do “destino”, no que se refere à existência da mulher. A sua teoria da consciência como fenomenologia da subjugação feminina demonstra que não há associação direta entre existência, como constituição de sentido, e autonomia.

### **Considerações finais**

Apesar de muitas vezes a filosofia de Beauvoir ter sido ofuscada pelos grandes autores que foram seus contemporâneos e mesmo conterrâneos, podemos considerar que *O segundo sexo* se consagrou como uma obra sem precedentes filosóficos. Isso por conter elementos que trazem à tona as lacunas que se referem à consciência corporificada da mulher. Abordagem que é tratada superficialmente, ou mesmo negligenciada, pelos grandes fenomenólogos. É precisamente a partir das especificidades desses corpos que ela elabora a sua exaustiva análise da subjugação feminina e da constituição da figura social da mulher.

Embora Beauvoir estivesse inserida no contexto teórico do existencialismo, suas ambições filosóficas extrapolavam o interesse pela pura individualidade. Por consequência, o seu feminismo é fundado por uma teoria da consciência que pretende evidenciar a constituição da autoconsciência de todo

um grupo social, e não unicamente pela tentativa de universalizar as suas próprias vivências particulares. É como fenomenóloga que Beauvoir pode dissociar as construções sociais contingentes dos elementos materiais da biologia no processo de subjugação das mulheres. No que se refere à constituição da autoconsciência, há uma evidente desproporcionalidade entre as vivências de mulheres e homens, pois que estas foram, durante muito tempo, privadas da transcendência, ficando condicionadas ao horizonte de experiências dos homens.

A originalidade de suas proposições se encontra na aplicação de teses como a da dialética do senhor e do escravo de Hegel, a fim de demonstrar o agravamento da hostilidade fundamental entre consciências, no que se refere à relação entre mulheres e homens. Evidentemente, a oposição entre consciências é parte constituinte do desenvolvimento fenomenológico da intersubjetividade, no entanto, essa oposição é ainda mais acentuada na dialética tensional entre os sexos. Isso em razão da desproporcionalidade em que a mulher é mantida na condição de inessencial, ou de Outro não semelhante, porque o homem não estabelece com ela uma relação de identidade. Há, portanto, juntamente com a alteridade não realizada, uma incompletude fenomenológica intersubjetiva, na medida em que a mulher é reduzida à sua corporeidade, sem o reconhecimento de sua vida interior, na “pura imanência” e de suas próprias vivências de consciência.

A fenomenologia da subjugação de Beauvoir indica, portanto, dois movimentos principais, um referente ao eu e o outro à coletividade. O primeiro indica a impossibilidade de autodefinição, porque a mulher não pode se dissociar por completo da transcendência do homem. O segundo está relacionado com a vida social e transcendente, e, como consequência do primeiro, a inviabilidade de definir-se objetivamente. O seu horizonte existencial fica, assim,

determinado pelas “falsas objetividades” procedentes de mitos sociais como o da feminilidade, que afetam diretamente a consciência que ela tem de si.

## Referências

- BAUER, Nancy. *Simone de Beauvoir, Philosophy & Feminism*. New York: Columbia University Press, 2001.
- BEAUVOIR, S. *Memórias de uma moça bem-comportada*. Trad. Sérgio Milliet. 7ª ed. Edição digital. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2018.
- BEAUVOIR, S. *O segundo sexo*. Trad. Sérgio Milliet. 2ª ed. Edição digital. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.
- BEAUVOIR, S. *Pour une morale de l'ambiguïté*. Les Essais XXVI. Paris: Gallimard, 1947.
- BERGSON, H. *A evolução criadora*. Trad. Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- BERGSON, H. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Trad. João Silva Gama. Lisboa: Edições 70, 1988.
- COLETTE, J. *Existencialismo*. Trad. Paulo Neves. Edição digital. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2013.
- GARCIA, Manon. *We Are Not Born Submissive: How Patriarchy Shapes Women's lives*. Princeton: Princeton University Press, 2021.
- HEGEL, G. W. *Fenomenologia do espírito*. Parte I. Trad. Paulo Meneses. 2ª ed. Petrópolis: Vozes 1992.
- HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Parte I. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. 15ª Ed. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2005.
- HEINÄMAA, Sara. *Toward a Phenomenology of Sexual Difference: Husserl, Merleau-Ponty, Beauvoir*. New York: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2003.
- HUSSERL, E. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura*. Trad. Márcio Suzuki. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2006.
- HUSSERL, E. *Meditações cartesianas e Conferências de Paris: de acordo com o texto da Husserliana I*. Trad. Pedro M. S. Alves. 1ª ed. Rio de Janeiro: Forense, 2013.

- KIRKPATRICK, K. *Simone de Beauvoir: uma vida*. Trad. Sandra Martha Dolinsky. Edição digital. São Paulo: Planeta do Brasil, 2020.
- LÉVINAS, E. *Entre nós*, ensaios sobre a alteridade. Trad. Pergentino Stefano Pivatto. Petrópolis: Vozes, 1997.
- MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- OKSALA, J. The method of critical phenomenology: Simone de Beauvoir as a phenomenologist. In: *European Journal of Philosophy*. 2022, p. 1 -14. Disponível em: <<https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/ejop.12782?af=R>> Acesso em 26 de jun. 2022.
- REALE, G.; ANTISERI, D. *História da Filosofia: do romantismo até nossos dias*. 2ª Ed. São Paulo: Paulus, 1991.
- SARTRE, J-P. *A transcendência do ego: esboço de uma descrição fenomenológica*. Trad. João Batista Kreuch. 2ª Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.
- SARTRE, J-P. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Trad. Paulo Perdigão. 20ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.
- SIMS, C. *Otherness Matters: Beauvoir, Hegel and the ethics of recognition*. Thesis (Master of Philosophy). Stellenbosch University. Stellenbosch, p. 221. 2009.
- TOURINHO, C. D. C. Sobre a relação entre o espiritualismo de Bergson e a fenomenologia de Husserl nas origens da Filosofia Contemporânea. *Dissertatio*. Volume Suplementar 4, 2016. p. 156 – 171.

**(Submissão: 29/01/23. Aceite: 01/05/23)**