

ENTRE HUSSERL E SIMONE DE BEAUVOIR*

BETWEEN HUSSERL AND SIMONE DE BEAUVOIR

Débora Fátima Gregorini**

RESUMO

Este texto tem como objetivo traçar uma aproximação entre o pensamento de Simone de Beauvoir e a fenomenologia de Edmund Husserl. Com essa aproximação pretendemos clarificar a ideia de que Beauvoir faz parte da corrente fenomenológico-existencial e que construiu sua teoria de forma autônoma, seguindo sua própria compreensão da fenomenologia husserliana; e não como uma discípula de outros filósofos contemporâneos, especialmente Sartre e Merleau-Ponty. Para tanto, nos debruçamos sobre três pontos que consideramos ser as chaves de aproximação da teoria beauvoiriana com a husserliana: a intencionalidade da consciência, a *epoché* e o mérito da intersubjetividade. Defendemos que Beauvoir traça uma interpretação singular desses pontos da teoria de Husserl e os incorpora em sua própria forma de pensar a realidade e a existência humana, sem ter necessariamente passado pelo intermédio das interpretações sartrianas ou merleau-pontyanas acerca da fenomenologia. No limite, traçamos a noção de que Beauvoir está na mesma posição de seus contemporâneos, qual seja, a de leitora de Husserl.

PALAVRAS-CHAVE: fenomenologia; intencionalidade; intersubjetividade.

ABSTRACT

The present text aims to draw a parallel between the thought of Simone de Beauvoir and the phenomenology of Edmund Husserl. Through this parallel, we intend to clarify the idea that Beauvoir is part of the phenomenological-existential current and that she constructed her theory autonomously, following her own understanding of husserlian phenomenology, rather than as a disciple of other contemporary philosophers, especially Sartre and Merleau-Ponty. To this end, we focus on three points that we consider to be the keys for aligning beauvoirian theory with Husserlian thought: the intentionality of consciousness, the *epoché*, and the question of intersubjectivity. We argue that Beauvoir develops her own interpretation of these points from Husserl's theory and incorporates them into her own way of thinking about reality and human existence, without necessarily having been mediated by the sartrian or merleau-pontyan interpretations of phenomenology. Ultimately, we establish the notion that Beauvoir is in the same position as her contemporaries, namely, that of a reader of Husserl.

KEYWORDS: phenomenology; intentionality; intersubjectivity.

* Artigo recebido em 15/09/2025 e aprovado para publicação em 10/11/2025.

** Doutoranda e mestra em filosofia pela UNIOESTE/bolsista CAPES. Psicóloga (CRP 08/30961). E-mail: deboragregorini@hotmail.com.

INTRODUÇÃO

“A novidade e a riqueza da fenomenologia entusiasmavam-me; parecia nunca ter me aproximado tanto da verdade” (Beauvoir, 2009, p. 137).

Hoje parece estar consolidada a ideia de que Simone de Beauvoir fora uma filósofa de corrente fenomenológico-existencial, isto é, que sua obra sofreu influências não apenas do existencialismo postulado por seus contemporâneos, mas também da fenomenologia. Ainda que se tenha certo acordo entre os comentadores da obra beauvoiriana de que se pode encontrar um fundo fenomenológico em suas teses, há uma querela acerca de quem fora o fenomenólogo que a inspirou. Há quem defenda, como Monika Langer (2003), que a fenomenologia por trás da obra beauvoiriana é certamente aquela proposta por Merleau-Ponty. Seu argumento baseia-se principalmente na resenha elogiosa que Simone de Beauvoir publicou acerca do livro *Fenomenologia da percepção* de Ponty no ano de 1945¹. Por outro lado, comentadoras como Debra Bergofen (2000) e Penelope Deutscher (2008) concedem em seus trabalhos grande papel de influência a Sartre; papel esse que reforça a noção de que os escritos filosóficos de Beauvoir só podem ser compreendidos à luz da teoria sartriana.

O que nós pretendemos defender neste trabalho, contudo, é que Beauvoir trabalha com a fenomenologia à sua própria maneira. De suas memórias publicadas podemos depreender claramente que fora leitora de Husserl e que se interessou fortemente por sua fenomenologia. Certamente a apropriação que Simone faz da fenomenologia husserliana está atravessada pelas trocas intelectuais com Sartre e Merleau-Ponty, seus interlocutores mais próximos. Esse atravessamento, todavia, não se dá de maneira hierarquizada: Beauvoir não adere a esta ou àquela noção de fenomenologia proposta por Sartre ou Ponty, mas, sim, funda sua própria interpretação da teoria husserliana levando em consideração as trocas que travou em diálogo de igualdade com os dois filósofos contemporâneos.

¹ Acerca do elogio feito por Beauvoir (2002, p. 226) à fenomenologia em sua resenha da obra *Fenomenologia da percepção* de Merleau-Ponty quando diz que: “um dos grandes méritos da fenomenologia foi o de ter restituído, ao ser humano, o direito a uma existência autêntica”, acreditamos que se trate de um elogio à fenomenologia *per se*, ou seja, à fenomenologia husserliana e não que se trate de um elogio ao que fora apresentado por Merleau-Ponty em *Fenomenologia da percepção*. Ao traçar essa congratulação à fenomenologia, Beauvoir está acenando para um terreno prévio do qual nasce a obra de Merleau-Ponty, demonstrando que ela também possui conhecimento acerca daquela teoria que estava servindo como fonte de inspiração para seus contemporâneos.

Há suficiente material nas publicações acerca da vida de Simone de Beauvoir que nos permite perceber sua apreciação pela fenomenologia, seu contato com a teoria de Husserl e a boa compreensão que apresentava acerca do que o filósofo alemão postulava. Na biografia escrita por Kate Kirkpatrick (2020, p. 427), encontramos o relato de que

Beauvoir ensinou fenomenologia a seus alunos. Uma de suas alunas, Geneviève Sevel, descreveu seus cursos como ‘unidos pela perspectiva da fenomenologia’ e expressou gratidão a Beauvoir ‘por ter lhe apresentado tão cedo, e com tanto talento intelectual, o pensamento de Husserl e Heidegger’.

Em seu livro de memórias *A força da idade*, a própria Beauvoir (2009, p. 150) nos apresenta que: “Sartre afirmava que eu [Beauvoir] compreendia as doutrinas filosóficas, a de Husserl entre outras, mais depressa e com mais exatidão do que ele”, e explica: “quando uma teoria me convencia, não permanecia exterior, mudava minha relação com o mundo, coloria minha experiência” (Beauvoir, 2009, p. 150). Diante desse pequeno excerto, podemos compreender a relação que Beauvoir trava com o estudo e a leitura: não é apenas uma visita passiva a um sistema proposto por outra pessoa, mas, sim, uma interação ativa da qual a filósofa tira elementos que irão compor sua própria ideia acerca da realidade e da existência humana. Logo, iremos encontrar na filosofia beauvoiriana elementos de Husserl, Sartre, Merleau-Ponty, Heidegger, Hegel e de diversos outros autores da filosofia; contudo, o que faz dessa uma teoria beauvoiriana é justamente a junção e a interlocução que Simone de Beauvoir cria entre os elementos que considera verdadeiros em cada um desses pensadores e as suas próprias ideias.

Perceber que a obra de Simone de Beauvoir abarca elementos trabalhados por outros filósofos não a coloca como mera discípula deste ou daquele modo de pensar, tampouco prende-a aos laços da influência, mas, sim, situa Beauvoir na tradição filosófica. Não se pode escrever filosofia sem dialogar com aqueles que se dedicaram a essa tarefa antes de você, e Beauvoir parece ter consciência de tal fato.

Neste trabalho nos dedicaremos à tarefa de apontar novamente a importância da fenomenologia na construção do pensamento beauvoiriano, porém o faremos em um diálogo direto entre a teoria de Beauvoir e de Husserl. Assim, pretendemos mostrar que a inspiração fenomenológica presente em Simone de Beauvoir não precisa ser mediada necessariamente por Sartre ou Merleau-Ponty, uma vez que é possível encontrar aspectos de convergência diretos com o que Husserl propôs. Exploraremos três desses pontos que parecem sinalizar a

afinidade entre o pensamento beauvoiriano e husserliano, quais sejam: a intencionalidade da consciência; a *epoché* de Husserl e a conversão existencial de Beauvoir e o mérito da intersubjetividade.

A INTENCIONALIDADE DA CONSCIÊNCIA

Husserl constrói sua fenomenologia com a intenção de criar uma teoria que pudesse atingir o verdadeiro conhecimento. Fora leitor de Descartes e reconheceu a importância do método cartesiano para atingir tal fim. Ainda assim, Husserl não compactuava com Descartes a respeito de parte fundamental de sua teoria: a divisão entre *res cogitans* e *res extensa*, corpo e mente, que culmina na divisão entre sujeito e mundo (Monteiro, 2021; Silva, 2009; Silva, 2015).

Dessa discordância nasce parte fundamental daquilo que compõe a novidade da fenomenologia husserliana: a intencionalidade. Para Husserl não há a separação cartesiana, e principalmente, não há a ideia do ego como substância detentora de todo o conhecimento (Silva, 2009). O que encontramos na fenomenologia husserliana acerca do conhecimento é o privilégio da relação entre aquele que vê e aquilo (ou aquele) que é visado. Para que seja possível compreender seus postulados, é preciso ter em mente principalmente sua tese de que sujeito e mundo são cooriginários; assim, um não existe sem o outro. Quando se trata da consciência e dos objetos por ela visados, temos a mesma relação codependente, só há consciência quando há objeto para o qual ela se volta. Logo, depreendemos outra de suas premissas básicas: toda consciência é consciência de algo, está voltada a um ou mais objetos (Monteiro, 2021; Zahavi, 2019). Com essa nova concepção, Husserl rompe com a ideia até então tradicional de que há puramente uma consciência de si mesmo, separada de uma consciência do mundo e dos objetos do mundo.

Ao contrário de Descartes, que afirmava ser o eu penso a fonte de todo conhecimento, Husserl contesta-o, afirmando que quando eu penso, penso sobre alguma coisa. Não há um pensamento desprovido de uma relação com os objetos. Na verdade, são estes objetos que, ao relacionarem-se comigo, constituem o meu eu (Silva, 2009, p. 47).

Nas palavras do próprio Husserl (2013, p. 71) fica muito claro que “a palavra ‘intencionalidade’ não significa, então, outra coisa senão esta propriedade universal e fundamental da consciência de ser consciência de qualquer coisa, de transportar em si,

enquanto *cogito*, o seu próprio *cogitatum*”. Ora, se no momento cartesiano explicava-se o conhecimento como uma relação entre duas coisas separadas – o objeto que está no mundo e a ideia que dele existe na consciência –, em Husserl temos o movimento intencional. Assim, na consciência o ato que conhece dota o objeto de sentido, e este objeto se torna presente à consciência sem fazer parte dela, uma vez que a consciência não é um vazio que pode ser preenchido. Temos então uma relação noético-noemática (Husserl, 2013; Zilles, 2008).

Em que pese à natureza da intencionalidade da consciência husserliana, podemos colocá-la como lógico-transcendental, o que significa dizer que seu modo de ser se dá num movimento para fora de si. É precisamente nesse dirigir-se para fora de si que Beauvoir (2009, p.128) apresenta sua leitura da intencionalidade proposta por Husserl²: “e a consciência se fazia existir através de uma superação perpétua de si mesma para um objeto”.

Essa pequena significação que Beauvoir nos apresenta a respeito da consciência husserliana é o suficiente para auxiliar na compreensão de que a noção de intencionalidade perpassa fortemente sua própria teoria existencial. Em seus primeiros ensaios: *Pirro e Cineias* (2005) e *Moral da ambiguidade* (1970), Simone nos apresenta a ideia de que o ser humano é dotado da capacidade de transcendência, qual seja a de direcionar-se para fora de si a fim de desvelar o mundo e dar sentido à própria existência. O movimento de transcendência é o que diferencia os humanos de outros animais, porque é a partir dele que exercemos nossa capacidade de refletir sobre nossa própria existência, bem como é por meio dele que podemos conhecer o mundo e os outros. Esse movimento transcendente é descrito por Beauvoir como direcionamento para fora de si, em direção à coletividade e à temporalidade. Por meio dele o ser humano consegue ver a si mesmo como parte de um coletivo, sair do solipsismo e, observar sua existência temporalmente, no sentido de ligar passado, presente e futuro, podendo assim fundar projetos que liguem o hoje com o amanhã imaginado.

Da ideia da consciência como “superação de si” nasce a noção de nadificação da consciência, cara para Sartre e importante também em Beauvoir. Se a consciência é movimento intencional direcionado ao mundo, aos objetos, ela não é uma coisa encerrada em si. Ora, nessa constituição fenomenológica, a consciência não é um lugar onde estão

² Tal definição da intencionalidade da consciência aparece em *A força da idade* (Beauvoir, 2009) quando a autora relata a importância desse conceito para Sartre; todavia, podemos depreender que, ao utilizar essas palavras, ela está apresentando a sua própria significação da intencionalidade e não reproduzindo *ipsis litteris* o que Sartre lhe dissera. Ao longo do texto aqui formulado, seguimos apresentando nossos argumentos para corroborar a ideia de que essa é uma noção de Beauvoir acerca da intencionalidade husserliana, uma vez que tal ideia se apresenta de forma marcante no fundo teórico das noções beauvoirianas de transcendência e conversão existencial.

armazenadas as nossas concepções de mundo e nossos valores, mas, sim, esse puro movimento para fora de si. Dizer que a consciência não coincide consigo mesma é dizer que ela não é algo pleno, encerrado aos moldes de um objeto qualquer do mundo, como uma pá ou um martelo (Beauvoir, 1970; Erculino, 2014).

Tal noção está no cerne do que Beauvoir (1970) irá apresentar como movimento existencial humano. Separado do mundo, o humano pode tornar-se presente ao mundo; contemplando esse mundo, acessa objetos que vê como plenos, encerrados, contendo uma significação intrínseca a si. Logo, o humano deseja poder ser sua própria concretude, aquela que o mundo exprime. Ora, é válido salientar que em uma ótica existencial beauvoiriana o humano não é como os demais objetos do mundo, pois não possuímos de antemão razão para existir. Não há natureza ou essência humana que determine *a priori* como cada humano deve viver, assim é preciso que a todo instante faça-se a si mesmo. Disso, afirma-se que o humano é uma carência de ser, seu movimento existencial jamais se conclui, uma vez que consiste “[...] numa projeção incessantemente aberta para o futuro” (Motta, 2022, p. 222).

Pois bem, o movimento existencial que Beauvoir (1970) apresenta em *Moral da ambiguidade* é composto por dois momentos distintos, o primeiro diz respeito à espontaneidade do humano e sua vontade de desvelar o dado do mundo. O segundo momento corresponde à vontade de ser um objeto encerrado, de encontrar no dado do mundo alguma justificação para si. Esse segundo momento é também apresentado como “vontade de ser Deus”, por corresponder à capacidade atribuída ao Deus criador de dotar de sentido prévio a existência de todas as criaturas. Destacamos que a principal chave para compreender esse movimento não se dá pelo “querer ser”, mas sim pelo “querer desvelar o ser”. Na dança desses dois momentos se constrói a existência humana, que fracassa em toda tentativa de ser Deus, porque não consegue encontrar algo que contenha o seu ser: o humano não é, ele existe. Nas palavras de Beauvoir (1970, p. 8):

Vale dizer que, na sua vã tentativa para ser Deus, o homem se faz existir como homem, e, satisfazendo-se com essa existência, ele coincide exatamente consigo. Não lhe é permitido existir sem tender para esse ser que ele não será jamais; mas é possível ao homem desejar essa tensão, mesmo com o fracasso que ela comporta. Seu ser é carência de ser, mas há uma maneira de ser dessa carência que é precisamente a existência.

Abordaremos outras nuances desse tema no próximo tópico do texto; todavia, nos interessa primeiro apresentar a noção husserliana de *epoché*, ideia que também nos parece dialogar com o movimento existencial proposto por Beauvoir.

A EPOCHÉ DE HUSSERL E A CONVERSÃO EXISTENCIAL DE BEAUVOIR

Para Husserl, a separação radical entre sujeito e objeto afasta o humano da verdade. Tal separação está perdida para aqueles que defendiam que há uma verdade atingida unicamente pela racionalidade do sujeito, e também para os que acreditavam haver uma verdade essencial no mundo objetual, a qual o ser humano apenas assimila. Beauvoir (2022, p. 226) reconhece como o grande mérito da fenomenologia “ter restituído ao homem o direito a uma existência autêntica, suprimindo a oposição entre sujeito e objeto”; esse reconhecimento se destaca frente à falha de outras correntes filosóficas:

O empirismo como o intelectualismo separavam o mundo da consciência: para então ter sucesso em reagrupá-los, um demandava à consciência que abdicasse diante da opacidade do real; o outro dissolvia o real à luz da consciência e, finalmente, ambos falhavam em explicar essa experiência única: a consciência do real (Beauvoir, 2022, p. 226).

Vimos que a intencionalidade da consciência husserliana aparece como maneira de dissolver essa separação, colocando o foco na relação cooriginal entre sujeito e objeto. O trabalho de composição da consciência do real, contudo, não acaba na intencionalidade, é preciso que haja uma maneira de essa relação se estabelecer de forma a atingir verdadeiramente o conhecimento sobre os fenômenos. Para tanto, Husserl retoma a *epoché* grega³ e a reapresenta em sua fenomenologia como redução fenomenológica (Silva, 2015). A ideia da *epoché* husserliana é a de suspender os juízos e substituir a atitude natural pela atitude fenomenológica. Bergoffen (2000, p. 58) esclarece que “a via fenomenológica para a verdade filosófica não se baseia numa dúvida que separa a consciência do corpo, mas sim numa suspensão dos preconceitos da atitude natural que nos cegam para a plenitude da experiência”.

³“Husserl concorda apenas parcialmente com os cétricos gregos e Descartes sobre o uso da *epoché*. (i) Husserl usa *epoché* no sentido original dos cétricos gregos, mas, para Husserl, *epoché* é um método e não uma conclusão. (ii) A *epoché* de Husserl não é a dúvida cartesiana nem uma tentativa de dúvida. A *epoché* fenomenológica é um método para ser usado todo o tempo, e não apenas no começo” (Velarde-Mayol, 2000, p. 47).

O que Husserl propõe com sua *epoché* é colocar entre parênteses as ideias pré-concebidas que temos sobre o mundo e toda a dogmatização acerca da realidade que fora construída pelas ciências e por outras correntes filosóficas. Por essa parentetização dos juízos podemos acessar verdadeiramente o fenômeno como ele se mostra, ampliando nossa capacidade de percepção. Para Zahavi (2019, p.25) a *epoché* “nos liberta de nosso dogmatismo natural e nos traz à consciência a nossa própria parcela constitutiva (cognitiva e doadora de sentido)”. Nesse colocar entre parênteses, as conceituações e juízos já sabidos acerca do mundo não são simplesmente excluídos, pois assim não poderiam ser investigados; trata-se de suspender sua validade para que seja possível visar os objetos com um olhar descontaminado.

Assim como nos coloca frente à nossa própria capacidade doadora de sentido, a *epoché* nos possibilita acessar o conteúdo inteligível do fenômeno. Para tanto, é preciso que levemos em conta as variações às quais o fenômeno visado está suscetível; desse modo poderemos encontrar sua essência, qual seja aquilo que permanece inalterado em todas as variações. O objeto se mostra e, ao mostrar-se à consciência, ela lhe doa sentido, assim se estabelece uma relação na qual o objeto permeia a consciência sem tornar-se parte dela, e a visada da consciência pode captar esse sentido doado, observando o objeto fenomenologicamente, chegando assim ao fenômeno propriamente dito, sem contaminar-se com descrições prévias acerca daquilo que observa. Ora, não podemos pensar que a *epoché* nos sequestra e nos leva para um novo lugar, além do mundo e dos objetos, mas, sim, que ela nos permite perceber a realidade de uma maneira nova: a sua manifestação para a consciência.

Assim, a atitude fenomenológica, com a sua *epoché*, consiste em que eu obtenho o derradeiro ponto de vista pensável de experiência e de conhecimento, em que me torno o espectador desinteressado do meu eu mundano-natural e da minha vida egoica, a qual constitui apenas um fragmento particular, ou um estrato particular, da minha vida transcendentalmente desvendada (Husserl, 2013, p. 14).

Compreender a *epoché* husserliana é fundamental para compreender o movimento existencial proposto por Beauvoir, e o que ela irá chamar de conversão existencial, à qual acenamos no tópico anterior deste texto. Simone é clara ao dizer que “a conversão existencialista deve ser aproximada, antes, da redução husserliana: que o homem ‘ponha entre parênteses’ a sua vontade de ser e ei-lo reconduzido à consciência de sua verdadeira condição” (Beauvoir, 1970, p. 09).

Dissemos anteriormente que Beauvoir propõe o movimento existencial humano como tendo dois momentos: o primeiro marcado pela vontade de desvelar o ser e o segundo pela vontade de querer ser. O humano não possui essência ou natureza dada *a priori*, não possui um destino ou uma utilidade dada por um ser demiúrgico, por isso não é como os demais objetos, que foram construídos com alguma finalidade. O que ocorre é que essa ausência de essência muitas vezes causa angústia, queremos nos dar características, nos dar um sentido para estar neste mundo. E nos damos. Esses sentidos, contudo, não são “para sempre”, o vazio nunca é preenchido.

O que Simone nos propõe é que assumamos nossa condição de nunca poder preencher totalmente esse vazio que é a nossa condição nadificada. “Para atingir a sua verdade, o homem não deve tentar desfazer a ambiguidade de seu ser, mas, ao contrário, concordar em realizá-la: ele não se alcança senão na medida em que aceita permanecer à distância de si mesmo” (Beauvoir, 1970, p. 09). Aqui “permanecer à distância de si mesmo” diz respeito a não se encerrar em conceituações dadas por outrem acerca de si. O humano, em seu movimento existencial, acessa o mundo e seus fenômenos e nele encontra significações construídas pela cultura, pelas ciências, pela religião, enfim: por outros humanos. Ao acessar essas significações alheias nos vemos tomados da vontade de querer ser e buscamos encontrar nelas algo que revista nossa existência de objetividade: queremos ser algo.

A conversão existencial implica que coloquemos todos esses juízos culturais, religiosos, morais, ora toda a significação alheia acerca de quem somos, entre parênteses; de tal maneira disporemos livremente do primeiro e mais importante momento do nosso movimento: querer desvelar o ser. “Renunciando a procurar fora de si a própria garantia de sua existência, recusar-se-á também a acreditar em valores incondicionados que se erigiriam como coisas em face, de sua liberdade” (Beauvoir, 1970, p.10). Ora, lembremo-nos de que nossa ambiguidade não pode ser negada; portanto, a conversão existencial não elimina nossa condição objetiva: “não nega as paixões, os desejos e as condições fisiológicas do corpo, como também não as reduz a uma necessidade absoluta” (Motta, 2022, p. 218).

Colocar a vontade de ser entre parênteses é a chave para que possamos assumir com alegria nossa condição humana de não possuir sentido prévio para a existência. Assim, assumindo o fracasso da tentativa de ser Deus, na conversão existencial, não seríamos aquilo que Sartre conceituou como uma paixão inútil, mas sim “estaremos prontos para assumir nosso papel como agentes morais. Abrimo-nos para as alegrias da existência” (Bergoffen, 2000, p. 68).

Por meio da conversão existencial o humano converte sua falta de ser ontológica em uma existência afirmativa, ou seja, reconhece a si como um ser que é falta e liberdade e, portanto, é capaz de dotar o mundo e a existência com seus significados. Aceitando-se como esse vazio que não se preenche completamente, o humano encara sua verdadeira condição, precisamente a ambiguidade de sua existência que se coloca à maneira de um ser-que-não-é-o-que-é e, assim, é capaz de viver autenticamente.

A INTERSUBJETIVIDADE

Uma das críticas comuns feitas à fenomenologia e ao existencialismo fora a de que seriam teorias solipsistas, que não se interessavam pela existência de outrem, ou não dariam conta de explicar a alteridade. Tanto Husserl (2013) quanto Beauvoir (1965, 1970) em algum momento sentiram necessidade de lidar com esse tema e, de alguma maneira, defender suas teorias da acusação de solipsismo. Não entraremos aqui no mérito de essa questão ser ou não válida; a questão a ser tratada não diz respeito ao fato de fazer ou não sentido inquirir sobre o solipsismo no existencialismo ou na fenomenologia, mas, sim, apresentar o fato de que tanto Husserl quanto Beauvoir acharam por bem dizer que suas teorias não são solipsistas.

Ao aproximarmos Husserl e Beauvoir no que tange à intersubjetividade, ou ainda as suas respostas à crítica do solipsismo, não defendemos que haja uma igualdade em suas teorias, nem tampouco que a forma como refutaram o solipsismo fora a mesma. O que nos interessa neste momento é sublinhar que os dois pensadores demarcam a importância no caráter intersubjetivo da existência humana, e o farão por dois caminhos diferentes, ainda que mantendo alguma aproximação. Husserl (2013) em sua quinta meditação, que possui sozinha quase toda a extensão das outras quatro anteriores juntas, apresentará o conceito de empatia. Beauvoir, por seu turno, apresentará a intersubjetividade de maneira intimamente ligada à ambiguidade e à transcendência, marcando a condição da coexistência humana como um pano de fundo para todo o desenvolvimento de sua teoria, inclusive em seu mais afamado texto *O segundo sexo* (Beauvoir, 2019).

Inicialmente traçaremos um ponto de concordância: em Husserl e em Beauvoir encontramos a descrição de outrem como algo diferente de um objeto qualquer do mundo, que seria puramente objetivo. Outrem é também um ser humano e assim é dotado de uma face subjetiva e transcendente. Nas palavras de Husserl (2013, p. 129):

Os outros experiencio-os eu, enquanto outros que são efetivamente, em multiplicidades de experiência mutáveis e concordantes, e experiencio-os, certamente, por um lado, como objetos do mundo, não como simples coisas naturais (se bem que também os experiencie como tal, segundo certo aspecto). Eles são também experienciados como governando psiquicamente os somas naturais que lhes correspondem. Assim entrelaçados de modo peculiar com os somas, enquanto objetos *psicofísicos*, estão eles *no* mundo. Por outro lado, experiencio-os, ao mesmo tempo, como sujeitos *para* este mundo, como tendo experiência deste mundo, deste mesmo que eu experiencio, e, portanto, como tendo experiência de mim próprio, de mim, tal como experiencio o mundo e, portanto, aos outros.

Beauvoir (1970, p. 3-4), demarcando a ambiguidade da condição humana, apresentará ideia semelhante:

Através disso um novo paradoxo se introduz em nosso destino. ‘Animal racional’; ‘caniço pensante’ o homem se evade de sua condição natural sem, entretanto, libertar-se dela; deste mundo, do qual é consciência, o homem também faz parte; ele se afirma como pura interioridade, da qual nenhum poder exterior conseguiria se apoderar, ao mesmo tempo em que se experimenta como coisa, esmagada pelo peso obscuro de outras coisas. A cada instante, ele pode apreender a verdade intemporal de sua existência, mas, entre o passado que não é mais, o futuro que não é ainda, esse instante em que ele existe não é nada. Este privilégio que só ele detém – de ser um sujeito soberano e único em meio a um universo de objetos – ele o reparte com todos os seus semelhantes; por sua vez objeto dos outros, ele não é, na coletividade da qual depende, nada além de um indivíduo.

Diante disso, temos posto que o mundo é constituído por vários seres humanos que o experienciam enquanto seres dotados de consciência; e que coexistem com seus semelhantes. Assim, sou sujeito que observa outrem no mundo e também objeto que é observado por outrem. A intersubjetividade está posta: o mundo é habitado e construído por uma coletividade composta de seres singulares que coexistem; cada humano dota de sentido singular um mundo que está aí como podendo ser experienciável-por-qualquer-um ao mesmo tempo que faz parte do mundo que é dotado de sentido por outrem.

Seguimos a lógica fenomenológica apresentada por Alves (2008, p. 336) de que outrem não é uma tese a demonstrar, mas sim um sentido a descrever. “A existência, em geral, não se demonstra – verifica-se”. Nesse sentido, não precisamos e nem desejamos provar que outrem existe, e sim, refletir acerca da forma como ele aparece para mim.

Parte importante do trabalho feito por Husserl (2013) em sua quinta meditação é a apresentação de outrem como alheio e da minha percepção acerca de outrem como não eu. O primeiro ponto dessa tarefa consiste no que o filósofo chamou de “redução à esfera de propriedade”: precisamente abstrair tudo aquilo que diz respeito à subjetividade alheia e o que

deriva dela, como a cultura, por exemplo. O que restará dessa redução será o aspecto do corpo próprio, ou a unidade psicofísica pela qual nos reconhecemos como humanos.

Em seguida, passa-se para o reconhecimento de outrem por um processo de percepção de semelhança. Por meio de uma aproximação ou emparelhamento sabemos que outrem é como eu, dotado de um corpo vivido, consciente, um sujeito. Ora, não temos, todavia, acesso à subjetividade alheia. Sei que outrem possui consciência mas não posso acessá-la; uma vez que pudesse, ele não seria outrem, se transformaria em uma parte de mim e de minha própria consciência. Esse seria, portanto, o fim da objetividade do mundo, uma vez que outrem não ultrapassaria os limites daquilo que é próprio ao eu. Logo, temos a importância da intersubjetividade como aquela faceta que nos separa do mundo, e que permite que tenhamos com ele uma relação, bem como com outrem.

Assim temos o conceito de empatia em Husserl (2013, p.149): “[...] uma certa apercepção que assemelha, mas de modo nenhum uma inferência por analogia”. Remete assim para uma “instituição originária em que se constituiu, por vez primeira, um objeto com um sentido semelhante” (Husserl, 2013, p.149). Percebo outrem como um ser semelhante a mim, mas não de maneira a inferir uma analogia entre seu corpo e o meu. Isso não significa dizer que outrem é uma variação do eu, ou uma projeção especular de mim, mas que sua alteridade só me é visível e acessível como algo semelhante ao modo como eu conheço minha própria condição de ser psicossomático. Husserl (2013, p. 156) explica que:

O corpo que pertence ao meu mundo circundante primordial (que logo em seguida será o outro) é, para mim, corpo no modo *ali*. O seu modo de aparição não emparelha, em associação direta, com o modo de aparição que o meu soma, de cada vez, tem efetivamente (no modo *aqui*), mas desperta antes reprodutivamente uma aparição semelhante, pertencente ao sistema constitutivo do meu soma enquanto corpo no espaço. Ela faz-me lembrar o meu aspecto corporal *se eu estivesse ali*.

Talvez parte da crítica à teoria husserliana se dê justamente por sua ideia de que parto de mim para conhecer outrem, o que pode ser visto como uma espécie de solipsismo. Pois bem, é preciso que levemos em conta o que o filósofo nos apresentou anteriormente: não tenho acesso à subjetividade alheia, tenho acesso apenas à minha. Logo, só posso partir de minha própria subjetividade em direção a outrem e ao mundo, porque tenho alcance apenas ao meu movimento transcendente. Da mesma maneira, outrem parte de si para ver o meu eu, que para ele é concernente ao alheio.

Tal caráter, da impossibilidade de acessar a subjetividade alheia, também é apresentado por Beauvoir (2005), em *Pirro e Cineias*. A filósofa aponta que não podemos nos apreender como objetos encerrados, nos dar contornos e finalidades, porque experienciamos o vazio que nos compõe como seres em constante construção. Não posso, contudo, alcançar o vazio de outrem, porque é parte de *sua* consciência e de *sua* subjetividade. Dessa maneira, ao olhar para outrem eu o contorno, lhe dou formas de objeto e por isso tenho a impressão de que ele existe de verdade, enquanto eu *não sou*. Em suas palavras “outrem reveste facilmente este caráter maravilhoso e inacessível, pois apenas ele experimenta para si este vazio que está em seu âmago; para mim, ele é no mundo um objeto” (Beauvoir, 2005, p. 172).

Pois bem, o que ainda é tarefa comum nos dois filósofos é mostrar que a impossibilidade de alcançar a subjetividade alheia não resulta em uma separação radical entre os sujeitos. Husserl (2013) na quinta meditação cartesiana utiliza o conceito de mônada para falar do mundo próprio de cada ser humano, da plenitude concreta do eu; todavia, em sua concepção monadológica, há uma janela que permite o olhar para o alheio, o não eu. Assim, a constituição da humanidade se dá em uma comunidade intermonádica, na qual cada mônada coexiste com outras, podendo visar outrem, e não de maneira enclausurada e só. A ideia de comunidade intermonádica em Husserl se reveste de caráter deveras importante porque é através da percepção do alheio que temos a percepção da objetividade do mundo; a ideia clara de que o mundo não é uma mera representação de minha mente, mas algo objetivo que pode ser experienciável-por-qualquer-um: “o caráter alheio do outro se transfere para o mundo no seu todo enquanto sua objetividade, dando-lhe por vez primeira este sentido” (Husserl, 2013, p.185).

Beauvoir (1970, p.12), em um viés ético, assinala que este é o objetivo da formulação de sua *Moral da ambiguidade*, uma moral que “recuse negar a priori que existentes separados possam ao mesmo tempo estar ligados entre si, que suas liberdades singulares possam forjar leis válidas para todos”. A intersubjetividade é parte capital da condição da ambiguidade humana: somos ao mesmo tempo sujeitos singulares e partes de um coletivo que é a humanidade, um coletivo que não se constitui de uma massa amorfa, mas, sim, de humanos concretos e singulares.

A noção de que coexistimos com outrem perpassa toda a teoria beauvoiriana numa espécie de fio-condutor, uma vez que está presente em sua concepção do movimento existencial transcendente, e em todas as chaves da ambiguidade de nossa condição. Quando

pensamos liberdade/situação, singularidade/universalidade, imanência/transcendência, é possível encontrar no fundo de cada par conceitual a presença de outros seres humanos.

Para Beauvoir, é preciso encontrar outrem no mundo para que minha consciência complete seu movimento dialético; ou ainda, “para que haja mundo e realidade faz-se necessário haver mais do que apenas eu” (Gregorini, 2024, p. 52). A filósofa é categórica ao dizer que “é a existência de outros homens que tira o homem de sua imanência e lhe permite realizar a verdade de seu ser, realizar-se como transcendência, como fuga para o objeto, como projeto” (Beauvoir, 2019, p. 199). Isso elucida que o movimento da transcendência, o que nos caracteriza como humanos, implica a capacidade de abrir-se para a temporalidade e para coletividade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Buscamos, por meio deste texto, elucidar a raiz fenomenológica do pensamento de Simone de Beauvoir; todavia, por um caminho que não situa a filósofa como dependente da interpretação de Sartre ou Merleau-Ponty e, sim, como uma estudiosa da fenomenologia em sua gênese. Não descartamos as trocas intelectuais frutíferas que Beauvoir travou com Sartre e Merleau-Ponty acerca da teoria fenomenológica e de outros temas concernentes à filosofia, à literatura e à política, uma vez que sabemos que os laços entre eles foram estreitamente construídos. Ora, reconhecemos justamente uma troca intelectual, tipo de relação na qual todos os envolvidos compartilham seus saberes, sem que haja uma relação de hierarquia estabelecida.

Não alcançamos aqui a totalidade das teorias beauvoiriana e husserliana e nem todas as suas proposições acerca da intencionalidade, da *epoché* e da intersubjetividade. Nosso intuito fora o de perpassar pontos de encontro entre os dois filósofos que possam clarificar o posto de Simone de Beauvoir como uma leitora de Husserl. Com isso acreditamos trabalhar numa tarefa que se mostra ainda necessária: a de reforçar o lugar de Simone de Beauvoir como filósofa.

REFERÊNCIAS

- ALVES, P. M. S. Empatia e ser-para-outrem: Husserl e Sartre perante o problema da intersubjetividade. **Estudos e pesquisas em psicologia**, Rio de Janeiro, v. 8, n.2, p.334-357, 2008.
- ANDRADE, J. B. Fenomenologia e moral em Simone de Beauvoir – uma introdução. **Ekstasis: Revista de Hermenêutica e Fenomenologia**, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, p. 39-69, 2023.
- BEAUVOIR, S. **A força da idade**. Tradução de Sérgio Milliet. 2.ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.
- BEAUVOIR, S. A ‘Fenomenologia da Percepção’ de Maurice Merleau-Ponty. Tradução de Lucas Joaquim da Motta. **Primeiros Escritos**, São Paulo, v. 11, n. 11, p. 226-230, 2022.
- BEAUVOIR, S. **Moral da ambiguidade**. Tradução de Anamaria de Vasconcellos. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1970.
- BEAUVOIR, S. **O existencialismo e sabedoria das nações**. Tradução de Manuel Lima e Bruno da Ponte. Lisboa: Minotauro, 1965.
- BEAUVOIR, S. **O segundo sexo**. Tradução de Sérgio Milliet. 5. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2019.
- BEAUVOIR, S. **Por uma moral da ambiguidade seguido de Pirro e Cineias**. Tradução de Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.
- BERGOFFEN, D. From Husserl to Beauvoir: gendering the perceiving subject. *In*: FISHER, L; EMBREE, L. (org.). **Feminist phenomenology**. Contributions to Phenomenology, v. 40. Springer: Dordrecht, 2000. Doi https://doi.org/10.1007/978-94-015-9488-2_4
- DEUTSCHER, P. **The philosophy of Simone de Beauvoir**: ambiguity, conversion, resistance. New York: Cambridge University Press, 2008.
- ERCULINO, S. C. N. **A busca fracassa pelo ser**: estudos sobre a intencionalidade da consciência em Sartre. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Espírito Santo, 2014.
- GREGORINI, D. F. **O amor e a inautenticidade feminina à luz do pensamento de Simone de Beauvoir**. 125p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, PR, 2024.
- HUSSERL, E. **A crise da humanidade europeia e a filosofia**. Tradução de Urbano Zilles. 3. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.
- HUSSERL, E. **Meditações cartesianas e Conferências de Paras**: de acordo com o texto de Husserliana. Tradução de Pedro M. S. Alves. Rio de Janeiro: Forense, 2013.
- KIRKPATRICK, K. **Simone de Beauvoir**: uma vida. Tradução de Sandra Martha Dolinsky. São Paulo: Planeta do Brasil, 2020.

- LANGER, M. Beauvoir and Merleau-Ponty on ambiguity. *In*: CARD, Claudia. **The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. p. 87-100.
- MONTEIRO, E. D. C. O conceito de intencionalidade em Husserl. **INCONFIDENTIA: Revista Eletrônica de Filosofia**, Mariana, MG, v. 5, n. 10, jul./dez. 2021.
- MOTTA, L. J. A primeira resenha da fenomenologia da percepção: Simone de Beauvoir, fenomenóloga? *In*: BEAUVOIR, S. A ‘Fenomenologia da Percepção’ de Maurice Merleau-Ponty”. Tradução de Lucas Joaquim da Motta, **Primeiros Escritos**, São Paulo, n. 11, p. 226-230, 2022.
- SILVA, D.D. **A intersubjetividade nas Meditações cartesianas de Husserl**. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais, 2015.
- SILVA, M. L. A intencionalidade da consciência em Husserl. **Argumentos**, Fortaleza, ano 1, n. 1, p. 45-53, jan./jun. 2009.
- VELARDE-MAYOL, V. **On Husserl**. Belmont: Wadsworth, 2000.
- ZAHAVI, D. **Fenomenologia para iniciantes**. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2019.
- ZILLES, U. A fenomenologia husserliana como método radical. *In*: HUSSERL, E. **A crise da humanidade europeia e a filosofia**. Tradução de Urbano Zilles. 3. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008. p. 12-57.