

BEAUVOIR COM SADE: ÉTICA, AMBIGUIDADE E ALTERIDADE

BEAUVOIR ON SADE: ETHICS, AMBIGUITY AND ALTERITY

Carla Rodrigues*

RESUMO

Este artigo propõe uma leitura do texto que Simone de Beauvoir dedica ao Marquês de Sade, *Faut-il brûler Sade?*, a partir da perspectiva da ética. Trata-se de pensar como Sade serve aos propósitos da filósofa francesa de contestar dois importantes autores da modernidade: Rousseau e Kant. Em relação ao primeiro, a filósofa francesa discute a formação das mulheres para a vida doméstica; em relação a Kant, Beauvoir se vale da ideia da ambiguidade para contestar a autonomia moral, antecipando os problemas éticos que se colocam para a filosofia do final do século XX.

PALAVRAS-CHAVE: ética; ambiguidade; alteridade; autonomia

ABSTRACT

This paper proposes a text reading Simone de Beauvoir dedicated to the Marquis de Sade, *Faut-il brûler Sade?*, from the perspective of ethics. Sade serves the purposes of the french philosopher to challenge two important authors of modernity: Rousseau and Kant. Regarding the first, Beauvoir discusses the training of women to domestic life and, for Kant, she relies on the idea of ambiguity to challenge the moral autonomy, anticipating ethical problems that will be important to the end of philosophy twentieth century.

KEYWORDS: ethics; ambiguity; alterity; autonomy

1. Introdução

Começamos com Kant. A partir do diálogo com o empirismo de David Hume e sob influência de J. J. Rousseau, seu arcabouço crítico é um marco na modernidade filosófica. Se Descartes configurou o sujeito moderno, Kant foi aquele que se propôs a estabelecer as condições de possibilidade deste sujeito em relação às faculdades de conhecer, desejar e

*Doutora em Filosofia (PUC-Rio). Professora (Filosofia/UFF, Comunicação Social/PUC-Rio). Pesquisadora, sob a supervisão de Fabio Durão (IEL/Unicamp), do Programa de Pós-Doutorado Júnior do CNPq (2011/2013), projeto do qual este artigo faz parte.

julgar. Sua filosofia é marca de um projeto iluminista que coloca a razão no centro do sistema de pensamento, mas sobretudo aporta à filosofia uma mudança importante: não se trata mais de conhecer o mundo, mas principalmente de pensar quais são as determinações formais que permitem ao sujeito conhecer o mundo¹.

Este arcabouço crítico começa com a publicação da *Crítica da Razão Pura*, em 1781, inauguração de um percurso que levará Kant a formular aquilo que se estabelece como paradigma da moralidade moderna, o imperativo categórico: “Aja como se tua máxima pudesse se tornar máxima universal”. O filósofo parte de uma divisão entre razão teórica – voltada ao conhecimento – e razão prática – voltada ao agir moral – para estabelecer a autonomia da vontade de se afastar das inclinações sensíveis para ser livre e escolher o agir moralmente correto, aquele que obedece ao dever e apenas ao dever, sem considerar as consequências de sua decisão. A vontade moralmente boa exclui o sensível, porque a moralidade exige um agir que seja orientado pelo dever para ser universalizável. É preciso, portanto, sacrificar o sensível em prol do inteligível, o particular em prol do universal.

Em Kant, vontade livre é aquela que se fundamenta em causas autônomas e despreza causas heterônomas na decisão do agir moral. Assim, a concepção kantiana de autonomia pressupõe que somos agentes racionais cuja liberdade nos tira do domínio da causalidade natural e que nos permite subordinar a sensibilidade ao livre-arbítrio. A partir da autonomia da razão, o sujeito moderno passa a apreender racionalmente o mundo e nele se orientar, num processo que depende de uma razão autônoma e livre. Kant parte desta proposição de autonomia como a propriedade da vontade de ser uma lei para si mesma, independente de qualquer propriedade dos objetos de volição.

Oito anos depois da publicação da *Crítica da Razão Prática*, Donatien Alphonse François de Sade, o Marquês de Sade, publica o seu *A Filosofia na Alcova*, no qual se volta em parte contra Kant e a pretensão do sacrifício ao sensível, em parte contra Rousseau e o ideal do homem naturalmente bom, cuja vida em sociedade depende de um contrato social que regule o bem comum.

A Filosofia da alcova foi tomado por Lacan como uma contestação da *Crítica da Razão Prática*, a segunda crítica kantiana, dedicada ao problema da moralidade. Quando

¹ Agradeço ao professor Fernando Rodrigues (IFCS/UFRJ) a generosidade dos debates sobre ética. Agradeço ao professor Rafael Haddock-Lobo a acolhida como professora convidada no PPGF/IFCS.

escreve “Kant com Sade”, título que inspira este artigo, Lacan se interessa pelo formalismo do imperativo categórico, destituído de um conteúdo próprio ou prévio, mas orientado por uma vontade pura e autônoma (LACAN, [1967] 1998). O psicanalista lê a lei moral kantiana como um esforço individual de agir por puro dever, rompendo com a inclinação do agir patológico, e parte desta leitura para extrair sua proposição de desejo puro. Não submetido às inclinações patológicas, o desejo puro leva Lacan a propor uma psicanálise para a qual o universal do sujeito é sua extrema singularidade (LACAN, [1967] 1998; CISCATO, 2007). Esta proposição terá implicações na maneira como Lacan pensa a ética na psicanálise, que ele discutirá em seu texto dedicado à Antígona.²

À proposta de Lacan de que Filosofia da alcova foi escrito para contestar a *Crítica da Razão Prática* pode-se acrescentar outra, não-excludente: Sade também contestava as ideias iluministas de Rousseau (GUILMETTE, 2011, p. 295). Já na minha hipótese, foi para contestar *ao mesmo tempo* Rousseau e Kant que Simone de Beauvoir escreveu *Faut-il brûler Sade?*, o texto de 1955 no qual ela propõe uma leitura de Sade pela via da ética.

Embora as mulheres sejam o alvo das perversões sexuais de Sade, Beauvoir não parte em defesa destas mulheres – o que será observado por Judith Butler sob o argumento que “poderíamos esperar que uma feminista como Beauvoir condenaria o tratamento cruel dado às mulheres” (BUTLER, 2003, p. 170)³. Ao contrário, Beauvoir se engaja numa argumentação que colocará Sade no lugar de defensor de uma singularidade que não cabia na vida social, esta marcada, por um lado, pelo conservadorismo moral do seu tempo, por outro lado, pelos ideais que imprimiram ao projeto iluminista a expectativa de universalidade da liberdade, da emancipação, e dos direitos. Beauvoir valorizará em Sade o elogio à singularidade para contestar o projeto moderno: *nem* Rousseau *nem* Sade; *nem* Kant *nem* Sade são fórmulas que performatizam a ambiguidade do pensamento da filósofa francesa, cujas proposições também são ambíguas. Em parte, contestam algumas das categorias modernas, em parte as reafirma.

² Mais sobre a abordagem de Lacan ao tema do desejo puro em Antígona em RODRIGUES, 2012.

³ Na leitura que faz de “Faut-il...”, Butler se pergunta porque Beauvoir não se insurge contra Sade, um autor que teria subordinado as mulheres em posições de subserviência sexual.

2. O Belo Sexo

Marco da modernidade política, a Revolução Francesa é o momento a partir da qual se estabelecem direitos de cidadania, se não universais, pelo menos ao homem. É neste contexto histórico que, em 1762, Rousseau escreve *Emílio ou da educação*, livro no qual está em jogo o tema da formação do homem responsável e cidadão – o homem do século das Luzes –, aí incluindo o problema da moralidade. Embora o homem seja naturalmente bom, a sociedade pode corrompê-lo. Portanto, ele precisa ser educado para o convívio social, o que inclui a obediência a valores morais.

É Rousseau quem introduz na filosofia o pensamento da moralidade como autogoverno, pensando a liberdade como obediência a lei que uma pessoa prescreveu para si mesma (SCHNEEWIND, 2005). Ainda que seja um problema pensar o projeto Iluminista como único e homogêneo, é possível pensar o iluminismo, pelo menos no que diz respeito à questão da autonomia, como uma combinação entre o esforço de mostrar que a moralidade não precisava da religião porque tinha suas próprias bases racionais, numa tentativa de pelo menos limitar, sem necessariamente excluir, o controle de Deus sobre a moralidade.

A formação terá um papel central na configuração de um homem livre. Assim, depois de propor uma formação para Emílio, Rousseau proporá a ele uma mulher, Sofia. Seu conjunto de propostas para aquela que acompanhará Emílio na jornada moderna se fundamenta, em grande parte, na naturalização da diferença sexual, que se mantém relativamente estável até o século XX. Assim, o livro V de *Emílio ou da educação* começa com uma constatação de Rousseau: não é bom que um homem esteja só. Entra em cena Sofia, a mulher que será educada para agradar Emílio.

Na união dos sexos cada um concorre igualmente para o objetivo comum, mas não da mesma maneira. Desta diversidade nasce a primeira diferença assinalável entre as relações morais de um de outro. Um deve ser ativo e forte, o outro passivo e fraco; é preciso necessariamente que um queira e possa; basta que o outro resista pouco (ROUSSEAU, 2004, p. 516).

A partir deste ponto, Rousseau vai propor que a mulher foi feita para agradar o homem, a ele se subjugar, ser sexualmente reservada, moderada, pudica. Mas esta atitude deve ser combinada com um tipo de resistência que dê ao homem o poder de ser forte. Ou,

nas palavras de Rousseau, “o mais forte seja aparentemente o senhor, mas dependa de fato do mais fraco”. Assim, a mulher concede ser a fraca a fim de afirmar o homem como forte, necessidade que confirma a abordagem da diferença sexual em Rousseau. “Longe de corar por sua fraqueza, as mulheres orgulham-se dela; seus tenros músculos não oferecem resistência, elas dizem não podem carregar os mais leves fardos, e teriam vergonha de ser fortes” (ROUSSEAU, 2004, p. 519).

A natureza será frequentemente evocada por Rousseau para justificar as diferenças entre Emílio e Sofia: gravidez, parto, amamentação, são características arroladas por Rousseau como naturais das mulheres. Assim, o autor dirá que que, na fêmea, “tudo a faz lembrar seu sexo”. Temperamento, caráter, comportamento, estilo de vida serão associados às características do corpo feminino, naturalmente talhado à vaidade, às aparências, à vida supérflua, às *bobagens*. (ROUSSEAU, 2004, p. 525, grifo meu).

Importante observar que governar os homens diz respeito à sedução que o belo sexo exerce sobre eles. Na natureza feminina haveria, segundo Rousseau, características que são “armas” para suprir a ausência de força: espírito agradável e cultivado da aparência são os instrumentos das mulheres para comandar a vida dos homens. “Elas devem aprender muitas coisas, mas apenas aquelas que lhes convém saber” (ROUSSEAU, 2004, p. 526). Rousseau afirma que há entre Emílio e Sofia uma relação de dependência mútua, mas que as mulheres dependem dos homens também para terem seus méritos reconhecidos, e devem se colocar como objetos de desejo do homem:

Pela própria lei da natureza, as mulheres, tanto por si mesmas quanto por seus filhos, estão à mercê do julgamento dos homens; não basta que sejam estimáveis, é preciso que sejam estimadas; não lhes basta serem bonitas, é preciso que agradem; não lhes basta ter bom comportamento, é preciso que seu comportamento seja reconhecido como tal (ROUSSEAU, 2004, p. 527).

Por este caminho, Rousseau propõe um projeto de educação para a mulher que seja relativo aos homens, voltada para agradá-los, ser-lhes útil, ser amada por eles, honrá-los, educá-los (quando jovens), cuidar deles (quando adultos), aconselhá-los, consolá-los, e tornar suas vidas agradáveis e doces. “Eis os deveres das mulheres em todos os tempos e o que lhes deve ser ensinado desde a infância” (ROUSSEAU, 2004, p. 527).

Há aqui um paradoxo explorado pela historiadora Joan Scott (2002): ao mesmo tempo em que ele evoca a capacidade feminina “natural” de ser passiva e submissa, propõe que as meninas sejam “ensinadas”, de forma a “dominarem suas fantasias para submetê-las à vontade dos outros”. Assim, Sofia, a mulher “naturalmente” submissa, tem de ser domesticada para se tornar tão passiva quanto a sua natureza determina⁴.

Nos argumentos de Rousseau, as mulheres aprendem a ler e escrever com relutância, mas se dedicam naturalmente a aprender a costurar. Deveriam se dedicar a aprender a fazer contas, habilidade que lhes seria útil, mas não estão naturalmente inclinadas para a matemática. Educar uma menina é, para ele, sempre uma tarefa difícil, e na próxima passagem se observa como o paradoxo a que Scott se refere aparece no texto de Rousseau: “Devemos treiná-las primeiro para as coisas obrigatórias, para que nunca lhes custem; devemos ensiná-las a domar todas as suas fantasias, para submetê-las às vontades de outrem” (ROUSSEAU, 2004, p. 534). Ou seja, a submissão, embora seja apresentada como um traço da natureza feminina, deve ser ensinada, e as mulheres devem ser domadas, o que só é necessário se a mulher for naturalmente domesticada.

Em 1764, Kant, influenciado por Rousseau, a quem admirava, escreveu *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime* (KANT, 2003), texto em que defende que as mulheres são “o belo sexo” e que teriam como único fim agradar o homem e perpetuar a espécie. Para o filósofo, as mulheres são incapazes de trabalho intelectual: “A mulher possui um forte sentimento inato por tudo o que é belo, gracioso e ornado. Ama o gracejo, e pode se entreter com futilidades, conquanto sejam alegres e divertidas” (KANT, 1993, p. 48). Kant afirma que a capacidade da mulher se restringe a sentir, não a raciocinar, ideia que ele defende com argumentos tais como: “Uma mulher se sente pouco embaraçada por ser desprovida de grandes ideias, ou por se mostrar receosa com ocupações importantes ou despreparadas para elas. É bela e agrada – e basta” (KANT, 1993, p. 61). Seguindo o caminho de Rousseau pela naturalização das diferenças, Kant dirá que a mulher mantém uma relação imediata com a natureza e o homem com a cultura. Para ele, as qualidades

⁴ “Afim de contas, o que havia de natural na passividade da mulher, se a única maneira de impedi-la de exercer a imaginação criativa era declará-la louca e fora da lei, condenando-a à morte?” (SCOTT, 2002, p. 64) Essas contradições sobre qual seria o lugar da mulher foram o pano de fundo do embate entre o pensamento de Rousseau e as reivindicações das mulheres que, durante a Revolução Francesa, queriam conquistar cidadania e direito ao voto. Olympe de Gouges, a primeira feminista francesa, enfrentou Rousseau com a sua “Declaração Universal dos Direitos da Mulher e da Cidadã”. Mais sobre essa questão em SCOTT, 2002; RODRIGUES, 2009

estéticas estão associadas a valores morais e não há experiência moral nas mulheres, que só evitam o mal “porque ele é feio”. Kant fez da razão privilégio masculino por excelência, restringindo a mulher à capacidade de sentir, por oposição à capacidade masculina de raciocinar. Como observa Adília Maria Gaspar (2009), as proposições kantianas carregam outro paradoxo: coube ao filósofo da razão universal negar às mulheres o acesso a esta mesma razão. De certa forma, Beauvoir pode ser apontada como a pensadora que denuncia a ausência da mulher no ideal moderno de universalidade, como se verá a seguir.

3. O Problema da Formação

O Segundo Sexo foi escrito em dois volumes, publicados na França em 1949 com uma diferença de alguns meses. No primeiro volume, Beauvoir discute o lugar da mulher como o outro do homem do ponto de vista da biologia, da psicanálise, e do materialismo histórico, pensamento com o qual a França do pós-guerra dialogava diretamente. Em seguida, ainda no primeiro volume, ela faz uma longa recuperação da história das mulheres, e encerra o tomo com leituras de textos literários de autores como Stendhal e o lugar que as mulheres ali ocupam. Cumprida esta tarefa, digamos, quase arqueológica, Beauvoir começa o segundo volume discutindo aquilo que, na minha hipótese, se refere ao projeto de Rousseau para a educação de Sofia. “Ninguém nasce mulher: torna-se mulher” é a primeira frase do segundo volume, que entrou para a história do século XX como tendo revolucionado o lugar e o papel das mulheres na sociedade e começa sob o título de “Formação”. Lembremos o que vem depois: “Nenhum destino biológico, psíquico, econômico define a forma que a fêmea humana assume no seio da sociedade; é o conjunto da civilização que elabora esse produto intermediário entre o macho e o castrado, que qualificam de feminino” (BEAUVOIR, 2009, p. 361).

Desta citação, podemos depreender o questionamento da determinação do destino social das mulheres a partir das suas características biológicas, tema que será a tônica desta primeira parte do texto, cuja ênfase é demonstrar que, tudo aquilo que pelo menos desde Rousseau era tomado como natural, havia sido ensinado às meninas.

Se, bem antes da puberdade, e, às vezes, mesmo desde a primeira infância, ela já se apresenta como sexualmente especificada, não é porque misteriosos instintos a destinem imediatamente à *passividade*, ao *coquetismo*, à *maternidade*: é porque a intervenção de outrem na vida da criança é quase original e desde seus primeiros anos sua *vocação* *lhe é imperiosamente insuflada* (BEAUVOIR, 2009, p. 362, grifos meus).

Sublinho o fato de que as três das características elencadas por Beauvoir são insistentemente atribuídas por Rousseau como naturais às mulheres: passividade, coquetismo, maternidade. Chamo a atenção, também, para a expressão “vocação imperiosamente insuflada”, que remete ao paradoxo já identificado por Scott. Afinal, se é uma vocação, se é assim tão natural, porque depende de ser ensinada? Beauvoir afirma então que é um equívoco entender a passividade das mulheres como um dado biológico. “É um destino que *lhe é imposto por seus educadores e pela sociedade*” (BEAUVOIR, 2009, p. 375, grifo meu).

Primeiro, podemos ouvir ecos do slogan do movimento feminista – “Biologia não é destino” – que animou muitas das manifestações políticas dos anos 1970. Mas o que me interessa destacar no contexto do diálogo com Rousseau é a palavra “educadores”, uma das indicações de que o Beauvoir está contestando o projeto de formar Sofia como objeto de Emílio. A filósofa francesa passa então a apontar a superioridade masculina na cultura, na história, na literatura, nas canções, na religião, como parte desta formação orientada a fazer da mulher o “outro do homem”.

Na sua ênfase no problema da cultura, Beauvoir observa que, para as mulheres, a conquista de um lugar passa, necessariamente, pela estratégia da beleza, a mesma exaltada por Rousseau e Kant. Assim, a infância da menina é direcionada a formar uma mulher adulta desejosa de agradar ao homem, único lugar no qual encontrará satisfação, amor e felicidade. É contra este lugar que Beauvoir se insurge:

É uma estranha experiência, para um indivíduo que se sente como sujeito, *autonomia*, transcendência, como um absoluto, descobrir em si, a título de essência dada, a inferioridade: é uma estranha experiência para quem, para si, se arvora em Um, ser revelado a si mesmo como *alteridade*. É o que acontece à menina quando, fazendo o aprendizado do mundo, nele se percebe mulher. A esfera a que pertence é cercada por todos os lados, limitada, dominada pelo universo masculino: por mais alto que se eleve, por mais longe que se aventure, haverá sempre um teto acima de sua cabeça, muros que *lhe barrarão o caminho* (BEAUVOIR, 2009, p. 395-396, grifos meus).

Entram em cena duas palavras importantes: alteridade e autonomia, que serão importantes no debate sobre ética, na medida em que as proposições sobre ética de Beauvoir e sua leitura de Sade são um questionamento da autonomia pela via da ambiguidade, como se verá a seguir.

4. Beauvoir lê Sade

“O homem é senhor de suas próprias inclinações?”, pergunta Mirvel logo nas primeiras páginas de *A Filosofia da Alcova*. São inúmeras passagens como essas, em que Sade elogia a entrega aos instintos, contestação da ética do dever e da possibilidade de abrir mão de inclinações sensíveis, tal como defendia Kant. Em Sade, haverá o inverso: a entrega e a submissão aos instintos sexuais serão tratadas como uma condenação, como um destino inelutável. “Todo o princípio de moral universal é uma verdadeira quimera”, proclama (SADE, 2009, p. 12). Desde a abertura do livro, o diálogo entre Madame e Mirvel assim se anuncia, quando ela diz: “Os prazeres de que desejava me privar pareceram-me ainda mais tentadores e me apercebi de que, quando se nasceu para a libertinagem, é inútil querer dominar-se: os fogosos desejos irrompem com mais força” (SADE, 2009, p. 18). Ao mesmo tempo em que está se opondo à liberdade como autogoverno de si, em Rousseau, e à autonomia moral em Kant.

Se em Rousseau ser livre não é fazer o que quer, mas não estar submetido a uma vontade particular, em Sade não há como não se submeter a vontades particulares. É sobre a questão do particular que Beauvoir vai se debruçar em sua leitura. O texto de Beauvoir foi publicado em 1955 e parte da ideia de que Sade deve ser lido a fim de pensar a questão da ética. Com isso, ela pretende se afastar da discussão sobre as perversões sexuais que levaram a termos como sadismo e sádico para propor que o pensamento de Sade tem valor por ele elaborar “um imenso sistema” a fim de reivindicar o direito individual a estas perversões. Assim, logo nas primeiras páginas, Beauvoir anuncia sua pauta: “Podemos, sem renegar a nossa individualidade, satisfazer as nossas aspirações à universalidade?” (BEAUVOIR, [1955] 1961, p. 8). É essa ambiguidade que percorre o texto de Beauvoir, e que já se apresentava, anos antes, em *Moral da ambiguidade* ([1947]1970). A partir do

reconhecimento de que toda moralidade baseada na ideia de autonomia da vontade está influenciada por Kant, Beauvoir começa o livro indicando que é a possibilidade de uma vontade pervertida – e eu acrescento, pervertida como a de Sade – que dá sentido a ideia de virtude (BEAUVOIR, 1970, p. 25).

Sade será o exemplo de um personagem perverso e ambíguo, cuja vida oscila entre o desejo puro e as exigências morais. “Entre sua existência social e os prazeres individuais é impossível uma conciliação” (BEAUVOIR, 1961, p. 11). No enfoque de Beauvoir, o erotismo de Sade é mais do que uma atitude individual, para a qual ao longo do texto ela busca explicações e justificativas na biografia do personagem. O erotismo de Sade, dirá Beauvoir, é um desafio à sociedade. “A sexualidade em Sade não é da competência da biologia: é um fato social” (BEAUVOIR, 1961, p. 32). Em Sade, a natureza é má – contrária, portanto, ao homem naturalmente bom de Rousseau ou à boa vontade em Kant – e a moralidade é inseparável dos instintos. Beauvoir aqui destaca como Sade acentua a contradição entre os interesses particulares e as convenções sociais, contestando a possibilidade de que haja algum fundamento natural para um interesse geral que deva se sobrepor ao interesse individual. Moral da ambiguidade caminha nesta linha tênue que ao mesmo tempo afirma o individualismo como uma forma de atribuir valor ao humano como existência singular, e ao mesmo tempo reconhece o direito do outro, numa formulação de Beauvoir: “O indivíduo não se define se não por sua relação com o mundo e com os outros indivíduos; ele só existe transcendendo-se e sua liberdade só pode consumir-se através da liberdade do outro” (BEAUVOIR, 1970, p. 133).

Ao defender a ideia de que tanto o indivíduo depende da coletividade quanto a coletividade depende do indivíduo, Beauvoir encontra uma forma de ficar *entre* Kant e Sade, *entre* Rousseau e Sade, questionando as condições de possibilidade da autonomia em Kant e da liberdade como autogoverno, em Rousseau. Nesse sentido, pode-se dizer que Beauvoir não abandona o ideal moderno de autonomia moral em Kant, mas também antecipa as questões do debate ético contemporâneo.

Se a filosofia do século XVIII inventou a autonomia, a filosofia do século XX interrogou as condições de possibilidade desta autonomia por diversos percursos, entre os quais o pensamento de Beauvoir e sua proposição de ética como ambiguidade, que se percebe na leitura ética que faz da obra de Sade. Beauvoir propõe uma formulação ética que

ao mesmo tempo afirma e se distancia do ideal de autonomia da modernidade. Na sua proposição de ambiguidade se pode ler os sinais da exigência política de entrada em cena da singularidade e da diferença como estratégias de contestação do pensamento da totalidade, do pensamento totalitário com o qual a Europa do pós-guerra se debate.

No contexto pós-guerra da Europa, o filósofo lituano Emmanuel Lévinas quer colocar em dúvida a autonomia e a liberdade como centro da existência humana, pensando que é preciso propor algo que limite esta liberdade. Traz à cena filosófica a figura do outro, da alteridade, como personagem estratégico para pensar os limites da liberdade do homem moderno. Se em Kant é a autonomia da minha vontade que me orienta ao agir moral, em Lévinas é o outro que me abre à experiência moral, o que vai significar introduzir um princípio de heteronomia e minar as certezas da autonomia de um eu soberano, que se abre à heteronomia como acolhimento ao outro (GRZIBOWSKI, 2010). Assim, um sujeito que não pode mais responder pelo “autos” da autonomia estará lançado numa situação de responder pelo outro (LÉVINAS, 2000, p. 84).

Beauvoir e Lévinas tiveram um embate importante sobre o papel da mulher. Já na introdução de *O segundo sexo* ela faz duras críticas à abordagem de Lévinas, a tal ponto que o comentador Tatsuru Uchida (2001) sustenta que *O segundo sexo* teria sido escrito em grande parte para refutar as ideias de Lévinas sobre o feminino, a quem ela atribui uma pejorativa classificação da mulher como Outro: “A mulher determina-se e diferencia-se em relação ao homem, e não este em relação a ela; a fêmea é o inessencial perante o essencial. O homem é o Sujeito, o Absoluto; ela é o Outro”. Ela está se referindo ao problema da diferença sexual em Lévinas, em quem percebe uma visão androcêntrica na afirmação de que a mulher é o Outro, cujo pensamento estaria afirmando o sujeito como o masculino e secundarizando o outro como feminino. Desde os primeiros escritos de Lévinas, sua proposição de ligação entre feminino e alteridade faz parte de uma crítica ao ideal de neutralidade na filosofia, questão que faz parte das suas críticas a Heidegger.⁵

Em que pese terem atuados em campos opostos e terem travado um intenso diálogo sobre o lugar da mulher e do feminino, Lévinas e Beauvoir tinham em comum uma agenda política contrária ao totalitarismo – ele pela via da crítica ao nazismo, ela pela via da adesão às críticas de Sartre ao horrores da experiência stalinista. No entanto, a crítica de ambos a

⁵ Mais sobre o embate entre Beauvoir e Lévinas em RODRIGUES, 2011.

Kant – que em Beauvoir se destacam na leitura de Sade e nas suas proposições de ambiguidade e em Lévinas se observam no seu elogio à alteridade – os aproxima como autores que abriram espaço para questionamento da categoria moderna da autonomia. São pensamentos que permitem inscrever na história da filosofia uma outra exigência ética, que se expressará, por exemplo, na radicalidade do pensamento do filósofo franco-argelino Jacques Derrida, como se verá a seguir.

5. Derrida e a Ética como contaminação

Não acredito que seja possível pretender estabelecer uma influência direta de Beauvoir em relação ao pensamento do filósofo franco-argelino Jacques Derrida, por tudo que eles têm de diferente: Derrida foi um crítico da leitura que Sartre fez de Heidegger, um crítico do existencialismo e do humanismo dos quais Beauvoir foi parte integrante, e um herdeiro das proposições éticas de Lévinas. Assim, embora não seja a minha intenção estabelecer nenhum tipo de ligação entre Beauvoir e Derrida, pretendo concluir apontando para como o pensamento deste filósofo radicaliza as críticas à modernidade que se esboçavam nos anos 1950/60.

Se recorro a Derrida é por que há uma característica específica na sua articulação entre ética e singularidade que me interessa. O que Derrida aporta de instigante no debate em relação à ética moderna é, de certa forma, a radicalização da exigência de entrada de termos como alteridade e ambiguidade no vocabulário da ética do século XX – aqui tomados como os primeiros indícios de questionamento do ideal de autonomia e autogoverno de si. De certa forma, pode-se dizer que a filosofia da segunda metade do século XX é um questionamento dos pontos fundamentais da filosofia moderna: sujeito, autonomia como liberdade, e universalidade são algumas das ideias centrais que serão deslocadas, abaladas, interrogadas e postas em dúvida. O pensamento de Derrida se desenvolve, em grande medida, como uma estratégia de desconstrução dos pares opositivos da tradição metafísica, a partir da qual ele coloca em dúvida as certezas sobre as quais se

fundamentavam a filosofia moderna, em grande medida em diálogo com a obra de Kant⁶. Assim, ele vai fazer parte de um conjunto de pensadores franceses que percebe e explora, ainda nos anos 1960, o esgotamento das filosofias da consciência⁷; fará parte do grupo de leitores franceses de Nietzsche que inauguram aquilo que se convencionou chamar de pós-estuturalismo⁸; e também seguirá a crítica de Lévinas ao ideal kantiano de autonomia, como parte de um grupo de pensadores europeus cujo pensamento se dá sob impacto da experiência do Holocausto. Derrida, como herdeiro do questionamento do sujeito moderno, seguirá também o questionamento da autonomia deste sujeito moderno, para chegar ao questionamento da proposição kantiana de ética como universalidade.

Por estes percurso, autonomia e universalidade seriam infiltradas por seus opostos, heteronomia e singularidade. Não se trata, no entanto, de uma estratégia de inversão, o que resultaria numa *metafísica da singularidade*⁹. O que há de interessante no pensamento de Derrida é sua percepção de que as categorias modernas – como autonomia e universalidade – foram construídas necessariamente a partir de uma violenta exclusão de seus supostos opostos. O que em Lévinas era um acento praticamente invertido na heteronomia, o que em Beauvoir foi uma tentativa de negociar com ambos os lados, em Derrida será uma estratégia de pensar a ética a partir do reconhecimento da violência conceitual que foi cometidas em nome da construção das categorias modernas.

⁶ Seu diálogo com a Crítica da Razão Pura se dá em grande medida pela leitura da fenomenologia de Husserl, marca de seus primeiros trabalhos filosóficos, ainda nos anos 1960, quando Derrida contesta o apelo fenomenológico de “volta às coisas mesmas” com o “a coisa mesma sempre escapa”. Ambos estão se referindo ao problema kantiano do conhecimento da “coisa em si”. Em relação à Crítica da Razão Prática, Derrida se volta para o debate sobre moralidade e autonomia em “Donner la mort”, no qual estão em discussão pontos muito específicos do corpus kantiano, como a autonomia da vontade e o agir moral por dever. Em relação à Crítica do Juízo, Derrida escreve “La vérité en peinture”, o texto no qual o diálogo com Kant é explícito. Sua leitura vai seguindo linha a linha a primeira parte da CJ e põe em discussão a faculdade de julgar como termo médio entre as faculdades de conhecer e de desejar; o problema da ligação entre o belo e desinteresse e suas consequências para o julgamento do objeto artístico. É portanto pela via da leitura de Kant que Derrida chegará a uma formulação sobre a arte, sintetizada por Jean Luc Nancy: “Não se trata nem de falar sobre arte, nem de fazer a arte falar”. Derrida foi também um importante leitor das obras políticas de Kant, leitura que marca o que muitos comentadores chamam de “segundo Derrida”. Sua proposição de hospitalidade incondicional se constrói a partir da leitura das condições da hospitalidade em Kant, formuladas em *A paz perpétua*. Outros temas caros a Kant também foram explorados por Derrida, em títulos que fazem referência muito diretamente a Kant.

⁷ Sobre a entrada de Derrida na cena filosófica francesa no momento deste esgotamento, ver SAFATLE, 2011.

⁸ Sobre a influência de Nietzsche sobre os pós-estruturalistas franceses, ver SCHRIFT, 2011.

⁹ Agradeço ao professor Fernando Rodrigues o termo, em instigantes debates sobre esta questão.

Este reconhecimento é seu primeiro gesto ético, do qual decorre o segundo gesto: pensar a ética como uma *transação entre* autonomia e heteronomia (BORRADORI, 2004, p. 141). É com a palavra transação que ele radicaliza termos como ambiguidade – ainda baseados no ideal de liberdade do pensamento moderno –, que ele escapa de uma inversão levinasiana – ainda presa a um privilégio do masculino ao pensar o feminino como alteridade –, para pensar que essa transação se dá a partir das rachaduras nas categorias modernas como autonomia e universalidade, que passam a estar contaminado por aquilo que pretendiam ignorar. A partir do reconhecimento destas rachaduras, será preciso *negociar*. Ética então seria, em primeiro lugar, o reconhecimento de que aqueles elementos foram necessariamente recalcados na construção dos conceitos fundamentais da modernidade. Assim, passa a ser preciso transacionar, negociar, se deixar contaminar pelos elementos excluídos, e é nesse movimento de negociação que o pensamento da desconstrução escapa de uma metafísica da singularidade.

Talvez o pensamento de Derrida seja apenas isso: uma estratégia de contaminação, com a qual é possível abalar os ideais que inspiraram a modernidade. Não para rejeitá-los, mas para reconhecê-los como menos sólidos, mais precários, menos seguros, mais frágeis, menos absolutos, mais incertos, menos fundamentados, mais contingentes. Esse abalo, no entanto, não quer dizer o abandono do horizonte ético que inspirou o ideal moderno, mas apenas a necessidade de pensar a ética a partir, aqui sim, do abandono – ou da desconstrução – de conceitos cuja construção violenta é incompatível com a ética.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BEAUVOIR, Simone. **Faut-il brûler Sade?** Paris: Gallimard, 1955.

BEAUVOIR, Simone. **Deve-se queimar Sade?** São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1961.

BEAUVOIR, Simone. **Moral da Ambigüidade.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1970.

BEAUVOIR, Simone. **O Segundo Sexo.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.

BORRADORI, Giovanna. **Filosofia em tempos de terror**: diálogos com Habermas e Derrida. Trad. Roberto Mugiatti. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

BUTLER, Judith. "Beauvoir on Sade." In: CARD, Claudia (org.). **The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir**. Cambridge University Press, 2003.

CISCATO, Maricia Aguiar. **A ética do dever em Kant e a ética do desejo em Lacan**: aproximações e diferenças. 2007. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

DERRIDA, Jacques. "En ce moment même dans cet ouvrage me voici". In: DERRIDA, Jacques. **Psyché. inventions de l'autre**. Paris: Galilée, 1987.

DERRIDA, Jacques. **Donner la mort**. Paris: Galilée, 1999.

DERRIDA, Jacques. "A palavra acolhimento". Trad. Fabio Landa. In: DERRIDA, Jacques. **Adeus a Emmanuel Levinas**. São Paulo: Perspectiva, 2004.

GASPAR, Adília Maia. **A representação das mulheres no discurso dos filósofos**: Hume, Rousseau, Kant e Condorcet. Rio de Janeiro: Uapê/Seaf, 2009.

GRZIBOWSKI, Silvestre. "Levinas e Kant: um estudo a partir da autonomia e heteronomia". **Revista Filosófica Aurora**, Curitiba, v. 22, n. 31, p. 545-556, jul./dez. 2010.

GUILMETTE, Lauren. **Reading Butler reading Beauvoir reading Sade**: on ethics and Eros. *Philosophy today*. Spem Supplement 20, 2011.

KANT, Immanuel. **Observações sobre o belo e o sublime**. Trad. Vinicius de Figueiredo. Campinas, sp: Papyrus, 1993.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Tradução Fernando Costa Mattos. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Prática**. Tradução Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Barcarolla, 2010.

LACAN, Jacques. **Escritos**. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 1998.

LÉVINAS, Emmanuel. **Le temps et l'autre**. 5. ed. Paris: puf, 1994.

LÉVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 2000.

ROUSSEAU, J. **Emílio ou da educação**. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

RODRIGUES, Carla. **Coreografias do feminino**. Florianópolis: Editora Mulheres, 2009.

RODRIGUES, Carla. "A costela de Adão: diferenças sexuais a partir de Lévinas". **Rev. Estud. Fem.** vol.19 no.2 Florianópolis Maio/Ago. 2011. <<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-026X2011000200004>>. Acesso em: 04 Jan. 2013.

RODRIGUES, Carla. "Antígona: lei do singular, lei no singular". **Sapere Aude - Revista de Filosofia**, Belo Horizonte, v. 3, n. 5, p. 32-54, jun. 2012. ISSN 2177-6342. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/SapereAude/article/view/3500/4125>>. Acesso em: 04 Jan. 2013.

SADE, Marquês. **A filosofia na alcova**. Tradução Augusto Contador Borges. São Paulo: Iluminuras, 2009.

SAFATLE, Vladimir. "Être juste avec Freud: la psychanalyse dans l'antichambre de De la Grammatologie" In: MANIGLIER, Patrice (org.) **Le moment philosophique des années 1960 en France**. Paris: PUF, 2011.

SCOTT, Joan. **A cidadã paradoxal: as feministas francesas e os direitos do homem**. Trad. Élvio A. Funck. Florianópolis: Editora Mulheres, 2002.

SCHNEEWIND, J.B. **A invenção da autonomia**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005.

SCHRIFT, Alan D. Le nietzschéisme comme épistémologie: la réception française de Nietzsche dans le moment philosophique des années 1960. In: MANIGLIER, Patrice (org.) **Le moment philosophique des années 1960 en France**. Paris: PUF, 2011.

UCHIDA, Tatsuru. **Emmanuel Lévinas et la phénoménologie de l'amour**. Tokyo: Serika Syobô, 2001.