

Simone de Beauvoir e o sentido moral e histórico da escrita filosófica: interlocuções com Hans-Georg Gadamer e Karl Jaspers

Simone de Beauvoir and the Moral and Historical Meaning of Philosophical Writing: Dialogues with Hans-Georg Gadamer and Karl Jaspers

Magda Guadalupe dos Santos*

RESUMO

Neste artigo busco analisar o valor da escrita nas obras de Simone de Beauvoir, em que se questionam princípios e categorias filosóficas de análise. Em meio aos problemas culturais e às guerras mundiais, a filosofia vai-se revelando em viradas linguísticas, redefinindo, em distintas correntes teóricas, certas expectativas, frustrações e significações culturais temporalizadas de conceitos e valores. Por um lado, a filosofia se delimita por viradas teóricas e hermenêuticas tais como propostas por Hans-Georg Gadamer, por outro, o amparo de princípios existenciais se modela em termos morais e políticos, tal como elaborados por Karl Jaspers. Sob o signo da história, Beauvoir pretende nomear-se, sobretudo, como escritora, que se descobre existencialista em suas próprias especulações em busca da compreensão de seu pensamento e de registros mnemônicos da ambiguidade da condição humana.

Palavras-chave: Simone de Beauvoir; alteridade; memória; Hans-G. Gadamer; crítica hermenêutica; Karl Jaspers; comunicação.

ABSTRACT

In this article I analyze the value of writing in works of Simone de Beauvoir, in which principles and philosophical categories of analysis are questioned. Amidst cultural problems and world wars, philosophy reveals itself in linguistic turns, redefining, in different theoretical currents, certain expectations, frustrations and temporalized cultural resignifications of concepts and values. On the one hand, philosophy is being delimited by theoretical and hermeneutical turns such as those proposed by Hans-Georg Gadamer, on the other hand, the support of existential principles is modeled on moral and political terms, as elaborated by Karl Jaspers. Under the sign of history, Beauvoir intends to name herself, above all, as a writer, who discovers herself as an existentialist in her own speculations in search of understanding her thoughts and mnemonic records of the ambiguity of the human condition.

Keywords: Simone de Beauvoir; alterity; memory; Hans-G. Gadamer; hermeneutic criticism; Karl Jaspers; communication.

Artigo submetido em 15 de maio de 2025 e aprovado em 3 de julho de 2025.

* Doutora em Direito, Mestre em Filosofia (ambos os títulos pela UFMG). Professora de Filosofia da FaE UEMG. Pesquisadora de Filosofia e teorias feministas. Integrante do GT Desconstrução. Alteridade e Linguagem da ANPOF, desde 2010. Integrante do Conselho Editorial (*Editorial Board*) de *Simone de Beauvoir Studies*, desde 2020. E-mail: magda.santos@uemg.br

1 INTRODUÇÃO

No decurso da história, as narrativas filosóficas interagem entre si, como resultantes de categorias de pensamento e ação com possibilidade de formular críticas implícitas e recíprocas. Nas vertentes dialógicas entre filosofia, história e literatura, assumidas como meios multiculturais, explicitam-se tanto bases sistêmicas de pensar a cultura, quanto meios ficcionais ou obras de memória que recuperam a diversidade de saberes e de práticas culturais. Os paradigmas de escrita não se equalizam de modo similar. Certas teorias sustentam a especificidade do pensar filosófico, outras levam ao entendimento de que a escrita não se restringe apenas a princípios e conceitos. De Platão aos filósofos da escritura contemporânea, literatura, filosofia e ciência percorrem linhas de proximidade e distinção.

Roland Barthes estabelece uma analogia em tons de refinamento e ironia. Surgem em *O rumor da língua* as reflexões sobre a “narração dos acontecimentos passados”, *submetida*, desde os gregos, ‘à sanção’ da “ciência” histórica; inserida sob a ‘caução’ *imperiosa* do “real”; *justificada* por princípios de exposição “racional”.

Se Barthes está criando um estilo crítico das “rubricas obrigatórias” que circundam o rol de ciências, seria preciso indicar algo de uma e de outra forma de expressão. Nesse sentido, a seu sentir, a ciência tem por objeto tudo o que “a sociedade julga digna de ser transmitida”; a ciência, é, pois, “o que se ensina” (Barthes, 2004, p. 4). A literatura, por sua vez, demonstra essa “grande unidade cosmogônica de que fruía os antigos gregos, mas que nos é hoje recusada pelo estado parcelar da nossa ciência” (Barthes, 2004, p. 4). Ora, a ciência fragmenta, aprofunda, detalha em minúcias o que a *epistème* grega pensava poder abranger de forma universal, especulando sobre a origem e formação do mundo, com teses buscadas de fontes míticas e religiosas ou mesmo lógicas em torno ao signo da substância primordial do universo.

Além disso, escreve Barthes, a forma de professar os discursos científicos e literários é distinta. Para Barthes, a literatura faz as vezes da filosofia primeira e trata “do mundo total” em que todo o saber tem ali razão de ser. Se a ciência em sua multiplicidade cognitiva se demonstra em linguagem distinta daquela da literatura, também os modos de se apresentar e se comunicar realçam-se em diferenças e especificidades. Para a ciência, sobretudo, “a linguagem não passa de um instrumento”, que se visa tomar em bases de neutralidade, tais como hipóteses, operações e resultados (Barthes, 2004, p. 4). Já para a literatura, a linguagem não pode ser um “instrumento cômodo ou o cenário luxuoso de uma realidade social, passional ou poética”, que seria a ela preexistente ou expressão de regras de estilo. A linguagem é sua dimensão ontológica, ou nos termos de Barthes, “o ser da literatura”, e esta carrega sozinha “a inteira responsabilidade da linguagem” (Barthes, 2004, p. 6). Desta feita, se compete a ciência *falar*, cabe à literatura *escrever*, como uma força que acompanha tanto o desejo quanto a mão na escrita.

Por conseguinte, dos antigos gregos ao cenário do século XX, pensar a cultura é também refletir sobre as várias dimensões da escrita, assim como sobre questões éticas e morais de uma época; sobre hábitos e costumes representativos de um tempo e de posicionamentos subjetivos perante a própria condição de objetividade histórica e, sobretudo, acerca das formas de escrever a história do pensamento ocidental.

Analisa-se, neste texto, de uma perspectiva metodológica, moral e ética, as interpretações filosóficas do século XX, que versam sobre a questão da escrita. Nos textos hermenêuticos de Hans-Georg Gadamer e nos escritos filosóficos e obras de memória de Simone de Beauvoir surgem contornos teóricos e hermenêuticos de aproximação, recusa e novos moldes de percepção da escrita em filosofia, bem como seu impacto no século XXI. Da perspectiva desses pensamentos, questionam-se os traços da escritura e o valor dos sistemas de significados teóricos e abstratos. Outrossim, procura-se verificar como perspectivas e interpretações históricas são reguladas por valores morais e como tais práticas visam justificar

o sentido temporalizado da cultura, especialmente após crises econômicas e sociais, entremeadas por guerras e comoções políticas.

Historicamente, ao se ler o texto de Hans-Georg Gadamer intitulado “Acerca de ‘O ser e o nada’ (J.-P. Sartre)”, de 1989, tento compreender as razões que levam o filósofo a retomar a tessitura da memória, para lembrar-se do impacto interpretativo que a obra de Sartre lhe teria causado, quando de sua primeira publicação, em 1943, ainda sob a ocupação nazista em solo francês. Por sua vez, as obras de Simone de Beauvoir situam-se num plano de escrita em que o resgate dos fios da memória exige o reconhecimento de sua posição perante os acontecimentos vividos. A diversidade de estilos, de gêneros literários e de línguas provoca nos leitores questionamentos acerca dos planos hermenêuticos sustentados na investigação filosófica, assim como a medida valorativa da recepção da obra de um filósofo pelo outro.

Muito se escreve acerca da atuação dos povos durante a ocupação nazista, bem como após o final da Segunda Grande Guerra e os efeitos para o *ethos* de uma cultura. Karl Jaspers profere conferências no inverno de 1945 e 1946 sobre a questão da culpa e a analisa em nível criminal, político, moral e metafísico, aguçando o delicado contorno de interseção de categorias interpretativas no final da Segunda Guerra (Jaspers, 1946, p. 55-63). Seus relatos demonstram como relutâncias e assentimento civil às intransigências políticas totalitárias ressoam banalizados ao longo de distintos entendimentos, assim como princípios existenciais podem ser reconhecidos em diferentes modos e estilos de escritos filosóficos. O julgamento de Nuremberg pontua sobre a responsabilidade criminal, mas compete ainda aos aliados vencedores determinar o grau de culpa política de um povo, mesmo que não levado aos bancos dos réus. Cada qual, por sua vez, deveria tecer análises reflexivas sobre sua culpa moral e metafísica individualmente assumida perante si mesmo.

As aproximações entre autores são instigantes. Ao se recuperar a história do pensamento filosófico de Hans-Georg Gadamer e Simone de Beauvoir, num mundo mergulhado em guerras e totalitarismo, de certa forma verifica-se o quanto alcança a contínua ousadia de pensar. Beauvoir é leitora de Karl Jaspers e reconhece em sua maestria o valor dos princípios éticos do existencialismo. Desde *A Força da Idade* (1960), a referência de Simone de Beauvoir a Karl Jaspers demonstra-se por meio de princípios teóricos que fundamentam o Existencialismo. Em Jaspers, Beauvoir encontra as primeiras bases críticas aos princípios universais e abstratos, mas que lhe possibilitam apreender “relações singulares, mediante intuições, mais afetivas do que racionais e de irrecusável evidência” (Beauvoir, 1961, v.I. p. 36). Ademais, foi também de Jaspers, que Beauvoir apreende “a noção de compreensão” (Beauvoir, 1961, v. I. p. 114), a qual, embora inicialmente, vaga, lhe possibilita inventar meios para apreender a singularidade humana, e a escritura seria sua ferramenta principal.

Na esteira de textos, buscam-se aproximações e distanciamentos possíveis, mesmo que apenas timidamente, servindo-se de certos níveis metodológicos de leituras possíveis.

2 A VIRADA HERMENÊUTICA E OS ENLACES DA FILOSOFIA E DA ESCRITA

Por meio de **leitura metodológica com ênfase histórico-conceitual**, considera-se que a época da chamada “virada hermenêutica” revela novas possibilidades interpretativas da tradição filosófica; entre elas, a reeducação do sentido moral do ser humano, após os conflitos das duas grandes Guerras Mundiais, cujas consequências se estenderam da Europa a outros cantos do mundo. São exemplos de propostas de novas teorias filosóficas os conceitos de *Desconstrução* (*Zerstörung*) e de *Destruição* (*Destruktion*), utilizados pela filosofia alemã e revistos por Hans-Georg Gadamer em sua retomada da fenomenologia, de Edmond Husserl a Martin Heidegger. A presença de Gadamer como ponto de interseção da apreensão de

significado do próprio conceito de *sentido* torna-se, então, fator preponderante para os diversos caminhos seguidos pela filosofia.

Afirma-se que Gadamer anuncia em seus textos, acima de tudo, uma dimensão qualitativa bem intensa, a coragem de ser autêntico e verdadeiro, não medindo esforços para pontuar objetivamente acerca de tópicos da filosofia na história, inclusive para ser crítico do pensamento de seu próprio tempo. Na medida em que a dimensão da língua, dos costumes e de um conjunto de dados culturais apresentavam-se como fator de separação e de distinção das várias propostas especulativas, Gadamer problematiza suas possibilidades hermenêuticas, buscando saber se é correto que “um lado não tome conhecimento algum do outro” e se não seria a hora de “tentar conduzir o diálogo” de forma mais adequada, sem as “unilateralidades e as parcialidades dos ideais estilísticos” que se desenvolvem em “círculos culturais diversos” (Gadamer [1989] 2007, p. 48). Suas análises formulam-se em referenciais analógicos complexos e delicados historicamente.

Gadamer manifesta-se aberto a uma postura dialógica após os embates causados pela Segunda Guerra Mundial e pelos desentendimentos interpretativos sobre o valor da filosofia alemã. Pode-se ler em *Verdade e Método*, obra dos anos 1960, a importância de se tomar a *universalidade* do ponto de vista hermenêutico (Gadamer, 1960]1997. p. 19-20). Mesmo que existam muitos modos de escrever e pesquisar a história, qualquer especificação de acontecimentos vividos deve ser lida em relação ao valor da reflexão histórica e de seus efeitos, acreditava o filósofo. Neste sentido, pode-se compreender como, à luz de investigações hermenêuticas da história, Gadamer delimita seus métodos, validades e condicionamentos.

Naquele momento de viradas linguísticas e interpretativas, redefinindo, em distintas correntes teóricas, certas expectativas, frustrações e ressignificações de conceitos e valores, impõe-se a Gadamer a exigência do enfrentamento dos desafios interpretativos interculturais, tendo em vista especialmente a filosofia francesa. O filósofo não parece hesitar em chamar, de forma pontual, Jean-Paul Sartre de um grande “escritor” e, em 1989, quando de sua releitura do livro principal daquele filósofo, *O ser e o nada*, publicado cerca de quarenta anos antes, salienta as diferenças de estilos em relação a suas próprias tendências de escrita e hermenêutica, estabelecendo comparações críticas entre Sartre, como teórico de língua francesa, e a tradição da filosofia alemã. Neste processo, Gadamer recupera os traços mnêmicos de sua primeira leitura da obra sartriana, quando de sua primeira edição, em 1943, lembrando as condições vividas pela academia alemã sob regime nazista (Gadamer, [1989] 2007, p. 46). Sua escrita não é de fuga do passado totalitarista alemão, mas de luta pela sobrevivência da filosofia em tempos cruéis.

Em seus textos de memória encontram-se também certas escusas, marcadas por ambiguidades valorativas. Ora ele menciona certo despreço ou desconsideração dos nazistas pelos intelectuais e cientistas na Alemanha nos anos 1940, visando demonstrar, possivelmente, certa independência ou autonomia na atividade criativa e pensante, mesmo em tempos complexos; ora ele escreve acerca da complexidade do pensamento filosófico, incompreendido por teóricos de outras culturas e línguas, na tentativa de aguçar a condição de excelência da filosofia alemã, mesmo em tempos de guerra. De toda forma, não parece haver ali nenhum meio de ligar a filosofia aos ideais nazistas, como muitos quiseram fazer, distorcendo, no pós-guerra, o pensamento de Martin Heidegger. Pelo contrário, a profundidade da filosofia alemã estaria, aos olhos de Gadamer, na consciência viva e refinada de sua tenacidade interpretativa e histórica.

Evidencia-se, assim, de certa angulação teórica, o constante esforço de retomar pela lembrança o sentimento de viver sob condições intelectuais de impacto, causadas pelo *desprezo* por parte dos nazistas, os quais não tinham qualquer *preocupação* com o trabalho científico desenvolvido na academia. Nesse sentido, Gadamer menciona a complexidade da situação outrora vivida: como os cursos acadêmicos nas universidades eram bem “menos perturbados

ou desfigurados do que a opinião pública” podia então imaginar. Gadamer parece necessitar explicitar-se a si mesmo qual a situação vivida e recuperada pelos *gestos de memória*, assim escrevendo: “Eu era professor em Leipzig e realizei outrora exercícios de leitura tanto sobre Hegel e Heidegger quanto sobre Husserl, que era malvisto enquanto judeu, sem que ninguém se escandalizasse” (Gadamer, [1989], 2007, p. 46). A seu sentir intelectuais eram realmente “desprezados pelos nazistas”, mas, apesar do descaso, foram ouvidos pelo seu público e lidos como forma alternativa às pressões e sujeições políticas. O público universitário se ampliou no pós-guerra, as dobras da filosofia se projetaram, na tentativa de recuperar o semblante cognitivo de um povo arrasado pela guerra.

De outra angulação, Gadamer visava entender e mesmo desculpar o que teria ocorrido com as teorias filosóficas alemãs, como as de Husserl e Heidegger, abandonadas em ocasiões específicas e retomadas em outros momentos no cenário do pós-guerra. Suas descrições dos detalhes dos acontecimentos, conferências em auditórios, seminários filosóficos, lhe permitem argumentar como a filosofia alemã deveria ser considerada como um “recurso do pensamento sobre o tempo e sobre a consciência do tempo” (Gadamer [1989] 2007, p. 48). É como se o filosofar pudesse ser manifesto como esforço ímpar das qualidades dos seres pensantes.

Ainda da perspectiva gadameriana, apresenta-se uma sutil e refinada crítica ao pensamento de Sartre sobre os filósofos alemães, lidos da perspectiva das teorias existencialistas francesas. Gadamer ressalta “as parcialidades de ideais estilísticos cultivados em círculos culturais diversos” (Gadamer [1989] 2007, p. 48). Pode-se entender que, se há alguma expectativa de abertura a certa posição dialógica, após os confrontos da Segunda Guerra, surgem também nos textos certas críticas e disputas pela detenção do verdadeiro saber filosófico. Aos olhos de Hans-Georg Gadamer, a filosofia deveria ser séria e devidamente analisada por meio de princípios hermenêuticos que soubessem justificar o seu valor.

2.1 A filosofia e a escrita literária: seriam mesmo díspares?

Importante investigar pontos díspares entre posições filosóficas do século XX e tentar compreender como os contrastes devem instigar a educação dos sentidos e de habilidades crítico-interpretativas. Afinal, a filosofia, em sua heterogeneidade teórica, sempre sustentou um intento pedagógico-civilizador, como um aperfeiçoamento cognitivo em busca de transformação ética, por meio de recursos retóricos abstratos, mas visando sempre a realidade.

A analogia é método apto a problematizar diferenças estruturais de pensamento, e Gadamer a utiliza visando ampliar o campo de interação entre as perspectivas da filosofia e os processos culturais de seu tempo. O método analógico exige, desde Aristóteles, um refinamento pedagógico; que se alinhem medidas distintas e se busque fazer equivaler pontos conexos e díspares entre si, apurando a educação do olhar crítico. Citando o próprio Gadamer:

Todavia, apesar de Sartre ser um grande escritor, que pode ser reconhecido enquanto tal mesmo em uma tradução, é difícil se colocar em alguma medida de acordo com ele e, com isso, com a tradição francesa de pensamento por ele representada. Essa foi a expectativa com a qual acolhi meu estudo de Sartre e a experiência também a ratificou. Não é tão fácil conjugar o ideal cartesiano de *clarté* com a turva profundidade da tradição romântica alemã que vai de Hamman, passa por Herder e Hegel e chega até Heidegger (Gadamer [1989] 2007, p. 48).

Ao filósofo Hans-Georg Gadamer não parece coerente a intenção de circunscrever a filosofia existencialista francesa, como a de Jean-Paul Sartre, lido em dois momentos distintos, em 1943 e novamente em 1989, como possível intérprete de princípios oriundos da filosofia alemã. Os argumentos sartrianos parecem a Gadamer superficiais e frágeis ao buscar modelos

interpretativos dos pressupostos da filosofia alemã no século XX. Sua crítica, contudo, não pode ser assumida com conotação meramente pejorativa ou restritiva. O desígnio de Gadamer reivindica, antes de tudo, na recepção de leituras, uma maior atenção aos propósitos e intuítos da filosofia, em sua dimensão crítica, comparativa, e paradigmática, enquanto uma axiologia que referenda novas pautas de formação cultural, renovadores propósitos e inusitadas convicções que possam proceder a interlocuções com tempos e modelos da história do pensamento. Neste sentido, Gadamer configura o semblante do filósofo: ele traz em si a preocupação pela especificidade da condição do próprio filosofar. Repensar a filosofia equivaleria a retomar a sua profundidade para reeducar o olhar daqueles que almejam buscar novos sentidos para reler o mundo após grandes crises políticas, como uma guerra, capaz de separar estados e línguas, pensamentos e perspectivas culturais.

Também Karl Jaspers reivindica à filosofia a árdua tarefa de pensar de novo as possibilidades de recuperação do sentido moral da existência no pós-guerra, provocando em suas conferências o autoexame sobre o sentido da responsabilidade pelas ações políticas coletivizadas e a reflexão moral individual de cada qual que tenha sobrevivido ao nazismo (Jaspers, 1946, p. 14). Numa época histórica em que nenhum direito foi ali fundado, apenas a desconfiança contra o direito parecia-lhe prosperar, como seria possível repensar um *ethos* comum a todos para que o senso de humanidade pudesse ser então retomado? Para Jaspers, apenas situando-se a liberdade em constante risco, é que a vida moral se distingue em dignidade tanto em fundamento, quanto em seu próprio sentido. Repensar a história significa reescrevê-la em princípios que repensem o sentido de legalidade e moralidade.

De certa perspectiva, para Gadamer, a escrita filosófica possui um signo de distinção que a qualifica especialmente. Em suas bases interpretativas, filosofia e literatura não poderiam ser confundidas, especialmente, se o tema argumentativo versar sobre tópicos da filosofia alemã. Neste sentido, o que se lhe demonstra bastante conflitivo na obra de Sartre, especialmente em *O ser e o nada*, é a tentativa de conciliar ou de juntar num mesmo plano valorativo os três grandes mestres da filosofia em língua alemã, *os três Hs*, a saber: Hegel, Husserl e Heidegger (Gadamer, [1989] 2007, p. 44). Sartre parecia-lhe tanto não compreender a especificidade conceitual de cada um deles, desconsiderando em Hegel a sua profundidade dialógica entre duas consciências necessariamente *livres*, quanto teria feito uso de uma eloquência bem distinta do discurso retórico desenvolvido pela filosofia alemã até então (Gadamer, [1989] 2007, p. 54). Os vários aspectos filosóficos da leitura sartriana de Hegel lhe parecem bastante oscilantes, já que algo é analisado e demonstrado como *recusa* e em seguida como *afirmação*, quanto como uma *suspensão* do ser que geraria a própria *negatividade* do ser. Apesar da firmeza dos conceitos sartrianos, a força *néantisante*, o poder negador de tal pensamento não encontraria lugar na verdadeira filosofia alemã dos *três grandes Hs* (Gadamer, 1989, 2007, p. 55). Em sua investida sobre o *nada*, Sartre não teria reconhecido a complexidade do ser-com-o/s outro/s livres e conscientes de si, tal como fez Hegel. Pelo contrário, entende Gadamer, o existencialismo de Sartre teria acusado Hegel “de recair por fim no idealismo formal do ‘eu igual a eu’” (Gadamer [1989] 2007, p. 59), sem perceber que o próprio Hegel havia feito a *superação* deste *traço* inicial. Não teria sido acatado por Sartre, portanto, o “reconhecimento por meio do outro” dialeticamente elaborado pelo “homem livre” e não por aqueles *escravizados* e, por isso, *resignados* a sua *condição* (Gadamer, [1989] 2007, p. 54). Assim, Sartre não teria tido o alcance da liberdade proposto por Hegel ou pela tradição alemã.

Há de se perguntar se alguém que sobrevive ao nazismo poderia então entender que o senso de liberdade está além das determinações fáticas. Gadamer teria argumentado baseado somente em meras projeções conceituais? De fato, este não é o sentido que os existencialistas dão ao princípio de liberdade. Contudo, segundo o entendimento de Gadamer, em nome da filosofia ou literatura francesa no pós-guerra, Sartre não estaria reconhecendo as qualidades intelectuais dos filósofos alemães.

Certamente, o impacto de um pensamento sobre o outro não se fixa nos limites de conceitos e princípios, ao se entrecruzarem divisas linguísticas e culturais, pois entre os pensamentos, evidencia-se o terreno ético e moral das bases formativas da história. Deve-se considerar que a memória é tecida em moldes axiológicos peculiares. Quando um filósofo se volta a criticar conceitualmente um pensamento alheio, pode estar indicando distinções de valores de uma cultura e de outra, de um modo de perceber padrões, validades e signos, de se demonstrar vencido ou vencedor no cenário histórico cujas marcas não se superam tão facilmente, apesar das distâncias temporais. Seja como for, os textos demonstram a complexidade hermenêutica articulada pelo impacto dos tempos.

Uma questão central que deve ser investigada, segundo Gadamer, diz respeito ao sentido das bases dialógicas das consciências livres em processo de enfrentamento dialético, tal como descrito por Hegel em sua *Fenomenologia do Espírito*. Afinal, este signo essencial da dialética hegeliana teria ou não sido compreendido por Sartre e em que referencial axiológico se sustenta cada perspectiva e entendimento hermenêuticos?

Realmente, no cenário do pós-guerra parece relevante a Hans-Georg Gadamer demonstrar tanto a grandeza e autenticidade conceitual da filosofia alemã, quanto afirmar que a experiência do outro e da vida com os outros só se perpetua em bases teóricas de liberdade. Assim, qual a definição ou ressignificação da liberdade em bases dialógicas parece ser o ponto central para se afirmar, em Gadamer, uma teoria em bases filosóficas ou em bases de simples *escritura*? Para o filósofo alemão, o cenário do pós-guerra era delicado e as interpretações das teorias sartrianas sobre os princípios e valores da filosofia alemã possivelmente não estavam fundamentados em si mesmas e em seus conceitos, por isso revelavam implicitamente a sua fragilidade conceitual em tempos sombrios do nazismo alemão (Gadamer, [1989] 2007, p. 56-57).

O que pode ser aqui retomado e ampliado são os princípios atuantes nas formas de pensar numa cultura e na outra; na exigência de reconhecimento de qualidades intelectivas que um povo exige de si próprio e de outros povos.

3 SIMONE DE BEAUVOIR E A ESCRITURA COMO FATOR DE RENOVAÇÃO CULTURAL DA FILOSOFIA

De outro referencial metodológico, ora nomeado como **leitura crítico-axiológica**, presente nos escritos de Simone de Beauvoir, busca-se uma correspondência implícita e dialógica com os textos de Hans-Georg Gadamer. A interlocução de Beauvoir com Karl Jaspers se expressa ao longo dos escritos beauvoirianos. Em especial, vale mencionar o lugar de reconhecimento do princípio de alteridade nos escritos de Simone de Beauvoir, enquanto em Karl Jaspers a relação intersubjetiva volta-se, por outras angulações, ao problema da comunicação, a necessidade de se aprender a falar uns com os outros (*Miteinanderreden*, 1946, p. 16) e o confronto com o outro como elementos constitutivos da identidade. Os efeitos da filosofia de Jaspers como mediador das línguas e culturas em território alemão no pós-guerra é de grande relevo dialógico.

De uma perspectiva diferenciada, justamente a ala francesa da filosofia, em especial, a da filosofia existencialista a que se alia Simone de Beauvoir, visa também se destacar criticamente da tradição filosófica. Seu método é, contudo, distinto daquele seguido por Hans-Georg Gadamer, mas atento ao pressuposto da intersubjetividade proposto por Karl Jaspers. Já em seus escritos *Pirros e Cinéias* (1944) e *Por uma Moral da Ambiguidade* (1947) Beauvoir volta-se a uma filosofia da liberdade, como um princípio ético tanto na esfera pública quanto individual. Mundo e indivíduo deveriam interagir entre si para que a liberdade individual não caia no solipsismo e egoísmo, sequer na ilusão, devendo para tanto, escolher modos relacionais

em que o eu e o mundo interagem com o outro. Não há como prevalecer um culto ao eu, em que cada qual poderia se destinar a si mesmo (Beauvoir [1944] 2005, p. 171). Na mesma época da escrita de Simone de Beauvoir, o filósofo Karl Jaspers retoma o problema dos radicalismos e da ilusão nacional-socialista por meio dos quais alguns se isolaram da comunicação e outros foram levados ao isolamento por imposições políticas (Jaspers, 1947, p.13-14). O cenário de pós-guerra é o de retomada do que foi perdido e não o de se poder trilhar vias coercitivas e de submissão. A busca pela *liberdade* só é possível no confronto com a *responsabilidade* como princípios comuns do existencialismo que o século XX nos legou.

3.1. A escritura como registro do eu no mundo e de posição autocrítica

Nos anos que sucederam às guerras, já na década de 1960, Simone de Beauvoir retoma em suas Memórias, o período anterior, ao que antecedeu à Segunda Grande Guerra e à ocupação nazista em território francês, tecendo os fios de memória por meio da escritura, ela opta por nomear-se de forma precisa e simplesmente como *escritora*. Beauvoir sustenta grande orgulho em inscrever-se no plano da *escritura*, como domínio da liberdade de análise e da criação. Esta autodesignação, contudo, funda-se em atributos diversos daqueles que Gadamer confere ironicamente ao pensamento sartriano, ao se referir às publicações de Sartre como próprias de um grande *escritor* e não de um filósofo (Gadamer [1989] 2007, p. 44; 48). Beauvoir pretende assumir, com tal nomeação de *escritora*, um exame crítico e distinto do horizonte próprio da filosofia de meados do século XX e da forma sistêmica e estrutural a ela afeitas. Tanto na forma da escritura, quanto nos temas perseguidos, um traçado arguidor se configura em distintas posições: a) o apreço à escritura; b) a perspectiva autocrítica; c) a recusa dos valores materialistas; d) e uma ressignificação das convenções da escritura, assim como, na esteira de Jaspers, o tema do *outro* em face ao *eu* imersos à sociedade política e histórica.

Em primeiro lugar, a *escritura*. Referindo-se a si mesma e a Jean-Paul Sartre, ela escreve em *A Força da Idade* (1960):

Viram que eu considerava também uma fantasia minhas ocupações rotineiras e, entre outras, minha profissão de professora. O jogo (do destino), desrealizando nossa vida (*les jeu en déréalisant notre vie*), acabava convencendo-nos de que não nos continha. Não pertencíamos a nenhum lugar, a nenhum país, a nenhuma classe, a nenhuma profissão, a nenhuma geração. Nossa verdade estava alhures. Inscrevia-se na eternidade e o futuro a revelaria. Éramos escritores (*nous étions de écrivains*). Qualquer outra determinação fora impostura (Beauvoir [1960] v. I. 1984, p. 25; 1961. v. I. p. 17).

Em 1960, quando da escrita e publicação desta obra memorialística, *A Força da Idade*, Beauvoir retoma o ano de 1929, entrelaçando as lembranças que a transportariam de volta a uma situação temporalizada. No encontro com o passado, ela menciona:

Sartre vivia para escrever; tinha por missão testemunhar as coisas e retomá-las por sua conta à luz da necessidade; a mim era-me prescrito emprestar minha consciência ao múltiplo esplendor da vida e eu devia escrever para arrancá-la ao tempo e ao nada (*je devais écrire afin de l'arracher au temps et au néant*). Tal missão impunha-se com uma evidência (Beauvoir, [1960] v.I. 1984, p. 19; 1961. v.I. p. 12).

Para Simone de Beauvoir, reconhecer-se inicialmente como filósofa seria equivalente a ter que prescindir do espírito inquiridor da *diferença*, da ousadia, da irreverência, a favor da reprodução de uma cultura então dizimada pelos estigmas do fatigado e conservador perfil antropológico de sua época. Em seu entendimento, a humanidade deveria ser ali revista e

recriada, em bases de autonomia e liberdade, e ela se propunha a integrar tal reinvenção humana, como uma façanha específica. Sua contribuição inventiva seria possível por meio de seus livros (*cette invention serait en partie notre oeuvre*) (Beauvoir [1960] v.I. 1984, p. 19-20; 1961. v.I. p. 12-13).

Entre projetos e possibilidades, o registro da escrita é o que a faz reconhecer sua inserção como intelectual num mundo em processo de transformação. A escritura é o que reproduz o sentido do vivido pelos *gestos* de memória, como algo indicativo de um movimento abstrato, um processo de recuperação do tempo pelos fios da memória, mas que se realiza concretamente na atividade de se inscrever nos registros da história.

Se Gadamer insiste numa construção hermenêutica da história da intelectualidade alemã, fora da avidez perversa do nazismo, tentando realçar um diferencial de independência cognitiva em traços considerados puramente filosóficos, Beauvoir segue um caminho oposto. Sua análise é inicialmente e sobretudo autocrítica e, em seguida, apresenta-se como recusa ao utilitarismo e também aos sistemas filosóficos. Sua leitura conceitual é de amplitude diversa daquela firmada pela filosofia alemã representada pela hermenêutica gadameriana.

3.2 O traçado autocrítico da escrita de memória e a recusa ao utilitarismo

No trajeto autocrítico, Beauvoir menciona como, em 1929, partilhava com Sartre e amigos da euforia *ingénua* da esquerda francesa e como, a seus olhos, a paz no mundo parecia “definitivamente assegurada.” Confiavam ambos que tanto o nazismo representava somente um “epifenômeno sem gravidade”, quanto o “colonialismo seria liquidado” e em bem curto prazo. Percebe-se nisso certo teor de autorreprovação, quando se lê acerca do quanto se ignorava “o peso da realidade” (*le poids de la réalité*) em nome de uma “liberdade radical” (Beauvoir [1960] v. I. 1984, p. 20; v.I, 1961, p. 13).

Por outro, percebe-se como Beauvoir visa reconhecer ou redescobrir, na tessitura da escrita, o sentido e as razões de suas crenças e atos pretéritos. De sua ótica crítico-valorativa, o que ocorreu em suas vidas foi a necessidade de compreender e inventar novamente, em diferentes momentos, toda a atividade intelectual. “Escrever e criar” eram projetos que dependiam da certeza de fins e de meios. Os percalços do mundo não se configuravam, para ela e Sartre como intransponíveis, justamente pela autonomia na atividade da escritura e pela necessidade de refazer ou retomar o que fora deixado incompleto pelos sistemas de filosofia.

Outrossim, nos fios da memória, parecia-lhe necessário não pactuar com convicções utilitárias. Nos anos que antecedem ao período da Segunda Guerra, Beauvoir descreve a si mesma e a Sartre como livres e indiferentes ao dinheiro e aos bens materiais inacessíveis a jovens intelectuais e professores. Chegavam mesmo a inverter as bases valorativas da sociedade. Com “os bolsos vazios”, o luxo lhes parecia uma interdição à qual reagem com indiferença e até mesmo com certo menosprezo. Com certa ironia na descrição do passado, Beauvoir faz realçar como os objetos não lhes pareciam propiciar gozo imediato, pois deveriam servir apenas de “mediação com outrem” (Beauvoir [1960] v.I. 1984, p. 21; v.I, 1961, p. 14).

Seu fascínio lhes é “outorgado por terceiros prestigiosos”. Criavam ambos até mesmo certo sentimento de “piedade irônica” (*une ironique pitié*) (Beauvoir [1960] v.I, 1984, p. 22; v.I, 1961, p. 15), para com a alta sociedade, esvaziada de valores reais. As bases utilitaristas e imediatistas, que passam a tomar conta do mundo, tornam-se ponto de constante desaprovação em seus escritos.

Segundo Beauvoir, os privilégios e requintes de um regime (capitalista), que ela e Sartre condenavam, faziam-lhe “tão pouca falta quanto o cinema ou o rádio aos gregos do século V” (Beauvoir, [1960] v.I, 1984, p. 22; v.I, 1961, p. 15). Nada lhes parecia limitá-los ou defini-los, e nada sequer os poderia sujeitar. Suas ligações com o mundo eram por eles criadas e somente

a liberdade era a sua “própria substância” (Beauvoir [1960] v.I, 1984, p. 23; v.I, 1961, p. 150), encenada a cada momento do jogo da vida.

Finalmente, se tudo isso não se mostrava relevante a ponto de merecer ser criticado no âmbito da própria dimensão e especulação filosófica, seria então necessário criar um *entrelugar*, uma escrita nova e singular, para poder repensar o campo da filosofia num mundo que se dissipava em desavenças de toda ordem - políticas, sociais, econômicas, religiosas –, num mundo que perdia, principalmente, o sentido de suas próprias referências interpretativas e analógicas.

Beauvoir escreve,

Nossa largueza de espírito, nós a devíamos a uma cultura e projetos acessíveis tão somente à nossa classe. Era nossa condição de jovens intelectuais pequenos burgueses que nos incitava a nos acreditarmos incondicionados. Por que esse luxo de preferência a outro? Por que permanecíamos acordados ao invés de adormecermos em certezas? (*en éveil au lieu de nous endormir dans des certitudes?*) (Beauvoir [1960] v.I, 1984, p. 26; v.I, 1961, p. 18).

Ao retomar a memória de uma trajetória reflexiva, Beauvoir o faz sempre em juízos críticos, inclusive de seu próprio lugar de argumentação, de um eu que se vai concebendo e referendando por meio das teias da escritura. Nos argumentos sobressaem valores e posições, e novamente o seu lugar ocupado como escritora do século XX.

3.3 A escritura como crítica aos impositivos morais de uma época

No percurso argumentativo de suas memórias, apreende-se como a relação livre e aberta do mundo permitiu a Beauvoir olhar-se sempre numa amplitude dialógica com o seu entorno. Ela descreve como, junto a Sartre, teriam ambos percebido e confirmado princípios morais próprios, que seriam então transportados para um panorama mais amplo, de cunho ético e existencial. A relação afetiva e intersubjetiva que estabeleciam entre si, e também por meio da escrita, lhes servia de moldura para repensarem o estatuto moral da época.

Em outubro de 1931, Beauvoir escreve haver constatado que “Sartre não tinha vocação para a monogamia” (*Sartre n’avait pas la vocation de la monogamie*) (Beauvoir [1960] v.I, 1984, p. 28; v.I, 1961, p. 19). De fato, muito lhe comprazia a companhia das mulheres, “que ele achava menos cômicas que os homens”, e não desejava renunciar a sua sedutora diversidade. Em relação a ambos, foi preciso então estipular um primeiro pacto. Haveria entre eles um “amor necessário”, mas seria conveniente conhecerem também “amores contingentes” (Beauvoir [1960] v.I, 1984, p. 27; v.I, 1961, p. 19). Concederam-se esta liberdade e então instituíram um novo pacto: não somente nenhum deles nunca mentiria ao outro, como também não esconderia nada (Beauvoir [1960] v.I, 1984, p. 29; v.I, 1961, p. 20-21). Foi então combinado que ambos diriam tudo um ao outro e parte dos relatos seriam compartilhados no ato da escrita. Um só projeto parecia animá-los: “tudo abarcar e testemunhar tudo” (Beauvoir [1960] v.I, 1984, p. 32; v.I, 1961, p. 22). Por conseguinte, o registro da escrita se presentifica na individualidade vivida e compartilhada de cada um deles.

Narrar e interpretar são parâmetros descritivos incorporados ao existir histórico. Suas relações com o mundo e com o outro e a forma de relatar e registrar suas experiências de vida abrem-se também a possibilidades descritivas. Nesse sentido, Julia Kristeva (2005) observa que Sartre e Beauvoir teriam reinventado o sentido mesmo de casal, cabendo a Simone um papel crucial no campo moral perseguido pelo Existencialismo: “É a palavra que convém à arte de viver”, que garante aos olhos do mundo a alternativa de “um diálogo entre dois indivíduos autônomos, com o sexo e para além do sexo” (Kristeva, 2005, p. 46). Ainda segundo Kristeva, o que eles nos legaram, enquanto dois intelectuais críticos da cultura e dos valores

vigentes em meados do século XX, não teria sido o exemplo de um casal ao modo de Rousseau, “como pedestal do Estado e da procriação”, mas o casal como “diálogo nuclear” (Kristeva, 2005, p. 46), como uma forma de entendimento que faltava ainda ser inventada. Um novo ideal de vida em comum, tendo a liberdade e a autonomia individual como pontos de partida.

Embora os ideais político-sociais e mesmo sexuais do século passado não pareçam ter mais tanta relevância no mundo de hoje, é no ensejo de retomar as propostas inventivas de ser e existir, em que se mesclavam sonhos e projetos vividos de realidade, que a presença de Simone de Beauvoir no cenário filosófico e formativo da cultura sempre encontra lugar. É preciso cautela ao retomar os suportes de uma reinterpretação de seu pensamento filosófico, pois o alicerce histórico-social que sustenta a axiologia de nosso tempo é bem diverso daquele encontrado em meados do século anterior. Talvez tenhamos perdido hoje, especialmente no Brasil da segunda década do século XXI, a firmeza de propósitos morais e éticos que impedem de ler o mundo sob óticas outras que não meramente utilitárias. Até mesmo as relações intersubjetivas, de afeição ou simpatia, de intimidade ou moralidade, se sustentem hoje, lamentavelmente, bem mais em pautas do pragmático, do útil, e da instrumentalização de uns pelos outros.

Segundo o entendimento de Meryl Altman (2020, p. 9), a história caminha de forma peculiar. Importante realçar como se deve ler hoje os escritos de Beauvoir, por meio de uma abordagem interdisciplinar sem temer cruzar fronteiras entre filosofia e literatura, entre a voz objetiva proveniente da academia e a voz que nos convoca a nos identificarmos como leitoras com uma ampla e contraditória gama de posições subjetivas que nos provoca até mesmo resistências, mas nos incita a seguir adiante em projetos filosóficos e feministas de realce para o nosso próprio tempo.

Neste sentido de amplitude, Simone de Beauvoir descreve o seu tempo e o seu lugar como escritora, como aquele que reescreve a sua história em meio a história do real, destacando o seu curso de vida ligado à amizade construída ao lado de Jean-Paul Sartre, nas décadas que antecedem à Segunda Guerra; tentam ambos se compreender a si mesmos, assim como aos outros ao seu redor, já que lhes interessavam mais as pessoas do que os bens, o luxo ou a moral imposta. Nos registros de escrita, ela deixa claro que ambos recusavam os preceitos em voga na sociedade, assim “como qualquer máxima que pretendesse se impor a todos” (Beauvoir, [1960] v.I, 1984, p.51-52; v.I, 1961, p.38). *Dever e virtudes* implicam na submissão do indivíduo a leis exteriores para além do eu individual. Beauvoir e Sartre os negavam e a tais leis opunham a sabedoria própria de quem busca um equilíbrio entre si e o universo. Sabiam-se, contudo, de certa forma, ainda vinculados aos laços da velha moral burguesa e idealista, e, possivelmente, poderiam manifestar em si mesmos, ainda que sem o perceber, certa dependência de uma classe privilegiada que pensavam repudiar (Beauvoir, [1960] v.I, 1984, p. 51-52; v.I, 1961, p. 38).

Contudo, a chave de leitura e descrição de si mantém-se sempre alerta contra as fugas da realidade vivida, que só a escritura poderia confirmar e repudiar. Na medida em que escreve e se descreve, pelos signos da história vai-se desvelando a complexidade do mundo.

3.4 Para que serve a filosofia?

Especificamente em Simone de Beauvoir, na busca pelo autorreconhecimento, no percurso indagativo de seu próprio eu, já no final dos anos 1930, verificava-se um hífen de separação e junção à filosofia. Esta deveria ser assumida como uma realidade viva, cujas “satisfações não lhe cansavam nunca” Beauvoir, [1960] v.I, 1984, p. 254; v. I, 1961, p. 196). Entretanto, perante os grandes sistemas filosóficos vigentes até meados do século XX, Beauvoir permanecia resistente a se considerar uma filósofa. Não buscou um lugar entre os filósofos e

parecia-lhe desconcertante como “certos indivíduos são capazes de elaborar este delírio concertado que é um sistema”! Impossível entender de onde lhes vem “a obstinação que dá a suas concepções o valor de chaves universais”. Para Beauvoir, “a condição feminina não está predisposta a esse gênero de obstinação” (*la condition féminine ne dispose pas à ce genre d’obstination*) (Beauvoir, [1960] v. I, 1984, p. 255; v. I, 1961, p. 197). A escritura lhe propiciava, assim, a abertura do pensamento e das análises críticas sobre a realidade fática.

Às voltas com a prática da educação, ela não se satisfazia com sua atuação como professora de liceu. Ao vasculhar os poucos anos de empenho em sua profissão de professora de filosofia, lembrava-se de que as reuniões se lhe afiguravam *fastidiosas*, e parecia-lhe necessário “recusar qualquer solidariedade” com seus colegas. Nos fios da memória, as contradições se evidenciam. Ao retomar as lembranças pela escrita, “dada a estima” que passa a sentir pelo corpo docente no ato da escrita, ela lamenta tal recusa naquele momento de sua vida (Beauvoir, [1960] v.II, 1985, p. 395; v. I, 1961, p. 307). Percebia que, ao se manter à distância dos colegas professores, o que ela tentava, naquela situação histórica específica, era, na verdade, “se manter à distância de si mesma”. Contudo, as interlocuções com as alunas eram vivas; tornou-se amiga de algumas delas, causou perplexidade a outras tantas.

Em 1939, a sua “existência mudou de maneira igualmente radical” (Beauvoir, [1960] v.II, 1985, p. 410; v. I, 1961, p. 319). Com a eclosão da Segunda Grande Guerra, a história pegou-a para não mais a abandonar. Era então preciso “encontrar o ponto de inserção da literatura em sua vida (Beauvoir, [1960] v.II, 1984, p. 416; v. I, 1961, p. 323); a escrita parece-lhe poder também ocupar o lugar da segurança perdida com o advento da guerra. A literatura, da perspectiva filosófica, lhe abria novas perspectivas de compreensão e interpretação do mundo. Para Beauvoir, “a literatura aparece quando alguma coisa na vida se desregra”, e a realidade deixa “de ser natural”; somente assim, pela escrita, é possível demonstrar o que é real (Beauvoir [1960] v.II, 1985, p. 417; v.I, 1961, p. 324).

No mesmo tempo histórico vivido por Hans-Georg Gadamer, a percepção da Filosofia por Simone de Beauvoir é bem diferente. Em alguns pontos, a interação com o pensamento de Jaspers se constitui em meio à exigência de se revisar a questão da intersubjetividade. Com certa reserva em relação aos sistemas filosóficos da história do Ocidente, Beauvoir aponta a ficção, a memória e amplamente a literatura como possibilidades reais de envolvimento com a *alteridade* e a *ambiguidade* do existir humano. Tais princípios podem ser apreendidos por intermédio de um discurso que desafia as normas metódicas e sistemáticas do pensamento. Na inquietação e empenho em escrever, descrever, contar e relatar, numa variação de estilos que se concentram numa forma pouco homogênea de ler o mundo, seu projeto apresenta-se como um modelo aberto, capaz de sustentar a voz da autora e a interação com o leitor. Beauvoir entendia que os traços da intersubjetividade perpassavam também a recepção de textos, que o ato de escrever se mantinha como um projeto existencial aberto à aceitação de seus leitores. Segundo ela, “um livro só adquire seu sentido verdadeiro quando se sabe em que situação, em que perspectiva foi escrito e por quem” (Beauvoir, [1960] v.I, 1984, p. 10; v.I, 1961, p. 6). Contudo, a leitura não se fecha por determinação unilateral. Ao se nomear como *escritora*, Beauvoir ressaltaria, “tal como os estoicos, certa aposta na liberdade, certa despreocupação e a disponibilidade, perante as circunstâncias”, de relatar os acontecimentos do mundo, sabendo-se parte desse mundo. A leitura possibilita o reconhecimento desse plano de liberdade pela escrita.

4 DA FILOSOFIA À ANTROPOLOGIA E DE NOVO À ESCRITURA

Não se pode desconsiderar que, das atividades da escritura, *O Segundo sexo*, publicado em 1949, no período de Pós-Guerra, é o traçado mais pleno de inquietações frente à tradição filosófica. Já na introdução da obra Beauvoir examina os contextos de tensões que sustentam

as relações humanas. As mulheres diante do *speculum* masculino tornam-se e passam a se ver a si mesmas como o outro inessencial de uma cultura fabricada alhures, sob moldes patriarcais. Da perspectiva da leitura, surgem indagações sobre as condições de possibilidade de se compreender o processo de ambiguidade, paradoxo, opressão e situação que sustentam as teses desenvolvidas neste polêmico ensaio. A alteridade teria sido fundada miticamente ou ideologicamente construída, ou assentada em bases históricas de realidade? E de que forma o processo pode ser alterado da ótica existencialista?

Jennifer McWeeny, quando editora da revista *Simone de Beauvoir Studies*, observa como “novas práticas de escrita foram se desenvolvendo em resposta a novas práticas de leituras” (McWeeny, 2019, p. 1) e como a escrita afeta a forma como são lidos os escritos de Simone de Beauvoir, na medida em que suas ideias vão ganhando fôlego em várias **projeções** no século XXI.

Como se pode ler em *O Segundo sexo*, as categorias do *mesmo* e do *outro* são tão originais quanto a própria consciência (Beauvoir [1949], v.I, 1986, p. 16; v.I, 1980 p. 11). Amparando-se na antropologia de Claude Lévi-Strauss, especialmente em *Estruturas elementares do parentesco* (1949), Beauvoir reconhece que a diferença entre o mesmo e o outro exibe um *status* de categoria determinante no plano da divisão dos sexos, sendo, pois, sexualizada por meio de teorias da consciência. No processo indagativo que alimenta *O Segundo sexo*, o sujeito homem é o que se define como uma consciência de si, atribuindo-se a si mesmo a prerrogativa de mesmo e de essencialidade, e relegando a outrem – ao sujeito mulher – a alteridade absoluta, como concessão histórica.

Conhecida a tese hegeliana da *dialética do Senhor e do Escravo*, presente na *Fenomenologia do Espírito*, que problematiza a interlocução entre duas consciências na situação de enfrentamento (Hegel, G.W.F. 1992. IV. 178-196. p.126-134). Hegel atribui à consciência uma disposição de fenômeno social e histórico, já que também para ele toda consciência é intersubjetiva. No modelo hegeliano, a consciência de si e para si exige um reconhecimento da outra consciência de si e para si¹ (Hegel, G.W.F.1992. IV.184, p.127).

Segundo Laurence Aphéceix (2002, p. 40, o espelho dos reconhecimentos molda a verdade do sujeito que tem o outro como referência de si e que, por sua vez, atua num processo de equivalência especular e de exigência. Em *O Segundo sexo*, Beauvoir interpela o curso dialético e afirma que, em Hegel, uma das consciências opõe a outra consciência a pretensão recíproca de ser reconhecida. Estabelece-se, pois, entre as duas consciências, entre o mesmo e o outro, uma alteridade na identidade ou a identidade na alteridade, que permite a subsunção do conflito (Aphéceix, 2002, p. 42).

No contexto do enfrentamento entre Mulheres e Homens, Beauvoir tanto sexualiza a passagem do texto hegeliano, quanto demonstra como na história da cultura o conflito dialético tem-se resolvido pela dominação de um sexo pelo outro. O que torna ainda mais problemática tal relação é o aspecto de “cumplicidade” que se manifesta na cultura, já que é imposto às mulheres o dever de abdicar de sua liberdade e assumir o papel histórico de reificação, sem uma interposição recíproca de pretensões (Beauvoir [1949], v.I, 1986, p.21. Edição brasileira, v.I, 1980 p.15). Em cada capítulo de *O Segundo sexo*, sob os temas acerca de *Mitos*, *História*, *Destino*, a desnaturalização dos corpos submissos e não recíprocos torna-se o ponto central de análise. Este é o drama fundamental do que se nomeia como “A Mulher”, descrita por Beauvoir: “o conflito entre a reivindicação fundamental de todo sujeito que se coloca sempre como o essencial e as exigências de uma situação que as constitui como o inessencial” (Beauvoir

¹ Hegel escreve em A Fenomenologia da Espírito: “Cada extremo é para o Outro o meio termo, mediante o qual é consigo mesmo mediatizado e concluído; cada um é para si e para o Outro, essência imediata para si essente; que ao mesmo tempo só é para si através dessa mediação. Eles se reconhecem como reconhecendo-se reciprocamente.”

[1949], v.I, 1986, p. 17; v. I, 1980, p. 12). Entretanto, a condição de imposição e sujeição se encontra presente na história, o poder se havendo nomeado masculino, e, justamente por isto, há algo igualmente danoso para ambos os sexos, pois há abnegação de um sexo em relação a outro, dúvidas da própria virilidade, conflitos, privilégios (Beauvoir [1949], v.I, 1986, p. 26-27; v. I, 1980, p. 9-20). Entretanto, sob a ótica das teorias da pós-modernidade, o sujeito feminino trabalhado por Beauvoir perde a sua representatividade, segundo Altman (2020, p.8). Contudo, sua análise acerca da relação de dominação sexual molda-se como ponto de partida de outras variações de submissão. Beauvoir propicia esta abertura interpretativa já em 1949.

A grande indagação se coloca em termos da real possibilidade de se estancar tal situação quando ela não tem um início histórico determinado. Como terminar um processo, cuja gênese não se iniciou; sem a *arkhé* inaugural e racional que lhe dá a tônica natural em cenário cultural, como conter o decurso da história? Se não há explicação científica, nem pela biologia, nem pela psicanálise ou o materialismo histórico, como pesquisar suas condições sociais de surgimento? Estas são questões formuladas na introdução de *O Segundo sexo* (Beauvoir, [1949], v.I, 1986, p. 21-22; v. I, 1980, p. 15).

Contra o impacto das teses naturalistas, criticando o processo cultural de naturalização das relações entre os sexos, Beauvoir ajusta suas críticas em três aspectos centrais segundo Françoise Armengaud (2002, p. 25): 1. De perspectiva filosófica, a primazia da existência se impõe contra o naturalismo essencialista; 2. Da ótica epistemológica, a série causal ou explicativa situa-se de maneira homogênea da parte da sociedade, da civilização e da cultura; 3. Da angulação política, a ideia constantemente repetida de que não há inevitabilidade reforça a esperança de que algo pode ser mudado. Diante de um antinaturalismo solidamente e triplamente fundado, Beauvoir tanto ressalta as pretensões culturais de naturalização da corporeidade feminina, quanto admite que as críticas se assentam em bases materiais. Sem a divisão laborativa e econômica, a sujeição é de difícil resolução. As passagens biologizantes de *O Segundo sexo*, segundo Sylvie Chaperon e Françoise Armengaud, surgem como verdadeira “ruptura epistemológica” inacabada (Chaperon apud Armengaud, 2002, p. 25).

Vale lembrar a formulação de abertura do segundo volume desta obra de 1949, a saber: “Não se nasce mulher, torna-se mulher”. Esta sentença denota seu sentido ambíguo de que a fabricação do gênero tanto é integrante da cultura, quanto se pode desvincular das bases culturais e se ressignificar. Beauvoir acrescenta que, “na coletividade humana, nada é natural, e entre outros a mulher é um produto elaborado pela civilização (Beauvoir [1960] v.II, 1985, p. 417; v.I, 1961, p. 324). Ao adotar em sua forma de escrever sobre a existência sexualizada das mulheres uma perspectiva histórica, com fundo antropológico e sociológico, conforme entendimento de Armengaud, todo biologismo é rejeitado por Beauvoir (Armengaud, 2002, p. 27). Nessa perspectiva, não são “misteriosos instintos”, nem útero ou ovário que ditam às mulheres suas condutas, mas a *situações* em que se encontram, a maneira pela qual seus corpos se relacionam no mundo: “O que recusamos é a ideia de que (os dados biológicos) constituem um destino imutável (*un destin figé*) para ela (a mulher)” (Beauvoir [1949], v.I, 1986, p. 71; v.I, 1980, p. 52).

Seu grande projeto de escritura em *O Segundo sexo* coincide, segundo Michel Kail, com uma resolução antinaturalista que a leva a historicizar o que foi sempre naturalizado. Este foi, sem dúvida, o grande projeto de liberdade existencial alcançado por Beauvoir, o de recusa reducionista de princípios universais à expressão de uma necessidade, de uma natureza condicionante (Kail, 2002, p. 38) que coloniza os corpos sujeitados, relegando-os a uma condição de alteridade negativa. Uma articulação entre o universal e o singular sempre se apresentou aos projetos existencialistas, inclusive aos de Simone de Beauvoir. Todo indivíduo humano é um sujeito singular e não apenas individual, e em sua singularidade evidencia-se toda a humanidade.

Contudo, não há em Beauvoir um modelo igualitário de humanidade, mas de suas possibilidades. Se a cultura fabrica o sentido de corpos femininos, se a filosofia não atribui valor cognitivo a tais constatações, será mesmo da perspectiva da escritura que toda opressão deve ser criticada e revista. Especialmente, quanto ao sentido que se confere aos dados biológicos, vale sempre rever os deslocamentos das mulheres para a posição de dependência dos termos masculinos, pelos quais raramente se considera a “situação histórica de subordinação social”, segundo Debra B. Bergoffen (2002, p. 247). Uma subordinação constituída pela sociedade histórica e disposta na cultura como se pudesse ser concebida como meramente natural.

Em Beauvoir, todos os termos de relações humanas situam-se na fronteira do ético e do político e estas devem estar dispostas na escritura do existir humano. Os sistemas filosóficos não lhe pareciam sustentar a amplitude dos problemas existenciais; apenas a escritura, amplamente tomada, poderia albergar a diversidade da vida humana. Em seus escritos, também a história deve ser sempre retomada como paradigma de análise e reflexão da filosofia e da educação. Repensar o mundo é uma forma de educar por meio de novos e críticos dados culturais.

4.1 As teias da ambiguidade

A pergunta que nos resta é: as análises dos contrastes filosóficos de meados do século XX podem nos ajudar a entender o momento atual, os modos de comunicação, as formas de linguagem, inclusive em tempos pós-pandêmicos, em que se discutem discursos de ódio, mas também formas críticas à colonialidade, entre outros moldes de se repensar a história?

Nos escritos de Simone de Beauvoir, percebe-se que o fio da memória é aquele que permite ao ser humano reconstituir-se em conformidade com os critérios de lembranças e indagações, criando, na fragmentação do vivido, uma imagem de si mesmo que lhe possa garantir alguma certeza de ter vivido. Hans-Georg Gadamer ressentia-se de que, de certa ótica de análise, não se capta a profundidade da filosofia alemã, e por isso avalia a obra de Jean-Paul Sartre como apenas de um grande escritor. Para Gadamer, a condição da escrita literária não acompanha a complexidade sutil da filosofia; talvez pensando que o filosofar fosse possível em alemão, devido ao traçado teórico e rigoroso do pensamento, e a escritura fosse viável também em francês, pela abertura da forma e estilos. A seu sentir demarcava-se, assim, um cenário próprio da filosofia alemã do pós-Guerra, com princípios e valores específicos, que os outros não tinham podido compreender. Contudo, entre as diferenças interpretativas dos filósofos não se evidencia nenhum traço de desrespeito ou louvor ao não-saber. Gadamer parece exigir somente que a complexidade das teorias filosóficas fosse respeitada. Onde quer que estivessem situadas as bases interpretativas, estas deveriam ser tomadas como alicerce do saber filosófico ou até mesmo como “retorno às coisas mesmas”, tal como no projeto husserliano da fenomenologia, conforme suas chaves de leitura (Gadamer [1975] 2007, p. 21). Já em Beauvoir depara-se com a exigência continuada de se transmutar o sentido da escritura à abertura axiológica que a sustenta e de frisar o contínuo diálogo dos tempos do filosofar com o tempo do existir histórico.

Em ambos os filósofos, contudo, mesmo no contexto cruel de tempos de guerra, em nenhum de seus momentos, a reflexão crítica viu-se barrada no cenário das interlocuções. Apesar da intensa violência totalitarista, ou justamente por causa dela, as margens de questionamentos se abriam por leitores e intérpretes de seu tempo, com o intento de criticar e investigar o mundo em sua finitude histórica, assim pensava Gadamer.

O que Karl Jaspers implicitamente provoca nas conferências que integram *Die Schuldfrage* (1946) é bem a reflexão sobre como a culpa moral e política deviam interagir entre

si para que a díade *liberdade e responsabilidade* pudesse ser auferida no século XX. Não parece ter Jaspers a mesma impressão que Gadamer dos tempos totalitaristas. Nada em comum restava entre aqueles que foram submetidos ao sistema, a não ser a submissão ao “modo nacional socialista de ser” (*selbstverständlich war nur die nationalsozialistische Denk und Redeweise*) alega Karl Jaspers (1946, p. 20). A responsabilidade que recai sobre os sobreviventes alemães na fase final do nazismo foi sentida diferentemente, embora, segundo ele, um povo que foi rebaixado como *pária* (*der unsere Seele vor dem Paria-dasein bewahrt*) ainda seria alvo de desconfiança por muito tempo (*Man wird uns doch lange mißtrauen*) conforme escreve o filósofo (Jaspers, 1946, p. 18).

Por sua vez, na escrita filosófica, Gadamer tenta recuperar o signo de dignidade de que os três Hs dotaram a filosofia alemã e não lhe parece coerente que um “escritor” francês possa divulgar o seu entendimento existencialista da tradição alemã. Seu olhar não é de submissão, mas de orgulho de ter podido seguir um caminho filosófico consagrado na história do pensamento ocidental e que nazismo e guerras não poderiam então abalar.

Em Beauvoir, encontra-se, especialmente, em *Olho por Olho* (1946), as narrativas sobre os anos de ocupação nazista em território francês. *Vingança e sanção* se misturam na memória e esquecimento, e os registros punitivos ressaltam não ter havido apaziguamento nos corações em nenhuma das formas de atos vingativos ou de rituais de sanção nos tribunais (Beauvoir, 2008, p. 98). A violência da guerra não traz possibilidade de consolo a ninguém. Contudo, é no registro dos gestos de memória, na forma como as narrativas se projetam que Beauvoir propõe sua interpretação da escrita na história e que lhe possibilita compreender o que foi vivenciado, frente a exigência de um registro a ser legado a seus leitores, devendo-se estabelecer um diálogo hermenêutico nos espaços literários e filosófico, sem uma precisa demarcação entre gêneros de escrita.

5 À GUIA DE CONCLUSÃO

Mesmo que os paradigmas de escrita não se equalizam de modo similar, certas teorias sustentam que o pensar filosófico seja específico, outras julgam que a escrita não se resume a princípios e conceitos. Pensar a cultura é também refletir sobre as várias dimensões éticas e morais de uma época; sobre hábitos e costumes representativos de um tempo e de posicionamentos subjetivos perante a própria condição de objetividade histórica e, sobretudo, acerca das formas de escrever a cultura.

Quando Simone de Beauvoir repensa as formas de escrita, mesmo em cenário europeu, o que ela visava era dar voz aos outros da cultura, incitar o sujeito de liberdade que se pensa livre e aos demais, valorizando também conhecimentos e experiências de seu entorno. Seus escritos de enfrentamento da forma sistêmica de pensar filosofia nos leva a um caminho, a um *métodos* sobretudo crítico, questionador da maneira como, especialmente, o variado perfil feminino na cultura se reproduzia no cenário capitalista, utilitário, egocêntrico. Sua crítica se esboça nas teias da memória, inicialmente, em relação a si mesma e a suas amigas. Lentamente, um plano de práticas se desenha, realçando certo esgotamento dos paradigmas tradicionais e ampliando os olhares axiológicos para diferentes margens em que se contemplam os *outros* que participam veladamente da cultura.

Beauvoir e Gadamer e a interlocução ainda que timidamente disposta com Jaspers auxiliaram nesta recuperação do sentido do real pelo ato de filosofar e escrever a história do pensamento e nos abrem à leitura e à discussão do que pensamos de nós mesmas e mesmos à luz das analogias histórico-culturais. Em especial, no cenário da contemporaneidade da história pós-pandemia, quais as escrituras possíveis podemos sustentar, quando a IA-Inteligência artificial invade nossos propósitos de autonomia, as guerras entre povos voltam a abalar os

traços dialógicos, os discursos ideológicos fazem mesclar ganância de poder e imposições arbitrárias, seja no Brasil, seja em várias partes do mundo.

Tempos vindouros depois da peste e do vírus certamente virão. Somente a crença na educação e interlocução entre indivíduos, gêneros em espaços interseccionais, pelo crivo da filosofia, e nas possibilidades de se repensar o sentido do humano em sua diversidade de ser nos farão recuperar a liberdade e a autocritica no Brasil e na história das culturas forjadas entre os povos e seus traços identitários, já que, como menciona Beauvoir, a arbitrariedade não passa nunca sem escândalo. A questão central que em seus escritos se demarca é, pois, objetiva: qual a relação da filosofia com o tempo de sua conceituação? E como se torna um ser existente e pensante no confronto com as adversidades histórico-culturais? Este é um lema beauvoiriano e penso tê-lo seguido neste artigo e ao longo de uma vida de pesquisadora de seu pensamento, escritos e legados.

REFERÊNCIAS

ALTMAN, Meryl. **Beauvoir in Time**. Leiden, Boston: Brill Rodopi, 2020.

BEAUVOIR, Simone de. **Balanço Final**. Tradução de Rita Braga, 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.

BEAUVOIR, Simone de. Littérature et métaphysique. In BEAUVOIR, Simone de. **L'existentialisme et la sagesse des nations**. Gallimard. 2008, p. 71-84.

BEAUVOIR, Simone de. **Na Força da Idade**, v. I. Tradução Sérgio Milliet. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1961.

BEAUVOIR, Simone de. **Na Força da Idade**, v. II. Tradução Sérgio Milliet. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1962.

BEAUVOIR, Simone de. **Na Força das Coisas**. Tradução de Maria Helena Franco Martins. 2.ed. Nova Fronteira, 2009.

BEAUVOIR, Simone de. **O Segundo Sexo**, v. I, Tradução Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.

BEAUVOIR, Simone de. Œil pour œil. In BEAUVOIR, Simone de. **L'existentialisme et la sagesse des nations**. Gallimard. 2008, p. 85-110.

BEAUVOIR, Simone de. Pirro e Cinéias. In: BEAUVOIR, Simone de. **Por uma moral da ambiguidade** seguido de Pirro e Cinéias. Nova Fronteira, 2005, p. 133-206.

BERGOFFEN, Debra. Le mariage comme promesse. In: DELPHY, Christine; CHAPERON, Sylvie. **Cinquantième du Deuxième sexe**. Paris, Syllepse, 2002, p. 246-258 (Nouvelles Questions féministes).

GADAMER, Hans-Georg. Hermenêutica em Retrospectiva. v. II. **A virada hermenêutica**. Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007.

GADAMER, Hans-Georg. Romantismo primevo, hermenêutica e desconstrutivismo (1987). In: GADAMER H. G. **Hermenêutica em retrospectiva: a virada hermenêutica**. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 65-82.

GADAMER, Hans Georg. **Verdade e Método**. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Tradução de Flávio Paulo Meurer, 3. ed. 1997. Disponível em: <https://marcosfabionuva.files.wordpress.com/2011/08/verdade-e-metodo-i.pdf>

HEGEL, G.W.F. **Fenomenologia do Espírito**. Parte I. Tradução de Paulo Meneses. 2. Petrópolis: Vozes, 1992. IV. 178-196. A. Independência e Dependência da consciência-de-si: Dominação e Escravidão. p. 126-134.

JASPERS, KARL. **Die Schuldfrage**. Heidelberg: Lambert Schneider, 1946.

KAIL, Michel. Pour un antinaturalisme authentique, donc matérialiste. IN: DELPHY, Christine; CHAPERON, Sylvie (Org.). **Cinquantenaire du Deuxième sexe**. Paris: Syllepse, 2002. p. 33-39 (Nouvelles Questions féministes).

KRISTEVA, Júlia. Jean-Paul Sartre e Simone de Beauvoir ou a reinvenção do casal. **Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, n.162, jul-set. 2005.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **As Estruturas elementares do parentesco**. Tradução de Mariano Ferreira. Petrópolis, Vozes, [1949]1982.

MCWEENY, Jennifer. Introduction. **Simone de Beauvoir Studies**, Brill, Leiden, v. 30, n. 1, 2019.