

**POR UMA FILOSOFIA ENRAIZADA: CONSIDERAÇÕES A PARTIR
DE SIMONE DE BEAUVOIR**

**FOR A ROOTED PHILOSOPHY: CONSIDERATIONS FROM SIMONE
DE BEAUVOIR**

Nathan Menezes Amarante Teixeira¹

Recebido em: 06/2021

Aprovado em: 11/2021

Resumo: O propósito desta pesquisa consiste em propor algumas considerações sobre a posição de Simone de Beauvoir diante do fazer filosófico, tema já trabalhado pelos seus comentadores ao longo da recepção de sua obra, porém, mobilizando aqui especificamente as bases da estrutura ontológica materialista e ambígua centrada na presença corporificada da subjetividade. Trata-se, sobretudo, de mostrarmos o quanto as características próprias dessa forma específica pela qual Simone de Beauvoir pensa o vir a ser do humano como marcado por um vínculo ambíguo à espessura da situação, podem nos permitir pensar possíveis desdobramentos para este posicionamento de Beauvoir enquanto uma recusa em ser lida como realizando uma atividade filosófica tradicional.

Palavras-chave: Simone de Beauvoir; Ambiguidade; Ontologia; Materialismo; Filosofia.

Abstract: The purpose of this research is to propose some considerations about Simone de Beauvoir's position in the face of philosophical practice, a theme already worked by his commentators throughout the reception of his work, however, mobilizing here specifically the bases of the materialistic and ambiguous ontological structure centered on the embodied presence of subjectivity. It is, above all, to show how the characteristics of this specific way by which Simone de Beauvoir understands the human becoming as marked by an ambiguous bound to the thickness of situation, can allow us to think possible developments for this Beauvoir's positioning as a refusal to be read as realizing a traditional philosophical activity.

Keywords: Simone de Beauvoir; Ambiguity; Ontology; Materialism; Philosophy.

Todo aquele que se volta para os textos de Simone de Beauvoir visando conhecer e compreender a estrutura própria de seu pensamento, pode vir a se encontrar diante da necessidade de lidar, ainda que indireta e rapidamente, com a relação existente entre a posição sustentada por Simone de Beauvoir diante de seu próprio fazer e diante da filosofia. Essa

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ. Realiza estágio de Pós-doutorado na Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ – com bolsa Faperj Nota 10. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8629760982143458> E-mail: nathanmateixeira@gmail.com

questão se mostra particularmente relevante na medida em que Beauvoir recusa em uma entrevista², por exemplo, a ser considerada como filósofa, apesar de claramente mobilizar em seus textos um diálogo com a história da filosofia e de construir uma perspectiva própria a partir deste diálogo. Ou seja, causa certo estranhamento o fato de termos uma autora com uma sólida formação filosófica – é o que observamos, por exemplo, nas referências que ela faz à Marx, Kant, Hegel, Heidegger, Kierkegaard, Sartre, Merleau-Ponty etc. -, que apresenta uma série de noções e pressupostos relacionados entre si visando construir uma perspectiva propositalmente elaborada a partir de um horizonte filosófico de discussão, mas que mesmo assim insiste em afirmar que o que ela mesma produz não é filosofia.

Por sua vez, como Margaret Simons e Eleanore Holveck pontuaram³, por exemplo, trata-se fundamentalmente de uma compreensão específica de filosofia que a pensadora francesa recusa, na mesma medida em que oferece a sua própria concepção acerca do pensamento em relação à experiência vivida. Deste modo, o presente trabalho de pesquisa busca oferecer uma pequena contribuição a este debate, elegendo como basilar para toda a discussão as noções de ambiguidade e enraizamento tal como Simone de Beauvoir as utiliza para caracterizar o modo de ser próprio a existência humana. Conforme será apresentado, essa recusa e distanciamento por parte de Beauvoir em relação ao fazer filosófico tradicional ganha uma compreensão a mais quando nos voltamos para a ontologia ambígua da subjetividade e à relação de enraizamento da primeira na materialidade do mundo tal como Beauvoir nos apresenta.

Assim, é oportunos começarmos pela noção de ambiguidade dado que esta se mostra fundamental para Simone de Beauvoir enquanto caracterização do próprio modo de ser da subjetividade, esta última compreendida como um movimento contínuo e situado materialmente. A subjetividade como movimento marca, primeiramente, que não há para ela um ser dado previamente que a determinaria e qualificaria, ela sempre faz a si e renova esse fazer, “[...] minha subjetividade não é inércia [*n’est pás inertie*][...] mas, ao contrário,

² Entrevista dada por Beauvoir à Margaret Simons em 1979 e que será retomada mais à frente do texto.

³ Margaret Simons, no artigo *Beauvoir, philosophy and autobiography* mostra que esta questão é algo que aparece na medida em que se debruça sobre o pensamento de Beauvoir, como também é uma tensão importante ao permitir a compreensão do posicionamento específico da filósofa diante da filosofia, inclusive acerca de sua influência em Sartre (SIMONS, 2017, pp. 393-400). Por sua vez, Eleanore Holveck estabelece em seu livro *Simone de Beauvoir’s philosophy of lived experience: literature and metaphysics* que se trata da oposição indireta em Beauvoir entre a filosofia como sistema abstrato de ideais e uma estruturação filosófica da experiência vivida concreta (HOLVECK, 2002, pp. 1-42). Além das referências anteriores, também cumpre apontar a indicação de Karen Vintges de que o posicionamento específico de Beauvoir em relação à filosofia envolvia a perspectiva de que não se “tratava de entender suas próprias experiências através da filosofia, mas antes fazer filosofia a partir de suas próprias experiências” (VINTGES, 1996, p. 148). Assim, este trabalho toma as bases destes comentários que marcam a base do vivido concreto como fundamental para pensar essa questão em Beauvoir, para então colocar as considerações que lhe são específicas.

movimento para o outro [*mouvement vers l'autre*], [...] uma transcendência” (BEAUVOIR, 2013, p. 210). Em segundo lugar, como já indicado, esse movimento que é a própria subjetividade se realizando se mostra como uma abertura àquilo que é outro de si, ou seja, o fazer constituinte contínuo por meio do qual o modo de ser ganha corpo e se efetiva também implica que esse que se faz ser esteja continuamente, como movimento situado, aberto ao outro/fora de si do qual necessita para se efetivar.

Essa consideração é mais detalhada por Simone de Beauvoir quando ela nomeia o devir da existência como um movimento de desvelamento de ser. Assim, a subjetividade humana “[...] se faz falta de ser *a fim* de que haja ser [*se fait manque d'être afin qu'il y ait de l'être*] [...]”. Há um modo original de vinculação ao ser que não é a relação: querer o ser, é antes: querer desvelar o ser [*vouloir dévoiler l'être*]” (BEAUVOIR, 2013, p. 17). O ser faltado da subjetividade como negatividade – posto que esta é indeterminação do ser -, aquilo que a faz movimento livre, espontaneidade, é realizado materialmente a partir da situação mundana, é desvelado a partir do mundo. Por isso Beauvoir afirma que “[...] há uma *ligação concreta* [*un lien concret*] entre liberdade e existência” (BEAUVOIR, 2013 p. 168, grifo meu), e que “o desvelamento é a passagem do ser à existência; o fim visado por minha liberdade é conquistar a existência através da espessura sempre faltosa do ser [*à travers l'épaisseur toujours manquée de l'être*]” (BEAUVOIR, 2013, pp. 39-40). O ponto importante consiste na afirmação de que apesar da contínua negatividade que é a própria subjetividade indo em direção ao ser faltado, este ser só se efetiva materialmente como desvelamento situado, como aquilo que se concretiza em um solo fenomenal no qual a subjetividade se encontra igualmente situada, posto que sua negatividade não a faz distanciada do mundo.

Em suma, para Beauvoir, a subjetividade como movimento livre situado indica que esta se realiza como presença *pela* “[...] *criação de ligações concretas* [*dans la création de liens concrets*]” (BEAUVOIR, 2013, p. 255, grifo meu), no sentido de que a espontaneidade original que se é, na medida em que é falta, abre-se ao mundo como querendo preencher a falta, mas como é falta encarnada, presença efetiva na materialidade genérica do ser realizada ativamente pelo corpo, é uma espontaneidade que *quer o solo* no qual se desvela/brota esse ser ausente. A ambiguidade, portanto, como “infraestrutura ontológica” (BEAUVOIR, 2016, p. 103) determinante do movimento do existir humano coloca, primeiramente, que esse movimento subjetivo precisa se relacionar ao que é outro de si para se constituir, que essa relação constitui a própria subjetividade sem determina-la absolutamente e, por fim, que ela se realiza na mesma medida em que se relaciona ativamente com seu solo situacional, a espessura de ser sempre

refeita, tudo isto a partir da perspectiva do desvelamento do ser como realização contínua da espessura situada da existência e das possibilidades de ser que esta espessura abre/desvela. Mais especificamente, para Beauvoir, o movimento ambíguo do existir característico da subjetividade é uma “síntese do devir [*synthèse du devenir*]” (BEAUVOIR, 2016, p. 63) marcada pela dependência do fora de si como um solo de vínculo a partir do qual o ser faltado pode, unicamente, se desvelar.

A negatividade constituinte deste devir, que o faz uma espontaneidade indeterminada e fadada, justamente por isso, a sempre desvelar ser, só se realiza na medida em que conquista esse ser *através* da existência, que é sempre, por sua vez, uma conquista contínua da espessura de ser que é refeita: o que temos, portanto, é uma ambiguidade de “querer o ser faltado” e “querer uma espessura sensível/materialidade a partir da qual o ser é dado”, o que também pode ser colocado como a necessidade que a liberdade situada tem de fazer ser e fazer solo comum a partir do qual há ser. Como presença concreta, como espontaneidade situada pelo corpo que é “[...] nossa tomada sobre o mundo e o esboço de nossos projetos” (BEAUVOIR, 2016, p. 75), a subjetividade é materialmente possível enquanto um certo devir material corporificado que se liga ao mundo no qual se realiza. Deste modo, a negatividade que medeia a relação com o ser e que é a própria subjetividade se efetivando, se realiza *junto à* uma vinculação à espessura sensível do mundo da qual ela depende enquanto primeira camada genérica de ser, logo, apesar da subjetividade permanecer sempre uma negatividade quando se realiza e se afirma, ela é uma negatividade ambígua na medida em que quando ocorre é porque já houve espessura sensível/situação e ela mesma já foi e continua sendo certo modo de ser presença situada.

Se a presença concreta e singular é a realização contínua de um vínculo sensível que *une e separa* subjetividade e mundo, este último como a espessura sensível genérica que *determina e é determinada* pela atividade prática da primeira, então outra dimensão importante da ambiguidade que se destaca é a da relação entre singularidade e totalidade. Segundo Simone de Beauvoir, a objetividade da situação como solo material historicamente constituído, é algo que sustenta e é sustentada pelo devir singular corpóreo que aí se realiza, de modo que a tensão ambígua da presença indica que sempre há uma singularização da totalidade junto à simultânea totalização do singular: em suma, há certa objetividade dada que é parcialmente independente da subjetividade e que é seu solo de possibilidade e desvelamento, assim como há uma subjetivação no modo em que esta espessura genérica dada é assumida pela transcendência prática e corporificada que é a subjetividade. Conforme a própria autora afirma:

[...] a ideia de liberdade não é incompatível com a existência de certas constantes. [...] há em toda história singular dados que ninguém sonha em negar a generalidade: a situação e as condutas se repetem; é no seio da generalidade e da repetição que brota o momento da decisão. [...] do fato da identidade da situação existencial através de todos os existentes e da identidade da facticidade que eles vão enfrentar, as significações se desvelam da mesma maneira à diversos indivíduos (BEAUVOIR, 2016, p. 91).

A importância desta passagem consiste precisamente na indicação da ambiguidade presente na relação entre devir livre prático – a subjetividade - e sua situação enquanto lugar na espessura social tal como determinada historicamente, a partir da qual se desdobra o vínculo entre singularidade e totalidade. Assim, há sempre uma generalidade/totalidade como espessura sensível comum que cria as mesmas “facticidades” que desvelam os possíveis para os indivíduos, que realizam o desenvolvimento material da sociedade e suas constantes a partir das quais individualidades são possíveis, e a tensão ambígua nunca resolvida é justamente a de uma ligação não qual nenhum dos dois lados existe sem o outro. Em suma, não se pode negar nem o âmbito do comum próprio ao solo da situação, nem a individualidade que se constitui a partir do comprometimento neste solo: “[...] todos transbordam para um único horizonte; assim como para todos existem ao mesmo tempo indivíduos e uma coletividade” (BEAUVOIR, 2013, p. 154).

É neste ponto da discussão que a ideia de enraizamento se apresenta como relevante, na medida em que Beauvoir a utilizará para tornar mais explícita o tipo de relação ambígua entre situação e liberdade. Ou seja, a situação como espessura sensível socialmente constituída seria o solo que nutre a existência da subjetividade e do ser desvelado, de modo que toda abertura indeterminada de possíveis que a vontade humana realiza constituindo sua situação só é feita enquanto transformação das condições presentes da própria situação, então “[...] é a partir de um certo *enraizamento* [*enracinement*] *singular no mundo histórico e econômico que esta vontade se lança em direção ao porvir* [...]” (BEAUVOIR, 2013, p. 25, grifo meu).

O que é preciso destacar nesta questão do enraizamento para nossa discussão posterior sobre a filosofia, consiste no fato de que esse termo é mobilizado por Beauvoir para marcar a ambiguidade fenomenal – possível a partir da ambiguidade ontológica de ligação com uma espessura de ser – existente especificamente em dois pontos: primeiro, no fato de que toda construção cultural humana e seus respectivos valores engajados só são possíveis porque existe uma base material de intercambio social que os torna possíveis *na mesma medida em que essa construção vai além desse solo*, dele desponta/brota como transcendência enraizada; em segundo lugar, temos que esse solo material também está sempre com seu ser em questão, pois

na mesma medida em que possibilita concretamente qualquer efetivação da transcendência, ele é sempre construído e renovado através dessas efetivações.

Uma vez que o enraizamento indica uma relação de determinação ambígua entre subjetividade e situação, uma relação material entre corpo e espessura sensível que faz desta última a materialidade fenomenal situada historicamente, então podemos colocar essas considerações em diálogo com a afirmação que Michel Kail faz de que Simone de Beauvoir apresentaria um materialismo antinaturalista radical, particularmente em *O segundo sexo*. Segundo o comentador, Beauvoir trabalharia com uma perspectiva materialista na medida em que afirmaria a dependência fundamental de toda atividade humana em relação às suas condições concretas de possibilidade. Ao mesmo tempo em que, ao consolidar essa perspectiva a partir de seu quadro geral ontológico do movimento de desvelamento de ser, Beauvoir acabaria por levar esse materialismo para uma recusa radical do naturalismo, no sentido de que essa materialidade da qual o indivíduo humano depende, enquanto camada de ser sempre refeita a partir das condições contingentes históricas, seria vivida por ele na sua própria carne, a própria subjetividade seria desde o início um não seria nunca um ser absolutamente pronto e acabado que se imporia deterministicamente sobre o sujeito, seria antes sempre algo trabalhado pela atividade humana situada.

Segundo Michel Kail a posição naturalista e a antinaturalista se opõem fundamentalmente na concepção sobre o real, entendido como a concretude do mundo, de modo que “[...] para a primeira, o real é dado como natureza, como ordem [...], para a segunda ele não é um ‘dado’, ele é matéria” (KAIL, 1999, p. 51). Quer dizer, colocar uma materialidade da qual a atividade humana depende não é oferecer um ser *a priori* que naturalmente lhe determinaria de modo mecânico, justamente pelo fato de que essa materialidade é dada a partir do processo contínuo e indeterminado da efetivação prática da subjetividade que a faz na mesma medida em que faz suas condições. Por isso “todo empreendimento naturalista consiste nessa desvalorização da atividade humana” (KAIL, 1999, p. 52) decorrente do pressuposto de que tal atividade seria mero efeito de uma natureza causal previamente dada.

Deste modo, o que gostaria de destacar é a importância de lermos essas considerações de Michel Kail juntamente ao foco no enraizamento da subjetividade tal como apresentado anteriormente, afinal, quando Beauvoir coloca o devir humano como um movimento corpóreo enraizado na espessura sensível social, ela está precisamente pontuando essa dependência da materialidade ao mesmo tempo em que afirma que a própria materialidade e a forma como essa dependência se realiza são contingentes historicamente, não obedecem à uma natureza primeira.

Assim, quando tomamos a afirmação de Simone de Beauvoir de que “todo pensamento se desenvolve não entre as Ideias mas sobre a terra e desvela uma prática [*dévoile une pratique*] [...]” (BEAUVOIR, 1955, p. 195), o que temos é a indicação de que apesar do pensamento despontar e se distanciar do seu solo sensível, como toda criação humana, esse despontar é possível na medida em que há um engajamento prático e concreto sendo sustentado e sustentando a materialidade, o distanciar reflexivo e conceitual só se abre uma vez que há primeiro uma espessura sensível da qual ele nunca se desprende de modo absoluto.

Beauvoir apresenta essa mesma perspectiva quando diz que “a sociedade humana é uma *antiphisis*: ela não sofre passivamente a presença da Natureza, ela a retoma em suas mãos. [...] [e isto] não é uma operação interior e subjetiva; efetua-se objetivamente na práxis [*s’effectue objectivement dans la praxis*]” (BEAUVOIR, 2016, p. 98). Como o próprio ser humano é transcendência enraizada que depende de um dado exterior enquanto assumido e trabalhado continuamente, então “todo pensamento, todo olhar, toda tendência é transcendência” (BEAUVOIR, 2013, p. 220) enraizada, é uma atividade construtiva e condicionada de fazer com que haja ser, de modo que “descobertas, invenções, indústrias, cultura, quadros, livros, povoam concretamente o mundo [*peuplent concrètement le monde*] e abrem [...] possibilidades concretas” (BEAUVOIR, 2013, p. 101, grifo meu). Esse materialismo antinaturalista seria radical ao valorizar o enraizamento na materialidade social do mundo reconhecendo a importância da liberdade como movimento livre subjetivo indeterminado e irreduzível a qualquer pretensão de totalização absoluta. É, portanto, a defesa radical do despontar livre e subjetivo estruturante da objetividade do social assim como é uma preocupação em desvelar as raízes da subjetividade nesse social, permitindo a compreensão e posterior modificação do desenvolvimento material das condições que socializam as subjetividades.

Esquemmatizando mais as considerações anteriores, podemos caracterizar o pensamento de Simone de Beauvoir como uma ontologia ambígua materialista, em que se destacam os seguintes pontos: enquanto movimento livre enraizado, toda subjetividade se abre à existência como um acontecimento prático e material, como corpo, em uma materialidade que lhe é solo, a estrutura social tal como se encontra em um determinado momento histórico, e só há ser que se desvela dando significado e corpo à esta estrutura social e às condutas humanas porque há esse encontro material e ambíguo. É por conta da negatividade ambígua em relação ao ser que ele precisa sempre ser desvelado, ele nunca é uma objetividade pronta e naturalmente dada, e é por ser desvelamento a partir do mundo, despontar possível materialmente, que esse contínuo vir a ser vai se desenvolvendo “[...] através das ações e no seio da sociedade [...]” (BEAUVOIR,

2016, p. 79) e assumindo formas concretas “[...] segundo as possibilidades materiais que se lhe oferecem [...]” (BEAUVOIR, 2016, p. 107).

É a partir destas considerações concernentes à importância da materialidade e da ambiguidade para Beauvoir, que compreendemos a crítica que esta faz em relação à dialética hegeliana. Na *Fenomenologia do espírito*, Hegel busca fundamentalmente mostrar os movimentos que a consciência humana faz, nas suas tentativas de conhecer a realidade, movimentos estes que a levam progressivamente "a padrões cada vez mais complexos e abrangentes de conhecimento" (SINNERBRINK, 2017, p. 27). A saída da imediatidade sensível na qual o sujeito encontra-se provisoriamente encerrado é possibilitada por sua reflexão sobre si mesmo. Ou seja, admitindo-se que a verdade é obtida na totalidade final dos movimentos da consciência - sua reunião no Absoluto - enquanto uma "essência que se implementa através de seu desenvolvimento" (HEGEL, 2016, p. 33), o filósofo alemão considera que trata-se de uma passagem que "contém um tornar-se Outro" (HEGEL, 2016 p. 33) da consciência em relação a si mesma, que é a própria mediação. Segundo Hegel,

A mediação não é outra coisa senão a igualdade-consigo-mesmo semovente, ou a reflexão sobre si mesmo, o momento do Eu para-si-essente, a negatividade pura ou reduzida à sua pura abstração, o simples vir-a-ser. O Eu, ou o vir-a-ser em geral - esse mediatizar -, justamente por causa de sua simplicidade é a imediatez que vem-a-ser, e o imediato mesmo. (HEGEL, 2016, p. 34).

Dado de início como ser imediato, momento da pura certeza sensível, o humano tem na consciência uma primeira oposição à essa imediatez como um puro "Eu" - Si mesmo - oposto ao puro "isto" que se lhe oferece. A consciência, portanto, começa como mero negativo/inessencial diante do objeto visado na sensibilidade - como uma espécie de "nada disto aí" -, mas já volta a ser o essencial, na medida em que o objeto só é enquanto tal por meio desse "pôr a si" da primeira, ou seja, ela volta a si sendo já outra, pois agora é consciência como unidade dialética destes dois momentos opostos e interligados - o puro isto como essencial, que é negado pelo puro "Eu" como o verdadeiro essencial, que em seguida também é negado posto que o essencial mesmo é a unidade conservada e superada de ambos. Assim, o que se evidencia, é que os dois momentos inaugurados pela negatividade reflexiva da consciência "não estão na certeza sensível apenas de modo imediato, mas estão, ao mesmo tempo, mediatizados" (HEGEL, 2016, p. 84). O foco é a constância do "Si" pressuposto como aquilo que começa retirando a consciência de sua imediatez em-si para então retornar como um para-si.

Segundo Simone de Beauvoir, Hegel admitiria uma reconciliação universal progressiva,

uma vez que o movimento da consciência hegeliana seria sua auto apreensão como espírito absoluto não situado, em cujos momentos diferenciados "a síntese *conserva efetivamente* a tese e a antítese que ela ultrapassa [*dépasse*]; [e] [...] que cada homem pode se reconhecer no universal que o envolve" (BEAUVOIR, 2013, p. 248, grifo nosso). Ela chama ainda de um idealismo otimista pois qualquer conflito singular surgido neste processo seria suprimido no futuro pelo movimento progressivo universal da consciência, do qual cada momento singular é apenas uma parte a ser superada, não tendo então significação própria por ser apenas parte passiva de uma totalidade.

Como já indicado na definição anterior de subjetividade por Beauvoir, se esta está enraizada em um solo que lhe dá as condições do despontamento que ela mesma é, e que esse despontar como projeto é cultivado porque aquela precisa refazê-lo para refazer-se, vinculando-se em abertura sensível à espessura do mundo e ao outro como aquilo para o qual *e* a partir do qual se lança, então, é na sua situação como o solo material comum que a subjetividade encontra as condições de recuperação - sempre ambígua e aberta/por fazer - de si. Não há, portanto, um momento em que a tensão ambígua da presença da subjetividade no seu solo seja suprimida, pois caso o fosse a própria subjetividade deixaria de existir. O que Beauvoir aponta, de um ponto de vista existencial e material, é a falta, nessa concepção progressista de Hegel, da mediação vital para a subjetividade do seu solo sensível, em que o seu despontar ambíguo lhe faz ontologicamente condenada a um enraizamento vivido *segundo* a disposições sociais dadas como seus possíveis materiais e *a partir* do modo irreduzível em que são interiorizadas subjetivamente . Em suma:

Para subscrever o otimismo hegeliano seria preciso estabelecer [...] que a presença de cada homem se inscreve pela eternidade no mundo; consolaríamos um vencido lhe mostrando que sem sua resistência o triunfo do seu vencedor teria sido menos brilhante? Isto seria suficiente para esta vitória seja sua? Na verdade, é sua derrota que lhe pertence. [...] Ora, o que se conserva de um homem na dialética hegeliana é precisamente sua facticidade; a verdade de uma escolha é a subjetividade viva que a faz escolha deste fim, e não o fato fixo de haver escolhido; e é somente este aspecto morto que retém Hegel. Enquanto cai no mundo como uma coisa passada e excedida, o homem não pode se reencontrar, ele está ao contrário alienado [...] (BEAUVOIR, 2013, pp 248-249).

Destacam-se desta passagem o ponto indicado por Beauvoir como resultado da não consideração do movimento ambíguo do existir continuamente enraizado. Quando pontua um "manter o aspecto morto da escolha" na perspectiva hegeliana, Beauvoir identifica que, ao

centrar no movimento da consciência como pensamento puro, para Hegel a escolha que o sujeito faz de si viraria algo fixo e pronto de uma vez por todas para que pudesse ser inteiramente retomado e conservado no momento posterior desse movimento progressivo. Assim, na medida em que Beauvoir define a subjetividade como o movimento ontológico que se escolhe na mesma medida em que, enraizado singularmente na situação, se retoma continuamente na ambiguidade do interiorizar/exteriorizar, a síntese ambígua da escolha contínua e de sua presença singular permanece à despeito de qualquer abstração conceitual que nunca é absoluta posto que não desenraiza a subjetividade.

A questão fundamental dessa crítica de Beauvoir consiste especificamente que “em Hegel, o indivíduo é apenas um momento abstrato da História do espírito absoluto. Isto se explica pela intuição primeira do sistema que, identificando real e racional, *esvazia* o mundo humano de *sua espessura sensível [son épaisseur sensible]*” (BEAUVOIR, 2013, p. 129). Como o enraizamento representa um vínculo entre duas materialidades – corpo e mundo – e isso em tensão ambígua nunca resolvida, quando Hegel estabelece a possibilidade de uma síntese realmente unificadora dos opostos, o que ele exclui, segundo Beauvoir, é a permanência da presença concreta situada, logo, perde-se a concretude vivida da individualidade e também a espessura sensível concreta da situação.

Outra forma de marcamos esta dimensão da tensão ambígua, material e sensível da presença corporificada, também como crítica à Hegel e a partir diretamente da questão da negatividade, nos é dada se nos voltarmos às seguintes afirmações de Simone de Beauvoir: primeiramente, que “[...] em Hegel os termos superados só são conservados como *momentos abstratos*, enquanto que nós consideramos que *a existência permanece ainda negatividade na afirmação positiva de si mesma*” (BEAUVOIR, 2013, pp. 18-19, grifos meus); por fim, a consideração de que a ambiguidade da condição humana tal como ela concebe revelaria que a presença corporificada humana é “[...] a *existência positiva* de uma *falta* [...]” (BEAUVOIR, 2013, p. 73, grifos meus).

O fundamental a ser destacado consiste, primeiramente, na afirmação por parte da filósofa de que a estrutura do existir em geral seja dada por uma negatividade junto à uma positividade, uma indeterminação que se afirma/faz positivamente. Isto também se apresenta na presença corporificada que se é na totalidade material ambígua do existir, de modo que a subjetividade vem a ser como um movimento de indeterminação contínua junto a e a partir de uma positividade dada. O que se tem assim é a compreensão, afinada à estrutura que aqui vem sendo desenvolvida, de que a totalidade material como solo do existir é uma determinação

positiva já dada a partir da qual uma indeterminação também se realiza, mas no vínculo tensionado ambíguo com essa determinação vivida a qual não se nega.

Em suma, trata-se da perspectiva de Simone de Beauvoir de que essa tensão ambígua e material da presença é dada pela estrutura ontológica do existir em que sempre há uma base de determinação concreta na qual um vir a ser indeterminado torna-se possível. Esta tensão permanece, não é resolvida, na medida em que ela não propõe como Hegel que o momento fundamental do vir a ser sensível seja pura ação da consciência que põe para si a concretude fora de si, e pode, portanto, pretender se recuperar, negar a negação anterior realizada por si mesma ao pôr um fora de si, e, assim, voltar à positividade harmônica da unificação conceitual. Para Beauvoir, como visto, o vir a ser corporificado da subjetividade existe, padece, vem a ser a partir de uma determinação material situada no qual é como um processo de indeterminação junto à uma positividade dada que não é negada, mas assumida e realizada continuamente na prática.

O ambíguo que o devir dialético em Simone de Beauvoir assume significa que há sempre uma indeterminação materialmente aberta e sustentada – subjetivamente e objetivamente – a partir da qual existência e desvelamento de ser são possíveis, ou seja, subjetividade corporificada e textura sensível de presença existem simultaneamente. A irredutibilidade do vivido concreto de presença é justamente o apontamento de que há uma individualidade materialmente efetivada que não é uma simples parte na mecânica do absoluto universal que será absorvida futuramente, assim como se ressalta que essa individualidade não é uma unidade “si mesma” primeira em relação à matéria do mundo à qual ela se apresentaria como uma negatividade sem vínculos. Para Beauvoir, na medida em que Hegel identifica a realidade sensível à própria atividade abstrata da consciência, toda a materialidade termina na verdade por se mostrar como mera confirmação da ação abstrata do “pôr para si mesma” que é a própria consciência se realizando como unidade ideal, de modo que não há tensão ambígua entre consciência e mundo porque o mundo na verdade é o devir mesmo da consciência experimentando-se através das formas passadas de si mesma, e isto “[...] é um perfeito resumo dessa frouxidão idealista e verbosa que Marx censura em Hegel [...]” (BEAUVOIR, 2013, p. 106).

Esta menção à Marx é oportuna, uma vez que a preocupação materialista presente na ideia de enraizamento tal como venho apontando até aqui, é pensada especificamente por Beauvoir como algo relacionado à Marx. . Assim, ela diz:

É interessante marcar que a noção de situação e o reconhecimento das separações que ela implica não é própria somente do existencialismo. Nós encontramos também no marxismo [...] Marx não considera que certas situações humanas sejam em si e absolutamente preferíveis a outras: são as necessidades de um povo, as revoltas de uma classe que definem os propósitos e os fins. [...] e é a partir de um certo *enraizamento* [*enracinement*] *singular no mundo histórico e econômico que esta vontade se lança em direção ao porvir* [...] (BEAUVOIR, 2013, p. 25).

Simone de Beauvoir está afirmando que a situação como solo histórico de enraizamento do indivíduo da qual esse desponta sem se desvincular – a forma como a separação aparece como ambígua - é algo que ela concebe em afinidade à Marx; não se trata de afirmar que ela encontre no filósofo alemão exatamente essas considerações, mas sim que ela pense situação como solo da subjetividade ambígua preocupada em construir *uma certa relação de determinação*, esta sim presente em Marx, da primeira pela segunda. O ponto é que essa relação de determinação, como já vimos, é concebida por Beauvoir como sendo da ordem da ambiguidade na medida em que o movimento subjetivo se constitui sendo determinado na mesma medida em que determina seu solo, ambiguidade simbolizada no vínculo carnal da presença corporal. É essa determinação ambígua que impede que haja, por exemplo, uma “objetividade inumana” que se imponha de fora ao indivíduo lhe determinando de maneira absoluta, sem que, no entanto, esse indivíduo deixe de ser simultaneamente pensado como dependendo da materialidade histórica de sua situação, e é isso que Beauvoir está dizendo poder ser lido em Marx e na forma como ela mesma pensa a subjetividade materialmente situada.

Assim, o materialismo que Beauvoir recupera de Marx para pensar uma ontologia ambígua própria à uma subjetividade enraizada como corpo, dependente praticamente da materialidade do mundo, se caracteriza pela assunção de que a estrutura sempre refeita da situação

[...] provém constantemente do processo de vida de indivíduos determinados, mas desses indivíduos não como podem aparecer na imaginação própria ou alheia, mas sim tal como realmente são, quer dizer, tal como atuam, como produzem materialmente e, portanto, tal como desenvolvem suas atividades sob determinados limites, pressupostos e condições materiais [...] // Não é a consciencia que determina a vida, mas a vida que determina a consciencia. // Esse modo de considerar as coisas não é isento de pressupostos. Ele parte de pressupostos reais e não os abandona em nenhum instante. Seus pressupostos são os homens, não em quaisquer isolamento ou fixação fantásticos, mas em seu processo de desenvolvimento real, empiricamente observável, sob determinadas condições. Tão logo seja apresentado esse processo ativo de vida, a história deixa de ser uma coleção de fatos mortos [...] ou uma ação imaginária de sujeitos imaginários como para os idealistas (MARX, 2017, pp.

93,94).

As considerações principais desta passagem, no que concerne à caracterização da dialética materialista marxista, indicam os pressupostos igualmente presentes em Simone de Beauvoir para pensar o enraizamento. O processo dialético contínuo é dado entre indivíduos produtivos praticamente e a materialidade que é continuamente produzida e ao mesmo tempo dá as condições da produção posterior. A compreensão da vida humana tal como se encontra dada em certas condições históricas pressupõe a apreensão do desenvolvimento prático dessas mesmas condições, pois a vida concreta e suas diferentes formas aparecem sempre como um produto de uma práxis passada e que uma práxis posterior pode transformar na medida em que tem aí suas raízes.

Portanto, o materialismo proposto por Marx e oposto ao que ele chama de materialismo contemplativo “[...] que não concebe o sensível como atividade prática [...]” (MARX, 2017, p. 535), destaca fundamentalmente que tal sensível do qual o ser humano depende como ser prático não é uma matéria inerte “[...] dada imediatamente por toda a eternidade e sempre igual a si mesma, mas o produto da indústria e do estado de coisas da sociedade, e isso precisamente no sentido de que é um produto histórico [...]” (MARX, 2017, p. 30). Segundo o comentário de Michel Löwy, a sensibilidade que Marx aponta não é nem uma matéria objetiva inteiramente determinada diante da qual os indivíduos se colocariam passivamente, nem alguma propriedade inerente à um si mesmo afastado do mundo, na verdade ela seria a própria relação dialética da práxis que une a sensibilidade humana que “não é a contemplação pura, mas atividade [...] porque a própria percepção sensível já é atividade”, e o mundo concreto e social que também se apresenta como atividade em desenvolvimento (LÖWY, 2002, p. 171); todos esses pressupostos, como vimos, estão presentes no vínculo sensível e prático da subjetividade enraizada a partir da ontologia ambígua de Simone de Beauvoir⁴.

Segundo Beauvoir, portanto, é ao ignorar isso que se pode ter a pretensão de poder falar do ponto de vista do universal, na medida em que, assumindo pressupostos idealistas, compromete-se com a compreensão de que “os fatores materiais só têm um papel secundário nas sociedades” (BEAUVOIR, 1955, p. 106), pois a prioridade e superioridade seriam da ordem

⁴ Segundo Sonia Kruks “não é exagero dizer que de 1940 em diante o marxismo permaneceu um núcleo de constituição integral e vital das orientações político-intelectuais de Beauvoir” (KRUKS, 2017, p. 237). Ainda a partir da comentadora, a leitura que Beauvoir faz de Marx, especificamente “do ‘jovem’ Marx como oferecendo uma teoria materialista não determinista e até mesmo ‘existencial’” (KRUKS, 2017, p. 239), é fundamental para a compreensão de Beauvoir das estruturas de opressão e, portanto, para a sua preocupação em construir uma perspectiva filosófica preocupada com a dimensão social (KRUKS, 2017, p. 246).

do espírito. Tal proposição é problemática na medida em que assume poder prescindir do lugar efetivo que ocupamos no mundo e o vínculo ambíguo que este comporta, o que seria negar a própria situação e as relações concretas nela dadas, as quais se evanesceriam "no universal onde a presença não se distingue da ausência absoluta [*la présence ne se distingue pas de l'absence absolue*]" (BEAUVOIR, 2013, p. 226). Ou seja, "estendido até o infinito, eis que meu lugar no mundo é totalmente apagado [*s'est effacée tout*] como se eu tivesse conseguido contê-lo em um ponto sem dimensão" (BEAUVOIR, 2013, p. 227), o que acarreta o apagamento simultâneo das possibilidades para meus projetos, pois estas só posso encontrar dentro de um escopo provisório que minha situação me dá como solo.

Não é por acaso, portanto, que Beauvoir acentue a importância do vínculo entre a liberdade e um solo material/histórico para sua própria constituição. Compreendemos, portanto, que a autora escolha esta proposição a fim de acentuar a relação entre liberdade-situação na perspectiva de mostrar que a liberdade faz a si na mesma medida em que faz seu solo retomando-o como as condições materiais da vida já realizadas e apelando a serem reproduzidas/cultivadas. Algo que podemos ver como tendo relação com a ideia de Marx de que "as circunstâncias fazem os homens, *assim como* os homens fazem as circunstâncias" (MARX, 2017, p. 43, grifo nosso)⁵. Simone de Beauvoir também destaca que era esse tipo de relação que fazia com que a subjetividade fosse constitutivamente ambígua, pois ela é um projeto que sai de "si", mas esse "si" não é uma substância abstrata *a priori*, é um "si" sempre *já socializado* e feito pelos outros e suas circunstâncias produzidas em comum. Novamente, encontramos paralelo com Marx quando nos diz que: "Os indivíduos partiram sempre de si mesmos, mas, naturalmente, *de si mesmos no interior de condições e relações históricas dadas*, e não do indivíduo 'puro' dos ideólogos" (MARX, 2017 p. 64, grifo nosso). Por fim, a dimensão da interdependência ontológica que Beauvoir considera como se materializando como uma interdependência social onde cada existência singular só pode se realizar verdadeiramente se ela faz apelo à existência dos outros, mostrar-se-ia articulada à ideia marxista de que "é somente na comunidade com outros que cada indivíduo tem os meios de desenvolver suas faculdades em todos os sentidos; *somente na comunidade*, portanto, *a liberdade pessoal torna-se possível*" (MARX, 2017, p. 64, grifo nosso).

⁵ Sobre este ponto da dialética materialista em Marx, que designa um modo de ser próprio ao humano, Karel Kosik afirma: "[...] o homem não apreende primeiramente e diretamente o mundo como sujeito cognitivo e abstrato, cabeça pensante que concebe a realidade de maneira especulativa. É antes de tudo um ser que age de maneira prático-objetiva, um indivíduo histórico que, em ligação com a natureza e os homens, realiza seus fins e interesses próprios no seio de um conjunto determinado de relações sociais" (KOSIK, 1978, p. 9, grifo meu).

É a partir de todas essas considerações que proponho a compreensão de uma das explicações que Beauvoir oferece para se recusar a ser concebida como estando dentro da concepção tradicional sobre a atividade filosófica. Em uma entrevista de 1979 dada à Margaret Simons, após a entrevistadora afirmar que lhe causa estranheza ver Simone de Beauvoir não se reconhecer como filósofa, a entrevistada responde que para ela filósofo “[...] é alguém que constrói um grande sistema [...] e isto, eu não fiz... Eu nunca me preocupei muito sobre fazer isso. Decidi em minha juventude que não era isso que eu queria” (SIMONS, 1999, p. 11). Ou seja, Beauvoir está dizendo recusar especificamente a pretensão de construção de grandes sistemas capazes de dar conta universalmente das questões humanas, aquilo que seria tradicionalmente colocado como a característica própria da atividade filosófica. Tal recusa não implica abrir mão de se utilizar das questões filosóficas sem a mesma pretensão de sistematização absoluta, e, principalmente, sem ignorar a emergência situada da subjetividade e de suas construções, e é precisamente tal tipo de relação que vemos Simone de Beauvoir manter em seus textos.

O que sugiro como fundamental a ser destacado, portanto, consiste em que a recusa de Simone de Beauvoir em apresentar uma estrutura teórica que se afirmaria como um sistema diz respeito ao fato de que tal fazer tem como pressuposto a compreensão da verdade “como uma luz que um céu estrangeiro derrama sobre o mundo” (BEAUVOIR, 2008a, p. 34), ou seja, algo que se obtém de maneira absoluta e longe “das aparências terrestres na serenidade de um céu intemporal” (BEAUVOIR, 2008b, p. 71). Segundo Beauvoir, é a negação de que todo pensamento é enraizado e, portanto, “que é no seio do mundo que pensamos o mundo” (BEAUVOIR, 2008b, p.72), que implicaria na construção de uma totalidade conceitual supostamente independente de qualquer concretude social histórica vivida praticamente e, desse modo, livre de qualquer ambiguidade. Ignorar a dimensão material do ponto de partida como solo necessário para qualquer movimento de transcendência – esta última não sendo qualificada como “negação de”, mas “trabalho/assunção prática de” – é, fundamentalmente, retirar a espessura sensível do pensamento, colocá-lo como algo que se efetiva independentemente de um corpo concretamente situado no mundo, é “colocar como negligenciável a *subjetividade e a historicidade* da experiência” (BEAUVOIR, 2008b, p.79, grifos meus) pois as duas existem a partir do vínculo ambíguo e material de desvelamento do ser.

Além disso, é preciso darmos centralidade à forma como Nancy Bauer caracteriza a maneira pela qual Simone de Beauvoir se coloca crítica à tradição filosófica, particularmente em *O segundo sexo*. A comentadora afirma que, ao colocar na introdução desta obra, que tem

como foco dar conta da condição materialmente instituída que socializa os modos de ser definidos como “homem” e “mulher”, que seria necessário se iniciar pela pergunta “o que é uma mulher?” (BEAUVOIR, 2016a, p. 16) e logo em seguida pontuar que “Se eu quero me definir eu sou obrigada a declarar: ‘Eu sou uma mulher’; *esta verdade constitui o fundo sobre o qual [le fond sur lequel] se erguerá qualquer outra afirmação*” (p. 16), Beauvoir estaria refazendo a seu modo o argumento do cogito cartesiano, o que por sua vez muda toda a base para o fazer teórico. Nancy Bauer aponta que, ao contrário do pressuposto de Descartes que garante a certeza do existir a partir de uma certeza do pensar estabelecendo que “[...] a relação humana com o mundo depende fundamentalmente do intelecto e não dos sentidos [...]” (BAUER, 2001, p. 60), Beauvoir afirmaria a primazia do corpo e sua abertura ambígua ao mundo “uma vez que sua investigação é enraizada [*rooted*] em uma compreensão de si como sendo uma instância” (BAUER, 2001, p. 51) da situação “mulher”. Em suma, Beauvoir apresentaria um cogito a partir do ponto de vista de alguém que se saber “[...] incapaz de duvidar de sua própria existência como uma pessoa corporificada em um mundo de outras pessoas corporificadas [...]” (BAUER, 2001, p. 51).

A importância e precisão deste comentário de Nancy Bauer consiste na sua indicação de que a base segura para o pensar está sendo colocada na experiência corporificada de presença em uma espessura sensível socialmente constituída, de modo que, não importa o que a atividade reflexiva venha realizar, não se pode colocar em dúvida que há primeiramente um corpo existindo e sendo constituído em meio a outros corpos a partir de um mundo vivido praticamente. Neste sentido, Beauvoir estaria destacando em termos epistemológicos que os recortes conceituais que a abstração filosófica produz, na medida em que só existem a partir de um devir corporal imerso em relações concretas cotidianas, são questões “firmemente enraizadas no nível [...] no qual ela se encontra ao declarar ‘eu sou’” (BAUER, 2001, p. 72). Portanto, o que esta análise acrescenta à argumentação que venho construindo até aqui é o enfoque dado ao enraizamento em um nível situado como solo de constituição do “eu” – segundo os termos da comentadora -, na medida em que a materialidade da qual a subjetividade como movimento prático depende é a espessura sensível socialmente instituída e sempre renovada no âmbito do vivido corporal cotidiano, de modo que dar conta da experiência vivida é se voltar para o modo em que a subjetividade enraizada “[...] faz o aprendizado de sua condição [...]” (BEAUVOIR, 2016b, p. 13) enquanto processo de vir a ser assumido no interior de uma sociedade.

Em suma, a premissa basilar desse texto, de que os modos de ser supostamente naturais

ao homem e à mulher são situações, ou seja, modos de ser desvelados a partir de uma certa configuração estrutural da sociedade que elege o homem como sujeito absoluto cujo corpo é colocado como “uma relação direta e normal com o mundo que ele acredita apreender na sua objetividade, ao passo que considera o corpo da mulher sobrecarregado por tudo o que o especifica: um obstáculo, uma prisão” (BEAUVOIR, 2016a, p. 17), se mostra como uma radicalização do pressuposto materialista geral tal como assumido por sua ontologia ambígua. Quer dizer, há aqui, inicialmente, a preocupação fundamental de Beauvoir em mostrar que não há como falar sobre indivíduos humanos e seu modo de ser fora de um contexto social que é seu solo de desvelamento no qual estão enraizados. Porém, ela vai muito além dessa preocupação ao salientar especificamente que a divisão sexual instaura uma constituição de valores que são parte importante da estrutura social, ou, em outros termos, que a dinâmica material da sociedade é vivida também a partir da socialização e disposição dos corpos sexualmente distinguidos, o que implica afirmar, primeiro, que o processo de valorização do que é “ser corpo” é importante para a constituição e manutenção da estrutura do solo social comum, e segundo, que esse processo é sempre uma prática corporalmente mantida e vivida pelas subjetividades socializadas na medida em que vão se desvelando nesse processo de valorização sempre renovado.

Assim, o que *O segundo sexo* radicalizaria e tornaria mais explícito seria a perspectiva basilar que Simone de Beauvoir vem construindo desde seus textos anteriores, que podemos sintetizar a partir de suas próprias palavras, quando afirma que os indivíduos se definem “[...] por seus corpos, suas necessidades, seu trabalho [*leur corps, leurs besoins, leur travail*]; eu não colocava nenhuma forma nem valor acima dos indivíduos de carne e osso [*de chair et d’os*]” (BEAUVOIR, 2017, p. 99). Tal perspectiva, a de uma ontologia materialista e ambígua da subjetividade, nos mostra que à despeito de toda a nadificação e distanciamento que a dimensão reflexiva do indivíduo possa apresentar, a base ontológica e social do existir é dada enquanto corpo se realizando *a partir* das condições materiais cotidianamente renovadas e que, por isso, são desvelamentos práticos e intersubjetivos. Por isso a importância concedida por Beauvoir à experiência vivida, o modo de ser que o corpo desvela cotidianamente no seu processo de socialização, de modo que “não se trata aqui de enunciar verdades eternas, mas de descrever o fundo comum sobre o qual se desenvolve toda existência [...]” (BEAUVOIR, 2016a, 357) singular.

Em suma, o que temos como recorrente na obra de Simone de Beauvoir é uma prioridade concedida à dimensão corporal e, justamente por isso, à experiência concreta vivida

dia a dia segundo as possibilidades socialmente dadas, prioridade à espessura sensível da presença. Por isso a recusa por parte da autora à valores ou verdades eternas que se pretendessem como *a priori* em relação às condições materiais e corporificadas do existir, de modo que ao invés de construir sistemas universais absolutos, Beauvoir estaria mais preocupada em estruturar teoricamente problemas e questões situadas, ou seja, que emergem a partir da concretude histórica e social da vida, onde as relações cotidianas formam o solo ambíguo do qual despontam as subjetividades que renovam esse solo. Deste modo, gostaria de propor uma organização mais objetiva das implicações metodológicas que podemos extrair das considerações anteriores. Primeiramente, como parte negativa, temos que, segundo Beauvoir, não há ponto de vista universal, não há perspectiva que não seja um certo despontamento a partir do enraizamento em uma situação material comum, assim como não há pensamento que não seja sustentado por uma presença corporificada que é um certo modo de ser socializado.

Por sua vez, se formos pensar uma consideração positiva para essas afirmações, faz-se oportuno que retomemos a ambiguidade presente entre singularidade e totalidade que discutimos anteriormente. Segundo Beauvoir “o *encadeamento dialético* [*l’enchaînement dialectique*] dos momentos só é possível se houver em cada momento *uma indeterminação dos elementos singulares*” (BEAUVOIR, 2013, p. 182, grifo meu), pois a totalidade ambígua marca que há um condicionamento recíproco entre o todo estruturado e suas partes constituintes, ou seja, há uma estrutura objetiva condicionante das sínteses ambíguas singulares ao mesmo tempo em que estas últimas, parcialmente indeterminadas, também determinam ativamente essa objetividade condicionante. Isto se mostra relevante pois apresenta a necessidade de reconhecimento e afirmação de que há sempre todo um conjunto de relações sociais e condições materiais a partir das quais um horizonte comum de subjetividades e construções teóricas são possibilitados, de modo que essa concretude vivida cotidianamente se mostra como o ponto de partida e de chegada da reflexão, vinculação ambígua que precisa ser continuamente reafirmada.

Portanto, para finalizarmos a discussão, retomemos um ponto específico levantado por Simone de Beauvoir em *O segundo sexo*. Trata-se da sua definição do modo de representação mítico da feminilidade ao longo da história, processo simultâneo à construção efetiva na totalidade social da situação da mulher como “segunda”. Beauvoir afirma que “não se deve confundir o mito com a apreensão de uma significação [*la saisie d’une signification*]; a significação [...] é revelada à consciencia em uma experiencia viva; enquanto o mito é uma Ideia transcendente que escapa à toda tomada de consciencia” (BEAUVOIR, 2016a, p. 398);

ou, ainda, que “O mito é uma dessas armadilhas da falsa objetividade [...] [pois ele busca] *substituir a experiência vivida [remplacer l’expérience vécue]* e os livres julgamentos que ela demanda *por um ídolo imóvel*” (BEAUVOIR, 2016a, p. 405).

Para a argumentação construída até aqui, é necessário destacar que Beauvoir esteja contraponto a forma como uma representação mítica se apresenta, com a pretensão de se efetivar sem a mediação de uma experiência vivida na concretude situada da presença, de modo a mostrar-se como forma universal válida por si mesma e anterior à espessura sensível do vivido. Ou seja, esse tipo de construção teórica é “mítico” na medida em que afirma diante da realidade uma ideia que se pretende como determinante de todo o desenrolar efetivo dessa realidade e, em segundo lugar, esse modo de apresentar-se mistifica, encobre, o modo singular no qual a realidade é colocada à serviço desse “ídolo imóvel”. Então, podemos concluir que a recusa de Simone de Beauvoir em ser qualificada como filósofa, nos termos que colocamos anteriormente, significaria também não oferecer construções conceituais que partam da premissa de que elas não possuiriam um solo material e um vir a ser corporificado como condição de desvelamento, o que seria encobrir as especificidades de tal condição bem como se pretender como acima e anterior, logo, possuindo mais valor e significação do que a materialidade dessa condição.

Sem a pretensão de resolver a tensão implicada nesta questão sobre a consideração de Simone de Beauvoir sobre a filosofia em geral e sua própria produção argumentativa, o que temos em relação aos pontos levantados nesta pesquisa consiste na percepção de que, dentro do quadro teórico de um materialismo radical fundamentado na tensão ambígua da presença enraizada do corpo, o pensamento que daí se produz reconhece que não pode haver “[...] contradição entre a prática e seu desvelamento” (BEAUVOIR, 1955, p. 195) teórico. Algo a partir do qual podemos desdobrar de modo mais específico e, retornando à afirmação de Beauvoir citada anteriormente de que não era possível colocar nenhum valor acima do fato de que somos corpos que se constituem a partir de um solo comum vivido cotidianamente, que a base norteadora da investigação teórica e filosófica seria, dentre outras coisas possíveis de serem desdobradas a partir daqui, a afirmação contínua de que o pensamento deve ser “[...] um fundo comum através do qual todos os homens podem se reconhecer” (BEAUVOIR, 1955, 142). Onde compreende-se que esse “fundo comum” é tanto aquilo *do qual se parte* como condição de possibilidade prática e teórica, mas também no sentido de que é aquilo para o qual o movimento do desvelar *aponta*, também tanto no âmbito prático quanto teórico, algo condizente com a ontologia materialista e ambígua de Simone de Beauvoir e que se mostra

como uma importante chave de compreensão da tensão entre sua posição “ambígua” em relação à atividade filosófica.

Referências

BAUER, Nancy. *Simone de Beauvoir, philosophy and feminism*. New York: Columbia University Press, 2001

BEAUVOIR, Simone de. “La pensée de Droite, aujourd’hui” In: BEAUVOIR, Simone de. *Privilèges*. Paris: Gallimard, 1955, pp. 91-200.

BEAUVOIR, Simone de. “L’existentialisme et la sagesse des nations”. In: BEAUVOIR, Simone de. *L’existentialisme et la sagesse des nations*. Paris: Gallimard, 2008 a, pp. 11-38.

BEAUVOIR, Simone de. “Littérature et métaphysique”. In: BEAUVOIR, Simone de. *L’existentialisme et la sagesse des nations*. Paris: Gallimard, 2008 b, pp. 71-84.

BEAUVOIR, Simone de. *Pour une morale de l’ambiguïté* suivi de *Pyrrhus et Cinéas*. Paris: Gallimard, 2013.

BEAUVOIR, Simone de. *La force d’âge*. Paris: Gallimard, 2015.

BEAUVOIR, Simone de. *Le deuxième sexe*. Vol. I. Paris: Gallimard, 2016a.

BEAUVOIR, Simone de. *Le deuxième sexe*. Vol. II. Paris: Gallimard, 2016b.

BEAUVOIR, Simone de. *La force des choses*. Vol. I. Paris: Gallimard, 2017.

HEGEL, George W. F. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Editora Vozes, 2016.

HOLVECK, Eleanore. *Simone de Beauvoir's philosophy of lived experience*. Oxford: Rowman and Littlefield Publishers, 2002.

KAIL, Michel. "Pour un matérialisme anti-naturaliste : la leçon de Simone de Beauvoir". In: *Nouvelles Questions Féministes*, Vol. 20, No. 4, LE NATURALISME DEPUIS BEAUVOIR(1999 NOVEMBRE), pp. 49-74.

KOSIK, Karel. *La dialectique du concret*. Paris: Maspero, 1978.

KRUKS, Sonia. “Simone de Beauvoir and the Marxism question”. In: HENGHOLD, Laura (Ed.). *A companion to Simone de Beauvoir*. London: Blackwell Publishers, 2017.

LÖWY, Michel. *A teoria da revolução no jovem Marx*. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.

MARX, Karl. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2017.

SIMONS, Margaret A. *Beauvoir and The Second Sex: Feminism, race and the origins of existentialism*. Oxford: Rowman and Littlefield Publishers, 1999.

SIMONS, Margaret A. “Beauvoir, philosophy and Autobiography”. In. HENGHOLD, Laura (Ed.). *A companion to Simone de Beauvoir*. London: Blackwell Publishers, 2017.

SINNERBRINK, Robert. *Hegelianismo*. Petrópolis: Editora Vozes, 2007.

VINTGES, Karen. *Philosophy as a passion: The thinking of Simone de Beauvoir*. Bloomington: Indiana University Press, 1996.