Fichte e Hegel em disputa: luta por reconhecimento ou exortação à liberdade? Considerações sobre dois modelos de intersubjetividade a partir do projeto de emancipação feminina n'O Segundo Sexo de Simone de Beauvoir

João Geraldo Martins da Cunha

Edição electrónica

URL: <https://journals.openedition.org/ref/1723>

DOI: 10.4000/ref.1723

ISSN: 2258-014X

Editora

EuroPhilosophie Editions

Refêrencia eletrónica

João Geraldo Martins da Cunha, «Fichte e Hegel em disputa: luta por reconhecimento ou exortação à liberdade? Considerações sobre dois modelos de intersubjetividade a partir do projeto de emancipação feminina n'O Segundo Sexo de Simone de Beauvoir», *Revista de Estud(i)os sobre Fichte* [Online], 21 | 2020, posto online no dia 01 dezembro 2020, consultado o 04 março 2022. URL: <http://journals.openedition.org/ref/1723> ; DOI: <https://doi.org/10.4000/ref.1723>

Este documento foi criado de forma automática no dia 4 março 2022.

© EuroPhilosophie

Fichte e Hegel em disputa: luta por reconhecimento ou exortação à liberdade? Considerações sobre dois modelos de intersubjetividade a partir do projeto de emancipação feminina n'O Segundo Sexo de Simone de Beauvoir

João Geraldo Martins da Cunha

I

- 1 A proposta deste trabalho é inversamente proporcional aos diversos riscos nela envolvidos e não pretende ir além de um rápido ensaio histórico-filosófico. Sem levar a cabo uma exegese detalhada de todas as fontes textuais diretamente envolvidas neste tema (particularmente no caso de Fichte), poderei apenas apresentar, muito modestamente, uma hipótese de leitura sobre uma pauta de nosso presente (ou melhor, sobre um aspecto muito específico desta pauta) a partir do lugar que ocupo como intelectual: aquele de historiador da filosofia. Em outras palavras, articulando nosso presente e “história da filosofia”, pretendo indicar que uma elucidação sobre o tema da intersubjetividade em Hegel e, muito alusivamente, em Fichte, talvez possa contribuir para um dos debates mais centrais de nosso tempo: a emancipação feminina.
- 2 Por mais arriscada que seja, porém, esta proposta parece bastante pertinente àquelas “tarefas” que, segundo Fichte, delimitam a “destinação”, ou “vocação” (*Bestimmung*) dos “sábios” (*Gelehrter*). Afinal, para ele, o lugar a ser ocupado pelos intelectuais na divisão social do trabalho envolve – ainda que não exclusivamente – o desafio de diagnosticar

seu próprio tempo e, por assim dizer, tomar seu presente como problema filosófico (BG, FSW, VI, 328). Mais ainda, parece-me que sua postura filosófica e política indica um esforço constante para cumprir, em suas próprias *atitudes*, o que ele mesmo *afirma* ser o “dever” ou “tarefa” dos intelectuais. Em outras palavras, talvez possamos dizer que o *espírito* e a *letra* de sua obra testemunhem que Fichte tenha tomado o presente como problema filosófico incontornável: no *espírito* que se revela na incessante preocupação (e na *reflexão filosófica* que a acompanha) com os eventos sociais e políticos que marcaram seu tempo – Revolução Francesa, invasões napoleônicas etc. –; na *letra* dos textos onde apresenta a “tarefa” do intelectual como uma *reflexão* pautada pela articulação entre o transcendental e o empírico (em seus próprios termos, entre “conhecimento filosófico”, “conhecimento histórico-filosófico” e “conhecimento histórico”) e cujo objeto incide sobre a *contingência* da vida política dos seres humanos (BG, FSW, VI, 326-328).

- 3 Por conseguinte, para Fichte, o intelectual não apenas *pode*, mas *deve* cumprir um papel social: “O intelectual está destinado, primordialmente, à sociedade; na medida em que é um intelectual, seu estamento, mais do qualquer outro, existe própria e unicamente pela e para a sociedade” (BG, FSW, VI, 330). Esta tarefa parece consistir no esforço constante para *diagnosticar* seu presente e, para tanto, aliar *filosofia* e *história* numa *reflexão* que toma o presente como problema filosófico¹. Desde então, como intelectuais de nosso tempo, não devemos tomar as pautas hodiernas com as quais nos defrontamos – e que nos desafiam moral, política e filosoficamente – como *marcos miliários* de nossa “tarefa” – a rigor, infinita (BG, FSW, VI, 346) – e, portanto, como *nossos problemas*? Este ensaio parte desta premissa.
- 4 Uma segunda indicação prévia e metodológica ainda me parece necessária: que o presente seja problema filosófico não impede que, para Fichte, a filosofia deva ser transcendental. Dito de outro modo, a tarefa intelectual de *refletir* sobre o presente constitui um duplo desafio: aquele de evitar tanto uma narração casuística do cotidiano, quanto a pretensão soberba de “deduzir” a contingência histórica de princípios exclusivos da razão. Esta precaução é sintetizada por Fichte quando afirma, por exemplo: “Não somos legisladores do espírito humano, mas seus historiógrafos; decerto não cronistas, mas historiadores pragmáticos” (BWL, FSW, I, 77). Suas *Preleções sobre a destinação do sábio* parecem subscrever esta formulação, oferecendo uma chave para sua interpretação: não cabe ao filósofo o papel de “legislador”, porquanto é “impossível determinar” nosso presente com base exclusiva na razão (BG, FSW, VI, 327); por outro lado, e por isso mesmo, sua “tarefa” enquanto intelectual exige, como já dito, a articulação entre conhecimento filosófico e histórico. Em suma, tomar o presente como problema filosófico parece exigir, para Fichte, uma *reflexão* pela qual se possa articular o transcendental e o empírico; de modo que, com ele, a *crítica da razão* (imprescindível) se desdobra – como “dever” do intelectual – em *crítica política* do presente.
- 5 Nestes termos, e animado por este *espírito*, este trabalho pode ser visto como um ensaio à luz desta tarefa, i.e., como uma tentativa de mobilizar premissas próprias ao conhecimento filosófico (quanto aos “modelos” conceituais de intersubjetividade) para abordar – com todas as limitações que minha formação e pesquisa impõem – uma das pautas de nosso presente: a emancipação feminina (desde uma proposta feminista particular, aquela de Simone de Beauvoir n'*O segundo sexo*).

- 6 No que se segue, meu argumento está articulado em quatro passos: (II) uma apresentação sobre o modo pelo qual o tema hegeliano da “hostilidade fundamental” entre as consciências é mobilizado por Beauvoir ao longo do movimento geral d’*O segundo sexo*; (III) a reconstrução de alguns passos do texto da *Fenomenologia do Espírito*, ressaltando os traços básicos da “luta por reconhecimento” (entre senhor e escravo²) que teriam implicações importantes para pensarmos sua incidência nas análises de Beauvoir; (IV) uma caracterização da “apropriação” feita por Beauvoir desta “dialética”, indicando uma possível tensão entre a premissa assumida pela autora (partindo do “modelo” hegeliano) de um “agonismo” constitutivo das consciências e sua proposta da emancipação feminina em termos de “fraternidade”; (V) à guisa de conclusão, a indicação (mais sugerida do que desenvolvida) de que o “modelo” de Fichte sobre o reconhecimento talvez possa oferecer uma alternativa ao problema, decorrente da tensão indicada, da emancipação feminina.

II

- 7 Começando pelo “fim”, gostaria de iniciar minhas análises a partir da conclusão com a qual Beauvoir resume o modo como enxerga a possibilidade de emancipação feminina. Como resultado de um longo e exaustivo percurso de análise – estratificado em diferentes registros conceituais –, ao fim e ao cabo, Beauvoir sustenta que a superação do modo pelo qual foi construído o lugar (ou, mais propriamente, “não lugar”) ocupado pela mulher dependeria (pelo menos em termos conceituais) da assunção do que ela denomina perspectiva da “moral existencialista” (Beauvoir, 2009, p.28). Em termos gerais, isso significa que nossa postura ética, política e filosófica deveria assumir, como algo inerente à condição humana, a forma de uma interação *recíproca* entre homens e mulheres pela qual se poderia alcançar a “fraternidade”:
- 8 É no seio do mundo que lhe foi concedido que cabe ao homem fazer triunfar o reino da liberdade; para alcançar essa suprema vitória é, entre outras coisas, necessário que, para além de suas diferenciações naturais, homens e mulheres afirmem sem equívoco sua fraternidade. (Beauvoir, 2009, 702).
- 9 Tendo defendido que as diferenças naturais (ou biológicas) entre homens e mulheres não devem ser sobrepostas ao domínio das interações sociais pelas quais se formam os valores (Beauvoir, 2009, 58), com esta frase final, a autora parece indicar abertamente a “fraternidade” como o caminho para emancipação feminina. Mas qual poderia ser seu significado no contexto preciso d’*O Segundo sexo*?
- 10 Penso que podemos encontrar uma promissora chave geral de interpretação logo na Introdução, quando a Beauvoir define o que entende por “moral existencialista”, e isso para afirmá-la como a “perspectiva” adotada por ela:
- 11 A perspectiva que adotamos é a da moral existencialista. Todo sujeito coloca-se concretamente através de projetos como uma transcendência; só alcança sua liberdade pela sua constante superação em vista de outras liberdades; não há outra justificação da existência presente senão sua expansão para um futuro indefinidamente aberto (Beauvoir, 2009, 28).
- 12 Por abrupto que seja, este salto do fim para o começo, da afirmação derradeira para o que é anunciado na Introdução, pode ajudar a responder à pergunta acima e esclarecer

minimamente a relação entre a “fraternidade” e a recusa de um “destino” (biológico, psicológico ou econômico) para as mulheres.

- 13 Quando projetamos a passagem citada sobre o percurso das mais de 800 páginas do livro, o tom geral de sua argumentação parece ser o seguinte: a “moral existencialista”, ao fim e ao cabo, mostraria que a construção histórica e social pela qual a mulher veio a ser constituída como “segundo sexo” encobriu esta verdade elementar: qualquer ser humano, homem ou mulher, é liberdade e, como tal, projeto de transcendência (verdade que se contrapõe ao pressuposto de que pesaria sobre a mulher alguma forma de “destino”).
- 14 Esta perspectiva da “moral existencialista” serve, pois, tanto para diagnosticar a situação da opressão histórica das mulheres quanto para apontar a direção de sua emancipação. Embora a mulher, como qualquer ser humano, seja uma “liberdade autônoma”, ela “descobre-se e escolhe-se num mundo em que os homens lhe impõem a condição de Outro” (Beauvoir, 2009, 28). A opressão à qual esteve e ainda está sujeita tem consistido no esforço masculino de confiná-la à imanência e torná-la objeto, cuja transcendência se realizaria “por outra consciência essencial e soberana” (*ibidem*).
- 15 Quando aproximamos o fim e o começo da obra, a “fraternidade”, evocada naquele parágrafo derradeiro, pode ser lida no sentido preciso de indicar um reconhecimento (recíproco) da dignidade do outro como projeto de transcendência e afirmação de si como consciência e liberdade. A palavra final de Beauvoir sobre a emancipação feminina, subjacente à escolha deste vocábulo particular, talvez possa, agora, ser melhor delimitada. A emancipação da mulher dependeria de sua afirmação como “consciência” e, portanto, da possibilidade de uma interação com a consciência masculina na qual sua liberdade autônoma e seus projetos de transcendência seriam *reconhecidos* como tais. Para que a mulher possa “participar do *mitsein* humano” (Beauvoir, 2009, 29), o *reconhecimento recíproco* entre consciências (entre os dois sexos) deveria, enfim, substituir a *dominação* pela qual a consciência masculina, para se constituir como tal (como projeto de transcendência e afirmação de si como consciência e liberdade), se esforçou por recusar à mulher sua condição humana de *consciência*, tomando-a como simples *objeto* – como Outro. Todavia, sendo ela liberdade com projetos de transcendência, como se explicaria que a mulher tenha sido alijada de sua condição – segundo a “perspectiva da moral existencialista” – propriamente *humana*? Como veremos, para responder esta pergunta, será preciso complementar esta perspectiva com uma lição hegeliana³.
- 16 Nestes termos, *O segundo sexo* pode ser lido como uma tentativa de diagnosticar o processo pelo qual veio a se impor a dominação patriarcal – na qual um dos sexos foi alijado de sua condição humana (Moser, 2008, 126) –, e, ao mesmo tempo, e com base em elementos deste próprio diagnóstico, indicar o caminho para a superação, prática e teórica, desta situação na forma de um possível reconhecimento recíproco entre as consciências (masculina e feminina). Para alcançar este duplo objetivo seria preciso, pois, mostrar que não pesa sobre a mulher “nenhum *destino* fisiológico, psicológico ou econômico” (Beauvoir, 2009, 28; o grifo é meu; 267).
- 17 Os limites deste trabalho não permitem reconstruir com o devido cuidado os mais diversos e bem fundamentados argumentos contidos no longo e metucioso percurso do livro. Isso não impede, porém, a consideração de um esquema conceitual que, reiteradamente, comparece em sua trajetória e, a meu ver, constitui a chave para a resposta de nossa pergunta inicial sobre o sentido da noção de “fraternidade” como

possibilidade de emancipação das mulheres. Refiro-me ao papel atribuído à “luta” pelo reconhecimento, em citações diretas ou não de Hegel, na constituição do processo de dominação das mulheres pelos homens, como traço eminente da cultura patriarcal.

- 18 Talvez possamos dizer – embora as generalizações deste tipo quase sempre sejam bem arriscadas quando lidamos com um livro desta envergadura filosófica – que a questão de fundo que perpassa *O Segundo sexo*, expressa com a fórmula lapidar “ninguém nasce mulher: torna-se mulher” (Beauvoir, 2009, 267), consiste no seguinte: como explicar que a dominação masculina tenha marcado tão profundamente – e nisso parece nem ter “começo” (Beauvoir, 2009, 20) – a história humana? Se a “mulher” não existe, propriamente, como diferença ontológica, torna-se absolutamente intrigante sua permanência neste “lugar” – imprescindível para a construção da posição masculina –, de Outro, de inessencial, ou ainda, de objeto. Ao que tudo indica, as possibilidades emancipatórias deste “não-lugar” se revelam a partir do momento em que pudermos decifrar o enigma contido naquela assunção, tão certa quanto, aparentemente, pouco pretenciosa. Beauvoir parece perseguir, como um fio de Ariadne, a inquietação provocada por este enigma: como este “tornar-se” foi quase totalmente encoberto, seja na extensão temporal de manutenção do patriarcado, seja na profundidade em que se enraizou como um “destino”, uma espécie de “natureza original”? (Beauvoir, 2009, 26)⁴.
- 19 A dissolução deste “enigma” – que não pode ser explicado (exclusivamente? (Silveira, 2019, 124)) nem pela biologia, nem pela psicanálise e nem pelo materialismo histórico – parece depender dessa “verdade hegeliana”, com a qual a “perspectiva da moral existencialista” é complementada (ou interpretada) pela autora: a estruturação da consciência humana está assentada num antagonismo originário e *incontornável*.
- 20 Em diferentes momentos, de modo mais ou menos explícito, Beauvoir constrói sua argumentação (o que estou chamando de “diagnóstico” do processo pelo qual a situação da mulher veio a se definir) assumindo essa tese, que ela atribui a Hegel, segundo a qual a posição de uma consciência se dá apenas por uma contraposição *agônica* a outra. Se “a fêmea é o inessencial perante o essencial. O homem é o Sujeito, o Absoluto; ela é o Outro” (Beauvoir, 2009, 18) – bem entendido, no interior da história patriarcal –, isso não poderia ser explicado “se a realidade humana fosse exclusivamente um *mitsein* baseado na solidariedade e na amizade” (*ibidem*, p.19). Pelo contrário, este processo de opressão de uma consciência pela outra pode ser esclarecido se:

segundo Hegel, descobrimos na própria consciência uma *hostilidade fundamental* em relação a qualquer outra consciência; o sujeito só se põe em se opondo: ele pretende afirmar-se como essencial e fazer do outro o inessencial, o objeto (Beauvoir, 2009, 19; o grifo é meu).
- 21 Parece inequívoco que Beauvoir assume, citando Hegel, a interação entre as consciências no modo agônico da “luta” por reconhecimento (como seu traço constitutivo). Mais ainda, esta “hostilidade fundamental” entre duas consciências, revela que a “outra consciência” (como consciência) opõe uma “pretensão recíproca” àquela que deseja se impor “como essencial e fazer do outro o inessencial”. Deste modo, a existência histórica da opressão nas sociedades humanas deve ser entendida à luz deste princípio agônico basilar, sumariado pela assunção: “A categoria do Outro é tão original quanto a própria consciência” (Beauvoir, 2009, 19).
- 22 Como, por outro lado, nenhum sujeito se submete, “imediate e espontaneamente”, à condição de objeto, então cabe perguntar, segundo a autora, de onde viria “essa submissão da mulher”, tão duradoura quanto contraditória com seu caráter de

consciência humana? Em outras palavras, se a tese da hostilidade fundamental entre as consciências pode explicar a existência histórica da opressão, ela, porém, ainda não explica por si mesma a constituição de sua forma patriarcal; ou ainda, se a premissa hegeliana da hostilidade fundamental entre as consciências, seu caráter agônico, em tese, pode explicar *que* tenha existido opressão nas relações humanas, será preciso explicar – partindo dela – *como* ela tenha assumido a forma patriarcal⁵.

- 23 Esta referência inicial e direta a Hegel, parece servir para explicar e colocar o problema subjacente ao enigma da dominação masculina sobre as mulheres, ao passo que suas ocorrências posteriores, muitas vezes em alusão explícita ao “modelo” hegeliano da luta por reconhecimento entre “senhor e escravo”, contribuiriam para elucidá-lo e dissolvê-lo. Desde logo, gostaria de deixar claro que meu objetivo não é analisar o conjunto destas referências, e nem o de considerar o problema acerca da “legitimidade” ou não do modo pelo qual Hegel é mobilizado por Beauvoir, à luz do movimento próprio e, por assim dizer, “interno” ao texto do filósofo alemão. Meu ponto é outro, ele incide apenas sobre a *apropriação* feita por Beauvoir deste modelo, na forma de uma *analogia*⁶ entre duas relações de dominação, em vista de sua própria concepção sobre as possibilidades para uma emancipação feminina.
- 24 Assim, a premissa de um *antagonismo* originário na constituição das consciências, cujo resultado histórico transparece na dominação masculina, é mobilizada, por exemplo, na crítica dirigida ao materialismo histórico. De modo geral, argumenta Beauvoir, esta perspectiva falha em explicar a dominação sofrida pelas mulheres por assumir que a emancipação de toda opressão decorreria da superação de um modo de produção pautado na propriedade privada. Pois, com isso, esta perspectiva teria pressuposto que “a relação original do homem com seus semelhantes” seria “exclusivamente *uma relação de amizade*” (Beauvoir, 2009, 73; o grifo é meu). Pelo contrário, só podemos explicar qualquer fenômeno de “escravização” assumindo um:
- imperialismo* da consciência humana que procura realizar objetivamente sua soberania. Se não houvesse nela a categoria original do Outro, e uma pretensão original ao *domínio* sobre o Outro, a descoberta da ferramenta de bronze não poderia ter acarretado a opressão da mulher (Beauvoir, 2009, 73; grifos meus).
- 25 Em suma, na crítica ao materialismo histórico, como se vê, Beauvoir retoma a ideia de uma relação agônica de “hostilidade fundamental” entre as consciências, ressaltada pela referência, feita na Introdução, ao modelo hegeliano de intersubjetividade – expresso pela dialética entre senhor e escravo.
- 26 Que este antagonismo sirva como chave – e premissa – explicativa na articulação geral d'O *Segundo Sexo*, pode ser confirmado, por exemplo, pelo fato de ser retomado num contexto posterior – e bem distinto – das análises de Beauvoir. Quando introduz a tópica d'Os *mitos* (terceira parte do primeiro volume), ela recorre à mesma tese: “toda consciência tenta realizar-se reduzindo a outra à escravidão” (Beauvoir, 2009, 158). As indicações destas referências, diretas ou indiretas, pelas quais o “modelo” hegeliano da “luta por reconhecimento” é apropriado por Beauvoir, poderiam ser reproduzidas *ad nauseam*. Mas a questão que eu gostaria de colocar, à luz destas considerações gerais, é a seguinte: na medida mesma em que o diagnóstico pelo qual se explicaria o fenômeno da dominação patriarcal, desde a assunção basilar de um antagonismo originário e constitutivo da consciência, como se poderia pensar uma solução para o problema da emancipação feminina em nosso presente?

- 27 Encontrar a chave geral da resposta a esta pergunta não parece oferecer grandes dificuldades: o *reconhecimento recíproco* entre as consciências (neste caso, entre homens e mulheres) é o caminho pelo qual esta emancipação tornar-se-ia possível. Nestes termos:

O drama [da opressão] pode ser resolvido pelo livre reconhecimento de cada indivíduo no outro, cada qual pondo, a um tempo, a si e ao outro como objeto e como sujeito em um movimento recíproco. Mas a amizade e a generosidade que realizam concretamente esse reconhecimento das liberdades não são virtudes fáceis (Beauvoir, 2009, 158).

28

- 29 Beauvoir oferece alguns esclarecimentos sobre esta solução geral ao analisar, particularmente, um aspecto das relações eróticas para mostrar, nesta situação peculiar, um *potencial* emancipatório, por assim dizer, inscrito nesta interação específica entre os dois sexos. Superando a forma assimétrica – pela qual veio a se instituir historicamente –, a relação erótica pode revelar um *reconhecimento recíproco* entre duas consciências. Neste caso, “se [o homem] a [a mulher] deseja em sua carne, reconhecendo sua liberdade, ela se reencontra como o essencial no momento em que se faz objeto, ela continua livre na submissão a que consente” (Beauvoir, 2009, 384).

- 30 Desde então, embora na maioria absoluta dos casos, as relações eróticas devam ser entendidas no quadro demarcado pelos valores patriarcais e, portanto, no interior dos quais as mulheres vivem a opressão – sofrendo, neste caso, da forma mais aguda possível o conflito entre seus desejos (encobertos, para elas mesmas, por este sistema de valores) e os papéis que devem assumir socialmente⁷ –, isso não impede, porém, que o erotismo possa conter certo potencial emancipatório.

- 31 Se o erotismo pode servir de contraexemplo ao paradigma da dominação patriarcal sofrida pelas mulheres, talvez isso se deva ao fato de que, pelo menos nesta situação “autêntica” (referida pela citação acima), ele revele a natureza própria do *reconhecimento* para Beauvoir. Na medida em que os parceiros se coloquem como sujeitos e objetos, *reciprocamente*, em sua relação transparece a *ambiguidade* própria ao exercício da liberdade em “situação”, traço decisivo – por assim dizer – daquela “perspectiva da moral existencialista” afirmada desde a Introdução⁸.

- 32 Certamente, a possibilidade de emancipação feminina não me parece restrita à indicação destas situações peculiares, através de uma relação erótica “autêntica” nas quais um reconhecimento recíproco entre homens e mulheres pode ser observado. Revelando a “ambiguidade” própria ao exercício da liberdade humana, estas situações devem ser entendidas à luz de um contexto mais amplo. Parece-me que o capítulo final (“A mulher independente”), mostrando os impasses próprios à situação da mulher que trabalha (um grupo bastante restrito e privilegiado no interior de sociedades centrais no capitalismo do século XX) – entre sua inserção na esfera pública do mercado de trabalho e as exigências, ainda dominantes (mesmo que transmutadas), de realizar sua “feminilidade” –, defende a tese de que, por esta via, começaríamos a vislumbrar possibilidades emancipatórias para as mulheres. Possibilidades ainda muito latentes e apagadas, mas que, de todo modo, apontariam na direção de uma ampliação daquela relação de reconhecimento, antecipada em relações eróticas “autênticas”, para a esfera pública das relações sociais.

- 33 Muitas questões poderiam ser colocadas sobre as possibilidades de emancipação das mulheres n’O *segundo sexo* – por exemplo, em que medida poderíamos equacionar o

caráter “autêntico” destas relações eróticas específicas e sua inserção numa “situação” em relação à qual, de fato, a opressão patriarcal ainda se faz presente; ou ainda, como, exatamente, a inserção no mercado de trabalho poderia significar emancipação em termos de *reconhecimento recíproco*–; assim como muitos aspectos deveriam ser considerados para alcançarmos uma visão de conjunto sobre a posição de Beauvoir sobre isso.

- 34 Seja como for, gostaria apenas de ressaltar uma possível tensão entre esta “solução” e o “diagnóstico” anterior. Grosso modo, o agonismo originário entre as consciências, pelo qual a opressão das mulheres teria sido explicada como seu efeito histórico, não deveria incidir sobre qualquer relação entre as consciências (inclusive aquela “autêntica” antecipada pelo erotismo)? Ou ainda, como exatamente podemos pensar a superação daquela situação de dominação *originária* em direção ao *reconhecimento recíproco* entre consciências? Em suma, entre a premissa do *antagonismo* e a conclusão da *fraternidade*, não haveria certo descompasso?

III

- 35 Neste trabalho, não poderei oferecer muito mais do que a tentativa de esclarecer estas questões. Entretanto, com isso, espero mostrar que Beauvoir talvez tenha enveredado num impasse cuja solução poderia ser pensada à luz de outro “modelo” da intersubjetividade – não aventado por ela. Muito alusivamente, minhas considerações finais pretendem indicar algo de problemático na incorporação que Beauvoir faz de Hegel e, com isso, acredito poder oferecer argumentos para levantar uma questão de fundo – acerca da emancipação feminina – posta pelo argumento geral do livro.
- 36 Certamente, a discussão em torno do significado da leitura e apropriação de Hegel por Beauvoir é complexa e inclui posições bastante diversificadas. E isso, a meu ver, decorre não apenas do fato de que estas leituras estão indissoluvelmente atravessadas pelo debate feminista que veio a se constituir nos últimos 70 anos – desde a publicação de *O segundo sexo* –, mas também das mais variadas referências cruzadas nas quais esta relação particular com Hegel deve ser pensada – entre Bergson, Sartre, Merleau-Ponty, Heidegger, Husserl, Kojève etc. (O’Brien, 2013, 41ss).
- 37 Diante deste quadro, farei apenas duas ressalvas, por assim dizer, metodológicas. A primeira, e talvez mais importante, incide no fato de que me parecem contundentes os argumentos – apresentados por diversas comentadoras – segundo os quais, embora o reconhecimento seja pensado por Beauvoir a partir do esquema hegeliano (tantas vezes citado em seu livro), isso não implica que ela assuma as implicações deste esquema. Ou melhor, a “apropriação” da dialética entre senhor e escravo da *Fenomenologia do Espírito* por Beauvoir deve ser contrabalançada com suas críticas a Hegel; notadamente, sua recusa do que chamou de “efeito tranquilizante” oferecido pela concepção de Espírito Absoluto (*apud* O’Brien, 2013, 11), ou evasão “mítica” da vida (*apud, ibidem*, 97)⁹. Esta recusa, porém, não me parece invalidar a questão (que sustenta este trabalho) sobre uma possível tensão entre “antagonismo” e “fraternidade”¹⁰.
- 38 Uma segunda consideração diz respeito a uma interpretação mais específica sobre o tema, trata-se do aprofundado e, a meu ver, ousado estudo de Eva Lundgren-Gothlin *Sex and existence: Simone de Beauvoir’s ‘The second sex’*. Contrariando uma tese, aparentemente tão corriqueira quanto evidente, ela sustenta que a dialética entre senhor e escravo não serve como “um modelo filosófico” para se pensar a situação entre

os sexos, mas como um “foil” (o termo, obviamente, é da tradução em inglês e não do original em sueco): o esquema de Hegel não teria sido usado por Beauvoir para dramatizar a desigualdade entre homens e mulheres, mas para *contrastar* a posição da mulher com aquela do escravo na *Fenomenologia* (1996, 73). Em suma, a situação da mulher não seria “dialética”, pois ela nunca teria demandado do homem um reconhecimento; e, discordando de Sartre, Beauvoir estaria apostando no reconhecimento na medida mesma em que denunciaria – usando Hegel, por *contraste* – a situação peculiar das mulheres na opressão patriarcal.

- 39 Embora ultrapasse os limites deste trabalho uma consideração detida destes argumentos, gostaria de ponderar apenas o seguinte: se é verdade que a mulher não pode ser confundida com o escravo (afirmação de Beauvoir crucial para o argumento de Lundgren-Gothlin), isso não significa – como tentei mostrar acima – que o esquema, mesmo por *analogia* e recusando seus desdobramentos posteriores no interior da *Fenomenologia*, desta dialética não sirva tanto para “diagnosticar” o processo de constituição da opressão patriarcal, quanto para indicar o caminho para a emancipação das mulheres. Seja como for, assumindo a tese do *contraste*, não somos levados a uma espécie de *aporia* da “situação”? Se as mulheres, de fato, nem mesmo entraram na “luta por reconhecimento”, qual é o sentido da assunção de Beauvoir sobre o caráter fundamentalmente agônico das consciências (sustentada desde a Introdução)?¹¹
- 40 Feitas estas ressalvas, retomemos a consideração dos problemas levantados anteriormente sobre uma possível tensão, entre o “agonismo” e a “fraternidade”, que perpassa *O segundo sexo*. Para tanto, vou considerar os dois seguintes traços do modelo hegeliano da luta por reconhecimento (tendo em vista a apropriação feita por Beauvoir): os textos parecem indicar (1) que esta “luta”, nos termos da dialética própria a este “momento” (“Dominação e Servidão”; “Senhor e Escravo”), resulta numa espécie de “fracasso” (em se alcançar o reconhecimento *recíproco*) cuja “superação” dialética, por assim dizer, deverá esperar por momentos posteriores daquela “experiência da consciência” (H. Lerch, 2007, 279, 283, 284-5); em segundo lugar, e talvez em relação direta com isso, (2) a oposição na qual as duas consciências são descritas nestas passagens é marcada pela “desigualdade” entre elas.
- 41 Para esclarecer estes dois aspectos, eu gostaria de retomar, ainda que muito brevemente, o contexto da *Fenomenologia do espírito* no qual esta “duplicação” da consciência surge (Hegel, 1986 (vol. 3), 146; 2002, 144). Em linhas gerais, a figura da consciência de si como desejo é alcançada quando a “consciência de si é certa de si mesma, somente através do suprasumir desse Outro, que se lhe apresenta como vida independente” (Hegel, 1986 [vol. 3], 143; 2002, 140). Mas, na “satisfação” que a consciência alcança com a negação do Outro, como objeto, a certeza de si mesma que ela experimenta está “condicionada” pelo objeto: se, para sua satisfação, ela deve suprasumir o objeto, então “esse Outro deve ser”. Em suma, na relação com um Outro que não é, ele próprio, consciência, a consciência de si falha no esforço de satisfazer-se como desejo – pela certeza *objetiva* de si mesma. Ao “fracassar” em seu desejo de reconhecimento pela negação do Outro como puro objeto, a *experiência* da consciência de si avança em direção à relação intersubjetiva.
- 42 A satisfação que a consciência de si almeja, quando defrontada com seu objeto, só poderá ser alcançada quando este objeto for, como ela, “negação em si mesmo”. Ora, quando o objeto é esta negação (e, com isso, independente) ele é consciência (Hegel, 1986 [vol.3], 144; 2002, 141). Sobre este ponto, a formulação mais clara de Hegel parece

ser esta: “A consciência de si só alcança sua satisfação numa outra consciência de si”. Mas, nem por isso, devemos assumir que o “fracasso” anterior seria, *efetivamente*, superado com esta “luta por reconhecimento”: ao contrário, esta parece se apresentar como uma nova figura do fracasso na busca pela satisfação do desejo inerente à consciência de si (Lerch, 2007, 279).¹²

- 43 Afinal, Hegel acrescenta, imediatamente depois desta caracterização da relação intersubjetiva (como reconhecimento *recíproco*), o seguinte: quando “a consciência de si é para uma consciência de si” (Hegel, 1986 [vol.3], 144; 2020, 142; grifo é meu, Hegel grifa toda a frase), isso se dá “para nós, portanto, [para quem] já está presente o conceito de *espírito*”; por outro lado, “para a consciência”, esta experiência virá “mais adiante”, quando ela experimentar a “unidade” das consciências de si; quando, enfim, chegar a esta verdade: “Eu, que é Nós, Nós que é Eu” (Hegel, 1986 [vol.3], 145; 2002, 142; os grifos são de Hegel)¹³. Ora, sabemos que o “momento” do *espírito*, no qual esta verdade é alcançada, está longe e dependerá de um árduo percurso. Desde então, parece bastante plausível falarmos em “fracasso” do reconhecimento entre as consciências *antes* de sua figuração como *espírito*.
- 44 A distinção entre “para nós” e “para a consciência”, operada ao longo da *Fenomenologia*, serve aqui como precaução metodológica ao sinalizar que o tópico seguinte, sobre “dominação e servidão”, leva adiante o movimento da experiência da consciência, numa “duplicação” que implicará, de saída, uma “desigualdade” entre seus polos e não a satisfação do desejo por reconhecimento¹⁴. Esta “desigualdade”, alias, é afirmada textualmente por Hegel – que, inclusive, sublinha o termo: “Este processo vai apresentar, primeiro, o lado da *desigualdade* [das consciências de si]” (Hegel, 1986 [vol. 3], 147; 2020, 144). Ainda que ela deva ser superada no movimento da experiência (agora “duplicada”) da consciência (e, como vimos, o que se dará, efetivamente, apenas no *Espírito*), não me parece restar dúvidas quanto ao fato de que, no ponto de partida que origina a “luta”, não há – propriamente – “igualdade”. Mas, então, qual seria o significado desta posição inicial das consciências que se encontram uma diante da outra? Teria esta “desigualdade” alguma consequência importante para o argumento da “dialética” entre “dominação e servidão”?
- 45 Uma hipótese é que esta “desigualdade” parece decorrer da assunção prévia de que o encontro entre as duas consciências se dá como “luta” (por reconhecimento, em vista da satisfação do desejo inerente à condição de “consciências de si”) – e não, por exemplo, na forma do “amor”, algo que o jovem Hegel já defendera¹⁵. Numa interação que parte da “luta” e do “confronto”, as consciências irão assumir posições “desiguais” (pressuposto que, no resultado de uma “luta”, em princípio, deverá haver “vencedores” e “vencidos”); e nisso, inclusive, estaria a razão do “fracasso” em alcançar o reconhecimento *recíproco* e efetivamente desejado por cada uma delas.
- 46 Já sabemos que este Outro, que agora se coloca diante da consciência de si, apresenta-se como “negação” – razão pela qual, *exatamente*, ele poderia satisfazê-la em seu desejo de autocertificação e, portanto, de reconhecimento *como* consciência de si. Desde então, por se tratarem de duas *negações*, seu encontro parece fadado ao “confronto”, à “luta” em vista do desejo de cada uma delas – que é o *mesmo* – pelo reconhecimento. No entanto, no final das contas, isso não impedirá que – observadas as devidas *mediações* – elas venham a se reconhecer numa interação *recíproca* (quando a experiência alcançar a figura do *Espírito*).

- 47 Estas breves considerações parecem indicar, pois, que não podemos negligenciar dois aspectos elementares que caracterizam esta “luta”: seu “fracasso” (como reconhecimento recíproco) e a “desigualdade” inicial pela qual se institui a interação entre as consciências¹⁶. Além disso, a consciência de si “sabe” (o que não quer dizer que isso seja “verdade”) que está diante de outra consciência pelo fato de que este Outro também opera como *negação*. Mas então, não haveria uma espécie de “reconhecimento” prévio à “luta por reconhecimento”? Ao se colocar em “confronto” com este Outro, a consciência de si já não reconhece *nele* um “adversário” e um “meio” pelo qual poderia satisfazer seu desejo, frustrado quando ela se defronta com Outro que é puro objeto?¹⁷. Ora, não acabamos de ver que o reconhecimento, que satisfaria o desejo da consciência de si em sua busca por autocertificação, só poderá ser alcançado no momento de sua experiência como *espírito*? O que “reconhecemos” antes de nos reconhecermos, *efetivamente*, uns aos outros, como *espírito*?¹⁸
- 48 Para além dos diversos problemas que as observações anteriores (sobre estes dois “traços”) apresentam ao intérprete da *Fenomenologia*, interessam-me aqui apenas suas possíveis consequências para o modo como Beauvoir se apropria do “modelo” hegeliano em seu argumento.

IV

- 49 De modo geral, sua leitura e apropriação da “luta por reconhecimento” parece-me, quanto ao básico, bastante coerente com o argumento de Hegel (cujo sentido geral tentei apresentar acima – item II). Assim, por exemplo, ela sustenta que os “mitos” sobre a mulher repercutem, de um modo ou de outro, a insatisfação do homem ao tentar realizar seu desejo de dominação e, por esta via, de reconhecimento – uma espécie de substituto simbólico para sua não realização efetiva. De um lado, “toda consciência aspira colocar-se como sujeito soberano” – e tenta se realizar pela dominação e redução do outro à “escravidão” (Beauvoir, 2009, 158) –; por outro lado, “o escravo no seu trabalho e no seu medo sente-se, ele também, como essencial e, em virtude de uma reviravolta dialética, é o senhor que a ele se apresenta como inessencial” (*ibidem*). “Senhor” e “homem” fracassariam, de modo muito semelhante, em alcançar *efetivamente* a satisfação de seu desejo – dada a contradição inerente à sua posição de *buscar* outra consciência que lhe reconheça e, ao mesmo tempo, *recusar-lhe* esta condição, reduzindo-a ao estatuto de objeto.
- 50 Neste caso, Beauvoir, a meu ver, parece incorporar, em vista de seus próprios objetivos conceituais, o movimento da argumentação hegeliana. Afinal, no mesmo sentido, podemos dizer que a luta de vida e morte – com a qual, em princípio, o “senhor” se coloca como consciência de si reconhecida pelo escravo que abdica de si em favor da vida – leva ao movimento pelo qual, “numa reviravolta dialética”, é o escravo que será “reconhecido”, por meio de seu trabalho (como destaca Beauvoir).
- 51 Em contrapartida, o paralelismo indicado entre as duas *relações* de dominação (senhor – escravo; homem – mulher) não significa, para ela, uma identidade entre seus termos. Repercutindo a clássica definição aristotélica de *analogia*¹⁹, Beauvoir parece se precaver contra uma sobreposição precipitada entre os *termos* destas relações ao afirmar que seria um erro “assimilar a mulher ao escravo” (Beauvoir, 2009, 159). E isso pelo simples fato de que, embora muitas mulheres tenham estado “entre os escravos”, ao mesmo tempo, porém, “sempre existiram mulheres livres”. Nesta condição, “revestidas de

dignidade religiosa e social”, acabaram por aceitar [sic] a dominação masculina pela qual se apresentaram “como o inessencial que nunca retorna ao essencial” (*ibidem*). Mas esta precaução não impede que a analogia entre as duas *relações* de dominação (senhor – escravo; homem – mulher) compareça reiteradamente no texto. Em geral, como um instrumento pelo qual podemos identificar uma espécie de paradoxo histórico e estrutural do patriarcado: a dupla necessidade vivida pelo homem de *assumir* e *recusar* a humanidade da mulher – desde a qual, inclusive, podemos entrever a possibilidade de emancipação feminina.

52 A despeito desta proximidade geral entre as duas relações de dominação, no parágrafo 433 da *Enciclopédia*, Hegel apresenta essa mesma dialética por meio de uma indicação *fenomênica*: “A luta do reconhecimento, e a submissão a um senhor, é o *fenômeno* do qual surgiu a vida em comum dos homens, como um começar dos *Estados*” (Hegel, 1986 [vol. 10], 223; os grifos são do autor). Ainda que cada consciência deva reproduzir esta experiência em si mesma (em princípio, em qualquer momento histórico), essa indicação dirigida ao passado dos povos parece ser confirmada pelas figuras que sucedem a luta por reconhecimento na *Fenomenologia*: como o estoicismo e o ceticismo²⁰. Em contrapartida, as análises finais d’*O segundo sexo* parecem indicar uma incidência temporal bem distinta.

53 Depois da longa e ainda persistente opressão masculina, chegamos num momento histórico que teria aberto as portas para a emancipação feminina; sem que, entretanto, tenhamos propriamente adentrado por elas. A conquista de um “lugar” na divisão social do trabalho é a indicação *fenomênica* e histórica daquela “reviravolta dialética” na estrutura da dominação. Como já mostrei acima: “Foi pelo trabalho que a mulher cobriu em grande parte a distância que a separava do homem; só o trabalho pode assegurar-lhe uma liberdade concreta” (Beauvoir, 2009, p.661). Tanto quanto a *relação* de dominação é revertida pelo escravo por meio do trabalho, a “reviravolta” da opressão feminina começa a ser superada por meio de seu trabalho, em funções socialmente reconhecidas. Deste modo:

Fato é que os homens começam a se conformar com a nova condição da mulher; esta, não se sentindo mais condenada *a priori*, acha-se mais à vontade: hoje a mulher que trabalha não negligencia por isso sua feminilidade e não perde sua atração sexual (Beauvoir, 2009, 666).

54 Mas esta “nova condição” (conquistada pelo trabalho) apenas abre as portas para a emancipação feminina, não as transpõe efetivamente: seja porque esta condição não se concretizou universalmente (em todas as sociedades e diferentes classes sociais ou estratos econômicos); seja porque ainda “hoje o trabalho não é liberdade”, uma vez que “os trabalhadores são hoje explorados” (Beauvoir, 2009, 661)²¹. Como se vê, a “reviravolta dialética” da luta por reconhecimento é projetada agora sobre o presente e em vista do futuro – não mais, como em Hegel, sobre o “começo” da vida comum dos homens; embora, a despeito disso, mantenha-se a analogia entre as duas *relações* de dominação: pois sua superação é mediada, em ambos os casos (para o escravo e para a mulher), pelo trabalho.

55 Considerando esta inversão na direção temporal do “fenômeno” da luta por reconhecimento, cabe perguntar, porém, se não haveria um limite para a *analogia* pretendida entre as duas relações de dominação. A meu ver, aqueles dois traços do “modelo” hegeliano apresentados acima demarcam este limite: o “fracasso” desta

dialética em alcançar o reconhecimento recíproco das consciências; e, sua contraparte estrutural, a “desigualdade” entre os polos desta relação.

- 56 Ainda que o agir do escravo seja “inessencial” e, para a consciência escrava, “o senhor é a essência” (Hegel, 1986 [vol.3], 152; 2002, 148-9) – termos mobilizados por Beauvoir para sustentar seu diagnóstico do *passado* (e, em grande medida, ainda presente) da opressão masculina – o reconhecimento que resulta desta luta é, para Hegel, “unilateral e desigual” (*ibidem*). Mesmo o reconhecimento alcançado pelo escravo através do trabalho não é *recíproco*, mas *sucede* ao momento anterior no qual era o senhor que era reconhecido por ele. Como já assinalado, para a economia argumentativa da *Fenomenologia*, tanto o “fracasso” quanto a “desigualdade” estrutural desta luta não teriam maiores consequências para a *emancipação* (humana e não feminina), uma vez que, depois deste “começo” da vida em comunidade, ambos seriam superados na figura posterior do *Espírito* – uma tese, como indiquei acima, veementemente recusada por Beauvoir. Desde então, parece justificada a direção “fenomênica” desta dialética apontada, por Hegel, para o *passado*.
- 57 Entretanto, estes dois traços não teriam consequências ao se inverter o sentido de sua indicação “fenomênica” e temporal? Quando se projeta o “modelo” hegeliano para o *presente* (em vista do futuro), e, com isso, se pretende indicar onde se encontram as portas para a emancipação feminina, não precisaremos recusar, precisamente, tanto o “fracasso” desta “reviravolta dialética” quanto sua “desigualdade” estrutural? Afinal, nesta projeção para o presente, assume-se, *em nome da emancipação*, que, sob certas circunstâncias – tornadas possíveis, em parte, pela “nova condição” assumida pela mulher com o trabalho –, “o erotismo, o amor²² teriam o caráter de uma livre superação e não o de uma renúncia; ela [a mulher] poderia vivê-los como *uma relação de igual para igual*” (Beauvoir, 2009, 698; o grifo é meu).
- 58 Embora, como Hegel, Beauvoir assumia que o resultado desta “luta” ainda não *efetivou* o reconhecimento recíproco e, para além dele, que a emancipação feminina não foi conquistada propriamente (apenas parcialmente), o potencial emancipatório extraído deste “modelo” exige a subtração daqueles dois traços, próprios à relação de dominação entre senhor e escravo. Com isso, a analogia entre as duas relações de dominação parece encontrar um limite incontornável. Segundo a hipótese deste trabalho, este limite que demarca as duas relações de dominação, por sua vez, ressalta certo impasse entre o diagnóstico da opressão masculina e possibilidade de emancipação feminina. Se minhas análises d’*O segundo sexo* estiverem minimamente corretas, então: aquilo mesmo que foi *pressuposto* para o diagnóstico do processo histórico de opressão patriarcal (a ideia de uma relação agônica de “hostilidade fundamental” entre as consciências, em referência direta ao “modelo” hegeliano), deve ser agora, quando projetamos a dinâmica desta “luta por reconhecimento” no presente, *recusado* em nome de um potencial emancipatório inscrito *nesta* dinâmica – que Hegel incumbia à figura posterior do *Espírito*.
- 59 O que se passa entre um momento e outro, entre o diagnóstico e a diretriz emancipatória, não seria a assunção e a recusa, respectivamente, daqueles dois traços constitutivos do “modelo” hegeliano: “fracasso” e “desigualdade” desta *relação*? Quando percebemos o limite da *analogia* pretendida por Beauvoir, parece que nos deparamos com uma tensão – no limite, um impasse – entre o *agonismo* fundamental na interação das consciências, de que fala a Introdução, e a última palavra empregada no livro: “fraternidade”²³.

- 60 O limite da *analogia* que percorre a espinha dorsal do livro reverbera ainda, no final das contas, no fato de que seu diagnóstico talvez seja passível de uma crítica bastante contundente. Numa palavra: em que medida, suas análises, de um modo ou de outro, não poderiam – para além de suas próprias intenções – *justificar* a dominação masculina ao tentar *explicá-la*?
- 61 Neste sentido, é intrigante, por exemplo, sua afirmação de que, mesmo para aqueles homens propensos a reconhecer na mulher seu semelhante, “o mito da Mulher, o Outro, é caro por muitas razões”, de todo modo – eis o ponto que me interessa –:
 não há como *censurá-los* [os homens] por não sacrificarem de bom grado todas as vantagens que tiram disso [...]. É preciso muita abnegação para se recusar a apresentar-se como o Sujeito único e absoluto. Aliás, a maioria dos homens não assume explicitamente essa pretensão (Beauvoir, 2009, 25; o grifo é meu).
- 62 Esta passagem parece suscitar a seguinte questão: se não há como “censurar” os principais atores responsáveis pela constituição da opressão sofrida pelas mulheres, isso não significaria, de algum modo, *justificar* sua atuação neste drama histórico que constituiu o patriarcado? (e, por conseguinte, justificar o próprio patriarcado, pelo menos quanto a seu passado?)²⁴ Uma vez que os homens estariam resguardados de censura pela própria posição que ocupam como “o Sujeito único e absoluto”; justificada, por sua vez, pelo fato de que *toda* consciência quer dominar – como vimos. Há que se desculpá-los, pois, em sua dominação, apenas desdobrariam o traço constitutivo de sua consciência²⁵; em suma: “Vimos por que, originalmente, os homens escravizaram a mulher; a desvalorização da feminilidade foi uma etapa *necessária* da evolução humana” (*ibidem*, 692; grifo é meu)²⁶.
- 63 Cabe perguntar se, presa ao “modelo” hegeliano da dialética entre senhor e escravo²⁷, Beauvoir talvez tenha acabado por incorporar, mesmo que involuntariamente, uma tese de fundo própria a este modelo. Marcando a diferença entre os termos, mulher e escravo, ela pode ter acreditado se livrar de maiores incômodos para sua mobilização da *analogia* entre as relações de opressão às quais estes termos estariam submetidos. Passagens como a que acabo de citar, parecem indicar, porém, que ela caiu nas armadilhas subjacentes à estratégia de se servir de um filósofo como instrumento para análises de problemas que ultrapassam seu horizonte conceitual. Sempre pode haver o risco de, sem percebermos, nos servirmos de “instrumento” para ratificação – quase sempre involuntária – dos prejuízos que lhe são próprios.
- 64 No caso em questão, essa “reviravolta dialética” (subjacente à “apropriação” de Hegel por Beauvoir) pode ser percebida quando retomamos o contexto daquela passagem da *Enciclopédia* citada acima, ela prossegue:
 A *violência*, que é fundamento nesse fenômeno, não é por isso fundamento do *direito*, embora seja o momento *necessário* e *legítimo* na passagem do *estado* da consciência de si submersa no desejo e na singularidade ao estado da consciência de si universal (Hegel, 1986 [vol. 10], 233; os grifos são do autor).
- 65 Sobre essas afirmações, cabem dois esclarecimentos. Em primeiro lugar, aquele traço *constitutivo* da consciência de si, fundamentalmente agônico – tantas vezes ressaltado por Beauvoir como chave explicativa incontornável do patriarcado –, parece implicar, em Hegel, na assunção de sua *violência*, própria à “luta por reconhecimento”, como momento “*necessário* e *legítimo*” do processo histórico e estrutural da *experiência* da consciência (da qual, a *Fenomenologia* seria a “ciência”). Em segundo lugar, no contexto

original de sua elaboração, porém, esta dinâmica é projetada ao *passado*, e, em princípio, seria redimida pelo *futuro* que dele decorre.

- 66 Porém, quando tentamos estabelecer uma *analogia* entre esta relação de dominação (entre senhor e escravo) e a relação de opressão sobre as mulheres, parece que trazemos, de contrabando, uma premissa algo incômoda do hegelianismo. Desse modo, insistir nela – como faz Beauvoir – pode significar comprar gato por lebre e, sem percebermos, contribuir para *justificar* a história e ratificar o *dictum* notório desta filosofia (não esqueçamos!) do *Absoluto*: a história do mundo é o tribunal do mundo (Hegel, 1986 [vol. 7], 503)²⁸. Vítimas desta armadilha inesperada, quando tentamos *ir além* de nosso “modelo”, ultrapassá-lo para pensar o potencial emancipatório de nosso presente, podemos acabar por deformá-lo ao ponto de colocar em risco a própria chave de leitura que construímos, quando tentamos sujeitá-lo a cumprir o papel de *instrumento* e meio de nossas próprias análises. Em outras palavras, com essa deformação necessária aos nossos próprios propósitos, perdemos a *analogia* entre ele e o que queríamos pensar, e ficamos à mercê do instrumento de que queríamos nos servir; em suma, perdemos *quase* tudo – mas talvez nem tudo esteja perdido...

V

- 67 Concluo este ensaio com uma alusão muito rápida ao nome do outro filósofo alemão que comparece em seu título: Fichte. Para assumir, como quer Beauvoir, a “perspectiva da moral existencialista” (segundo a qual, basicamente, somos liberdade e projetos de transcendência), que se mostraria promissora para indicarmos o caminho da emancipação feminina pela via do reconhecimento recíproco entre “iguais” (bem sucedido, em parte, no presente, em parte, a ser completado no futuro), não haveria, para tanto, um “modelo” de intersubjetividade mais complacente do que o hegeliano?
- 68 Não poderei desenvolver esta tese aqui, mas minha sugestão é a de que, em substituição ao modelo da “luta”, a concepção elaborada por Fichte – antes de Hegel – da interação como “exortação” recíproca à liberdade teria, pelo menos, duas vantagens. Em termos estruturais, estaríamos livres dos embaraços que aqueles dois traços do “modelo” hegeliano (“fracasso” e “desigualdade”, que Beauvoir precisou recusar para pensar a emancipação feminina no presente) pareciam implicar; uma vez que, como “exortação” mútua, a intersubjetividade em Fichte assume que a reciprocidade, expressa na “exortação” do outro à liberdade, é constitutiva e, nisso, condição mesma da consciência individual. No mesmo golpe, ficariam afastados o “fracasso” e a “desigualdade”, implicados naquela “dialética” que partia de consciências de si – *previamente* constituídas como desejo, como movimento de *negação* – para desembocar, em decorrência disso, numa “luta” entre elas. Com isso, o “modelo” de Fichte contribuiria, sem que fosse necessária qualquer amputação de seus traços (e, assim, uma “analogia” seria mais justificada), para pensar o potencial emancipatório das interações humanas hodiernas. A esta primeira vantagem quanto ao projeto de emancipação presente e futuro, podemos acrescentar uma segunda, esta relativa ao diagnóstico do passado.
- 69 Como vimos, Beauvoir recorreu ao “modelo” de Hegel como seu instrumento de medida, supostamente eficaz, para um diagnóstico do passado pelo qual ela poderia *explicar* a opressão masculina e, por essa via, desvendar o seguinte mistério: de um lado, “ninguém nasce mulher, torna-se mulher”; de outro, todavia, este “tornar-se” veio a se

ratificar quase como “natureza original”, como suposto “destino” e não como condição social e valorativa. Mas seu encaminhamento, para a pergunta de fundo deste percurso, “De onde vem essa submissão da mulher?” (Beauvoir, 2009, 20), parece correr o risco de se apresentar como uma forma pela qual a tradição patriarcal de nossa cultura poderia – contrariando suas intenções emancipatórias fundamentais e inegáveis –, ao fim e ao cabo, *justificar-se*.

- 70 Uma vez que, em Fichte, o reconhecimento recíproco é pressuposto da própria consciência de si, recai sobre a *contingência* histórica – fruto da liberdade humana e das escolhas pelas quais devemos ser responsáveis e, portanto, em princípio, *censuráveis* – as vicissitudes que *explicam*, mas não *justificam* a *violência* e negação da liberdade de qualquer ser humano. Assim, quaisquer desigualdades que as interações humanas tenham assumido, ou possam ainda assumir, ao longo da história, são *contingentes* – e não mais “*necessárias e legítimas*”, por assim dizer, à luz do “movimento do conceito”. Sem reduzi-las a uma necessidade “lógica” inerente à *dominação constitutiva* da consciência, talvez possamos pensar o problema da emancipação feminina a partir de um esquema, quiçá, mais *esclarecedor*.
- 71 Sem enveredar pelo caminho de uma “fraternidade” que, segundo o “modelo” da *analogia* que a propõe, assenta no *Espírito*, Fichte – antes de Hegel – anunciava uma *boa nova*: sem *reconhecimento recíproco*, nem haveria consciências; porquanto “conceito de homem não é o conceito de um indivíduo, mas de um gênero”; ou ainda “O homem (assim como todos os seres racionais finitos) não se torna homem senão entre homens” (GRN, GA, III, 347).²⁹
- 72 Se, para criticar o patriarcado é preciso pensar uma relação intersubjetiva entre *iguais* (como explicitamente quer Beauvoir); e se, ao *explicar* a opressão histórica que pesou (e ainda pesa) sobre as mulheres não pretendemos *justificar* esta relação de dominação (como, certamente, Beauvoir também quer); então, talvez a “história da filosofia” – mesmo que ela própria amalgamada de muitos modos ao patriarcado – possa fornecer uma lição promissora para pensarmos nosso presente.
- 73 Em suma, seja como for, muito simplesmente, não parece evidente que a defesa do *reconhecimento recíproco* (“fraternidade”) teria mais a ganhar partindo de uma “exortação” à liberdade entre iguais do que de uma “luta”, desigual, pela autoafirmação do desejo de cada consciência individual? Este caminho não parece mais promissor para tentarmos atravessar o limiar das portas da emancipação feminina? ³⁰Por outro lado, uma consciência fundamentalmente *agônica*, ainda que sirva para entender a dominação entre seres humanos, poderia, afinal de contas, permitir a emancipação como *reconhecimento recíproco*, prescindindo do *Espírito*? Ou ainda, se o diagnóstico do passado patriarcal depende da premissa de uma hostilidade fundamental entre as consciências, a defesa da condição de “ambiguidade” do exercício da liberdade não nos condenaria à reposição indefinida desta premissa, mesmo que sob novas configurações?
- 74 Tentando *refletir* (no sentido daquela “tarefa” que Fichte designava aos intelectuais e desde os limites inerentes à posição que ocupo como tal) sobre o projeto emancipatório de Beauvoir, gostaria de levantar a sugestão de que, talvez, Fichte possa oferecer uma alternativa para a tensão, deste marco decisivo para as pautas feministas de nosso presente, que é o livro de Beauvoir – cujos méritos superam de longe a crítica à qual pretendi submetê-lo aqui –: entre seu *começo* e seu *fim*; entre a *dominação* patriarcal e a *emancipação* feminina; entre o *agonismo* constitutivo de nosso passado e a *fraternidade* almejada para nosso futuro; enfim, entre a “luta” – “desigual” e “fracassada” – por

reconhecimento e a “exortação” à liberdade, reciprocamente constitutiva, daqueles que se reconhecem como *iguais*.

Referências

- ARISTÓTELES. *Nicomachean ethics*. In: *The complete works of Aristotle*. Ed. J. Barnes. 2 volumes. New Jersey: Princeton University Press, 1995.
- 75 ARP, K. “Beauvoir’s concept of bodily alienation”. In: *Feminist interpretations of Simone de Beauvoir*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1995, pp. 161-177.
- 76 BAUER, N. *Simone de Beauvoir: Philosophy, & Feminism*. Nova York: Columbia University Press, 2001.
- BEAUVOIR, S. *O segundo sexo*. 2 volumes. Trad. Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.
- BUTLER, J. *Problemas de gênero*. Trad. R. Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2016.
- FICHTE, J.G. *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (GA)*, Stuttgart: Frommann-holzboog, 1962-2012.
- FICHTE, J. *Werke*. Berlin: Walter De Gruyter, 1971.
- FISCHBACH, F. *Fichte et Hegel: La reconnaissance*. Paris: PUF, 1999.
- HABERMAS, J. *O discurso filosófico da Modernidade: Doze lições*. Trad. L. Repa & R. Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- HEGEL, G.W.F. *Hegel Werke – Suhrkamp taschenbuch Wissenschaft*. 20 volumes. Frankfurt: Verlag, 1986.
- HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do espírito*. Trad. P. Meneses. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.
- HONNETH, A. *Luta por reconhecimento*. Trad. L. Repa. São Paulo: Editora 34, 2003.
- HYPPOLITE, J. *Gênese e estrutura da “Fenomenologia do Espírito” de Hegel*. Coord. S. Rosa Filho. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.
- JENKINS, S. “Hegel’s Concept of Desire”. In *Journal of the History of Philosophy*, vol. 47, n 1, 2009, 109-130.
- KOJÈVE, A. *Introduction à la lecture de Hegel*. Ed. R. Queneau. Paris: Gallimard, 1994.
- LABARRIÈRE, P.-J. *Structures et mouvement dialectique dans la “Phénoménologie de l’esprit” de Hegel*. Paris: Aubier, 1985.
- LERCH, H. “*Sie anerkennen sich als gegenseitig sich anerkennend: Zum Problem der wechselseitigen Anerkennung von Herrschaft und Knechtschaft in Hegels Phänomenologie des Geistes*”. In: *Transzendentalphilosophie und Person*. Ed. Christoph Asmuth. Berlin: Verlag, 2007, 279-290.
- LUNDGREN-GOTHLIN, E. *Sex and existence: Simone de Beauvoir’s ‘The second sex’*. Trad. L. Schenck. Hanover: Wesleyan University Press, 1996.
- MOSER, S. *Freedom and recognition in the work of Simone de Beauvoir*. Frankfurt: Peter Lang, 2008.
- O’BIEN, W. *Simone de Beauvoir and the problem of the Other’s Consciousness: Risk, Responsibility and Recognition*. Waterloo, Ontario, Canada, 2013. (Tese defendida na Universidade de Waterloo).
- OLIVA, J. *Da sexualidade reificada à reciprocidade erótica no pensamento de Beauvoir*. Guarulhos, 2018 (Tese defendida na Universidade Federal de São Paulo).

SIEP, L. *El camino de la fenomenología del espíritu*. Trad. C. Rendón. Barcelona: Anthropos Editorial, 2015.

SILVEIRA, L. “Sexualidade feminina, alienação corporal e destino: Discutindo algumas teses de Freud a partir da crítica de Beauvoir”. In: *Ipseitas*. São Carlos, v. 5, n 2, pp. 106-127, jul-dez, 2019.

WARD, J. “Beauvoir’s two senses of ‘body’ in ‘The second sex’”. In: *Feminist interpretations of Simone de Beauvoir*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1995, 223-242.

NOTAS

1. É conhecida a tese de Habermas segundo a qual teria sido Hegel o primeiro a tomar seu presente como problema filosófico. Certamente, em Fichte, não encontramos um esforço sistemático de inserção das questões teóricas e práticas do presente numa articulação conceitual e especulativa nos mesmos termos que Habermas atribui a Hegel (Habermas, 2002, p.62ss). Mas esta diferença, a meu juízo, tanto não implica a desconsideração do tema por parte de Fichte, como também indica uma diferença entre ele e Hegel: a relação entre a *contingência* histórica e os *princípios* transcendentais da razão.

2. Deixando de lado as dificuldades sobre a tradução dos termos empregados por Hegel (notadamente, *Knecht* – escravo, vassalo, servo etc. –), adoto aqui a opção de P. Meneses, senão por outras razões, pelo simples fato de que ela acompanha a escolha (com bons argumentos, a meu ver) de J. Hyppolite, retomada por Beauvoir.

3. Talvez se possa dizer que a “perspectiva da moral existencialista”, em Beauvoir, possui um sentido próprio segundo o qual, à ideia da liberdade (como projeto de transcendência) como traço constitutivo da consciência humana, seria preciso incorporar o tema hegeliano da hostilidade (entre as consciências) como sua contraparte fundamental. Com isso, evitaríamos a sobreposição, algo frequente e apressada, entre o pensamento de Beauvoir e de Sartre (Bauer, 2001, 84, 154-6). Nesta direção, Nancy Bauer defende que a noção mesma de “apropriação” em Beauvoir deve servir como chave para entendermos a especificidade de sua filosofia e, para tanto, a presença de Hegel em sua obra seria decisiva (Bauer, 2001, 9; os capítulos de 3 a 7 são dedicados ao desenvolvimento deste tema).

4. Parece-me residir um dos mais controversos temas, amplamente debatido na literatura (e acerca do qual não tenho nem a pretensão, nem a competência para enfrentá-lo), sobre um possível limite do “feminismo” de Beauvoir. A questão central, se bem entendo, incide sobre algumas afirmações bastante ambíguas, acerca do papel da diferença fisiológica entre homens e mulheres em seu argumento: se, de um lado, ela recusa – com todas as letras – a ideia de um “destino” que pesaria sobre as mulheres (inclusive, em termos biológicos); de outro, mais de uma vez, ela também parece atribuir algum papel para esta diferença. Por exemplo, no contexto em questão: “Nem sempre houve proletários, sempre houve mulheres. Elas são mulheres em virtude de sua estrutura fisiológica” (Beauvoir, 2009, 20); em contrapartida, também lemos afirmações no sentido de que “não é a fisiologia que pode criar valores. Os dados biológicos revestem os que o existente lhes confere” (Beauvoir, 2009, 57). Leituras como aquelas de J. Ward (1995) e de K. Arp (1995), por exemplo, ressaltam o caráter “social” dentro do qual as afirmações sobre o “corpo

feminino” deveriam ser interpretadas; na direção contrária, são notórias as críticas de J. Butler – em parte, retomando argumentos de L. Irigaray –, no sentido de indicar que Beauvoir acabaria por assumir pressupostos pelos quais o falocentrismo é subestimado por ela (2016, p.35).

5. Relacionado ao tema (indicado em nota anterior) sobre o papel dos dados da biologia no argumento geral d’*O segundo sexo*, parece-me haver outro, que poderia ser assim formulado: em que medida Beauvoir pretende tanto “descrever” a história da opressão patriarcal (e, portanto, o *como* desta forma de dominação), quanto “explicar” sua origem (e, portanto, *que* as relações humanas tenham assumido esta forma de opressão)? Discutindo as críticas de Beauvoir a Freud, o modo como L. Silveira (2019) coloca o problema sobre as origens do patriarcado foi decisivo para a elaboração deste trabalho; de fato, sem seus apontamentos, ele não teria sido possível.

6. Abaixo (no começo do próximo item), farei considerações “metodológicas” adicionais e tentarei ponderar as implicações desta leitura de Beauvoir em termos de “analogia”.

7. Considere-se, por exemplo, as análises dos capítulos “A iniciação sexual” e “A mulher casada” (do segundo volume) para se perceber o alcance deste sofrimento e os impactos desta “situação” nos conflitos aos quais a mulher se vê confinada.

8. Questionando as interpretações centradas, em grande parte, n’*O segundo sexo*, W. O’Brien defende a tese de que a leitura de Hegel feita por Beauvoir deve ser inserida no contexto mais amplo de suas pesquisas, pautado pelo problema da consciência do outro e, nesta medida, considerar seus textos no registro da literatura – expressões, em todo caso, desta “moral da ambiguidade” (O’Brien, 2013, 45ss). Argumentando em nome de certa centralidade “do erotismo autêntico como imagem da reciprocidade nas relações intersubjetivas”, J. Oliva (2018, “Resumo”) também equaciona o tema do erotismo com a *ambiguidade* da moral existencialista de Beauvoir para contrabalançar seus efeitos negativos (marcadamente patriarcais) a seu potencial emancipatório (Oliva, 2018, 111; 189; 313).

9. Na mesma direção, S. Moser argumenta que a concepção de liberdade em Beauvoir difere daquela de Sartre, a partir da “ambiguidade” e em função de Hegel, mas separa-se deste último na medida em que recusa a ideia de uma conciliação que viria anular esta mesma ambiguidade (Moser, 2008, 12-13). Considerando outros aspectos, N. Bauer também argumenta sobre esta distância entre Beauvoir e os resultados últimos do reconhecimento em Hegel a partir de sua relação com Sartre – mas, neste caso, aproximando-a dele – (Bauer, 2001, 154ss).

10. Através de uma argumentação muito mais completa do que a minha, pelo menos em certo sentido, S. Moser parte deste mesmo problema: “Um dos objetivos deste livro é assinalar os conflitos nos quais Beauvoir se envolve por usar do potencial de emancipação da filosofia clássica alemã, especialmente Hegel. Com base nesta tradição filosófica de libertação, ela critica sua tendência misógina, mas, ainda sim, ela mesma é parcialmente vítima dela” (Moser, 2008, 13, 138, 161).

11. Seja como for, meu trabalho é devedor das críticas acuradas de N. Bauer sobre este livro de Eva Lundgren-Gothlin. Defendendo a tese de que a “apropriação” que Beauvoir faz de Hegel mostra a originalidade de sua filosofia, N. Bauer, a meu ver, apresenta argumentos contundentes para a refutação desta tese de E. Lundgren-Gothlin (Bauer, 2001, notadamente, seu capítulo 6).

12. “As duas primeiras figuras do reconhecimento, a luta até a morte e a relação entre senhor e escravo, são, pois, figuras do fracasso do reconhecimento e incapazes de fundar uma autêntica intersubjetividade” (Fischbach, 1999, 77).

13. “Muitos outros desenvolvimentos são ainda necessários [depois da “luta” e mesmo da figura histórica do Estoicismo] antes que a consciência de si tenha-se realizado completamente” [ou seja, num reconhecimento recíproco] (Hyppolite, 1999, 192).

14. É apenas “para nós” (o filósofo que refaz - como a famosa coruja de Minerva - o percurso da experiência da consciência na forma da “ciência” e, retrospectivamente, pode ver a “verdade” subjacente ao movimento) que a relação intersubjetiva se mostra (ainda que de modo latente)

como reconhecimento recíproco entre duas consciências; “para a consciência”, no movimento da experiência que ela percorre em busca da autocertificação de si, a experiência é bem outra.

15. Vários intérpretes já se dedicaram ao tema e tentaram explicar esta mudança de orientação entre os textos de juventude e a *Fenomenologia*: do amor para a luta (Lerch, 2007, p.179; Hyppolite, 1999, 179ss). Nesta direção, merece destaque a tese de Honneth segundo a qual teria havido um “recuo” importante da FE em relação aos escritos anteriores (Honneth, 2003, 30, 114, *inter alia*).

16. No final das contas, estes traços parecem decorrer diretamente da própria concepção de fundo que anima a *Fenomenologia*: “como uma ‘superação’ de posição ‘incertas’ até o ponto de vista verdadeiro” (Siep, 2015, 74). Na mesma direção, Fischbach (1999, 106) sustenta que a reconciliação das consciências só pode ser alcançada, pois se trata de uma “fenomenologia do espírito” – no fundamento espiritual da intersubjetividade em Hegel. Minha interpretação ainda pode ser corroborada pelas seguintes afirmações de Hegel: “Como a vida é tão essencial quanto a liberdade, a luta termina, sobretudo, como negação *unilateral*, com a desigualdade” (Hegel, 1986 [vol.10], 222-223); no *adendo* deste §433, “A relação entre dominação e escravidão contém apenas um *suprassumir relativo* da contradição [...] entre os diferentes sujeitos autoconscientes” (*idem*; o grifo é de Hegel).

17. Segundo Fischbach (1999, 115), entre Fichte e Hegel teria havido uma mudança na consideração da intersubjetividade: com o primeiro, a questão seria entender como é possível um reconhecimento do *outro*; com o segundo, como uma consciência, que já reconhece o outro como outro, poderia assegurar de ser reconhecida; uma passagem da perspectiva transcendental para a uma “fenomenologia do reconhecimento” (1999, 123).

18. O agonismo parece, então, demandar (e não excluir) um “reconhecimento” que lhe é anterior: a consciência de si precisa *reconhecer* no Outro um adversário, à altura de mediar a realização de seu desejo. Que este reconhecimento ainda não assuma a forma da *reciprocidade* não deixa de ser enigmático, pois *ambas* devem fazer este reconhecimento prévio ao combate.

19. “Analogia é igualdade de *relações* entre, pelo menos, quatro termos” (Aristóteles, 1995 [vol. 2], 1785; o grifo é meu).

20. Labarrière (1985, 92) sustenta que os três “momentos” do movimento da consciência de si em busca de sua autocertificação (relação com o objeto, e os dois “lados” – “senhor” e “escravo” – do confronto com outra consciência) “correspondem a períodos históricos bem determinados: o Estoicismo, o Ceticismo e a Consciência infeliz”.

21. Sem qualquer referência direta, esta afirmação de Beauvoir parece ecoar as lições de Kojève. Afinal, de acordo com a leitura deste último – seguindo, por sua vez, o elogio de Marx à doutrina hegeliana do reconhecimento expressa na luta entre senhor e escravo, como um instrumento para se entender a história como luta de classes e, ao mesmo tempo, perceber que o homem produz a si mesmo pelo trabalho –, as condições sociais e políticas de exploração do trabalho, em sua forma presente, ainda impediriam a superação da dominação e, portanto, o reconhecimento recíproco efetivo entre as consciências. Cf. Fischbach, 1999, 116-120.

22. É digno de nota que ela fale, justamente, em “amor” como resultado esperado da luta por reconhecimento. Na direção oposta ao amadurecimento intelectual de Hegel, da “luta” seguir-se-ia o “amor”; ao passo que, para ele, o “amor” foi substituído pela “luta” como modelo explicativo.

23. A relação de dominação entre “senhor e escravo” não teria mais qualquer poder *explicativo* sobre a relação da dominação patriarcal – i.e., a “analogia” perderia seu sentido. Uma vez que o potencial emancipatório que a mulher conquistaria pelo trabalho não estaria *previsto* pelo trabalho do escravo, em sua situação *assimétrica* de reconhecimento.

24. Cabe notar que, no contexto francês da recepção de Hegel na primeira metade do século XX, no qual as lições de Kojève tiveram papel decisivo, parece que o problema de uma possível *justificação* histórica não tenha sido colocado, pelo menos em decorrência de sua *necessidade*. Neste sentido: “Certamente, sem Senhor (*Maître*) não teria havido história. Mas isso apenas porque sem ele não teria havido Escravo e, portanto, trabalho. Então, graças a seu Trabalho, o

escravo pode mudar e tornar-se outro do que ele é, i.e. – no final das contas – deixar de ser escravo.” (Kojève, 1994, 179). A citação anterior de Beauvoir parece repetir a lição de Kojève. De todo modo, esta *necessidade* não é uma forma de *justificação*?

25. Como tenho tentado mostrar, Beauvoir recorre a esta ideia de um traço “constitutivo” (e incontornável) das consciências que é seu *agonismo* – seu desejo elementar de dominação e autoafirmação pela negação do outro – para *explicar* a história da dominação patriarcal. Mas será que isso seria mesmo uma “explicação” desta dominação? Uma coisa não parece se seguir de outra: que o “antagonismo” possa explicar *em geral* fenômenos de dominação, não se segue que ele tenha assumido a forma *específica* do patriarcado. O que explica a dominação do escravo pelo senhor é o fato de que ele, segundo Hegel, teria como que “se rendido” a esta dominação, pelo apego à própria vida. Mas, quando falamos da relação entre homens e mulheres, poderíamos dizer a *mesma* coisa? Teria sido, no final das contas, um “apego à vida”, acima do valor de sua liberdade, o “motivo” pelo qual as mulheres teriam assumido sua condição histórica no patriarcado? O que teria, afinal, impedido que uma mulher fosse “senhor”? Parece difícil responder a isso sem retomar, mesmo que a contragosto, alguma forma de diferença “natural” entre os dois sexos e, assim, reintroduzir a carga de um “destino” que pesaria sobre as mulheres.

26. É bem verdade que, prossegue Beauvoir, “mas ela teria podido engendrar uma colaboração dos dois sexos”. O que não deixa de tornar mais intrigante ainda afirmação: não só pelo caráter paradoxal entre a “necessidade” do patriarcado e sua “possibilidade” alternativa de uma “colaboração entre os sexos”, quanto pelas implicações que, a rigor, a segunda oração poderia trazer para toda a construção anterior do livro. De todo modo, esta frase, a meu ver, resume de maneira emblemática os limites da tensão entre “hostilidade” e “fraternidade” que – segundo minha hipótese de leitura – perpassam o livro.

27. Uma indicação, algo velada, de certo estigma deixado pelas famosas lições de Kojève para toda uma geração de intelectuais franceses? Provocação à parte, Eva Lundgren-Gothlin, citando uma entrevista, afirma que Beauvoir teria negado ter participado dos seminários de Kojève, embora, por outro lado, teria dito que “leu o que Kojève escreveu lhei interessou muito, particularmente o que escreveu sobre a dialética sobre o senhor e o escravo” (Lundgren-Gothlin, 1996, 273).

28. Textualmente: “É em tal dialética [da interação entre os povos, cada qual limitado a sua particularidade e finitude como consciência de si] que se produz o espírito *universal*, o espírito do mundo enquanto ilimitado, o qual exerce, ao mesmo tempo, sobre tais espíritos [finitos] seu direito – que é o **direito supremo** – na *história do mundo* como *tribunal do mundo*” (Hegel, 1986 [vol. 7], 503; os grifos são de Hegel e o negrito é meu).

29. O tema da intersubjetividade é tratado por Fichte em vários textos do período de Iena e, nos limites deste trabalho, não poderei analisá-los detidamente. De todo modo, uma observação me parece importante. Para levar adiante minha sugestão e fundamentá-la numa base textual mais ampla, seria preciso considerar se, e em qual medida, não teria havido certa influência (mesmo que crítica) de Fichte sobre Hegel (Honneth, 2003, 45 ss). Nesta direção, caberia considerar seriamente, notadamente, os argumentos de S. Jenkins em favor de uma aproximação bastante substantiva entre eles, em vista do esclarecimento do conceito de desejo a partir do qual o tema da “luta por reconhecimento” aparece na *FE* (Jenkins, 2009).

30. Cabe acrescentar um esclarecimento: como, em Fichte, a história é marcada pela *contingência*, seu modelo para pensar o reconhecimento nem recai num “apaziguamento do *Espírito*” – pois, como tal, a história é “aberta” (como, de resto, quer o existencialismo de Beauvoir) –, nem impede que possamos *explicar* a violência de nosso passado patriarcal (para além das pretensões de Fichte, ele próprio marcado pelos preconceitos que o atravessam) e *refletir* filosoficamente sobre o potencial emancipatório de nosso presente.

RESUMOS

In this paper, I intend to provide a critical analysis of one of the conceptual schemes operating in Simone de Beauvoir's *The Second Sex*: the intersubjective relationship between consciousness and the possibility, defended by the author, of women's emancipation through a reciprocal recognition between men and women. To this end, I propose to confront this scheme with two distinct philosophical models for the interaction between consciousness: the one underlying the Hegelian argument of the "struggle" for recognition between master and slave (explicitly mobilized by Beauvoir) and the one elaborated by Fichte, particularly in his Iena's years, in the name of an "exhortation" to freedom (not suggested by Beauvoir). My basic hypothesis is that the model presented by Fichte could perhaps contribute to the discussion on women's emancipation in Beauvoir, avoiding a possible impasse of her argument related to the tension between the Hegelian model of the struggle between master and slave and the specific solution for women's emancipation, as a reciprocal recognition between the sexes, with which the analyses of *The Second Sex* culminate.

ÍNDICE

Keywords: Recognition, Women's emancipation, Beauvoir, Hegel, Fichte

AUTOR

JOÃO GERALDO MARTINS DA CUNHA

Universidade Federal de Lavras (UFLA)