

Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa

Mestrado em Ciências da Comunicação - Cultura Contemporânea e Novas Tecnologias

Alteridades

A Mulher e o Outro:

Uma leitura *stirneriana* de *O Segundo Sexo*

Docente: Maria Lucília Marcos

Discente: Carolina Baptista, nº 45624

2º Semestre

2017/2018

Índice

Introdução	1
1. O <i>Outro</i>	2
1.1. A diferença essencial: o outro não-idêntico	3
1.2. A carne que não é minha	5
1.3. O amor autêntico	8
2. Da liberdade e da auto-emancipação	10
Conclusões	14
Referências bibliográficas	16

Introdução

O presente ensaio constitui-se como trabalho de recuperação da escrita. As palavras que se adivinham inscrevem-se num programa ambicioso de retorno a si, aspirando à difícil tarefa de desprendimento face às cristalizações fixas - esses monocórdicos blocos de pensamento que surgem como automatismos da consciência. Este pressuposto anuncia, desde já, um pequeno fragmento daquilo que pode ser lido como a proposta central de Max Stirner: o encontro consigo mesmo ou a assunção da subjectividade na lógica da propriedade do *ego*. Por isso, salientamos que o ensaio não se ocupa apenas de um exercício de articulação entre autores e pensamentos, compreendendo, ao mesmo tempo, um desafio que a autora se coloca a si mesma: recuperar a sua escrita, assumindo-a na liberdade do *eu-proprietário*.

As contingências contemporâneas proclamam, por toda a parte, o fim da subjugação feminina. Na senda dos movimentos feministas, vemos proliferar análises de género e desconstruções do discurso geral sobre o que é *ser mulher*. De uma ponta à outra do espectro dos feminismos, há uma completa incrustação no real, cuja prepotência tenderá para a glorificação de um único tipo de enredo: aquele que proclama a mulher na abrangência das suas potencialidades desveladas, finalmente livres. Do prolixo universo discursivo ressurge *O Segundo Sexo* - esse grandioso trabalho de Simone de Beauvoir, que tantas consciências interpelaram e do qual se socorrem em tempos de crise. Aqui, no entanto, Beauvoir erguer-se-á como possibilidade de contacto, longe da afirmação de qualquer verdade sobre o seu testemunho teórico: não procuraremos fazer uma análise do seu argumento, mas sim trabalhá-lo a partir da questão do Outro. A alteridade é entendida como dimensão constelar da existência, podendo ler-se na sua vertente de alienação - o Outro do mito feminino - ou como trabalho de retorno ao próprio - o *eu-proprietário stirneriano*. Assim, estamos perante um portentoso exercício de reflexão, cujos contornos passam pela liberdade e a emancipação, sem que se desenhem, à partida, projectos de refundação dos feminismos. Aquilo que se pretende é uma leitura *stirneriana* do mito de Beauvoir, tal como é apresentado em *O Segundo Sexo*.

Ao nível da estrutura interna, o ensaio encontra-se dividido em dois momentos. Num primeiro instante, tratar-se-á de delimitar a experiência da alteridade, tal como é apresentada no mito de Beauvoir. Depois, chegará o momento de *corpo a corpo* com o *Einzig*. O *Único e a Sua Propriedade*, de Max Stirner, constitui uma dessas obras cuja leitura é maldita, obrigando o leitor ao estabelecimento de pontes e retornos permanentes. No entanto, não estamos perante um trabalho de leitura entusiástica e ingénua. O argumento deste texto foca-se na resolução de uma questão

indissolúvel no meio da tradição feminista: *quem é a mulher?* Ora, a mulher é, aqui, Outro por cumprir, *eu-proprietário* em devir; é, finalmente, *Einzige* em potência.

1. O Outro

Ocupar espaço. *Ser outro* é ocupar espaço numa relação ambivalente, que constrange e molda os modos de subjectivação. Dir-se-á até que, votados à relação fundacional com outrem, somos outros antes de sermos sujeitos. Culturalmente isto é tanto mais óbvio quanto maior for a programação da vida em função de um tempo distante: um futuro que é *outro* no esquema temporal da Humanidade e que nos torna outros de nós mesmos. Por isso, *ser outro* é, antes de mais, ocupar um lugar que é feito de partículas espacio-temporais mais ou menos fixas, mas que, ainda assim, mantêm sempre uma certa rigidez: a rigidez desse lugar específico que é o da alteridade.

Parece pouco provável que se defina a dimensão relacional da vida humana fora da ambivalência. A assunção de dois *topoi* - o *eu* e o *outro* - anuncia uma esquematização profundamente contingente, cuja incrustação na linguagem faz de nós prisioneiros da dialéctica entre subjectividade e alteridade. Apesar de tudo, o campo de fluidez contemporâneo mantêm essa estrutura no cerne do pensamento filosófico, remetendo-a para o conjunto de cristalizações culturais a preservar depois do movimento generalizado de ruptura. Desta forma, o desenho da vertente relacional da vida é programado na polarização de qualquer coisa que está em oposição porque se encontra primeiramente separada. Só depois da mitose é que as duas células se encontram como iguais, vivendo em conjunto. Antes disso, eram apenas um nódulo vivo confinado à existência especulativa de *estar para si*. Se aumentarmos a escala, os processos mantêm-se: «*Só há presença do Outro se o Outro é ele próprio presente em si; isso significa que a verdadeira alteridade é a de uma consciência separada da minha e idêntica a ela*» (Beauvoir, 2015, pp. 243-244). A separação é o impulso primário para a reunião, assumindo-se como potência existencial que define e condiciona a experiência humana no reconhecimento mútuo. Simone de Beauvoir delimita a experiência exactamente dessa forma: há um mecanismo interno que leva a consciência a realizar-se pela redução da alteridade, projectando-se, sempre, para a transcendência. Como tal, aquilo que acontece na maturação de um sujeito é a aniquilação progressiva do seu *ser*:

Pode dizer-se também, numa outra linguagem, que o homem atinge uma atitude autenticamente moral quando renuncia a *ser* para assumir a sua existência; com essa conversão, ele renuncia também a toda a posse, porque a posse é um modo de procura do *ser*; mas a conversão pela qual ele atinge a verdadeira sabedoria nunca se completa, é preciso fazê-la sem cessar, ela reclama uma tensão

constante. De maneira que, incapaz de se realizar na solidão, o homem, nas suas relações com os seus semelhantes, acha-se permanentemente em perigo (Beauvoir, 2015, p. 244).

A propensão para a relação ambivalente está na quebra com a posse, que traz consigo a construção de um estatuto especificamente moral. A moralidade insurge-se nessa abdicação do próprio, impondo-se-lhe o que Bauman designa por «*Responsabilidade pelo Outro*», ou seja, um posicionamento no mundo que se dirige para a alteridade, respondendo-lhe. O autor diz-nos, ainda, que «*A ambivalência no que se refere à condição de 'ser para' é constante e irremediável; não podemos suprimi-la a não ser suprimindo também tudo o que é 'moral' na condição moral*» (Bauman, 2007, p. 14). É a perfeita coincidência do *ser para* e da moralidade que constitui a problemática de que nos ocupamos: enquanto dimensão inultrapassável da condição relacional dos homens, a moralidade impõe a ocupação do lugar fixo anteriormente referido. No caso de Beauvoir, o problema é negrume denso. Ao deslindar a relação ambivalente que opõe sujeito a Outro, é inserida a questão do lugar ocupado pela mulher, que é tanto mais complexa quanto maior for o âmbito de análise dos seus modos de existência. Por se referir à apropriação do Outro como incorporação da alteridade - anulando-a -, Beauvoir lê na construção do mito feminino a renúncia da mulher ao lugar da alteridade reconhecida: é por não ser um outro idêntico ao homem que a mulher é expelida da História e conversada dentro de paradigmas (também eles) ambivalentes.

1.1. *A diferença essencial: o outro não-idêntico*

Se assumimos primordialmente que *ser outro* é ocupar um lugar, parecer-nos-á ainda mais claro afirmar que *ser mulher* é deter uma posição rigidamente estabelecida. Em *O Segundo Sexo*, Simone de Beauvoir apresenta a construção do mito feminino: a edificação histórica, biológica e psicanalítica que define a mulher a partir da ambivalência, da contradição, da incerteza quanto à potência da carga que lhe é remetida. Sobre essa polaridade, a autora descreve o homem como aquele que «*representa ao mesmo tempo o positivo e o neutro*», enquanto a mulher «*aparece como o negativo, de modo que toda a determinação lhe é imputada como limitação, sem reciprocidade*» (Beauvoir, 2015, p. 14). A mulher não emerge enquanto potência para a transcendência, mas como reduto de uma experiência por comparação: é em relação ao homem que ela é definida, enquanto insuficiência e incompletude. Por isso, salienta-se que a alteridade surge como absoluto, isto é, como existência plenamente reconhecida na semelhança, na possibilidade de contacto com um outro que, não sendo eu, é meu semelhante. Ora, a mulher não é semelhante: é

Outro sem ser alteridade. Recorramos às palavras de Simone para melhor definir este estatuto: «*O drama da mulher é esse conflito entre a reivindicação fundamental de todo o sujeito que se põe sempre como o essencial e as exigências de uma situação que a constitui como inessencial*» (pp. 32-33). Entre a propensão para o auto-centramento e o desnivelamento face a uma existência *para-outro*, a mulher é definida, segundo Beauvoir, como instância turva. Essa condição inaugural é o que a remete para uma outra - a de entidade mediadora entre pólos opostos. O mito feminino perspectiva-a enquanto sujeito ligado ao malogro e à esperança, anunciado-a, primeiramente, na relação binária com a Natureza. A mulher é, ao mesmo tempo, *physis* e *anti-physis*: é o corpo decorado que ascende à cultura dos homens e a força mística da fertilidade; é figura civilizacional e carne putrefacta, despedaçada pelos males da maternidade e da subjugação ao casamento; é sabedoria e sensibilidade e brutalidade imprevisível, corrompida pelo vício e pela tentação que desvirtua o companheiro. Inevitavelmente, a contradição é pedra angular no percurso de caracterização do feminino. Como tal, a mulher é a alteridade incompleta, *Outro sem o ser*.

A alteridade é incerta quando tratamos o mito feminino. Tanella Boni, na sua leitura d’*O Segundo Sexo*, refere a inexistência de uma única alteridade, apostando, sim, na multiplicidade de formas: a mulher é entendida como o Outro incompleto e, ao mesmo tempo, enquanto singularidade definida pelo estatuto fixo de alienação. Nesse sentido, há uma passagem que intercala o desempenho dos papéis colectivos e a expropriação geral que lhe retira a carne própria. Segundo Boni:

Alterity also involves the state of alienation on the becoming other of woman’s body and mind due to what seems «normal» in everyone’s eyes but is, in reality, an evil: maternity and all that makes it possible - menstruation - as well as its continuing effects, such as lactation. They show the intrusion on the “species” into the life of the «individual» (Boni, 2017, pp. 175-176).

São as representações em torno da estrutura biológica feminina que permitem à História o processo de alienação do corpo da mulher. Aliás, o derradeiro malogro está no seu emparelhamento com a Natureza, relembrando ao homem a sua condição natural: quando olha para a mulher, apercebe-se da putrefacção da carne, do engendramento que o condena à morte e que o retira desse plano transcendente a que culturalmente está destinado. Isto significa que a mulher é espelho do fado masculino, ascendendo a absoluto quando lhe anuncia a condição. Para Beauvoir, a mulher «*é a fonte de toda a reflexão do homem sobre a própria existência e de toda a expressão que possa dar-lhe*» (Beauvoir, 2015, p. 324). O carácter desolador da sua carne está naquilo que anuncia: prostrado diante de si, o homem vê nela a impossibilidade de fugir à espécie, contra qualquer

empreendimento de superação cultural por ele levado a cabo. Este é o nódulo central do argumento da autora - saber que a construção do mito é parte constitutiva de um entendimento existencialista do Homem. Em certa medida, dir-se-á que a sua subjugação servirá como encobrimento dessa realidade em devir, justificando-se a condenação à hibridez como metodologia de esquecimento. Ela traz para primeiro plano a preocupação com a manutenção da vida na sua vertente irremediável, isto é, a força mutável da *physis*, inquebrável e transcendente, prestes a engolir o homem na inexorável passagem do tempo.

1.2. A ascensão ao comunitário: o salto para a transcendência

Focámo-nos, até então, na definição do lugar ocupado pela mulher, segundo uma lógica relacional que a coloca em oposição ao homem. A alteridade foi delimitada de acordo com a reciprocidade e a semelhança, que, como vimos, não esgotam a possibilidade de dominação. «*Alterity as reciprocity is always threatened with transformation into domination from one side and into pure alterity on the other side*» (Boni, 2017, p. 179), salienta Tanella Boni. Para Boni, Beauvoir introduz o problema da reciprocidade para, mais tarde, o aliar à liberdade. Percebemos, por isso, que a resposta encontrada para a dominação é o encontro com o Outro, quebrando-se o vício da subjugação associada à incompletude da experiência da alteridade. Aquilo que escapa à mulher é a libertação, que lhe estaria vedada pela impossibilidade de constituição de uma comunidade singular - *a feminina*. Inevitavelmente, é a integração no laço comunitário que abre a mulher ao campo de possibilidades livres, projectando-a para o plano de transcendência que a condição humana lhe apresenta como natural, mas que a cultura nega. Ora, essa abertura ao comunitário impõe-se como contingência insuportável, resultante da constante dispersão das mulheres por estratos sociais e esferas de actuação assimétricas. Qualquer esforço para a libertação esgotar-se-ia numa acção simbólica, desligada de efeitos concretos ao nível da experiência real. Sobre este aspecto, Simone esclarece que o isolamento singular das mulheres resulta da sua consolidação na dispersão. As mulheres:

Não têm passado, não têm história nem religião própria; não têm, como os proletários, uma solidariedade de trabalho e interesses; não há sequer entre elas essa promiscuidade espacial que faz dos negros dos EUA, dos judeus dos guetos, dos operários de Saint-Denis ou das fábricas Renault uma comunidade. Vivem dispersas entre os homens, ligadas pelo *habitat*, pelo trabalho, pelos interesses económicos, pela condição social, a certos homens - pai ou marido - mais estreitamente do que a outras mulheres (Beauvoir, 2015, pp. 19-20).

A libertação consumir-se-ia na construção dessa comunidade onde os interesses femininos se reuniriam, alinhando-se na profusão de camadas sociais, raciais, religiosas, profissionais, etc. *No entanto, como esperar que a burguesa perfumada se encontre com a operária negra?* O problema irresolúvel de Simone é constância a manter-se ao longo dos tempos, diluindo-se progressivamente, sem que, no entanto, se esfume na sua totalidade. Aliás, é a preservação das já referidas partículas espacio-temporais que conserva a mulher no universo estanque a que foi destinada culturalmente. Só depois de esquecido o cheiro do perfume é que a burguesa abdicará da delicadeza que associa ao imaginário do casamento, que, paradoxalmente, a relega a um estatuto insuficiente ao nível da existência - ela finda-se como esposa e mãe, mesmo cheirando bem.

Por outro lado, o acesso ao comunitário, enquanto instrumento de libertação, soa, incontestavelmente, a reconhecimento concedido pelo mestre - o homem. Aquilo que se perspectiva com a integração da mulher no reconhecimento colectivo é uma passagem do *Outro não-idêntico* (pólo negativo) a *Outro idêntico* (pólo positivo). Desta forma, a potência da carga na relação anular-se-ia e a mulher deixaria de ser o negativo, passando a definir-se em função de si mesma e dos seus próprios interesses. Como tal, a comunidade emerge como figura mediadora, destrinchando um caminho intermédio entre o *Outro* e o *mesmo* - não há anulação da experiência anterior, apenas superação. Aquilo que se anula é a polaridade, que passaria a estabelecer-se na inversão do sinal no caso da mulher: mantém-se a estrutura entre *mesmidade e alteridade*, só que esta última passa a ser reconhecida na sua plenitude.

Porém, a consumação da liberdade prometida na reciprocidade só é possível com a descida da mulher do seu plano de imanência estanque, o que significa que só quando se auto-excluir das cadeias de preservação e criação em vigência é que se «liberta» da dominação. É preciso abdicar do perfume, do «amor inautêntico», da rigidez das formas que lhe são entregues e que lhe destoam o caminho livre. Ora, essa auto-exclusão da imanência fixa é parte integrante de um processo de retorno à carne própria. Uma vez que o ponto de partida para a dominação são os atributos que a ligam à Natureza, o ponto de chegada - a sua libertação - passa, sempre, pela assunção da carne que lhe foi retirada. Quando Bonni escreve que a maternidade se apropria do corpo feminino, alienando-o, está a referir-se, necessariamente, a esta prepotência do natural. Aliás, é na carnalidade que o homem se apropria da mulher, interiorizando-a como sua: «*O homem não domina a carne desejada senão tornando-se, ele próprio, carne (...) Odor, morno suor, fadiga, tédio, toda uma literatura descreveu essa paixão sombria de uma consciência que se faz carne*» (Beauvoir, 2015, p. 278). Ao descer à animalidade para se encontrar com a mulher, o homem concebe-a na concretude do seu

sexo, aproximando-se dela. Notemos que aquilo que encontramos no mito *beauvoiriano* é a construção de um paradigma cuja ambivalência destoa num encontro carnal, que junta os opostos na carnalidade, enquanto noutras circunstâncias os repele. Aliás, o encontro das carnes mescla-se na definição de «amor inautêntico» que Beauvoir apresenta na obra. Este constituiria uma forma de relacionamento caracterizada pela assunção da diferença essencial entre os géneros, entendendo-se a aproximação pela carne como dimensão basilar da caracterização feminina: a mulher é o sexo desnivelado que, no encontro, assume sempre uma posição secundária.

A relação de subjugação joga-se em terreno fértil, comprovando que a estrutura de poder em vigência é diferente de qualquer outra que se estabeleça segundo um constructo dialéctico. A obra de Beauvoir deslinda a ambivalência como dimensão inaugural da experiência humana, permitindo que a relação binária se duplique em planos de imanência, que, em última instância, fundam o esquema que aprisiona a mulher à transcendência masculina. Todos os planos de existência se alinham de acordo com este esquema que opõe papéis, abrindo-se uma pequena brecha de encontro aquando do estabelecimento da relação amorosa. Tal como entendemos pela exposição da filósofa, é na ambiguidade do encontro que a mulher pode ascender ao comunitário, encontrando-se na consumação das potencialidades que considera suas. Por vários motivos, o amor é a resposta à subjugação: de um lado do espectro, é pelo casamento que a mulher escapa ao controlo incessante do pai, que constrange a consciência de acordo com o fio condutor da moralidade patriarcal; por outro lado, é na consumação de um amor que a mulher é reconhecida, transcendendo-se nas possibilidades do marido ou, segundo a agenda de Beauvoir, nas potencialidades de um companheirismo emancipatório. Tove Pettersen, ao trespassar *O Segundo Sexo*, atenta para essa projecção do feminino em direcção à transcendência masculina: «*What a woman aspires to, by devoting herself to her beloved, is a union with the superior being, an alliance with the person having the power and possibility to transcend. This brings her, via another, closer to transcendence*» (Pettersen, 2017, p. 162). A linha que separa a emancipação do “amor inautêntico” é ténue, já que é a dimensão relacional da experiência que possibilita, em ambos os casos, a consumação da alteridade. Este será o ponto fracturante do argumento de Beauvoir: assumir que é no encontro livre com o homem que a mulher ascende a si mesma, recuperando-se no retorno à carne própria. Ora, que espécie de auto-emancipação é esta, que se faz na encruzilhada com o opressor? Podemos questionar se se trata de um processo emancipatório singular ou de uma apologia ao amor, atestando entre as duas hipóteses uma certeza: Beauvoir dispõe dos lugares fixos e não os pretende derrubar. É na relação amorosa que se joga a subjugação e, pelos vistos, é dentro dela que ocorre a libertação.

1.3. O «amor autêntico»

Quanta literatura não ostentou a suavidade do amor entre homem e mulher, entrelaçando-o na naturalidade dos mapas existenciais dos sujeitos? A união dos sexos é adocicada entre floreios apaixonantes, que ditam a orientação de um programa para a vida: heis-te aqui, mulher de hoje e sempre, pronta a receber as doçuras de um amor que te foi prometido pela cultura. São as narrativas estruturantes - históricas ou literárias - que condensam esse universo do amor prometido, diluindo-se nas consciências até, por fim, se colarem integralmente ao real: «*É o sorriso da Bela Adormecida que encanta o Príncipe Encantado; são as lágrimas de felicidade e gratidão das princesas cativas que emprestam verdade à façanha do cavaleiro*» (Beauvoir, 2015, p. 307). Ora, esse amor prometido desdobra-se, para Simone, entre «*amor autêntico*» e «*amor inautêntico*». Por esta altura, apercebemo-nos da pregnância que o jogo entre pólos opostos assume na exposição filosófica da autora, que afirma a pés juntos que sem ambivalência não há leitura da condição humana. Agora, aquilo que verdadeiramente interessa para o presente ensaio é o modo como o paradigma do «*amor autêntico*» abre portas ao já enunciado plano de transcendência - leia-se possibilidade de emancipação feminina.

O «*amor autêntico*» dá-se na assunção de que o par é diferente nas suas características individuais e semelhante na relação jogada entre si. Aquilo que funda a relação amorosa é uma estrutura que liga unicidade a colectividade, assumindo-se a invariável conquista do respeito como dissolução da ambiguidade entre géneros. Nesse sentido, a autenticidade deste amor está na valorização das diferenças e na predisposição para a igualdade, que tornariam a carnalidade associada ao encontro sexual numa manifestação ética do contacto entre os corpos. Por oposição ao «*amor inautêntico*», a relação amorosa autêntica é suportada pela renúncia ao sacrifício e à penúria - traços que ligam de forma geral a mulher aos mapas existenciais da cultura. Sabemos, claro, que o padrão de inautenticidade reportado nas relações amorosas se traduz na reprovação do modelo heterossexual, tal como Tove Pettersen dá conta:

Beauvoir's grim description of inauthentic love is essentially a portrayal of how heterosexual love manifests itself on patriarchal terms of human interaction. It is described in Beauvoir's philosophy as a distorted, degenerate, and unethical form of love, doomed to fail. Traditional marriages commonly epitomize inauthentic love, since the relation between spouses in such relationships is based on domination as opposed to companionship (Pettersen, 2017, p. 164).

O interesse da proposta *beauvoiriana* está na construção de um paradigma que parte da relação e acaba nela. Onde acaba o «*amor inautêntico*» começa o autêntico, que subtrai à moralidade dos costumes o carácter normativo para lhe acrescentar uma ética do encontro: ultrapassa-se o *ser para* (Bauman) da «*Responsabilidade pelo Outro*» para emergir uma ética da unicidade, do respeito e do companheirismo. Para Pettersen, esta manifestação amorosa é idealmente não-possessiva e não-submissa, desfalcando todas as potenciais diferenças geradoras de ambiguidade entre os envolvidos. Ora, no seio da construção do mito, parte-se do pressuposto de que um dos envolvidos na relação é, inevitavelmente, *uma* mulher. Percebemos que aquilo que está em potência na tipologia amorosa é uma crítica ao modelo heterossexual, dado que as relações lésbicas se imiscuem da problemática da subjugação. Não negando a eventual submissão entre indivíduos do mesmo sexo, Pettersen lê n' *O Segundo Sexo* a edificação de uma ruptura com a estrutura patriarcal, cuja implicação directa é com as relações heterossexuais. Por isso, se a mulher está de um lado e do outro se encontra o companheirismo que potencia uma libertação, então é no homem que estão condensadas as possibilidades emancipatórias. Este é o nódulo de que se ocupa o nosso ensaio: lemos, na construção do mito e nas soluções por ele apresentadas, um retorno da mulher ao Outro, cuja condescendência lhe permite a instauração de um estatuto próprio. Não é na sua singularidade que a mulher se liberta, tal como não o é na construção de uma comunidade propriamente feminina. É, sim, na relação com o Outro, que é homem, que a mulher se vê reconhecida enquanto alteridade plena: «*authentic love is always freely chosen, sustained, and voluntarily renewed. Free, renewed, and reciprocal recognition is a prominent characteristic of authentic love*» (Pettersen, 2017, p. 166). O espaço de actuação do feminino corresponde apenas ao momento em que abdica da matriz existencial primordial. Eventualmente, é-lhe concedida margem de recuperação própria quando abre mão dos perfumes, se for burguesa ou privilegiada economicamente. No entanto, na generalidade dos traços apresentados por Simone, o mito só se incompatibiliza com o real quando a mulher ascende, através do reconhecimento, ao plano da cultura dos homens.

2. Da Liberdade e da auto-emancipação

O fio condutor deste exercício parecia encaminhar-se para a necessária emancipação da mulher, entendida como a sua elevação ao estatuto de alteridade plena. Na exumação do mito feminino, Beauvoir empurra-nos para uma direcção mais ou menos antecipada: sendo inevitável a enunciação da longa História de subjugação, caberá à mulher a auto-emancipação, por via do seu reconhecimento enquanto *outro idêntico*. É aqui, no ponto de consumação da sua liberdade, que surgem todos os nódulos problemáticos. Perguntemos a derradeira questão: «*De que te serve uma liberdade que não te dá nada? E se te libertasses de tudo, ficarias sem nada, porque a liberdade não tem conteúdo*» (Stirner, 2004, p. 127). Instaurado o problema, pouco resta a fazer senão enfrentá-lo. Para isso, socorrer-nos-emos d'*O Único e a sua Propriedade* - a obra maldita, escrita por Max Stirner, que nos servirá de amparo no tratamento da liberdade e da emancipação. Se antes era a ocupação de um lugar que estava em jogo, agora é a possibilidade de trocar de cadeira na mesa da rigidez subjectiva. Simone de Beauvoir anunciou, na construção do seu mito, que o lugar da mulher sempre foi o da alteridade deficiente. Max Stirner proclama, por sua vez, que caberá ao indivíduo a proclamação da sua vontade, assumida na doçura contingente da própria vida. Entre os dois, sobra espaço para a interrogação - esse será o nosso empreendimento.

A liberdade começa por ser entendida como ruptura: verifica-se uma atitude de desprendimento que, necessariamente, levará à elevação do estatuto prévio. Se a mulher era outro incompleto, passará, depois de superado o processo de libertação, a ser outro em si mesmo. A finalidade que se desenha é a de um preenchimento da subjectividade, que redundará na assunção do *si* como *outro*. Desta forma, a mulher dar-se-á como idêntica, fora da estrutura ambivalente anteriormente citada: tal como os feminismos deslindam, encontra-se em potência uma ascensão à cultura ou uma elevação ao laço comunitário. Ao poder, finalmente, relacionar-se com o homem de «igual para igual», o esquema binário que integra em si duas cargas distintas estilhaça-se, deixando arrastar pelo caminho as cristalizações do passado. Parecer-nos-á, sobretudo, que a resposta de Beauvoir não é orientada para um mecanismo de libertação histórica, onde se colocaria em marcha uma qualquer consciência revolucionária feminina. Aquilo que é trazido para primeiro plano é bastante diferente: trata-se, sim, de uma alteração nos modos de existência da relação entre os seres, que são reconhecidos na igualdade que partilham e nas diferenças que os separam. É por isso que a mulher surge representada na ambivalência - ela pode, em si, inverter o sinal da carga que transporta, transformando-se num outro de si mesma e, assim, ascender ao patamar da equidade do mundo masculino. A derradeira promessa de liberdade anuncia, ao mesmo tempo, reconhecimento

do colectivo e força individual para assumir a própria subjectividade. Ora, vislumbramos, desde já, qualquer coisa que se manifesta como irresolúvel quando, primordialmente, Beauvoir anuncia a intenção de construir um modelo geral da dominação. Se, de facto, se propôs a resumir a experiência da mulher debaixo do mito do feminino, Simone bate contra a parede no que a soluções para essa condição estanque diz respeito. Afirmar a proposta contida no «*amor autêntico*» é debruçar-se perigosamente sobre a cedência ao «*ideal do homem médio ocidental*», que Simone caracteriza como submissão livre: «*O ideal do homem médio ocidental é uma mulher que se submeta livremente ao seu domínio, que não aceite as suas ideias sem discussão, mas que ceda diante dos seus argumentos, que lhe resista com inteligência para acabar por deixar-se convencer*» (Beauvoir, 2015, p. 307). Há qualquer coisa de inconsistente que ressalta na resposta do «*amor autêntico*» ao problema da submissão - esse aspecto suspeito ressoa a «*amor inautêntico*» velado, como se a paixão por Sartre falasse mais alto do que a emancipação feminina. No entanto, abstermo-nos de interpretações que destoem para terreno ambíguo, limitando-nos, sim, à circunspeção a que nos propusemos: o mito.

Enquanto constructo de uma religiosidade diluída, a liberdade apresenta-se-nos, em Stirner, como um fragmento da cristandade em ruína, metaforizada, agora, debaixo dos véus da Humanidade, do comunismo e, mais adiante, do capitalismo. A liberdade é, antes de mais, um grito interior que é escondido na almofada mordida, contra a incapacidade de escolher a própria vida. *O Único* é a constatação soberana de que a propensão para a reunião está mesmo na separação. Só que agora a separação é levada às suas últimas consequências, consolidando-se como assunção da propriedade do *ego*: «*A nossa fraqueza não consiste em estarmos em oposição a outros, mas em não o estarmos de forma plena, isto é, em não estarmos totalmente separados deles, ou por procurarmos uma ‘comunidade’, um ‘laço’, ou por vermos nessa comunidade um ‘ideal’*» (Stirner, 2004, p. 166). O *eu-proprietário* é esse sujeito voltado para si, mas que não se encontra isolado na relação com outros. Por oposição à apologia do amor cristão, Stirner lança-nos para o egoísmo, entendido como possibilidade de inversão das projecções simulacrais que condenam a existência a *ideias fixas*: o sujeito engole em si a sua propriedade, construindo toda a sua esfera de acção e afecção na base dos interesses do próprio, contra a hipocrisia do amor desinteressado. Assim, tal como para Beauvoir existem dois tipos diferentes de amor, também Stirner constrói um modelo feito de opostos: de um lado, figura o «*amor altruísta*», essencialmente religioso e defensor da abdicação do próprio em detrimento de uma ideal fantasmagórico; do outro, está o «*amor egoísta*», que «*brota do seu interesse pessoal, corre para o leito do interesse pessoal e desagua de novo no interesse pessoal*» (p. 231). O amor consome-se na valorização do que pode ser retirado do outro e

integrado na subjectividade do egoísta, que explora, sem pudor, as potencialidades condensadas nas relações. Se existe figura que emerge contra qualquer tipo de subjugação, é, necessariamente, o egoísta do amor *stirneriano*. Independentemente da força que se impõe sobre a carne ou do poder que procura subjugar as mentes, é a acção do egoísta que conta para a construção de uma vida livre: livre de fantasmas e de ideias fixas, livre do amor que programa a existência em função d'outrem, livre do *si* que se projecta para um futuro outro e esmaga o corpo que vive agora. Para Stirner, há vida apenas onde a carne se conserva, não interessando para a sua existência qualquer esquema que procure mantê-la depois. Isto significa que os motivos para a afecção e para a união com outros não devem apelar à misericórdia cristã, que vê no amor um fim em si mesmo.

«*Só quando eu deixar de esperar de um indivíduo ou de uma colectividade aquilo que posso dar a mim próprio escaparei às armadilhas...do amor*» (p. 204). Que esse amor se possa jogar no plano da religiosidade ou da sentimentalidade interessada podemos afirmar desde o início da leitura da obra *stirneriana*. Mas importa questionar: como desmontar uma proposta emancipatória que vê no amor uma porta de saída para a dominação? A leitura que fizemos do «*amor autêntico*» apontou a falha essencial do mito feminino: a circularidade de uma resposta que volta ao início, devolvendo ao homem o poder de decisão sobre o estatuto da mulher. Pois parece que, a par dessa circularidade fundamental, o próprio desejo de libertação pode esgotar-se num agenciamento da vida para um futuro distante. A verdadeira subjugação é aquela que condena o Homem ao cálculo, remetendo-o para a contemplação de qualquer coisa em devir - Deus, o Homem ou, finalmente, a Mulher. À semelhança do ideal do Homem liberal contemporâneo de Stirner, é de uma outra mulher que Simone de Beauvoir (e posterior teorização feminista) está à espera: não é a mulher que existe na sua singularidade que desabrocha, com as possibilidades de uma vida subitamente livre, mas uma outra que está para chegar e que, quando o fizer, andarà de braço de dado com os companheiros. Tal como qualquer ideal de emancipação, a libertação feminina comporta uma projecção para o futuro, anulando o presente. Por isso, a leitura que fazemos do mito de Beauvoir é a de que se orienta para uma replicação do altruísmo cristão, remetendo a mulher para um espaço de libertação que não se consuma aqui e agora: a mulher mantém-se como devir.

Instaurado este problema, como resolvê-lo? De novo, voltamos a Stirner: «*é apenas através da 'carne' que eu posso quebrar a tirania do espírito, pois só quando se apercebe da voz da carne é que um ser humano se apercebe completamente de si, e só quando se apercebe completamente de si é que ele é um ser verdadeiramente perceptivo ou racional*» (pp. 56-57). Referimos, anteriormente, que é no encontro ético com o outro que a mulher pode ser reconhecida. A experiência da carne emerge no contacto com o Outro, sob o signo da liberdade e do consentimento. Ora, a proposta de

Stirner parece-nos mais interessante no que à consolidação da subjectividade diz respeito: «*Ich hab' mein Sach' auf Nichts gestellt*» (*A minha causa é a causa do nada*) inaugura uma singularidade da coisa própria, validada debaixo da pele que é sua. José Barata-Moura¹ reflecte sobre esta singularidade coisal, dizendo-nos, a propósito dos pressupostos, que «*A questão é, na verdade, importante, porque coloca o problema inaugurante do 'haver ser', e, na dinâmica da concepção de Stirner, vai obrigar à rejeição de que tanto ao 'pensar' (Denken), com a 'um pensado' (ein Gedachtes), seja conferido o estatuto (último, ou primeiro) de fundamento*» (Moura, 2013, p. 11). Podemos pensar tudo isto como se de uma paragem se tratasse: face aos idealismos e constructos espirituais, há uma paragem da projecção ontológica para algo que dista do presente, da carne, da *mulher-proprietária*. É a esse universo do espectral que toda a emancipação está vinculada, ressurgindo sempre de acordo com as lógicas intrínsecas à «*lei do amor*», ou seja, ao elogio da entidade que se governa segundo a vontade e o bem-estar dos outros para, um dia mais tarde, recuperar o controlo de si.

Já não é necessário o salto para o plano da transcendência. A imanência é o campo de operações onde se joga a recuperação do *ego*, sem que seja necessária uma inscrição sucessiva na cultura. Para Stirner, o «Nada» não é vazio abismal, mas possibilidade de criação a partir de *dentro* - um dentro que não é espírito, mas consciência da existência na carne. O «Eu» só não é constrangido se se reconhecer como único e essa unicidade é o «Nada» primordial da proposta *stirneriana*. É contra a História que Stirner vai rumando. Agora, na perspectiva em que nos inscrevemos para entender a «libertação feminina», apresentamos, em alternativa, o *Einzig* *stirneriano*. Se a mulher se descobrir como fim em si mesmo, como *ego* fora da polaridade opressora que Simone tão bem delimita, então a possibilidade de libertação não passa por um modelo de companheirismo e reconhecimento mútuo, mas de retorno a si, esquecendo o *Outro*. Barata-Moura é pertinente quando refere que os processos de construção do único são acompanhados por «*movimentos de destruição*». Aquilo que é visado nessa aniquilação do espiritual são, sobretudo, «*movimentos revolucionários (...), que, assim se alega, apenas visariam substituir (e porque não: transformar?) um 'estado de coisas' dado (subsistente) por uma outra 'construção'*» (Moura, , p. 35). A apologia que fazemos é simples: fruir o viver na contingência da carne, que é o único elemento mediador da experiência humana. Contra a ilusão de emancipação associada ao «*amor autêntico*», propor-se-á o «*amor egoísta*», que não antecipa qualquer preservação da vida depois desta se esgotar na vivência singular. Aquilo que cabe à mulher é, por

¹ Texto incluído na publicação dedicada a Max Stirner da *Philosophica*, Revista do Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa e Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.

oposição à ascensão à transcendência, a assunção de uma *outra* imanência - a imanência da carne própria, da fruição desperfumada, onde a única fragrância adocicada é a do prazer singular de dizer «Eu».

No texto que acompanha a tradução portuguesa d'*O Único e a Sua Propriedade*, José Bragança de Miranda expõe a tese *stirneriana* ao descodificar a construção espectral da experiência: para Stirner «*os fantasmas afectam o corpo e têm materialidade própria, que será preciso explicar em vez de fazer desaparecer por uma acto de magia epistémica*» (Miranda, 2004, pp. 305-306). Ao entender a diluição do sagrado em todas as ideias e formas, Stirner apresenta como alternativa a assunção da carne, já que é nela que os simulacros se incrustam. Ora, este agenciamento da experiência em função do sagrado é mais potente do que qualquer resistência que se mostre resposta fácil ao problema da dominação: o sagrado regressa sempre debaixo de uma nova pele, de um véu mais intrincado e difícil de desmascarar. Nesse aspecto, o ideal da libertação feminina surge-nos como dominação em devir, transportando um esquema que produzirá fundamentos contra a actuação singular dos sujeitos. É a Mulher que está contra as mulheres - existências singulares e únicas. Reconhece-se a impossibilidade de acoplar na generalidade a singularidade da existência do «Eu», que deverá insistir no prazer que a vida lhe proporciona a si, isto é, de acordo com os seus fundamentos, fora da circunspecção ao âmbito do Outro.

No seu primeiro romance - *Perto do Coração Selvagem* -, Clarice Lispector apresenta Joana, uma mulher-menina com um mundo interior que é, ao mesmo tempo, carnalidade e experiência sensorial profunda: «*A liberdade que às vezes sentia não vinha de reflexões nítidas, mas de um estado como feito de percepções por demais orgânicas para serem formuladas em pensamentos*» (Lispector, 2000, p. 43). A caracterização literária de Joana corresponde, segundo o imaginário que transportamos nestas palavras, à concretização da mulher que não é devir, mas carne própria. Joana consolida-se no tempo, fragmentando-se como os segundos que vai fruindo e aos quais acopla experiências suas. Quando ponderamos sobre o que será uma mulher livre, ela aparece-nos com estas formas, fora do quadro de contingências que a aprisionariam tradicionalmente: Joana é casada e infeliz, mas insiste na doçura desse sofrimento que a apresenta como ser vivo - ser para o presente e não para a projecção futura. Talvez seja esta a mulher de que estamos à espera. Por isso, não tardemos em aguardar pela sua chegada e cumpramo-la nos corpos que controlamos, que sentem dor e estão vivos: «*Mesmo sofrer era bom porque enquanto o mais baixo sofrimento se desenrolava também se existia - como um rio aparte*» (p. 48).

Conclusões

«Houve um sucesso indubitável na minha vida (...) Em mais de trinta e um anos, só uma vez adormecemos zangados» (Beauvoir apud Palla, , p. 67). Em *Le Force des Choses*, Simone descreve a traços largos a experiência partilhada com Jean-Paul Sartre, fiel companheiro de vida. A citação anterior é trazida por Maria Antónia Palla na sua comunicação apresentada em 2008, aquando do Congresso Feminista. Inserindo-se na proposta da filósofa francesa, Palla é mais uma consciência para quem o laço entre Beauvoir e Sartre é lembrado como alternativa ao modelo tradicional da relação heterossexual: recusaram viver juntos e, depois de extinta a vida sexual, mantiveram-se como *outros idênticos* numa relação de «amor autêntico». *Le Force des Choses* parece atestar a experiência real do amor sentido no reconhecimento das diferenças, reportando à experiência particular de uma mulher que sempre se quis livre. Ao longo deste ensaio, vários foram os momentos de ambiguidade e confusão, gerados na promiscuidade entre concórdia e destruição do argumento de Simone. As palavras que dedicámos a *O Segundo Sexo* não procuraram expor a totalidade de uma obra que se quer, sobretudo, enquanto testemunho do horizonte de expectativas feminino, tradicionalmente destinado à maternidade e à vontade do homem. Esse empreendimento grandioso levado a cabo por Beauvoir não é alvo da crítica elaborada no segundo ponto. Aquilo que está debaixo da mira é, sim, a alternativa à subjugação que decorre do elo entre homem e mulher: é a sua resposta à dominação que falha, apresentando-se-nos como mais um véu que anula a possibilidade da vida singular.

Os trechos do texto *stirneriano* convocados permitem-nos chegar a um lugar dúbio e, não raras vezes, assustador. Afinal, estará Max Stirner a rejeitar o encontro com o Outro? Muitos foram os leitores da sua obra que professaram o «anarquismo individualista», traindo, segundo Bragança de Miranda, a força inaugural que *O Único e a Sua Propriedade* carrega dentro de si. Pois também nós, com estas palavras que deixamos como escrita própria, nos inscrevemos na leitura de Miranda, para quem *O Único* é manifesto não-panfletário da apologia da «pura imanência do presente» (Miranda, 2004, p. 302). Hoje, interessará às mulheres recuperarem a sua própria carne fora de programas de dominação cujo esquema ideológico apela à libertação. Afinal, não se trata de saber o que é ser mulher, mas vivê-lo: na carne, na consumação da vida pelos meandros daquilo que controlamos na totalidade (o corpo). A maternidade só se consuma enquanto fado se as mulheres engendrarem em si um outro ser. A vontade masculina só é obstinação transcendente se as mulheres a aceitarem como imanência, como presentificação de um reduto que as controla. Este é o

argumento do ensaio: entender, a partir de Stirner, que não importa ser mulher, mas viver na carne feminina - *que é minha*.

Referências bibliográficas

BAUMAN, Z. (2007). *A Vida Fragmentada: Ensaio sobre a Moral Pós-Moderna*. Lisboa: Relógio D'Água.

BEAUVOIR, S. (2015). *O Segundo Sexo, Volume I: Os factos e os mitos*. Quetzal Editores.

BONI, T. (2017). Why is Woman the Other? In L. Hengehold, N. Bauer, *A Companion to Simone de Beauvoir* (pp. 164-174). Wiley Blackwell.

LISPECTOR, C. (2000). *Perto do Coração Selvagem*. Lisboa: Relógio D'Água.

MIRANDA, J. (2004). Stirner, o passageiro clandestino da história. In M. Stirner, *O Único e a Sua Propriedade* (pp. 295-331). Lisboa: Antígona.

MOURA, J. (2013). Stirner: da Nadificação ao Momento Ético da Intimidade Proprietária. In *Philosophica*, 41, 7-56.

PALLA, M. (2008). Simone de Beauvoir - Liberdade, Fidelidade e Ciúme. In M. Magalhães, M. Tavares, S. Coelho, M. Góis, E. Seixas, *Quem tem Medo dos Feminismos?* (Vol. I). Funchal: Nova Delphi.

PETTERSEN, T. (2017). Love - According to Simone de Beauvoir. In L. Hengehold, N. Bauer, *A Companion to Simone de Beauvoir* (pp. 146-159). Wiley Blackwell.

STIRNER, M. (2004). *O Único e a Sua Propriedade*. Lisboa: Antígona.