

A diferença sexual como mediação do ser social: Marx e *O Segundo Sexo* de Simone de Beauvoir

Nathan Menezes Amarante Teixeira⁵¹

Resumo

O objetivo deste artigo consiste na apresentação do modo em que o pensamento de Marx é utilizado por Simone de Beauvoir na elaboração da tese central de *O segundo sexo*. Trata-se de mostrar que a diferença sexual se constitui como uma mediação histórica e produtiva da totalidade social, e, portanto, também das relações sociais de formação e reconhecimento da existência individual no interior de e mediado por essa totalidade, tendo como pressuposto as premissas gerais do materialismo dialético marxista e seus desdobramentos propriamente econômicos. Neste sentido, será discutido a forma em que a perspectiva de Marx sobre a determinação do ser social pelo trabalho é mobilizada por Simone de Beauvoir, assim como em que medida a filósofa vai além de Marx ao desenvolver uma análise existencial sobre a presença corpórea a partir dessa base ao mesmo tempo em que conceitua o fenômeno da diferença sexual de um modo específico ausente das considerações marxistas.

Palavras-chave: Simone de Beauvoir; Marx; Diferença sexual; Divisão sexual do trabalho; Reprodução.

Abstract

The aim of this article is present the way in which Marx's thought is used by Simone de Beauvoir in the elaboration of the central thesis of *The Second Sex*. It is a question of showing that sexual difference is constituted as a historical and productive mediation of the social totality, and, therefore, also of the social relations of formation and recognition of individual existence within and mediated by this totality, having as a presupposition the general premises of Marxist dialectical materialism and its properly economic developments. In this sense, it will be discussed the way in which Marx's perspective on the determination of social being by labor is mobilized by Simone de Beauvoir, as well as to what extent the philosopher goes beyond Marx by developing an existential analysis of the bodily presence from this basis while conceptualizing the phenomenon of sexual difference in a specific way absent from Marxist considerations.

Keywords: Simone de Beauvoir; Marx; Sexual Difference; Sexual Division of Labor; Reproduction.

A importância do pensamento de Marx para Simone de Beauvoir é algo que se estabelece desde as primeiras formulações filosóficas da autora. Abordando tal questão, podemos iniciar com a afirmação de Sonia Kruks, em “Beauvoir and the Marxism question”, segundo a qual “não é exagero dizer que de 1940 em diante o marxismo permaneceu um núcleo de constituição integral e vital das orientações político-intelectuais de Beauvoir” (KRUKS, 2107, p. 237), especificamente no modo em que “[...] a vida ‘material’ no seu sentido marxista é [...] fortemente constitutiva das situações [...]” (KRUKS, 2017, p. 237), de modo que Marx ofereceria “[...] compreensões fundamentais acerca dos aspectos materiais da existência humana” (KRUKS, 2017, p.239). Inclusive, a própria Beauvoir afirma no segundo volume de

⁵¹ Doutor em Filosofia pela UFRJ. Atualmente realiza pós-doutorado na UERJ com bolsa PDR10 da FAPERJ. e-mail: nathanmateixeira@gmail.com

sua autobiografia, *A força da idade*, em um trecho que se refere a 1929, que estava lendo o Volume I de *O capital* e assumindo como verdadeira a análise de Marx sobre o mais-valor⁵². A proposta deste artigo consiste em abordar a presença do pensamento marxista especificamente em *O segundo sexo*, visando mostrar não somente como essa dimensão da situação acima exposta aparece em tal obra, mas também como tal pensamento estaria presente nas questões próprias e particulares deste texto, concordando novamente com Sonia Kruks ao afirmar que “[...] a análise de Beauvoir em *O segundo sexo* permanece mais fundamentada pelo Marxismo do que é geralmente observado” (KRUKS, 2012, p. 17).

Em *A força das coisas*, terceiro volume de sua autobiografia, comentando sobre a recepção de *O segundo sexo*, Simone de Beauvoir afirma que ele despertou “[...] ódios mesmo entre meus amigos. Um deles, universitário progressista, interrompeu a leitura do meu livro e o atirou para o outro lado da sala” (BEAUVOIR, 2017, p. 264). Em seguida ela complementa:

A direita só poderia detestar meu livro, que, aliás, Roma colocou no index. Eu esperava que ele fosse bem acolhido na extrema esquerda. Estávamos muito mal com os comunistas; apesar disso, *meu ensaio devia tanto ao marxismo e lhe conferia uma dimensão tão importante* que eu esperava da parte deles ao menos alguma imparcialidade (BEAUVOIR, 2017, pp. 264-265, destaque meu).

Deixando de lado as questões de ordem mais pessoal, indicadas pelo descontentamento de Beauvoir em relação à má leitura de seu livro por parte dos marxistas, tem-se como importante para fins de análise conceitual, o fato de a autora afirmar que a escrita dessa obra estava marcada pela presença da perspectiva marxista de um modo decisivo, na medida em que tal perspectiva assumia um lugar “tão importante” na dinâmica constitutiva deste ensaio. Além disso, algumas páginas antes, Beauvoir afirma que buscava “[...] descrever a condição feminina [...]”, condição esta compreendida “[...] evidentemente pelas circunstâncias históricas [...]” (BEAUVOIR, 2017, p. 258), o que a levou à análise desse desenrolar histórico em suas dimensões materiais, concernentes ao desenvolvimento da sociedade, e suas repercussões ideológicas. Deste modo, temos a breve indicação nestes trechos de que a questão principal desenvolvida em *O segundo sexo*, centrada no desenvolvimento histórico das condições “feminina” e “masculina” como situações materiais da diferença sexual, possui uma base marxista significativa.

Iniciando a discussão propriamente de *O segundo sexo*, tomemos uma passagem da Introdução: “Se sua função de fêmea não basta para definir a mulher, se nos recusamos também

⁵² Beauvoir escreve: “[...] lancei-me ao *Capital* na Nationale. [...] a teoria do mais-valor foi para mim uma revelação [...]. De todo o coração, eu repudiava a exploração e experimentava imensa satisfação em demonstrar seu mecanismo. O mundo iluminou-se de outra luz quando vi no trabalho a fonte e mesmo a substância dos valores. Nada me fez renegar essa verdade [...]” (BEAUVOIR, 2015, p. 70).

a explicá-la pelo ‘eterno feminino’, [...] teremos então que nos colocar a questão: o que é uma mulher?” (BEAUVOIR, 2016a, p. 16). A recusa das duas primeiras explicações para o “ser mulher”, uma que assume uma determinação puramente fisiológica e outra que presume uma essência ideal *a priori* e eterna, implica, primeiramente, uma recusa sobre o modo como a qualificação do vir a ser si mesmo do humano é pensada. Quer dizer, a afirmação de existência de uma “feminilidade”, e correlativamente, de uma “masculinidade” como modos de ser essenciais e constituídos anteriormente à objetivação da presença concreta e corpórea dos indivíduos, presumiria a determinação do vir a ser como mera realização causal deste suposto núcleo eterno de ser. Assumir um desenvolvimento existencial a partir de uma mera estrutura fisiológica marcaria esse movimento corporificado como um todo qualitativamente fechado de puros processos mecânicos que automaticamente causariam certos modos de ser, seja porque a própria fisiologia como estrutura estabeleceria o ser por si mesma ou porque haveria uma essência pura e anterior que determinaria a materialização fisiológica e em seguida a presença corporal.

Está subentendido aqui toda a compreensão da presença corpórea como base do vir a ser que Simone de Beauvoir vem trabalhando desde seus textos anteriores. De maneira resumida, segundo Beauvoir, a subjetividade humana existe como “[...] um ser que está à distância de si mesmo [*à distance de soi-même*] e que tem que ser seu ser [*a à être son être*]” (BEAUVOIR, 2013, p. 16), marcada como “[...] um projeto de mim em direção ao outro [*vers l’autre*], uma transcendência [*une transcendence*]” (BEAUVOIR, 2013, p. 210). Como presença concreta, como espontaneidade situada pelo corpo que é “[...] nossa tomada sobre o mundo e o esboço de nossos projetos” (BEAUVOIR, 2016a, p. 75), a subjetividade é materialmente possível enquanto um certo devir material corporificado que se liga ao mundo no qual se realiza. Deste modo, a negatividade que medeia a relação com o ser e que é a própria subjetividade se efetivando, se realiza junto à uma vinculação à espessura sensível do mundo da qual ela depende enquanto primeira camada genérica de ser.

Assim, recolocar a questão sobre o que é “ser mulher” recusando um essencialismo idealista ou fisiologista, é assumir fundamentalmente que o vir a ser si mesmo se realiza sempre mediado pela “[...] passagem do indivíduo à sociedade [...]” (BEAUVOIR, 2016, p.88), onde propriamente há o desenvolvimento de uma certa determinação qualitativa do ser. Por conta disso, o objeto de análise, a apresentação e explicação do fato de que há uma determinação socialmente estabelecida que valora sexualmente o masculino e o feminino como diferencialmente reconhecidos e, portanto, que estabelece modos de ser específicos como

corporificação destes valores, só pode apontar para uma certa situação mediadora entre vir a ser si mesmo e a condição geral de existência socialmente determinada, a diferença sexual.

Desdobrando o argumento, Simone de Beauvoir escreve:

O próprio enunciado do problema sugere-me *imediatamente* uma primeira resposta. *É significativo que eu ponha esse problema [Il est significatif que je le pose]*. Um homem não teria a ideia de escrever um livro sobre *a situação singular [sur la situation singulière]* que os machos ocupam na humanidade. Se quero definir-me, sou obrigada desde o início a declarar: “Sou uma mulher”. Essa verdade constitui *o fundo sobre o qual se erguerá qualquer outra afirmação*. Um homem não começa nunca por se apresentar como um indivíduo de determinado sexo: que seja homem é evidente. [...] o homem representa a um tempo *o positivo e o neutro*, a ponto de dizermos “os homens” para designar os seres humanos [...]. A mulher aparece como *o negativo*, de modo que toda determinação lhe é imputada como limitação, sem reciprocidade. [...] *Praticamente* [...] há um tipo humano absoluto que é o tipo masculino. [...] Ela determina-se e diferencia-se em relação ao homem, e não este em relação a ela. (BEAUVOIR, 2016a, pp. 16-17, destaque meu).

A subjetividade, no seu movimento de vir a ser si mesma, se põe ou projeta a partir da determinação prática “ser situado”, na medida em que é a mediação socialmente estabelecida que dá o solo de ancoragem da presença corpórea a partir do qual esta se desenvolve segundo uma condição concreta; como há um modo específico de ser situado que diferencia sexualmente, então, o movimento corpóreo já se abre ao mundo marcado por um “fundo” de diferenciação valorativa “homem” ou “mulher”. Como essa estrutura de diferenciação faz a mediação dos indivíduos a ela subsumidos e a totalidade social, é justamente nas características dessa forma mediadora que se percebe a relação desigual entre os dois polos valorados: o valor “ser homem” está posto *como já imediatamente o todo e também* como singularizado na relação com o valor “ser mulher”, porém, como ele é o centro definidor em relação ao qual o outro valor se estabelece como “não ele”, “homem” é o positivo e o neutro, posto que padrão de diferenciação, e “mulher” é o negativo. Em outros termos, Beauvoir está afirmando que a mediação da diferença sexual positiva “homem” como já imediatamente reconhecido como valor universal, por isso ele é a totalidade valorativa “neutra” dentro da qual ele se relaciona, novamente, como momento positivo com um outro momento negativo.

O regime valorativo e determinante do ser situado enquanto diferenciado sexualmente pôs “homem” como unidade basilar primeira a partir de e para a totalidade social, por isso sua experiência específica não indica a própria dinâmica da situação sexual como algo problemático; “que seja homem” e, portanto, o imediatamente universal, “é evidente”. Compreende-se, como diz Beauvoir, que somente uma mulher escreveria um livro visando dar conta da singularidade dessa situação sexualmente distinguida, pois é somente o seu modo de ser que é socialmente instituído como negatividade. A diferença sexual é precisamente o estabelecimento do valor “homem” como imediatamente a totalidade social e também aquilo

que “mulher” “não é”, de modo que “mulher” é imediatamente “ser para o homem como não homem” e só então também parte da totalidade social.

Como desdobramento disto, Beauvoir afirma que “[...] não é enquanto corpo, é enquanto corpo submetido a tabus, a leis, que o sujeito toma consciência de si mesmo e se realiza; é em nome de certos valores que ele se valoriza” (BEAUVOIR, 2016a p. 78). Trata-se então da busca por parte da filósofa de indicar propriamente que existe uma mediação valorativa da corporeidade que estabelece o reconhecimento social – condiciona a “passagem” contínua que o indivíduo faz pelas determinações materiais de existência – assim como ambienta a experiência vivida de si mesmo que este faz cotidianamente, e que tal mediação é o pôr da diferença entre um sexo que é o primeiro e aquele que é o segundo, de modo que ela precisa ser analisada criticamente tendo como ponto de partida a especificidade da situação “ser mulher”, na medida em que se trata “[...] de uma situação que a constitui como inessencial [*la constitue comme inessentielle*]” (BEAUVOIR, 2016a p. 34) no interior de uma totalidade para a qual é essencial que ela seja incluída negativamente como tal.

Tal caracterização da particularidade do ser situado “mulher” como inessencial se dá pelo modo como o “ser para o outro” está constituído: “o que *define de maneira singular a situação da mulher* é que, sendo como todo ser humano uma liberdade autônoma, ela *se descobre e se escolhe* [*se découvre et se choisit*] em um mundo onde os homens lhe condicionam a se assumir como o Outro” (BEAUVOIR, 2016a p. 34, destaque meu). O problema não está na mera dimensão “ser para o outro” como condição ontológica necessária ao vir a ser si mesmo, na medida em que esse que devém tem como base de negação e retorno a si justamente essa “perda de si” no ser fora de si. Por sua vez, na medida em que o ser para o outro é mediação necessária ao vir a ser na sua emergência como ser efetivo e objetivo, é ela que se desenvolve como a totalidade social histórica a partir da qual cada presença concreta tem a possibilidade de retornar a si qualificada pelo ser que lhe é dado na exterioridade de generalidade socializada. Trata-se, na verdade, da afirmação de que a diferença sexual desenvolve essa mediação na determinação que diferencia se esse ser Outro é “homem” ou “mulher”, de modo que deixa de haver uma estrutura de reciprocidade: a valoração de “homem” como princípio basilar de distinção do que não é ele, o coloca como sujeito absoluto no sentido de que *é para ele* que “mulher” é valorada, de modo que diante desse valor *a priori* o seu negativo correlato seria um outro inessencial, uma alteridade que entra na totalidade valorativa de reconhecimento como negação interna da unidade “homem” posta como a base pressuposta de síntese última da própria totalidade.

Em suma, não tendo inscrito na estruturação social um valor reconhecido em si e por si mesmo, sem a necessidade do “ser para o outro” *sexualmente especificado* na forma “ser para o absoluto homem”, “mulher” entra em tal estrutura como um Outro, mas não aquele da ambiguidade recíproca que participa da dualidade ontológica e inevitável da subjetividade, “[...] de modo que se desenha no coração do Outro uma subdivisão [...]” (BEAUVOIR, 2016a p. 122). Segundo Beauvoir:

Dizer que a mulher é o Outro é dizer que não existe entre os sexos uma relação de reciprocidade [...] O semelhante, o outro, que é também o mesmo, com o qual se estabelecem as relações de reciprocidade, é sempre para o homem um indivíduo masculino. A dualidade que se descobre sob uma forma ou outra no coração das coletividades opõe um grupo de homens à um grupo de homens; e as mulheres fazem parte dos bens que estes possuem e que são entre eles instrumento de troca. O erro adveio de que se confundiu duas figuras da alteridade que se excluem rigorosamente. Na medida em que a mulher é considerada como o Outro absoluto, [...] é precisamente impossível a observar como outro sujeito (BEAUVOIR, 2016a, p. 124).

Assim, indicar a diferença sexual como mediação social determinante é simultaneamente mostrar que ela estabelece uma determinação material da alteridade na qual se afirma imediatamente a diferenciação entre a alteridade do polo positivo e neutro ao mesmo tempo, onde há reciprocidade interna *a partir da negação* de uma outra alteridade que, por sua vez, é o segundo polo como *momento interno negativo* dessa reciprocidade, na qual entra já pressuposto como não integrado positivamente em si e para si mesmo⁵³.

Nesse primeiro movimento argumentativo, Simone de Beauvoir está apresentando a diferença sexual como o processo de desenvolvimento que especifica a imediatidade de reconhecimento social enquanto totalidade representativa da positividade “ser homem” e, portanto, pondo este como o momento pelo qual o “ser mulher” passa como imediatamente “ser negativo para o homem”; “homem” e “mulher” são para o todo enquanto valores de reconhecimento sexual, cuja forma específica consiste em pôr “homem” como um marcador sexual neutro porque é já imediatamente a própria totalidade que, então, se diferencia internamente a partir deste como o positivo diante do marcador negativo “mulher”. Assim, tendo apresentado e caracterizado o objeto próprio de sua análise, Beauvoir afirma que busca, fundamentalmente, apresentar “[...] positivamente, como a ‘realidade feminina’ constituiu-se, por que a mulher foi definida como o Outro [...] [assim como descrever] o mundo no modo em que lhes é proposto [...]” (BEAUVOIR, 2016a p. 34).

O desenvolvimento positivo desta questão se dá a partir da consideração de Beauvoir de que, na medida em que a diferenciação dos sexos é uma valorização da corporeidade, o ponto

⁵³ Como afirma Toril Moi sobre este ponto em Beauvoir: “A contradição específica da situação da mulher é causada pelo conflito entre seu estatuto de ser humano livre e autônomo e o fato de que *ela é socializada* em um mundo no qual *o homem constantemente a apreende como Outro* [...]” (MOI, 2014, p. 173, destaque meu).

central consistira na forma de valoração que a capacidade reprodutiva da mulher adquire e, por sua vez, na tentativa de encerrar o modo de ser dessa corporeidade em uma “função reprodutora” como um modo de ser naturalmente negativo e, enquanto tal, determinante para o valor social e individual “ser mulher”. Trata-se aqui de uma discussão que se constitui como um momento central para a tese geral de *O segundo sexo*. Segundo Beauvoir, a recusa previamente apresentada de que haveria, para a mulher, um destino determinante do seu ser inscrito fisiologicamente no seu corpo, pretensamente justificado pela sua dimensão reprodutiva – pelo fato de ela ser o corpo que sustenta em si a reprodução de um outro vir a ser –, não pode implicar uma negação ou apagamento desta dimensão corpórea como se ela fosse irrelevante para a compreensão do desenvolvimento da estrutura valorativa da diferença sexual, ainda que, necessariamente, tal compreensão deva estar livre *a priori* de qualquer pressuposto biologicamente essencialista. Em suma: “[...] o corpo da mulher é um dos elementos essenciais da situação que ela ocupa neste mundo. Mas não é ele tampouco que basta para a definir. Ele só tem realidade vivida enquanto assumido pela consciência através de ações e no seio da sociedade [...]” (BEAUVOIR, 2016a, p. 78).

Para desdobrarmos este ponto, tomemos uma passagem de *A força da idade*. Comentando a tese principal do ensaio em questão, Simone de Beauvoir diz: “Meu esforço foi [...] o de definir em sua particularidade a condição feminina que é minha [...] no seio de uma sociedade em que os sexos constituem duas castas nitidamente separadas” (BEAUVOIR, 2015, p. 474). Isto é ainda complementado por uma nota de rodapé em que a autora afirma: “O que distingue minha tese da tese tradicional é que, a meu ver, a feminilidade não é uma essência nem uma natureza: *é uma situação* criada pelas civilizações a partir de certos *dados fisiológicos* [*c’est une situation créée par les civilisations à partir des certaines données physiologiques*] ” (BEAUVOIR, 2015, p. 474, destaque meu).

Tal questão em Simone de Beauvoir é também destacada por alguns comentários sobre seu pensamento. Em Sara Heinamaa, por exemplo, lemos⁵⁴:

O corpo vivido não é apenas um órgão da vontade nem mesmo um eu natural; ele também desdobra uma vitalidade que não pertence a nós enquanto indivíduos ou humanos. O corpo que é o meu próprio, meu necessário ponto de ancoramento no mundo material, é também, necessariamente, estranho a mim. // Ainda que a

⁵⁴ Vemos essa mesma indicação de que Simone de Beauvoir admite para o corpo da mulher uma encarnação dupla e, portanto, complexa da ambiguidade do existir por conta da sua capacidade reprodutiva, sem que isso em nada determine seu modo de ser pois a questão é como isso é significado e vira situação na sociedade, nos comentários de Karen Vintges (1995, pp. 54-57), Kristiana Arp (1995, pp. 161-164), Jack Reynolds (2006, pp. 226-228), Eva Gothlin (2003, pp. 54-56), Lori Jo Marso (2006, pp. 73-79) e Laura Hengehold (2017, pp. 72-77), para citar alguns exemplos.

vitalidade estrangeira seja evidente na experiência da gravidez, ela não é específica à mulher, mas pertence à toda a vida corporal. Tanto o homem quanto a mulher experimentam seus corpos como instrumentos da vontade, e ambos também experimentam em seus corpos intenções estrangeiras. // [...] *o que é peculiar é que na experiência da mulher, a vitalidade estrangeira possui uma posição diferente da que possui na experiência do homem* (HEINAMAA, 2003, pp. 71-72, destaque meu).

Portanto, Beauvoir não está afirmando que apenas a mulher experimenta certa alienação em relação a seu corpo, nem que esta experiência lhe determine certos comportamentos que a fariam naturalmente uma negação em si e para si do movimento de vir a ser. A questão central é que a alienação corporal enquanto experiência de determinações exteriores e contrárias ao vir a ser si mesmo, que qualquer sujeito enquanto devir corporificado experimenta, se daria com uma especificidade na mulher na medida em que ela abre e sustenta, na sua totalidade corpórea em devir, um outro movimento corporificado de vir a ser diferente de si mesma. Toda individualidade é corporeidade ligada à natureza e dela separada, tem processos passivos e ativos como mediação ambígua com o dado natural e sua dimensão de vir a ser que a transcende, a mulher apenas teria essa ambiguidade de modo mais complexo na medida em que possui a capacidade de gestação. Todo o problema, portanto, é que esta especificidade da corporeidade que sustenta materialmente a abertura corpórea de um novo vir a ser, relativa à ambiguidade geral do existir, e que apenas adquire um aspecto mais complexo sem determinar um modo de ser, foi vista negativamente pelo conjunto da sociedade a partir da valoração patriarcal da diferenciação sexual, como sendo algo meramente passivo e oposto radical à liberdade de desprendimento e transcendência que supostamente estaria encarnada apenas no homem, de modo que *para ele* “ [...] a fecundidade da mulher é observada apenas como uma virtude passiva” (BEAUVOIR, 2016a, p. 246).

Segundo Beauvoir, portanto, não há nunca um fato puro biologicamente constatável e determinante do modo de ser. O específico de uma certa corporificação dada, que *somente na totalidade de mediação da diferença sexual vira o suporte do valor “mulher” desenvolvido como um certo modo de ser negativo* em relação à positividade pressuposta do outro valor constituinte da totalidade, é, em si mesma, somente a ambiguidade geral do existir materializada de modo mais complexo sem nada determinar quanto à escolha de si desse movimento livre singular e seu lugar social, e todo o problema, para a filósofa, foi justamente fazer essa especificidade ser um dado biológico bruto e não ambíguo pois seria uma pura passividade, e em seguida pretender-se construir um “ser mulher” como comportamento em acordo a esse pressuposto previamente posto. Ou seja, os dados fisiológicos da diferença corpórea em relação à dimensão reprodutiva, são dados dos quais não se pode abrir mão enquanto *mera estrutura da materialidade orgânica que imediatamente se apresentam*. No entanto, a sua valoração

específica como diferença sexual, que tanto vincula o vir a ser à esses dados como mero efeito essencialmente determinado, quanto estabelece uma hierarquia entre esses corpos a partir de valores que se apresentam como naturalmente postos, é que justifica a afirmação de Beauvoir de que a totalidade social valora e separa situações sexualmente distinguidas a partir de dados fisiológicos *como se* tais dados produzissem, enquanto natureza, uma essência masculina e outra feminina.

Porém, apontar para a questão da reprodução tem ainda a sua justificativa na medida em que esse processo de valoração sexual que se apresenta como destino fisiológico natural não se dá arbitrariamente, pois possui uma base propriamente produtiva no que concerne ao desenvolvimento material da totalidade social. Assim, “[...] não se poderia sem má-fé considerar a mulher unicamente uma trabalhadora; tanto quanto sua capacidade produtora, sua função de reprodutora é importante na economia social assim como na vida individual” (BEAUVOIR, 2016a, p.105). Ou seja, a questão é a forma de objetivação da capacidade reprodutiva da mulher na forma “objeto alienável para o homem”, como momento de determinação econômico decisivo para a organização social, a partir da qual há ainda a abstração que põe idealmente os valores “masculinidade” e “feminilidade” como determinantes das corporificações “vir a ser homem” e “vir a ser mulher”.

Esta discussão é apresentada propriamente por Beauvoir na segunda parte do volume I, intitulada “História”. Seu início se dá na análise do contexto das hordas primitivas, momento específico da pré-história em que os grupos humanos eram nômades e, portanto, “[...] não possuindo nada, *não se encarnando em nenhuma coisa estável*, não podiam formar para si nenhuma ideia concreta da permanência; elas não tinham a preocupação de sobreviver a si mesmas e não se reconheciam em seus descendentes [...]” (BEAUVOIR, 2016a, p. 114, destaque meu). O ponto central é que neste período não havia propriamente a constituição de uma comunidade humana a partir da qual os indivíduos se reconheciam, na medida em que não haviam operado ainda a perda de si no fora de si social, em um solo de apropriação como estabelecimento de uma base produtiva de assentamento do vir a ser em comum. Segundo a autora:

ao se instalar sobre um território, os homens realizam a apropriação; sobre uma forma coletiva a propriedade aparece; ela exige dos seus proprietários uma posteridade; [...] Segundo o processo de alienação do qual já falei o clã se apreende no seu território sobre uma figura objetiva e concreta; pela permanência do solo ele se realiza então como uma unidade na qual a identidade persiste através a dispersão do tempo. [...] À concepção das tribos nômades, para as quais não existe nada além do instante, a comunidade agrícola substitui aquela de uma vida enraizada no passado e se anexando o futuro: venera-se o antepassado totêmico que dá seu nome aos membros do clã; e o clã confere um interesse profundo a seus descendentes: ele sobreviverá a si através do solo que lhes lega e que eles explorarão. A comunidade pensa sua unidade e quer sua

existência para além do presente: ela se reconhece nos filhos, ela os reconhece como seus, neles ela se realiza e se excede. (BEAUVOIR, 2016a, pp 118, 119).

A relação de perda de si no fora de si para vir a ser si mesmo, infraestrutura ontológica da presença corpórea, a partir da qual o existente “[...] se procura através do mundo sob uma figura exterior e que faz sua” (BEAUVOIR, 2016a, p. 103), está sendo apresentada aqui como socialmente determinada a partir da relação de apropriação do solo como condição de desenvolvimento de uma vida social em comum, condição basilar e material de produção e reprodução da existência. É pela apropriação do solo e pela materialização de uma organização social a partir dessa relação de apropriação, estabelecendo as relações sociais mediadoras dessa comunidade na qual os indivíduos são posicionados como membros desse comum, que se consolida a forma objetiva e concreta da vida social como uma unidade que assenta seu presente a partir do desenvolvimento passado em direção ao seu desenvolvimento porvir; a unidade de produção e reprodução social.

Esse regime inicial de propriedade coletiva do solo inscreve como questão decisiva desse ser em comum o desenvolvimento reprodutivo da vida em geral como momento interno necessário e, como ele se estabelece de maneira patriarcal, em que a apropriação produtiva é valorada como domínio masculino, a mulher é identificada com as forças geradoras da natureza que precisam ser instrumentalizadas pela produtividade do homem como meio para si. O corpo da mulher é situado como objetivação por excelência da dimensão natural que é exterior ao domínio do fazer dos homens e, ao mesmo tempo, se encontrando diante destes como o objeto de apropriação “função reprodutiva”, utilizado como mediação para seus projetos, pois tal como a natureza, a mulher seria, segundo essa produtividade sexual de valores, “[...] destinada a ser submissa, possuída, explorada [...]” (BEAUVOIR, 2016a, p. 127). A imediatidade dos indivíduos como membros de um comum natural está mediada pela distinção entre aqueles que encarnam a apropriação e os desenvolvimentos produtivos “[...] que abrem essa sociedade para a natureza e o conjunto da coletividade humana [...]” (BEAUVOIR, 2016a, p. 128), e aqueles outros que são reconhecidos como úteis ao comum *enquanto meios funcionais postos para os primeiros* na sua mediação com a natureza; a função reprodutiva é para o social, como totalidade de produção do universal “homem para si”, o meio pelo qual este “[...] recebe em partilha uma parcela do mundo [...]” (BEAUVOIR, 2016a, p. 128); assim, “[...] a diferença sexual se reflete na estrutura da coletividade [...]” (BEAUVOIR, 2016a, p. 118).

É a partir disso que Simone de Beauvoir apresenta a representação mitológica da mulher nessas organizações sociais:

Aparecem então as divindades femininas através das quais se adora a ideia de fecundidade. Encontrou-se, em Susa, a mais antiga imagem da Grande Deusa, a

Grande Mãe [...]; as escavações de Creta oferecem-nos várias efígies. [...]. Ela é a rainha do céu; uma pomba a representa; é também imperatriz do inferno, de onde sai rastejando e uma serpente a simboliza. Ela se manifesta nas montanhas, nas florestas, no mar, nas fontes. [...] Caprichosa, luxuriante, cruel como toda a Natureza, a um tempo propícia e temível [...] Ela se chama Ichtar na Babilônia, Astarté entre os povos semíticos, entre os gregos Reia, Gea ou Cibele; encontramos-la no Egito sob os traços de Ísis; [...] Ídolo supremo nas regiões longínquas do céu e do inferno, a mulher achase, em terra, cercada de tabus como todos os seres sagrados; ela própria é tabu (BEAUVOIR, 2016a, p. 123).

A representação mítica da mulher como a força geradora da natureza, ainda que a coloque neste momento histórico como “ídolo sagrado” de veneração, mostra que ela ocupa esse lugar ideal pois o devir da comunidade humana se dá pondo a forma objetificada da reprodução como algo controlado e acumulado como mera base para a superação da mediação contínua com a natureza sustentada privilegiadamente pela produtividade do homem. Assim, essa relação negativa de dependência da mulher como para o homem e só então para o social, já existe sendo posta imediatamente junto ao desenvolvimento da propriedade coletiva do solo, já é em si um elemento qualitativo da forma basilar de apropriação das condições objetivas de produção e reprodução da vida e, portanto, do regime de cotidianidade social. A comunidade natural, o primeiro pressuposto histórico da apropriação das condições objetivas da vida e da atividade que produz e reproduz a organização do “[...] lugar onde as pessoas trabalham e vivem [...]” (BEAUVOIR, 2016a, p. 126)”, se dá junto à produção de uma mediação que reconhece a mulher como um momento funcional que “[...] é unicamente nutriente, não criador [...]” (BEAUVOIR, 2016a, p. 127), o que se traduz na representação mítica condizente com a organização específica desse social na mediação com a natureza.

Simone de Beauvoir mobiliza, neste momento, como confirmação antropológica, as considerações de Lévi-Strauss presentes em *As estruturas elementares do parentesco*⁵⁵. Beauvoir não assume diretamente os pressupostos gerais de Lévi-Strauss, apenas os utiliza a partir de suas premissas discutidas anteriormente. O que interessa à autora na tese do antropólogo, é a indicação de que as mulheres eram o objeto de troca entre os homens estando, portanto, excluídas da reciprocidade fundante do campo social. Segundo ela, encontra-se na tese

“[...] de Lévi-Strauss sob uma forma um pouco diferente, a confirmação desta ideia. [...] Não existe nenhuma razão imediata para que uma mulher seja impropria ao

⁵⁵ Conforme Deirdre Bair comenta em sua biografia sobre Simone de Beauvoir, esta passou com Lévi Strauss – o qual ela conhecia desde que estudava na *École Normale Supérieure* – “[...] diversas manhãs em seu laboratório lendo e discutindo com ele, tentando extrair apontamentos, temas e ideias [...]” (BAIR, 1990, p. 390) presentes em sua pesquisa recente sobre as estruturas do parentesco. Além disso, Beauvoir teve acesso direto ao manuscrito deste texto antes que Lévi Strauss o apresentasse como tese em 1948. Isto é destacado pela própria Beauvoir que, em uma nota de rodapé na Introdução de *O segundo sexo afirma*: “Agradeço a Lévi-Strauss a gentileza de ter me comunicado as provas de sua tese que, entre outras, aproveitei amplamente na segunda parte” (BEAUVOIR, 2016a, p. 19); a segunda parte do Vol. I é justamente a da “História”.

comércio com os homens do seu clã; mas é socialmente útil que ela faça parte das prestações mediante as quais cada clã, ao invés de fechar-se sobre si, estabelece com outro uma relação de reciprocidade” (BEAUVOIR, 2016a, p.129).

Resumindo o texto supracitado de Lévi-Strauss, temos que sua intenção principal é apresentar o quadro estrutural basilar a partir do qual as sociedades são fundadas e organizadas, em que seriam destacadas as estruturas de parentesco, “os sistemas nos quais a nomenclatura permite determinar imediatamente o círculo dos parentes e dos aliados, isto é, os sistemas que prescrevem o casamento com um certo tipo de parente (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 15). A proibição do incesto, o fato de que os grupos familiares podem se casar entre si mas não dentro de si mesmos, adquire importância central pois faria a passagem da contingência natural para o âmbito propriamente humano enquanto ser cultural, que tem nas relações sociais o lugar próprio à sua constituição. Em suma, “a proibição do incesto está ao mesmo tempo no limiar da cultura, na cultura, e em certo sentido – conforme tentaremos mostrar -, é a própria cultura” (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 49).

A proibição do incesto não seria então algo instintivo, mas sim o avesso negativo de uma regra positiva de exogamia que colocaria o objetivo social da aliança entre diferentes grupos acima dos fatos biológicos e individuais da procriação. O social é então fundado por relações de reciprocidade dadas pela criação de alianças que ultrapassam a mera recepção e transmissão passiva da natureza abrindo o campo em que o dar e receber precisa ser regulado por uma estrutura organizadora decidida em comum entre grupos que se reconhecem como outros de si mesmos. A posição das mulheres destaca-se em sua especificidade, pois elas seriam o próprio valor trocado entre os grupos de homens por meio do qual se materializaria a estrutura de reciprocidade. Ou seja:

A relação global de troca que constitui o casamento não se estabelece entre um homem e uma mulher como se cada um devesse e cada um recebesse alguma coisa. Estabelece-se entre dois grupos de homens, e a mulher aí afigura como um dos objetos da troca, e não como um dos membros do grupo entre os quais a troca se realiza. [...] o laço de reciprocidade, que funda o casamento, não é estabelecido entre homens e mulheres, mas entre os homens por meio das mulheres [...] (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 155).

Inicialmente, o que se destaca é que Beauvoir está sustentando na evidência antropológica da circulação das mulheres como valores, a sua afirmação de que tal regime de produção e circulação é uma mediação social constitutivamente vinculada às relações sociais de produção condizentes com a forma de propriedade que assenta e desenvolve a vida social. Por sua vez, também se apresenta imediatamente, a partir disso, a especificidade da leitura de Beauvoir. Em primeiro lugar, a tese de *O segundo sexo* destaca, diferentemente de *As estruturas elementares do parentesco*, que essa troca é, fundamentalmente, da reprodução como objeto

útil para o social enquanto posto para o homem, logo, o que circula como objetividade funcional alienável que “vale para o outro” na troca é mulher como meio de reprodução para as condições de produção do homem que sustenta para si a produção e a reprodução social. Ou seja, a função reprodutiva é a mercadoria que, do ponto de vista qualitativo, atende materialmente a uma necessidade social – reproduz numericamente os indivíduos e um modo cotidiano de cooperação e renovação diária da vida em comum –, mas que também possui um valor de troca na medida em que seu intercâmbio pressupõe o valor “ser posto para homem” como a mediação formal pela qual passa como objeto que realiza esse valor junto à realização da sua utilidade subsumida a tal valor, servindo, portanto, para o desenvolvimento da comunidade para si mesma e na sua relação com as outras comunidades, pondo novamente o pressuposto já posto de que a totalidade “em comum” é materialização primeira do valor “homem”.

O segundo ponto de diferenciação de Simone de Beauvoir em relação à Lévi-Strauss, ligado à argumentação anterior, consiste no fato de que a encarnação da forma mercadoria na mulher não é uma mera ocorrência prática desdobrada de uma estrutura simbólica de parentesco que se afirmaria, enquanto tal, como o princípio basilar de reciprocidade social. Para Beauvoir, as relações sociais mediadoras estão vinculadas ao regime de apropriação das condições objetivas da vida, que as produz como desenvolvimento da totalidade que é assentada em uma unidade de mediação em comum dos indivíduos. Portanto, a questão é que a relação produtiva do trabalho humano na mediação com a natureza, que se deu historicamente como propriedade coletiva do solo onde cada indivíduo se relaciona imediatamente com essa base da comunidade como uma base natural de reconhecimento pressuposta ao vir a ser individual, se deu também a partir de uma mediação valorativa segundo a qual essa imediatidade de reconhecimento prático de integração ao comum só era de fato imediata para o homem, pois a mulher pertenceria à essa totalidade de condições objetivas da vida como objeto reprodutivo mediador da apropriação pelo homem do solo que põe o desenvolvimento da unidade social.

A mulher é feita instrumento de troca e de comunicação na medida em que já circula internamente à comunidade como “[...] um dos seus bens [...]” (BEAUVOIR, 2016a, p.129), de tal modo que as relações de parentesco que regulam os casamentos pondo o “[...] famoso costume da exogamia [...]” (BEAUVOIR, 2016a, p. 128) materializam uma certa divisão social e sexual do trabalho na qual a superação produtiva da materialidade é a expansão do partilhamento do mundo por e para o homem. Nesse processo “[...] o homem mediatizou sua experiência e, *tanto em suas representações como na sua vida prática*, foi o princípio masculino que triunfou” (BEAUVOIR, 2016a, p. 129, destaque meu), pois o processo de criação simbólica dado a partir do avanço do pensamento abstrato, ocorreu em condições que reforçaram o

pressuposto prático e produtivo da negação da mulher como “base” do modo de produção e representação patriarcal.

Na mulher o homem não reconheceu um semelhante “[...]porque ela *não partilhava* da sua maneira de trabalhar e de pensar [...]. A *vontade masculina* de expansão e domínio transformou a incapacidade feminina em maldição” (BEAUVOIR, 2016a, p. 133, destaque meu), pois havia o pressuposto produzido de que seu ser produtivo era uma função de reprodutora que a incapacitava a ser mais do que um meio para essa “vontade masculina”; a divisão do trabalho é, portanto, “[...] a divisão do trabalho por sexo [...]” (BEAUVOIR, 2016a, p. 104). Por isso, para Beauvoir, as relações de casamento são a institucionalização que mantém o regime de circulação da riqueza produzida como entre homens, em que a mulher se apresenta “[...] no trabalho e na maternidade como uma serva: os objetos, os valores, os seres que cria não são seus próprios bens e sim da família, logo, do homem que é o chefe” (BEAUVOIR, 2016a, p. 170).

Assim, “em grande parte, sua história confunde-se com a história da herança” (BEAUVOIR, 2016a, p. 138). Já no regime de propriedade coletiva do solo, a riqueza circula centralizada no homem, porém, justamente pela dimensão coletiva como base natural da produção, esse ser para o homem era mais restrito posto que prevalecia a unidade social como princípio unificante. Quando o regime de apropriação se torna privado, ou seja, “quando a família e o patrimônio privado se apresentam sem contestação como bases da sociedade, a mulher permanece também totalmente alienada” (BEAUVOIR, 2016a, p. 140), pois ao se tornar “[...] proprietário do solo, ele [o homem] reivindica também a propriedade da mulher” (BEAUVOIR, 2016a, p. 134). A unidade individual econômica emerge já tendo como pressuposto que essa individualidade produtiva era o homem, o seu desenvolvimento de ser para si mesmo que se apodera enquanto tal dos meios produtivos e dos meios de subsistência põe como mediação necessária a posse da função reprodutiva como um bem privado que sustenta o início e o retorno para si das objetivações da produção.

A mesma forma geral de desenvolvimento é observada, portanto, na estrutura de produção feudal. Circulando internamente ao desenvolvimento social enquanto uma das materializações da riqueza produzida entre os homens para si, e, particularmente, como a possibilidade de apropriação das condições de reprodução desse modo de produção e do modo de circulação do valor sexual produzido numa forma econômica em que a produção parte do homem e retorna a ele como pressuposto, “[...] a mulher não poderia pretender um domínio feudal [...]” (BEAUVOIR, 2016a, p. 162) pois “a mulher *é o instrumento* através do qual o domínio se transmite, não sua possuidora; não se emancipa com isso; ela é de todo modo

absorvida pelo feudo, *faz parte dos bens imóveis*. A propriedade não é mais a coisa da família como na *gens* romana, pertence ao suserano, assim como a mulher (BEAUVOIR, 2016a, p. 163, destaque meu).

Por sua vez, “quando a burguesia se constitui ela observa as mesmas leis” (BEAUVOIR, 2016a, p. 167), de modo que a revolução nas relações de produção realizadas pela classe burguesa não transforma sua situação. Permanece o desenvolvimento geral da diferença sexual como divisão sexual do trabalho e estrutura de reconhecimento valorativo e, portanto, a forma econômica da função reprodutiva herdada historicamente, segundo o qual umas das condições do processo produtivo é a função reprodutiva imobilizada como *instrumento do processo de apropriação* dos instrumentos produtivos do trabalho como “postos por e para homem”. A liberação, como suporte de valor, que a classe burguesa faz do regime de propriedade das condições produtivas, na medida em que agora essas condições são duas mercadorias, meios de produção e força de trabalho, não libera essa forma específica de produção e valorização da função reprodutiva, o trabalho e as relações sociais de produção ainda são postas a partir do pressuposto de sua diferenciação sexual.

No interior da burguesia, a mulher cumpre imediatamente a função de suporte familiar da valoração patrimonial burguesa e seus respectivos costumes, “[...] são escravizadas à cozinha, ao lar, [...] confinam-na em um ritual de *savoir-vivre* [...]” (BEAUVOIR, 2016a, p. 193). Por sua vez, as mulheres proletárias que integram a produção mediada pela venda da sua força de trabalho, são valoradas na forma salário a partir da negatividade de seu valor produtivo porque são, primeiro, a objetivação da função reprodutiva antes de serem ação viva de trabalho. Os meios de subsistência calculados como seu custo ao capital já são estabelecidos como mero complemento à subsistência da família centralizada no homem, elas não têm a possibilidade “de atender à totalidade de suas necessidades [...] [e são postas na obrigação de] aceitar uma remuneração muito inferior à exigida pelo homem” (BEAUVOIR, 2016a, p. 201). O que se observa é que é no interior “[...] de uma sociedade em que subsiste a comunidade conjugal que a mulher procura emancipar-se pelo trabalho; ligada ao lar do pai e do marido, contenta-se, na maioria das vezes, com trazer para casa um auxílio; ela trabalha fora da família, *mas para esta* [...]” (BEAUVOIR, 2016a, p. 201, destaque meu). Simone de Beauvoir diz ainda:

No princípio do século XIX a mulher era explorada mais vergonhosamente ainda do que os trabalhadores do outro sexo. [...] apesar do trabalho contínuo a operária não ganhava o suficiente para atender às suas necessidades. Jules Simon em *L'Ouvrière* e até o conservador Leroy-Beaulieu, em *Le travail des femmes au XIX*, publicado em 1873, denunciam abusos odiosos; este último declara que mais de duzentas mil operárias francesas não chegam a ganhar cinquenta cêntimos por dia. Compreende-se que se tenham apressado em emigrar para as manufaturas; aliás, fora destas, em pouco tempo não lhes restarão senão os trabalhos de agulha, a lavanderia e a domesticidade,

[...] pagos com salários de fome. [...] “Em Lyon”, escreve Blanqui, “nos ateliês de passamanaria, as mulheres são obrigadas a trabalhar quase suspensas a correias, servindo-se dos pés e das mãos ao mesmo tempo”. [...] Marx conta em uma nota de *O capital*: “O sr. E., industrial, informou-me que só empregava mulheres em seus teares mecânicos, que dava preferência às mulheres casadas e, entre elas, às que tinham em casa uma família a ser sustentada, porque mostravam mais atenção e docilidade do que as solteiras, e deviam trabalhar até o esgotamento de suas forças para obter para os seus os meios de subsistência indispensáveis [...]” (BEAUVOIR, 2016a, pp. 198-199).

Vê-se, portanto, que estabelecer “[...] o conjunto do salário feminino [...] nesse nível, que é o mais vantajoso para o empregador” (BEAUVOIR, 2016a, p. 201), não realiza tal vantagem apenas no momento de compra da trabalhadora como mercadoria, pois são utilizadas como arma contra o conjunto da própria classe proletária unificada no trabalho do homem, ao fazer da sua entrada no mercado de trabalho um estímulo à concorrência entre os trabalhadores homens, pois tal mão de obra barata quebra a resistência destes trabalhadores pelo aumento de salário. Deste modo, “compreende-se que os trabalhadores masculinos tenham visto inicialmente nessa concorrência barata uma terrível ameaça e se tenham mostrado hostis” (BEAUVOIR, 2016a, p. 202). Se “entre a causa do proletariado e a das mulheres não houve uma solidariedade [...]” (BEAUVOIR, 2016a, p. 202), é justamente porque o “ser de classe” já estava assentado pela desvalorização da produtividade da mulher dentro da valoração da diferença sexual do trabalho, o uso dessa força produtiva pelo capital aparece imediatamente para os homens no mercado de trabalho como um problema de determinação econômica *já situado também como determinação sexual* negativa da mulher que a faz meio para a solidariedade produtiva entre os homens.

O patriarcado não é apresentado por Beauvoir, portanto, como um desdobramento espontâneo da “natureza humana”, nem uma totalidade fora da história que simplesmente se perpetuaria por si só sem nenhuma relação com as relações de produção. A sua manutenção ao longo dos diferentes regimes de propriedade se deu pelo fato de que, já na propriedade comum do solo foi posta uma mediação sexualmente hierárquica entre homem e mulher como imediatidade produzida e pressuposta para o desenvolvimento social das condições produtivas e, portanto, para a passagem dos indivíduos pelas relações sociais de produção e reconhecimento. Como o desenvolvimento histórico das forças produtivas começa a partir da base acumulada legada pelas forças sociais passadas, e estas põem o valor “homem” como privilegiado na representação ideal e no modo de ser prático, as revoluções nas formas de propriedade foram sustentadas pelos homens sem a modificação desse pressuposto que se apresenta, assim, como um dado natural, como se não fosse um acontecimento historicamente determinado e determinante. O fator sexo como elemento de especificação mediadora das

condições produtivas e de desenvolvimento da vida social, se estabelece como uma certa tendência de desenvolvimento que se materializa segundo as particularidades históricas da totalidade social, na medida em que é posto como pressuposto da produção em geral, esse “geral” sendo produção do homem para si como valor imediatamente reconhecido como princípio de unidade social; o seu acúmulo como base de especificação das relações de produção é a permanência de um ato histórico que se reproduz na medida em que não há rompimento em relação à forma específica da naturalização do sexo como mediação produtiva necessária.

É a partir disso que Beauvoir discute sobre a formação de uma experiência vivida própria à diferença sexual. Na medida em que esse regime valorativo produz um processo de vir a ser si mesmo para a corporeidade, instituindo um modo de desenvolvimento e aparecimento fenomenal respectivo à cada polo desse todo, cria-se uma diferença formativa da corporeidade de presença. Nas primeiras páginas do vol. II de *O segundo sexo*, “A experiência vivida”, Beauvoir diz:

Não se nasce mulher: *vem-se a ser* [*On ne naît pas femme: on le devient*]. Nenhum destino biológico, psíquico, econômico define a figura que adquire no seio da sociedade humana a fêmea humana; é o conjunto da civilização [*c'est l'ensemble de la civilisation*] que elabora este produto intermediário entre o homem e o castrado que qualificamos como feminino. *Somente a intermediação do outro* pode constituir um indivíduo como Outro. [...] De tal modo que, se antes da puberdade, e até mesmo em sua infância, ela [a menina] nos aparece como sexualmente especificada, não é porque misteriosos instintos imediatamente a lançam na passividade [...] é que a intervenção do outro na vida da criança é quase original e que desde seus primeiros anos sua vocação lhe é imperiosamente estimulada (BEAUVOIR, 2016b, p. 13,14, destaque meu).

Como indicado antes, o vir a ser si mesmo se escolhe a partir de como este se descobre já tendo sido um vir a ser socializado, de maneira que o modo de ser supostamente próprio à mulher será dado desde o início como seu solo a ser retomado, condizente com o modo que esta é reconhecida socialmente a partir da visão negativa de sua corporificação. O “vir ser mulher”, assim como o “vir ser homem”, é uma situação, é algo decidido como lugar aberto na totalidade social e não uma simples escolha de si individual, de modo que a experiência ambígua de ser si mesmo no mundo a partir do corpo como presença encarnada e socializada, será diferenciada para o homem e para a mulher para que ambos aprendam o modo de ser que lhe é imputado desde a infância como destino social. Deste modo, os valores da diferença sexual “[...] que aparecem como inevitáveis, fornecem o conteúdo da subjetividade” (SHEPHERD, 2015, p. 7) que interioriza seu ser situado.

Após essa discussão dos pontos principais da tese de *O segundo sexo*, cumpre vermos em que medida há a presença do marxismo na totalidade deste movimento argumentativo.

Claramente, já foi possível perceber que Marx se mostra, de modo decisivo, nas considerações de Simone de Beauvoir sobre o vínculo dialético entre o estabelecimento da diferença sexual e o desenvolvimento das relações de produção como mediações que assentam a totalidade social e, por consequência, a forma de propriedade. Mas antes da explicitação deste ponto, é preciso indicar ainda que Beauvoir está assumindo inicialmente uma base propriamente ontológica, porque diz respeito à compreensão do processo de vir a ser mediado pela totalidade social, como algo oferecido por Marx. No capítulo 3 do Vol. I de *O segundo sexo*, “O ponto de vista do materialismo histórico”, Beauvoir diz:

A teoria do materialismo histórico *pôs em evidência muitas verdades importantes*. A humanidade não é uma espécie animal: é uma realidade histórica. A sociedade humana é uma *antiphysis*; ela não sofre passivamente a presença da Natureza, *ela a retoma a seu modo*. Essa retomada *não é uma operação interior e subjetiva: ela se efetua objetivamente na práxis*. [...] a consciência que a mulher adquire de si mesma não é definida unicamente pela sexualidade: *ela reflete uma situação que depende da estrutura econômica da sociedade*, estrutura que traduz o grau de evolução técnica a que chegou a humanidade. (BEAUVOIR, 2016a, p. 98, destaque meu).

Deste modo, Beauvoir está pontuando duas considerações fundamentais presentes no materialismo marxista que ela assume como premissa, posto que “verdades” incontornáveis. Em primeiro lugar, temos que o desenvolvimento histórico do social se dá pela mediação contínua do trabalho com a natureza, que põe as objetivações necessárias à reprodução da totalidade da vida social assim determinada. Trata-se de algo que encontramos, por exemplo em *O capital I*, quando Marx afirma que “como criador de valores de uso, [...] o trabalho é, assim, uma condição de existência do homem, independente de todas as formas sociais, *eterna necessidade natural de mediação do metabolismo entre homem e natureza* e, portanto, da vida humana” (MARX, 2017, p. 120, destaque meu). É pela relação produtiva com sua objetividade dada, que a superação dialética “[...] se confronta com a matéria natural como com uma potência natural [*Naturmach*] [...]”. O pôr mediador do trabalho age “[...] sobre a natureza externa e modificando-a por meio desse movimento, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza” (MARX, 2017, p. 255).

Por sua vez, como segunda “verdade” materialista, Simone de Beauvoir afirma que o processo de tomada de consciência de si em geral é reflexo situado de condições sociais determinadas pelo desenvolvimento produtivo. Por isso que o vir a ser si mesmo da mulher e do homem, encontram-se determinados não só pela diferença sexual, mas também por essa enquanto ligada – determinada por e determinante de – à forma histórica das relações produtivas. Como vimos, tudo isso encontra-se presente na análise da filósofa sobre o desenvolvimento histórico da diferença sexual. No entanto, ao final deste mesmo capítulo Beauvoir faz uma síntese dessas considerações e afirma que “[...] o que é verdadeiro na tese

marxista é que as pretensões ontológicas do existente assumem uma figura concreta segundo as possibilidades materiais que se lhe oferecem [...]” (BEAUVOIR, 2016a, p. 107). Tal concretização do movimento de vir a ser está sendo caracterizado como uma espécie de “perda de si” na objetividade, por meio da qual “o existente [...] se procura através do mundo sob uma figura exterior e que faz sua” (BEAUVOIR, 2016a, p. 103), e é isso que está sendo chamado de uma necessidade ontológica de ter de vir a ser determinado pelas possibilidades materiais a partir das quais esse vir a ser tem a forma concreta de perda e retorno a si postas pelas relações sociais de produção. Então, Simone de Beauvoir está assumindo a eterna necessidade natural do metabolismo com a natureza como “[...] infraestrutura ontológica [...]” (BEAUVOIR, 2016a, p. 103) de perda de si na exterioridade assim como seu desdobramento propriamente econômico, na medida em que essa relação é socialmente desenvolvida pelo trabalho que produz o desenvolvimento das possibilidades materiais como mediações sociais necessárias.

Se recorrermos à algumas considerações presentes em *A ideologia alemã*, podemos desdobrar esse ponto. Criticando a forma idealista de pensar o desenvolvimento histórico humano que presume que “[...] é a consciência que determina a vida [...]” (MARX, 2007, p. 94), o que seria a abstração de “[...] pressupostos reais, de que só se pode abstrair na imaginação” (MARX, 2007, p. 86) Marx afirma que os pressupostos materialistas “são os indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de vida, tanto aquelas por eles já encontradas como as produzidas por sua própria ação” (MARX, 2007, p. 87). Assim, “o primeiro fato a constatar é, pois, a organização corporal desses indivíduos e, por meio dela, sua relação com a natureza” (MARX, 2007, p. 87), pois essa é sua imediatidade como seres dotados de necessidades naturais que são satisfeitas simplesmente para os manter vivos. Por sua vez, o processo de superação dialética dessas necessidades, como desenvolvimento do trabalho, produz novas objetivações que se tornam momentos necessários do desenvolvimento social da vida material, de modo que “ao produzir seus meios de vida, os homens produzem, indiretamente, sua própria vida material” (MARX, 2007, p. 87). Por isso o segundo fato fundamental a ser observado é a produção das condições materiais mediadas pelas condições já encontradas. Essa produção se exterioriza condicionada pela organização de um processo produtivo que já realizou o metabolismo com a natureza como externalidade imediatamente dada, e já reproduziu essa relação como uma mediação interna a seu desenvolvimento histórico como metabolismo social, processo que reproduz as condições materiais de vida já desenvolvidas e as novas objetivações que dão a condição de reprodução da existência dos indivíduos vivos e de reprodução do processo histórico de superação social realizada pelo trabalho. Então:

O modo pelo qual os homens produzem seus meios de vida depende, antes de tudo, da própria constituição dos meios de vida já encontrados e que eles têm de reproduzir. Esse modo de produção não deve ser considerado meramente sob o aspecto de ser a reprodução da existência física dos indivíduos. Ele é, muito mais, uma forma determinada de sua atividade, uma forma determinada de exteriorizar sua vida, um determinado modo de vida desses indivíduos. Tal como os indivíduos exteriorizam sua vida, assim são eles. O que eles são coincide, pois, com sua produção. O que os indivíduos são, portanto, depende das condições materiais de sua produção. (MARX, 2007, p. 87).

Temos aqui, seguindo o comentário de Lukács, o pôr do trabalho “[...] enquanto surgimento de uma nova objetividade” (LUKÁCS, 2013, p. 47) como totalidade concreta, em que “[...] todos os seus estágios são produto de sua autoatividade” (LUKÁCS, 2013, p. 43), e as realizações do trabalho integram esse “[...] mundo da realidade como formas novas de objetividade não derivadas da natureza, mas que são, precisamente enquanto tais, realidades [...]” (LUKÁCS, 2013, p. 64). Quer dizer, ainda que o ser humano, como corporeidade orgânica, esteja ligado à natureza numa relação de dependência à exterioridade, eles produzem a forma dessa dependência como totalidade social em desenvolvimento, a sua relação à natureza é historicamente produzida como modo de vida social a partir do trabalho. O trabalho é a superação dialética da materialidade *nela mesma*, que se desenvolve como um conjunto de forças produtivas e de relações sociais na medida em que produz as condições materiais de vida produzindo também os meios de vida necessários para existir nessas condições e os meios para a própria produção continuamente renovada das condições de vida em desenvolvimento, organizando a base do ser social e, portanto, um determinado modo social de vida⁵⁶.

É neste sentido que Marx coloca a produção de valores de uso⁵⁷ como uma condição necessária do trabalho. Portanto, “não nos deve escandalizar a utilização da expressão ‘valor de uso’, considerando-a um termo muito econômico [...]” (LUKÁCS, 2013, p. 44), porque Marx está pensando aqui todas as objetivações postas pelo desenvolvimento produtivo humano no interior de uma totalidade social que: fazem a mediação da relação social com a objetividade, como uma relação de produção das condições materiais de vida que já estão aí postas como produtos do trabalho passado; fazem a mediação do próprio ato produtivo na produção de novas

⁵⁶ “Modo de produção é o conceito que designa as formas sociais historicamente existentes para produzir e reproduzir a sociedade. Cada modo de produção corresponde a um nível específico de desenvolvimento das forças produtivas (meios de produção, técnicas e organização do trabalho) e a determinadas relações sociais de organização da produção, ou seja, entre as classes e grupos sociais no processo produtivo” (COGGIOLA, 2021, p. 13).

⁵⁷ Marx diz: “O produto do trabalho é, em todas as condições sociais, objeto de uso, mas o produto do trabalho só é transformado em mercadoria numa época histórica [...] em que o trabalho despendido na produção de uma coisa útil se apresenta como sua qualidade ‘objetiva’, isto é, como seu valor” (MARX, 2017, p. 137). E somente na forma capitalista de produção de mercadorias, em que o processo de produção é “[...] unidade dos processos de trabalho e de formação do valor [...]” (MARX, 2017, p. 273), é que o processo produtivo de objetivação de valores de uso cria imediatamente mais-valor, valoriza capital.

objetivações que comporão a forma nova em que a relação anterior será posta de modo desenvolvido no porvir; e fazem a mediação da existência individual e os meios de vida necessários que são distribuídos como produtos do trabalho que, enquanto totalidade assim desdobrada, produz também um modo geral de exteriorização da vida como social.

Essa perspectiva materialista, em que a totalidade do ser social “[...] é um complexo e uma síntese dos atos [...]” (LUKÁCS, 2013, p. 122) de mediação postos pelo processo produtivo do trabalho, se apresenta, por consequência, na questão da propriedade. Em seus manuscritos de 1857-1858⁵⁸, no capítulo “Formas que precederam a produção capitalista”, Marx escreve:

A *propriedade*, por conseguinte, originalmente nada mais significa que o comportamento do ser humano em relação às suas condições naturais de produção como pertencentes a ele, como suas, *como pressupostas com a sua própria existência*; comportamento em relação a elas como *pressupostos naturais* do próprio ser humano, que, por assim dizer, constituem somente o prolongamento do seu corpo. [...] A sua própria existência produtiva só existe sob essa condição. A sua existência subjetiva enquanto tal é condicionada por isso, na mesma medida em que é condicionada por seu comportamento em relação à terra como seu laboratório. [...] // A *propriedade* significa, portanto, *pertencer a uma tribo* (comunidade) (ter existência subjetiva-objetiva dentro dela) [...]. (MARX, p. 403, destaque do autor).

O desenvolvimento produtivo do ser social, enquanto troca metabólica contínua com a natureza, estabelece dialeticamente um regime de apropriação das condições materiais que se apresentam como dadas, a forma geral de assentar essas condições como base da totalidade social que, enquanto tal, produz as objetivações que fazem a mediação dos indivíduos a tais condições⁵⁹. Assim, “toda produção é apropriação da natureza pelo indivíduo *no interior de e mediada por* uma determinada forma de sociedade” (MARX, 2021, p. 43, destaque meu), de modo que a forma de apropriação do solo produtivo, o “como” se dá a superação dialética da materialidade nela mesma, estabelece a imediatidade de pertencimento do indivíduo a esse todo que lhe dá o “como” ele existe em um modo de vida mediador em relação às objetivações que esse assentamento produtivo da forma de unidade social pôs em circulação como produtos de seu metabolismo social dialético⁶⁰. Então o comportamento de apropriação da terra é o pôr do

⁵⁸ Trata-se do conjunto de manuscritos que Marx fez como rascunhos iniciais que apresentam os “[...] elementos nucleares do riquíssimo universo categorial que se articulará intensivamente em *O capital*” (NETTO, 2020, p. 303), conhecido como *Grundrisse*. Ainda segundo José Paulo Netto: “Redigidos entre julho de 1857 e agosto de 1858, os *Grundrisse* compreendem uma pequena nota sobre Bastiat e Carey (de julho de 1857), uma introdução (de fins de agosto/princípios de setembro de 1857, conhecida como ‘Introdução de 1857’ ou ‘Introdução à crítica da economia política’) e rascunhos de dois densos capítulos (um sobre o dinheiro, outro sobre o capital, este mais desenvolvido, iniciados a partir de 1857 e finalizados provavelmente entre junho e agosto de 1858)” (NETTO, 2020, p. 305).

⁵⁹ “[...] existem categorias sociais puras, ou melhor, é o conjunto delas que constitui a especificidade do ser social, mas esse ser não só se desenvolve no *processo concreto-material de sua gênese a partir do ser da natureza*, como também se reproduz constantemente nesse quadro e jamais pode se separar por completo – precisamente em sentido ontológico - dessa base” (LUKÁCS, 2018, p. 289, destaque meu).

⁶⁰ Em *O capital* Vol. III, Marx escreve que o processo social de produção em geral é “[...] tanto um processo de produção das condições materiais de existência da vida humana como um processo que, operando-se em condições

desenvolvimento daquilo que se acumula como base de ser do processo de vir a ser social, que sempre retorna como um “já dado” enquanto base natural de ser e que é relacionado às condições da externalidade já mediadas pela superação anterior dessa relação; além disso, há o desdobramento histórico-econômico em que a apropriação das condições objetivas da vida como momento real do desenvolvimento humano se assenta como uma certa forma de propriedade de terras.

Marx afirma que na primeira forma dessa propriedade de terras, a propriedade comunal “[...] que cumpre por um longo período um papel significativo [...]” (MARX, 2021, p. 43), o pressuposto a partir do qual o indivíduo realiza a “[...] *apropriação das condições objetivas* da sua vida e da atividade que a reproduz e objetiva [...]” (MARX, 2021, p. 389, destaque do autor) consiste na coletividade tribal que surge quando os seres humanos “[...] finalmente se fixam [...]” (MARX, 2021, p. 389) em determinado lugar e desenvolvem uma forma de existência em que a relação com a terra é desta “[...] como *propriedade da comunidade*, e da comunidade que se produz e reproduz pelo trabalho vivo” (MARX, 2021, p. 389, destaque do autor). Tal regime histórico de apropriação coletiva do solo oferece a base de desenvolvimento dos valores de uso em sua necessidade ontológica e econômica. O pôr da superação dialética pelo trabalho nessa unidade social, não tem por finalidade “[...] a criação de valor – embora eles possam realizar trabalho excedente para trocá-lo por trabalho alheio, i.e., produtos excedentes -; ao contrário, a sua finalidade é a *conservação do proprietário singular e de sua família, bem como da comunidade como um todo*” (MARX, 2021, p. 388, destaque meu). O processo produtivo está estruturado visando a reprodução direta do indivíduo “[...] nas relações determinadas com sua comunidade [...]” (MARX, 2021, p. 397) e essas próprias relações enquanto sustentadas na imediatidade natural da fixação comum do solo. Por conta disso, a objetivação do produto do trabalho é posta enquanto momento interno de mediação dessa totalidade por sua determinação propriamente qualitativa de valor de uso, não circula internamente mediada pelo valor de troca pois não foi produzida para ser suporte desse valor que se apresentaria, em sua forma autonomizada, como responsável pela reprodução dessa comunidade.

Ainda que houvesse uma certa produção de valores de uso enquanto para a troca, já houvesse a materialização da objetivação do trabalho na forma econômica mercadoria, isso não era a forma de desenvolvimento da produção da comunidade enquanto tal, essa produção se dava apenas “[...] onde as comunidades terminam: no ponto de seu contato com comunidades

históricas de produção específicas, produz e reproduz essas mesmas relações de produção e, com elas, os portadores deste processo, suas condições materiais de existência e suas relações mútuas, isto é, sua determinada formação socioeconômica” (MARX, 2020b, p. 881).

estrangeiras ou membros de comunidades estrangeiras” (MARX, 2017, p. 162). Na medida em que o processo produtivo enquanto voltado para o valor de troca se desenvolve como base da organização social em certo estágio histórico, “o caráter social da atividade, assim como a forma social do produto e a participação do indivíduo na produção [...]” (MARX, 2021, p. 105) pressupõe a “[...] dissolução do comportamento em relação à terra [...] como condição natural de produção [...]” (MARX, 2021, p. 408), ou seja, a “[...] forma do trabalhador como proprietário ou do proprietário trabalhador já é posta como forma autônoma, ao lado e à parte da propriedade da terra [...]” (MARX, 2021, p. 409). Assim, se estabelece uma forma de produção determinada enquanto objetivação de um valor de uso que serve de suporte do valor que se realiza na sua troca, como mercadoria, pela figura objetivada do tempo de trabalho socialmente necessário à sua produção, que, nas mãos do comprador, paga a mediação de seu consumo desta mercadoria, a forma dinheiro como desenvolvimento da forma de equivalente universal do valor autônomo. Valor de uso se apresenta na forma econômica mercadoria porque é uma objetivação qualitativa do pôr formador do trabalho, e é ao mesmo tempo, quantitativamente, uma grandeza de valor ideal que expressa socialmente o tempo de trabalho realizado no processo produtivo privado: “exatamente ao contrário da objetividade sensível e crua dos corpos-mercadorias, na objetividade de seu valor não está contido um único átomo de matéria natural [*Natursstoff*]” (MARX, 2017, p. 125).

Está em questão, portanto, a perspectiva de que, se sob as condições de produção de mercadoria, os atos de produção e consumo são mediados pela troca, então, ter a possibilidade de apropriação das condições de produção e de subsistência se torna, para o produtor, enquanto proprietário privado, a necessidade de passar pela forma social de circulação de mercadorias enquanto comprador dos produtos privados do outro que lhe servem como valores de uso, e vendedor de seus produtos que serão valor de uso para outro⁶¹. Aqui está pressuposto que o desenvolvimento do ser social já produziu a forma de mediação produtiva “trabalho” e as objetivações do mesmo enquanto materializações sustentadas por e sustentadoras de um certo modo de vida no qual as relações de troca estão postas como reguladoras da produção personificada no indivíduo desenvolvido como proprietário privado.

O que precisa ser destacado neste momento, retornando a Simone de Beauvoir, é que todo esse pressuposto da perspectiva marxista, que podemos resumir como a apresentação do

⁶¹ “Na troca direta de produtos, cada mercadoria é diretamente meio de troca para seu possuidor e equivalente para seu não-possuidor, mas apenas enquanto ela é valor de uso para este último. O artigo de troca ainda não assume nenhuma forma de valor independente de seu próprio valor de uso ou da necessidade individual dos agentes da troca. A necessidade dessa forma se desenvolve com o número e a variedade crescente das mercadorias que entram no processo de troca” (MARX, 2017, p. 163).

desenvolvimento histórico do ser social enquanto totalidade dialeticamente determinada pelas relações produtivas de apropriação das condições de produção e reprodução da vida, que faz com que os indivíduos se desenvolvam no interior dessa totalidade mediados pelas relações que emergem a partir desse “solo” ao mesmo tempo em que a ele retornam como momentos que o repõe como pressuposto já desenvolvido, esteve continuamente presente como premissa na análise de Beauvoir sobre o desenvolvimento histórico da diferença sexual. Afinal, como foi discutido, a autora estava sustentando que o assentamento histórico da base de vinculação produtiva da unidade social se deu desse modo mas *também* mediada pela produção valorativa da distinção entre “homem” como imediatamente integrado positivamente à essa base e “mulher” como mediadamente integrada à esta enquanto imediatamente “para homem”. Quer dizer, a circulação da mercadoria “função reprodutiva-mulher” foi produzida como mediação da “capacidade produtiva-homem” imediatamente identificada, a partir dessa produção e dessa circulação, como o pôr da unidade de assentamento do ser social⁶². Da mesma forma, pode-se perceber a especificidade do modo em que Beauvoir desenvolveu essa base geral materialista dialética.

Porque, em primeiro lugar, ao assumir essa premissa como ponto de partida para a perspectiva do desenvolvimento do vir a ser si mesmo enquanto existente que se perde/se aliena no fora de si como ser situado que retorna a si já qualificado nessa vinculação dialética, Simone de Beauvoir marca que se trata do fato de que a existência concreta desse processo de individuação é dada enquanto corporeidade ancorada no seu “solo” como “[...] presença de carne e osso [*présence de chair et d’os*] [...]” (BEAUVOIR, 2013, p. 19) que emerge no movimento em que “por seu arrancamento do mundo [*arrachement au monde*] [...] se dá como presente no mundo e dá o mundo como presente a si” (BEAUVOIR, 2013, p.17). Portanto, compreende-se que a filósofa tenha afirmado anteriormente que o processo de ter de vir a ser seu ser, se realize no interior do ser social e a partir da mediação das possibilidades situadas postas pelo seu processo produtivo histórico, e que isto seria uma acolhida, como filosofia existencial que parte da experiência vivida e concretamente situada do vir a ser como presença corpórea, das bases do pensamento marxista; sendo, então, uma espécie de filosofia existencial

⁶² Assim, tomemos a afirmação de Issac Rubin sobre Marx, por exemplo, segundo o qual: “as diferentes categorias econômicas expressam diferentes relações entre pessoas e as funções sociais correspondentes, ou as formas socioeconômicas de coisas. Essas funções ou formas têm um caráter social porque elas são inerentes não às coisas enquanto coisas, mas às coisas que fazem parte de um determinado ambiente social, ou seja, às coisas através das quais as pessoas entram em certas relações de produção umas com as outras. Essas formas não refletem as propriedades das coisas, mas as propriedades do ambiente social.” (RUBIN, 1987, p. 52). Pode-se dizer, portanto, que esse lugar decisivo da forma econômica no ser social está dado em Simone de Beauvoir na forma econômica função reprodutiva, como mercadoria e como valor ideal de reconhecimento, produto específico da relação social de produção diferença sexual.

materialista dialética. A ontologia marxista que emerge aqui nessa forma específica é, fundamentalmente, “[...] uma ontologia na qual o *ser* só é reconhecido pela identificação à objetividade, em especial à objetividade social - enfim decifrada como atividade sensível” (CHASIN, 2009, p. 86).

Além disso, o propriamente específico da tese de *O segundo sexo*, centrado na explicação da diferença sexual a partir da objetivação na forma mercadoria da função reprodutiva, também se apresenta como um assumir e ir além das bases marxistas. Segundo Beauvoir, o que estaria, digamos assim, faltando em Marx, seria precisamente o reconhecimento de que a imediatidade de pertencimento ao ser social a partir da relação posta de mediação às condições de produção e reprodução da vida material, teria se dado pela produção social de uma diferença sobre como cada sexo entraria nessa imediatidade de pertencimento, e, fundamentalmente, que essa diferença objetivava a mulher como um bem reprodutivo alienável para o homem no processo de assentamento da unidade social. Neste sentido, a diferença sexual do trabalho seria um produto histórico *determinante de e ligado ao* regime de propriedade específico e ao desenvolvimento respectivo das forças produtivas. Porém, como tal estrutura valorativa de produção e reconhecimento desenvolve um modo de ser presentificado nos comportamentos socializados da corporeidade em devir, a diferença sexual do trabalho, na sua independência dialética do momento propriamente “trabalho”, acaba simultaneamente ambientando no mundo e abrindo situações de desenvolvimento no interior da forma social a partir do pressuposto de que haveria “naturalmente” uma prioridade dada de um sexo em relação ao outro.

Aqueles corpos que são presença concreta com a materialização da capacidade de reprodução, serão socializados segundo a estrutura de valoração que pressupõe a objetivação da reprodução como objeto positivamente posto para homem e negativamente posto para o si mesmo mulher. Esses valores sexuais abrem as possibilidades materiais e, portanto, de experiência vivida de si mesmo, pressupondo a inclusão negativa da mulher como tendo um “lugar” social que é segundo diante de e para o sexo que, enquanto homem, seria supostamente o primeiro. O modo de produção e representação patriarcal não é um mero desdobramento da propriedade privada, ele põe um pressuposto histórico determinante do processo de apropriação e produção desde o regime de propriedade comum do solo no qual esse comum era entre homens com a circulação de mulheres entre eles, pressuposto retomado durante as modificações das formas de propriedade que se desenvolvem repondo esse marcador social como um dado natural; o que se observa “[...] é a sobrevivência obstinada, na civilização nova que vai se

esboçando, das tradições mais antigas” (BEAUVOIR, 2016a, p. 232) que reafirmam a organização do ser social como totalidade patriarcal.

Novamente portanto, mostra-se a importância de não se negar *a priori* a materialidade da capacidade reprodutiva corporificada. Não se trata somente do reconhecimento de que tal produtividade é uma dimensão dada no processo de vir a ser si mesmo como presença corpórea, sendo então algo imediatamente vivido por essa singularidade corpórea em devir. Mas, fundamentalmente, trata-se também do reconhecimento de que é justamente aí, na forma econômica assumida pela capacidade reprodutiva como mercadoria função reprodutora, que se apresenta a materialidade conceitualmente explanável do processo histórico que reconhece e valora o “vir a ser mulher” como sexualmente diferenciado em um lugar de Outro negativo diante da unidade absoluta e positiva “vir a ser homem”.

Além disso, temos que toda a análise de Marx sobre o modo de produção capitalista como produção de mais-valor encontra-se também presente implicitamente na argumentação de Beauvoir. De modo bastante resumido, iniciemos essa questão a partir da forma mercadoria. Sendo uma unidade de valor de uso e de valor de troca, a mercadoria se apresenta qualitativamente como uma forma material produzida por um processo de trabalho determinado, um trabalho útil, que na verdade é suporte de um valor que é o tempo de trabalho gasto em sua produção. Isso quer dizer que a relação de valor em que uma mercadoria entra com outras, na medida em que todas elas precisam possuir uma mesma objetividade de valor para serem trocadas entre si, mostra que “essa equiparação só pode ser algo estranho à verdadeira natureza das coisas” (MARX, 2017, p. 136) pois expressa sua igualdade como trabalho humano abstrato.

No entanto, como a produção capitalista é uma produção de mercadorias sob a forma capitalista, essa unidade contraditória de valor de uso e valor de troca se apresentará de outra maneira, especificamente pelo fato de que o valor pressuposto para se realizar na troca é uma grandeza maior do que aquela respectiva a seus elementos produtivos. O valor de capital já valorizado que precisa passar pela troca por dinheiro para ser liberado da sua corporificação na mercadoria, é lançado na circulação com o objetivo de retornar dela a si como uma totalidade maior do que era anteriormente à retirada de uma quantidade de si mesmo para produzir a mercadoria.

Tal grandeza de valor aumentada só pode se dar no próprio processo produtivo, pois a troca só circula valores que já estavam pressupostos nas mercadorias que saem da produção, de modo que o mais-valor obtido ao final do processo de produção “[...] significa, expresso de acordo com o conceito geral do valor de troca, que o tempo de trabalho objetivado no produto

[...] é maior que o tempo de trabalho presente nos componentes originais do capital” (MARX, 2021, p. 252). O processo de produção, a despeito de sua forma capitalista, tem como condição objetiva necessária os meios de produção, aquilo que o trabalho vivo utiliza para pôr a forma qualitativa do valor de uso, e o próprio trabalho operante personificado no trabalhador que realiza a superação dialética da matéria mediado pelos meios de trabalho. A materialização dessas condições objetivas de trabalho como elementos do capital se dá na medida em que os meios de produção assumem a forma de capital constante e a força de trabalho a forma de capital variável, o que faz com que o processo de trabalho seja também processo de valorização do capital, produção de mais-valor.

O capital constante tem tal designação porque é a parte da totalidade de capital pré-existente que apenas repassa valor à mercadoria produzida, e o faz de maneira fragmentária. Os meios de produção entram “[...] inteiramente no processo de trabalho, mas apenas parcialmente no processo de valorização” (MARX, 2017, p. 281) dado que parte de seu valor total reaparece na massa de mercadorias produzidas “[...] na medida em que, durante o processo de trabalho, perdem valor na figura de seus antigos valores de uso” (MARX, 2017, p. 283). A força de trabalho, ao contrário, reproduz o valor gasto na sua compra, o salário, no mesmo movimento em que põe valor novo e tanto esse seu valor reproduzido quanto o valor adicionado mais o valor do capital constante aparecem “misturados” no produto. Deste modo, é no elemento variável do capital que se encontra a possibilidade de aumento quantitativo do valor de capital original, pois é próprio da atividade viva de trabalho a simultaneidade de conservação de um valor existente e a produção de um valor novo.

Se as condições objetivas da produção são corporificações do capital, são suas materializações como fragmentos produtivos que servem a seu processo de valorização, a superação dialética do trabalho mediada pelos meios de produção conserva o valor do capital constante no mesmo movimento que incorpora um novo valor pelo próprio processo de ação como trabalho vivo operante. Porém, o trabalho é aí a força de trabalho mercadoria comprada pelo capital, este já entra pressuposto como capital variável. Capital compra trabalho para usá-lo como ação viva de produção, mas paga por tal uso o salário como valor da mercadoria força de trabalho, que ela irá repor durante a produção; paga a quantificação pressuposta do seu custo como elemento interno do capital, cuja qualidade específica que não é paga é a capacidade de conservar o pôr do trabalho passado pondo nova objetivação de trabalho⁶³.

⁶³ O trabalho objetivado deixa de existir morto no material como forma exterior, indiferente, porque ele próprio é posto novamente como momento do trabalho vivo; [...] Tal conservação do valor de uso antigo não é um processo que tem lugar paralelamente ao seu aumento ou à sua finalização pelo novo trabalho; ao contrário, se dá pelo

Assim, como a mercadoria lançada em circulação enquanto conformada nesse processo produtivo precisa ter uma objetivação de tempo de trabalho a mais em relação à sua parte vinda do capital constante e à sua parte posta pela força de trabalho reproduzindo seu salário, esse quantum maior de trabalho será dado pelo uso da força de trabalho por um tempo maior do que aquele que ela gasta para repor seu preço de custo ao capital. Se o salário paga o uso do trabalho durante um certo período de tempo estabelecido, no interior do qual ele precisa reproduzir tal valor – tempo de trabalho necessário –, é porque parte dessa totalidade temporal que o capital tem disponível para si na medida em que compra sua mercadoria, é tempo de produção além daquele, é tempo de produção de mais-valor – trabalho excedente – obtido pelo capital sem relação de troca de equivalentes. Por isso, do ponto de vista da produção quantitativa de mais-valor em determinado processo produtivo, só importa para o capital o grau de exploração da força de trabalho, importa que parte do “[...] produto de valor efetivamente criado no processo de produção da mercadoria [...]” (MARX, 2017, p. 295), abstraindo do valor objetivado no capital constante, tenha sido posta numa certa proporção entre a parte da jornada de trabalho que reproduz o salário e a parte dessa jornada “em que o trabalhador trabalha além dos limites do trabalho necessário [...] que, para o capitalista, tem todo o charme de uma criação a partir do nada” (MARX, 2017, p. 293). Esta última parte da jornada de trabalho conforma a “[...] duração do mais trabalho, [...] obtida subtraindo da jornada de trabalho total o tempo de trabalho necessário” (MARX, 2017, p. 388).

Pode-se dizer, portanto, que na relação de troca entre capital e trabalho em que o primeiro ocupa a forma dinheiro e o segundo a forma mercadoria no ato D-M na esfera da circulação, “[...] o capitalista [...] recebe grátis duas coisas, primeiro, o trabalho excedente, que aumenta o valor de seu capital; segundo, e ao mesmo tempo, a qualidade do trabalho vivo que conserva o trabalho passado materializado nos componentes do capital [...]” (MARX, 2021, p. 291). O trabalhador, já existe posto como separado dos meios de produção como condições objetivas do trabalho que não lhe pertencem, e de seus meios de subsistência enquanto mercadorias de propriedade de outro que só são obtidas na medida em que se vende como mercadoria força de trabalho para ser integrada pelo capital às condições objetivas, e, como

próprio trabalho novo de aumento do valor de uso. [...] Mas os valores de uso do trabalho assim conservados são, como componentes do capital, valores de troca; [...]. Para o capital, essa conservação é a [conservação] do quantum do trabalho objetivado pelo processo de produção; [...]. O trabalho vivo adiciona novo quantum de trabalho; porém ele não conserva o quantum de trabalho já objetivado, por essa adição quantitativa, mas por sua qualidade como trabalho vivo [...], o trabalho vivo também não é pago por essa qualidade que possui como trabalho vivo [...], mas pelo quantum de trabalho contido nele mesmo. Somente é pago o preço de seu valor de uso, como em todas as outras mercadorias. (MARX, 2021, pp. 288-291).

qualquer mercadoria em geral, é determinada pelos seus custos de produção, no caso aqui sua reprodução como trabalho vivo. Tal dinheiro recebido em troca de sua venda, que confere ao capital o direito de uso do trabalho estipulado pela formalização da troca de mercadorias⁶⁴, paga somente o “preço de custo de uma força de trabalho individual, que, para a obtenção de mais-valor, é consumida dia a dia [...]” (MARX, 2017, p. 379), consumo que pressupõe sua reprodução contínua como elemento produtivo variável do capital sempre disponível para seu uso propriamente capitalista: objetivar um tempo de trabalho, um valor, que é apropriado sem troca, pois seu preço para o capital é justamente o custo de mantê-lo nessa determinação econômica voltada para a valorização do valor de capital já existente.

Para encerrarmos essa longa discussão, constata-se claramente a presença de toda essa argumentação sobre a produção de mais-valor no momento em que Simone de Beauvoir apresentava o desenvolvimento histórico da diferença sexual vinculado à produção capitalista. Ao falar da forma salário na compra da força de trabalho feminina como mercadoria do capital que se materializa como capital variável, Beauvoir afirmou que o seu cálculo de custo de subsistência já estava previamente desvalorizado em relação à força de trabalho do homem, seu grau de exploração é maior porque o tempo de trabalho necessário reproduz uma quantidade de meios de subsistência já reduzidos posto que ela vive enquanto função reprodutiva interna à unidade familiar economicamente garantida pelo homem; *mais tempo* da sua jornada serve apenas à valorização do valor. Não é por acaso, portanto, que o trecho anteriormente destacado de *O segundo sexo* em que Beauvoir fala sobre este ponto contenha uma citação de *O capital* justamente no momento em que Marx está falando sobre “a apropriação de forças de trabalho subsidiárias pelo capital” (MARX, 2017, p. 468), o trabalho feminino e infantil.

Além disso, se a introdução dessa força de trabalho no mercado é usada também para conter as demandas dos trabalhadores pelo aumento de salário, é porque no salário do homem *também está pressuposto*, na sua subsunção ao capital, que na determinação de seus meios de subsistência *está subsumida a função reprodutiva da mulher* como posta para ele, que se realiza como algo naturalmente imanente e não contabilizado porque, para a totalidade de mediação da

⁶⁴ “O capitalista faz valer seus direitos como comprador quando tenta prolongar o máximo possível a jornada de trabalho e transformar, onde for possível, uma jornada de trabalho em duas. Por outro lado, a natureza específica da mercadoria vendida implica um limite de seu consumo pelo comprador, e o trabalhador faz valer seu direito como vendedor quando tenta limitar a jornada de trabalho a uma duração normal determinada. Tem-se aqui, portanto, uma antinomia, um direito contra outro direito, ambos igualmente apoiados na lei da troca de mercadorias. Entre direitos iguais, quem decide é a força. E assim a regulamentação da jornada de trabalho se apresenta, na história da produção capitalista, como uma luta em torno dos limites da jornada de trabalho – uma luta entre o conjunto dos capitalistas, i.e., a classe capitalista, e o conjunto dos trabalhadores, i.e., a classe trabalhadora” (MARX, 2017, p. 309).

diferença sexual, essa função reprodutiva assim pressuposta seria como “[...] uma criação a partir do nada” (MARX, 2017, p. 293).

A partir do exposto até aqui, pode-se perceber como toda a tese central de *O segundo sexo* se estrutura a partir do pensamento de Marx. A forma específica de apresentação da diferença sexual como uma mediação histórica e produtiva da totalidade social, que assenta a base pressuposta das relações de produção e, portanto, também das relações sociais de formação e reconhecimento do vir a ser individual no interior de e mediado pelo ser social, tem necessariamente como ponto de partida a superação dialética da materialidade pelo trabalho e todas as implicações do seu desenvolvimento histórico tal como exposto no materialismo dialético marxista. Esclarece-se também de que modo Beauvoir *vai além* de Marx, na medida em que: 1- fundamenta a perda de si na exterioridade material como necessidade ontológica da presença corpórea que é a totalidade de vir a ser, algo que de certa forma já estava levemente indicado em Marx, mas sem o estabelecimento próprio de uma perspectiva existencial sobre o vivido fenomenal dessa presença concretamente situada; 2- apresenta a diferença sexual como produto histórico específico, dialeticamente ligado à relação de propriedade e ao desenvolvimento das forças produtivas, cuja produção particular é tanto a objetivação da capacidade reprodutiva da mulher na forma econômica de função para homem quanto a objetivação de uma estrutura valorativa que vincula indivíduo e ser social a partir do reconhecimento do homem como o primeiro sexo já imediatamente pressuposto como o próprio ser da totalidade, e da mulher como o segundo elemento sexual negativo interno à totalidade porque imediatamente pressuposta como para homem; 3- por fim, Beauvoir mostra como esse modo de representação e produção patriarcal, no seu desenvolvimento no interior das mediações do ser social para além do momento propriamente produtivo do trabalho, produz um processo situado de socialização formativa diferenciado para homem e mulher condizente com tal regime de valorização sexual, em que a experiência vivida individual do “vir a ser homem” e do “vir a ser mulher” se concretiza em fenômenos que reproduzem esse pressuposto naturalizado.

Portanto, o incômodo que Simone de Beauvoir manifestou sobre a má leitura de seu texto por parte dos marxistas é, fundamentalmente, o incômodo de que eles não tenham compreendido que sua tese é a de que as relações de produção da diferença sexual são um momento dialético das “[...] relações sociais em que os indivíduos produzem [...]” junto ao “[...] desenvolvimento dos meios materiais de produção, as forças de produção” (MARX, 2022, p. 46). De modo que as relações de produção, *na sua totalidade em mediação com o momento diferença sexual*, “formam aquilo a que se dá o nome de relações sociais, a sociedade, e, na

verdade, uma sociedade num estágio histórico e determinado de desenvolvimento, uma sociedade com caráter próprio [...]” (MARX, 2022, p. 46). Afinal, se “a vida ‘material’ no seu sentido marxista é [...] fortemente constitutiva das situações [...]” (KRUKS, 2017, p. 237), e o ser situado é distinguido sexualmente, então a “[...] *figura que assume no seio da sociedade a fêmea humana* [...]” é posta pelo “[...] *conjunto da civilização que elabora* [...]” (BEAUVOIR, 2016b, p. 13, destaque meu) o valor “ser mulher” como posto para o valor “ser homem” via função reprodutiva alienável, estabelecendo o caráter sexual no próprio movimento de desenvolvimento historicamente determinado da sociedade.

Referências Bibliográficas.

- ARP, Kristana. “Beauvoir’s concept of bodily alienation”. In SIMONS, Margaret (Ed.). **Feminist Interpretations of Simone de Beauvoir**. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1995.
- BAIR, Deirdre. **Simone de Beauvoir: a biography**. New York: Touchstone, 1990.
- BEAUVOIR, Simone de. **Pour une morale de l’ambiguïté suivie de Pyrrhus et Cinéas**. Paris: Gallimard, 2013.
- BEAUVOIR, Simone de. **La force de l’âge**. Paris: Gallimard, 2015.
- BEAUVOIR, Simone de. **Le deuxième sexe I – Les faits et les mythes**. Paris: Gallimard, 2016a.
- BEAUVOIR, Simone de. **Le deuxième sexe II – L’expérience vécue**. Paris: Gallimard, 2016b.
- BEAUVOIR, Simone de. **La force des choses. II**. Paris: Gallimard, 2017.
- CHASIN, José. **Marx: Estatuto ontológico e resolução metodológica**. São Paulo: Boitempo, 2009.
- COGGIOLA, Osvaldo. **Teoria econômica marxista: uma introdução**. São Paulo: Boitempo, 2021.
- GOTHLIN, Eva Lundgren. “Reading Simone de Beauvoir with Martin Heidegger”. In. CARD, Claudia. (Ed.) **The Cambridge companion to Simone de Beauvoir**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- HEINÄMAA, Sara. **Toward a phenomenology of sexual difference: Husserl, Merleau-Ponty, Beauvoir**. Oxford: Rowman and Littlefield Publishers, 2002.
- HENGHOLD, Laura. **Simone de Beauvoir’s philosophy of individuation: The problem of The Second Sex**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017.

- KRUKS, Sonia. **Simone de Beauvoir and the politics of ambiguity**. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- KRUKS, Sonia. “Beauvoir and the Marxism question”. In. HENGELHOLD, Laura; BAUER, Nancy (eds.). **A companion to Simone de Beauvoir**. Hoboken: John Willey & sons Ltd., 2017.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **As estruturas elementares do parentesco**. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.
- LUKÁCS, György. **Para uma ontologia do ser social II**. São Paulo, Boitempo, 2013.
- LUKÁCS, György. **Para uma ontologia do ser social I**. São Paulo: Boitempo, 2018.
- MARSO, Lori Jo. “Beauvoir on mothers, daughters and political coalitions”. In. MOYNAGH, Patrícia. MARSO, Lori Jo (Eds.). **Simone de Beauvoir's political thinking**. Chicago: University of Illinois Press, 2006.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã: Crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846)**. São Paulo: Boitempo, 2007.
- MARX, Karl. **O capital: crítica da economia política: Livro I: O processo de produção do capital**. São Paulo: Boitempo, 2017.
- MARX, Karl, **O capital: crítica da economia política. Livro II: O processo de circulação do capital**. São Paulo: Boitempo, 2020a.
- MARX, Karl. **O capital: crítica da economia política. Livro III: O processo global da produção capitalista**. São Paulo: Boitempo, 2020b.
- MARX, Karl. **Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858. Esboços da crítica da economia política**. São Paulo: Boitempo, 2021.
- MARX, Karl. **Trabalho assalariado e capital & Salário, preço e lucro**. São Paulo: Expressão Popular, 2022.
- MOI, Toril. **Simone de Beauvoir, the making of an intellectual woman**. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- NETTO, José Paulo. **Karl Marx: Uma biografia**. São Paulo: Boitempo, 2020.
- REYNOLDS, Jack. **Existencialismo**. Petrópolis: Editora Vozes, 2006.
- RUBIN, Isaac Illich. **A teoria marxista do valor**. São Paulo: Editora Polis, 1987.
- SCHEPHERD, Angela. **De Beauvoir and The Second sex: A Marxist interpretation**. Tese de Doutorado. University of Hull, 2015. Disponível em: <https://hull-repository.worktribe.com/output/4218671>.

VINTGES, Karen. “The Second sex and philosophy” In. SIMONS, Margaret A. (Ed.). **Feminist interpretations of Simone de Beauvoir**. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1995.