

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA



LUCAS JOAQUIM DA MOTTA

**DAS EXTREMIDADES DA CONDIÇÃO HUMANA À MORAL
EXISTENCIALISTA:
AMBIGUIDADE EM SIMONE DE BEAUVOIR (1944-1947)**

SÃO CARLOS - SP

2025

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

LUCAS JOAQUIM DA MOTTA

**DAS EXTREMIDADES DA CONDIÇÃO HUMANA À MORAL EXISTENCIALISTA:
AMBIGUIDADE EM SIMONE DE BEAUVOIR (1944-1947)**

(Versão Corrigida)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de São Carlos para obtenção do título de Mestre em Filosofia. Linha de Pesquisa: Constituição e crítica da subjetividade na História da Filosofia.

Orientação: Prof. Dr. Luiz Damon Santos Moutinho.
Financiamento: Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo.

SÃO CARLOS - SP
2025

Moutinho, Luiz Damon Santos

Das extremidades da condição humana à moral existencialista: Ambiguidade em Simone de Beauvoir (1944-1947) / Luiz Damon Santos Moutinho -- 2025. 213f.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de São Carlos, campus São Carlos, São Carlos
Orientador (a): Luiz Damon Santos Moutinho
Banca Examinadora: Thana Mara de Souza, Magda Guadalupe dos Santos
Bibliografia

1. Existencialismo. 2. Filosofia Contemporânea. 3. Simone de Beauvoir. I. Moutinho, Luiz Damon Santos. II. Título.

Ficha catalográfica desenvolvida pela Secretaria Geral de Informática (SIn)

DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR

Bibliotecário responsável: Arildo Martins - CRB/8 7180



Universidade Federal de São Carlos
Centro de Educação e Ciências Humanas
Departamento de Filosofia
Rodovia Washington Luiz, km 235 - Caixa Postal 676
CEP: 13565-905 - São Carlos-SP
Telefone: (16) 3351-8368
E-mail: ppgfil@ufscar.br
Site: www.dfil.ufscar.br



São Carlos, 22 de agosto de 2025.

Ref: Carta comprovante da versão final
de teses e dissertações

Eu, **Prof. Dr. Luiz Damon Santos Moutinho**, Orientador do pós-graduando **Lucas Joaquim da Motta**, do Programa de Pós Graduação em Filosofia, venho por meio desta, **AUTORIZAR** os tramites para a homologação do supracitado aluno, **ATESTO** que a dissertação intitulada **“Das extremidades da condição humana à moral existencialista: Ambiguidade em Simone de Beauvoir (1944-1947)”**, é a **versão final** com as alterações sugeridas pela Banca Examinadora, estando o arquivo tecnicamente correto em sua forma e estrutura e com os devidos agradecimentos aos órgãos de fomento à pesquisa, no caso de recebimento de bolsa e/ou financiamento.

Solicito as devidas providências para o encaminhamento em questão, subscrevo-me.

Atenciosamente,

Prof. Dr. Luiz Damon Santos Moutinho.

Assinatura:



Documento assinado digitalmente
LUIZ DAMON SANTOS MOUTINHO
Data: 25/08/2025 08:07:00-0300
verifique em <https://validar.itf.gov.br>

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO
Rodovia Washington Luís km 235,
CEP. 13565-905 - São Carlos - SP
Fones: (16) 3351 8109 / 3351 8110
propp@ufscar.br / www.propp.ufscar.br

LUCAS JOAQUIM DA MOTTA

**DAS EXTREMIDADES DA CONDIÇÃO HUMANA À MORAL EXISTENCIALISTA:
AMBIGUIDADE EM SIMONE DE BEAUVOIR (1944-1947)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de São Carlos para obtenção do título de Mestre em Filosofia. Linha de Pesquisa: Constituição e crítica da subjetividade na História da Filosofia.

Aprovado em: 08/08/2025

Prof. Dr. Luiz Damon Santos Moutinho – Presidente

Universidade Federal de São Carlos (UFSCar)

Profa. Dra. Thana Mara de Souza – Membro Titular

Universidade Federal do Espírito Santo (UFES)

Profa. Dra. Magda Guadalupe dos Santos – Membro Titular

Universidade Estadual de Minas Gerais (UEMG)

Aos meus pais: Eliana e Valdemir.

Agradecimentos

Não imaginava que agradecer àqueles que me auxiliaram até aqui fosse tarefa tão difícil. Todo agradecimento, por maior que seja, parece sempre insuficiente diante da contribuição que cada um deles ofereceu para a realização deste trabalho.

Trata-se, portanto, de um agradecimento que ultrapassa o empírico.

A Deus. A Pai Oxalá. A Jesus Cristo, que, em sua infinita bondade, permitiram que os guias espirituais – sobretudo os do Templo Raio de Sol e Cabocla Jupira, bem como os meus próprios – me auxiliassem.

Em especial, às duas maiores referências de seres humanos que tive e tenho em minha vida: meus pais, Eliana e Valdemir. À minha maior saudade, minha avó e madrinha Orides (*in memoriam*).

Agradeço também à minha avó Laura (*in memoriam*), ao meu avô e padrinho Sebastião (*in memoriam*), ao avô que não conheci, mas cujo nome carrego com orgulho – Joaquim da Motta (*in memoriam*) –, e à minha bisavó Maria (*in memoriam*). À Susi (*in memoriam*), presença marcante em tantas madrugadas de estudos filosóficos.

À vó Cema (*in memoriam*), à Marlene (*in memoriam*) e à tia Jorgina (*in memoriam*).

Aos tios e tias de ambas as famílias, materna e paterna. À tia Preta, por celebrar conosco a graça de seu segundo aniversário.

Às professoras Nair, Vera, Marcia, Valderez e Lucimara.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Luiz Damon Santos Moutinho. À Profa. Dra. Marisa Lopes. À Profa. Dra. Thana Mara de Souza, à Profa. Dra. Heci Regina Candiani e à Profa. Dra. Magda Guadalupe dos Santos.

À Profa. Dra. Marilena Chauí.

À Sylvie Le Bon de Beauvoir.

À Universidade Federal de São Carlos, ao Departamento de Filosofia e aos docentes e servidores do Programa de Pós-Graduação em Filosofia desta instituição.

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), pela bolsa de Mestrado (processo n. 2022/16556-7) e pela bolsa de Iniciação Científica na Graduação (processo n. 2019/26591-1).

Que quimera é, então, o homem? Que novidade, que monstro, que caos, que motivo de contradição, que prodígio! Juiz de todas as coisas, imbecil verme da terra, depositário da verdade, cloaca de incerteza e erro, glória e escória do universo. [...] Conhecei, pois, soberbo, que paradoxo sois em vós mesmo. Humilhai-vos, razão impotente; calai-vos, natureza imbecil; aprendei que o homem ultrapassa infinitamente o homem [...].

Pascal nos Pensamentos, Br. Frag. 434.

MOTTA, Lucas Joaquim. **Das extremidades da condição humana à moral existencialista: Ambiguidade em Simone de Beauvoir (1944-1947)**. 209f. Dissertação (Mestrado) – Centro de Educação e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos – SP, 2025.

Resumo

Em sentido filosófico, a moral existencialista de Simone de Beauvoir parte do fato de que as liberdades são separadas umas das outras para evocar a oportunidade de conciliá-las a partir dos aspectos ambíguos da existência humana; e, em sentido literário, essa moral adquire força conforme são expostas as situações vividas pelo conjunto de personagens dos romances de Beauvoir e a dificuldade em assumir tais aspectos ao mesmo tempo. Já na relação entre ambos os sentidos, para melhor compreender o que Beauvoir denomina como o “período moral” de sua carreira literária – período que se inicia na década de maior produção intelectual da autora, a saber, os anos 1940, após o início da Segunda Guerra Mundial, no exato momento em que sua filosofia concebe uma conjuração estritamente ético-política mediante essa crise histórica –, tem-se como objetivo abordar o que Beauvoir apresenta como as ambiguidades dessa condição, isto é, em que consiste o drama da existência que, em sua individualidade, está situada com outrem. Faz-se necessário, assim, destacar que, de acordo com a circunscrição proposta, será analisada a maneira como Beauvoir reivindica os termos liberdade e facticidade, definidos em sua respectiva linha de pensamento – o existencialismo – e constituintes dessas relações ambíguas, para investigar por que as condições humanas, embora contingentes de início, podem ser realizadas e superadas concretamente por meio da própria liberdade, conferindo-lhes um sentido justificável: é esse movimento que as fundamenta como autênticas, que é quando a ambiguidade fundamental delas é assumida, segundo Beauvoir. É, portanto, uma introdução ao interesse da filósofa pela questão moral e à sua relação com os extremos constitutivos dessas condições, para demonstrar o itinerário pelo qual eles integram cada situação vivida, que está entre a liberdade, enquanto para-nada, e a facticidade, devido à liberdade estar lastrada no ser, em seu país, sexo, idade, época, família, educação, economia, por aí vai – o dado a ser transcendido. A partir disso, compreende-se a ambiguidade como método da própria moral existencialista de Beauvoir – e, em grande medida, de toda a sua filosofia.

Palavras-chave: Ambiguidade. Condição Humana. Beauvoir. Liberdade. Facticidade. Moralidade.

Résumé

Au sens philosophique, la morale existentialiste de Simone de Beauvoir part du fait que les libertés sont séparées les unes des autres pour évoquer la possibilité de les concilier à partir des aspects ambigus de l'existence humaine; et, au sens littéraire, cette morale acquiert de la force à mesure que sont exposées les situations vécues par l'ensemble des personnages des romans de Beauvoir et la difficulté d'assumer ces aspects en même temps. Dans la relation entre ces deux sens, afin de mieux comprendre ce que Beauvoir appelle la « période morale » de sa carrière littéraire – période qui commence dans la décennie la plus prolifique de l'auteure sur le plan intellectuel, à savoir les années 1940, après le début de la Seconde Guerre mondiale, au moment même où sa philosophie conçoit une conjuration strictement éthico-politique face à cette crise historique –, l'objectif est d'aborder ce que Beauvoir présente comme les ambiguïtés de cette condition, c'est-à-dire en quoi consiste le drame de l'existence qui, dans son individualité, se situe avec l'autre. Il convient donc de souligner que, conformément à la circonscription proposée, nous analyserons la manière dont Beauvoir revendique les termes liberté et facticité, définis dans sa ligne de pensée respective – l'existentialisme – et constitutifs de ces relations ambiguës, afin d'étudier pourquoi les conditions humaines, bien que contingentes au départ, peuvent être réalisées et dépassées concrètement par la liberté elle-même, leur conférant un sens justifiable: c'est ce mouvement qui les fonde comme authentiques, c'est alors que leur ambiguïté fondamentale est assumée, selon Beauvoir. Il s'agit donc d'une introduction à l'intérêt de la philosophe pour la question morale et à sa relation avec les extrêmes constitutifs de ces conditions, afin de démontrer l'itinéraire par lequel ils intègrent chaque situation vécue, qui se situe entre la liberté, en tant que para-rien, et la facticité, car la liberté est ancrée dans l'être, dans son pays, son sexe, son âge, son époque, sa famille, son éducation, son économie, etc. – la donnée à transcender. À partir de là, on comprend l'ambiguïté comme méthode de la morale existentialiste de Beauvoir elle-même – et, dans une large mesure, de toute sa philosophie.

Mots-clés: Ambiguïté. Condition humaine. Beauvoir. Liberté. Facticité. Moralité.

Siglas das obras de Simone de Beauvoir citadas

Abaixo, apresentam-se as abreviaturas das obras de Simone de Beauvoir utilizadas ao longo desta exposição. Todas as referências a livros e artigos originalmente publicados em inglês, francês ou espanhol foram traduzidas por mim. Entre colchetes, indicam-se os anos de publicação original das obras; no caso das entrevistas, os anos em que foram concedidas por Beauvoir.

BF – *Balanço Final*. Trad. Rita Braga. 5ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2022 [1972].

BI – *As bocas inúteis*. Trad. Thainá da Silva Cândido Carungaba. Traduzindo “As bocas inúteis” de Simone de Beauvoir. Dissertação (Mestrado em Estudos de Linguagem) – Programa de Pós-Graduação em Estudos de Linguagem, Instituto de Letras, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2022 [1945].

CJ – *Cahiers du jeunesse*. Paris: Gallimard, 2008 [2006].

DPS I – *Diary of a Philosophy Student: Volume 1, 1926-27*. Ed. Barbara Klaw, Sylvie Le Bon de Beauvoir and Margareth Simons; transl. Barbara Klaw and Sylvie Le Bon de Beauvoir. Illinois: University of Illinois Press, 2006 [2006].

ESN – “O existencialismo e a sabedoria das nações”. *O existencialismo e a sabedoria das nações*. Trad. Mário Matos. Lisboa: Esfera do Caos, 2008 [1945].

FC – *A força das coisas*. Trad. Maria Helena Franco Martins. 2ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009 [1963].

FI – *A força da idade*. Trad. Sérgio Milliet. 6ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2018 [1960]. (Clássicos de Ouro)

FP – *A Fenomenologia da percepção* de Maurice Merleau-Ponty. Trad. Lucas Joaquim da Motta. *Primeiros Escritos*, São Paulo – SP, n. 11, pp. 226-231, 2022 [1945].

FS – “Faut-il bruler Sade?”. *Privilèges*. Paris: Gallimard, 1955 [1951].

IR – “Idealismo moral e realismo político”. *O existencialismo e a sabedoria das nações*. Trad. Mário Matos. Lisboa: Esfera do Caos, 2008 [1945].

LA – Lacoïn, E.; Merleau-Ponty, M.; Beauvoir, S. *Lettres d’amitié, 1920-1959*. Paris: Gallimard, 2023 [2022].

LM – “Literatura e metafísica”. *O existencialismo e a sabedoria das nações*. Trad. Mário Matos. Lisboa: Esfera do Caos, 2008 [1945].

LN – *Lettres à Nelson Algren: Un amour transatlantique (1947-1964)*. Texte établi, traduit de l’anglais et annoté par Sylvie Le Bon de Beauvoir. Paris: Gallimard, 1997 [1997].

ME – “Mi experiencia como escritora”. *Fragmentos existencialistas y otros textos*. Trad. Leandro Sánchez Marín. Medellín: Ennegativo ediciones, 2019 [1966].

MM – *Memórias de uma moça bem-comportada*. Trad. Sérgio Milliet. 5ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017 [1958]. (Clássicos de Ouro)

OL – “Olho por olho”. *O existencialismo e a sabedoria das nações*. Trad. Mário Matos. Lisboa: Esfera do Caos, 2008 [1946].

PC – *Pirro e Cineias*. Trad. Marcelo Jacques de Moraes; prefácio Carolina Parreiras. 2ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2025 [1944].

PMA – *Por uma moral da ambiguidade*. Trad. Marcelo Jacques de Moraes; prefácio Carolina Parreiras. 2ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2025 [1947].

QE – “Que é o existencialismo?”. Trad. Lucas Joaquim da Motta. *Pólemos*, Brasília – DF, n. 28, v. 13, pp. 484-495, 2024 [1947].

QL – “¿Qué puede hacer la literatura?”. *Escritos políticos y filosóficos*. Trad. Leandro Sánchez Marín. Medellín: Ennegativo ediciones, 2019 [1965].

SO – *O sangue dos outros*. Trad. Heloysa de Lima Dantas. 4ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2023 [1945].

SS I – *O segundo sexo: Fatos e Mitos*. Trad. Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009 [1949].

SS II – *O segundo sexo: A experiência vivida*. Trad. Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009 [1949].

TE – “Teatro existencialista”. *Fragmentos existencialistas y otros textos*. Trad. Leandro Sánchez Marín. Medellín: Ennegativo ediciones, 2019 [1947].

THM – *Todos os homens são mortais*. Trad. Sérgio Milliet. 2ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2019 [1946].

VNH – *Viejos y nuevos héroes*. *Escritos políticos y filosóficos*. Trad. Leandro Sánchez Marín. Medellín: Ennegativo ediciones, 2019 [1947].

Entrevistas de Simone de Beauvoir

E I – Entrevista con Wilfrid Lemoine. *Conversaciones*. Trad. Leandro Sánchez Marín. Medellín: Ennegativo ediciones, 2020 [1959].

E II – Schwarzer, A. *Simone de Beauvoir hoje*. Trad. José Sanz. Rio de Janeiro: Rocco, 1985 [1972].

E III – Wenzel, H. V. Interview with Simone de Beauvoir. *Simone de Beauvoir: Witness to a Century*, pp. 5-32, 1986 [1984].

E IV – “Una conversación con Simone de Beauvoir y Liliane Lazar”. *Conversaciones*. Trad. Leandro Sánchez Marín. Medellín: Ennegativo ediciones, 2020 [1984].

E V – Aury, D. “Qu’est-ce que l’existentialisme? Escarmouches et patrouilles”. *Les lettres françaises*, dez., 1945 [1945].

E VI – Simons, M. A. Beauvoir Interview. *Beauvoir and The Second Sex: Feminism, Race, and the Origins of Existentialism*. Oxford: Rowman and Littlefield Publishers, 1990 [1979].

Nota prévia para esclarecer a publicação de algumas partes deste estudo

Partes específicas desta pesquisa foram redigidas e publicadas anteriormente, muitas vezes com formulações distintas das expostas ao longo dela, sob forma de artigos em revistas acadêmicas. Entre elas:

1. A segunda parte do “Capítulo I” referente à concepção beauvoiriana de existencialismo enquanto filosofia da ambiguidade como “A definição de existencialismo e suas implicações em Simone de Beauvoir: Por uma desmistificação filosófica”. *Problemata* – UFPB, João Pessoa, v. 14, n. 05, pp. 05-22, 2023.
2. A primeira parte do “Capítulo II” sobre a ambiguidade como método de toda a moral existencialista da autora como “A relação entre ambiguidade, liberdade e condição humana em Simone de Beauvoir”. *Filogênese*, Marília – SP, v. 11, pp. 40-55, 2019.
3. A segunda parte do “Capítulo II” sobre a diferença entre ser livre e realizar a liberdade sempre inacabada segundo Beauvoir como “A noção de atitude estética em Simone de Beauvoir”. *Pólemos* – UnB, Brasília, v. 09, n. 17, pp. 177-188, 2020.
4. A terceira parte do “Capítulo II” referente à iniciativa de Beauvoir em escrever *Pirro e Cineias* como “Introdução ao período moral da literatura de Beauvoir: Pirro, Cineias e o lugar necessário de cada ação”. *Kínesis* – UNESP, Marília, vol. XV, n. 39, pp. 231-254, dez., 2023.
5. A terceira parte do “Capítulo III” referente à conversão existencialista e o método da ambiguidade em um vocabulário beauvoiriano estritamente fenomenológico como “A primeira resenha da *Fenomenologia da percepção*: Simone de Beauvoir, fenomenóloga?”. *Primeiros Escritos* – USP, São Paulo, v. 11, pp. 212-225, 2021.
6. A quarta parte do “Capítulo III” sobre de que forma da moral existencialista é possível evocar uma concepção de ontologia em Beauvoir como “Da relação entre moral e ontologia em Simone de Beauvoir: Situação e subjetividade do ponto de vista da ambiguidade”. *Intuitio* – SC, Chapecó, vol. 18, n. 01, pp. 01-23, jan.-dez., 2025.
7. A quinta parte do “Capítulo III” acerca da relação liberdade, libertação e autenticidade em Beauvoir como “A crítica de Simone de Beauvoir às formas de opressão: Liberdade, libertação e a construção de condições autênticas”. *XVII*

Seminário de Pesquisa na Pós-Graduação em Filosofia da UFSCar – UFSCar, São Carlos, 17ª ed., pp. 36-44, 2024.

Sumário

Introdução	17
Capítulo I:.....	28
A doutrina existencialista de Beauvoir como filosofia da ambiguidade que evoca uma moral	28
1. Do porquê se questionar sobre o que é o existencialismo.....	28
2. Uma filosofia que concilia os extremos da condição humana	35
3. O paradoxo existencialista de ser um sujeito soberano e uma mísera coisa lançada no mundo.....	43
Capítulo II:	61
A ambiguidade como método nos e dos textos existencialistas de 1944-1946	61
1. A ambiguidade como método para uma moral concreta	61
2. <i>Pirro e Cineias</i> como inauguração de uma elucidação moral contemporânea.....	68
2.1. A moral no contexto da literatura ficcional de Beauvoir: Uma breve relação	78
3. Da liberdade situada ao seu projeto no futuro indefinidamente aberto.....	86
4. Por que partir se será preciso voltar? Por que agir se será preciso parar?.....	95
5. A pluralidade de projetos singulares e o apelo de um ao outro em uma perspectiva moral.....	115
Capítulo III:.....	124
Das extremidades da condição humana à moral existencialista	124
1. O desafio de definir a moral por uma dimensão estritamente humana	124
2. A ambiguidade como paradoxo das situações vividas: Por uma abordagem ética	133
3. A condição humana na visão da ambiguidade em termos de ontologia	151
4. Da relação entre moral e ontologia segundo a ambiguidade vivida	171
5. Liberdade, libertação e a construção de condições autênticas	185
Considerações finais: Historicização da moral e ética da ambiguidade vivida – Beauvoir entre método e doutrina	198
Bibliografia	209

Introdução

O campo enigmático em que se situa o pensamento de Simone de Beauvoir é, por assim dizer, a via pela qual se encontra uma imensa lista de oportunidades para estudar essa filosofia a partir da história temporalmente vivida na qual ela se insere. É uma filosofia que cria facilmente um vocabulário teórico para descrever aquilo que está em questão – uma questão pautada nos temas da dimensão *concreta* do mundo humano –, conforme a correspondência que as obras de Beauvoir possuem entre si, cada uma com um sentido que retoma ou remete a outra. Em consequência disso, tomá-la como núcleo investigativo exige grande precaução para não se perder diante de tantos debates e assuntos que surgem ao longo da trajetória vivida de Beauvoir, já que a relação existente entre os diferentes momentos de sua vida – por exemplo, o período que envolve a concepção de moral de sua juventude e o período que abrange a concepção de moral que emerge após o início da Segunda Guerra Mundial – se refere à própria constituição dessa filosofia. Essa produção, por ser extremamente diversificada, evolui com frequência a partir de modificações teóricas de ideias defendidas em obras anteriores, o que torna arriscado qualquer tentativa de uma definição conclusiva sobre ela – ou tentativa de entendê-la somente pela logicidade que perpassa sua escrita, sem considerar a historicidade que a engloba. No entanto, é justamente devido a essa multiplicidade e ao dinamismo de sua filosofia, sempre em constante desvelamento, que se encontra a abertura de um espaço discursivo em prol de novas interpretações.

É chegado o momento de expor a discussão que interessa aqui. Das obras publicadas pela autora na década de sua maior produção, tanto literária quanto filosófica, que é a década de 1940, a concepção de *moral* se destaca por sintetizar uma das maiores preocupações de Beauvoir, sobretudo em contexto durante e pós-Guerra, que é o questionamento sobre do porque agir nos vínculos concretos entre os indivíduos – vínculos criados, naquele contexto, em um mundo aos avessos: essa concepção está intrinsecamente ligada com uma segunda concepção beauvoiriana, a de *ambiguidade*¹, e por meio dela é possível entender, de modo mais

¹ Os exemplos de ambiguidades apontadas por Beauvoir a seguir são pontuais, o que quer dizer que elas são mencionadas apenas para indicar a importância de esclarecer e diferenciar o que a autora entende por este termo e, conseqüentemente, por condição humana e suas especificidades no interior de sua própria doutrina. Na verdade, essas ambiguidades serão apresentadas com maiores detalhes conforme o desenvolvimento do presente trabalho. Importante destacar que são poucas as vezes em que Beauvoir escreve ambiguidade no plural, e tanto em *Pirro e Cineias* quanto em *Por uma moral da ambiguidade* a filósofa sempre se refere a ela no singular, justamente para indicar a estrutura mesma, a mais geral, da condição humana. Ainda assim, é válido o emprego desse termo no plural em certas ocasiões em razão de haver diversos modos de se pensar essa condição em meio aos seus extremos – daí dizer que a ambiguidade é essa síntese entre as suas regiões e, quando pensada particularmente, há ambiguidades das mais diversas quando o assunto é ela. Porque são essas “*ambiguidades e contradições que*

fidedigno, os livros que a filósofa publica na década em questão, mais especificamente entre 1944 e 1949². E de todas as questões que os intersectam, a de maior relevo é a insistência de Beauvoir em relacionar o caráter ambíguo da condição humana com a moralidade, o que resulta na sua famosa moral existencialista. Significativamente, então, a trama da posição de Beauvoir em face dessa relação é duplo: em sentido filosófico, essa moral parte do fato segundo o qual as liberdades são separadas umas das outras para evocar a possibilidade de conciliá-las a partir dos aspectos ambíguos da condição humana; e em sentido literário, essa moral ganha força conforme são expostas as situações vividas pelo conjunto de personagens dos romances de Beauvoir e a dificuldade em assumir tais aspectos ao mesmo tempo³.

Entende-se, a partir disso, que desenvolver uma análise sobre os extremos que constituem o que aparece em Beauvoir sempre sob a designação de condição humana, uma condição demarcada pela sua subjetividade e pela sua objetividade, pela sua individualidade e sua relação com os outros, pelo seu caráter singular em um contexto universal, pela sua formação corpórea que compõe uma síntese com a consciência, enfim, pela sua liberdade relacionada com a sua facticidade, é o que favorece uma compreensão da posição que a filosofia beauvoiriana ocupa na história do pensamento em geral e, principalmente, contemporâneo. Pois se, de um lado, a vivência da condição humana é uma experiência particular que se dá na realidade coletiva e, disso, Beauvoir emprega a assunção tanto da liberdade quanto da facticidade nessa realidade, por outro, a retomada das situações, com vista também àquelas vividas pelos sexos, para se referir a um dos momentos célebres de *O segundo sexo*, em que a moral existencialista viabiliza a exposição e manutenção da condição feminina entre cultura e

constituem o significado vivido de uma existência” (ME, pp. 106-107, *grifos meus*), isto é, “a existência é destotalizada, sempre inacabada, para continuar, a existência nunca termina” (ME, p. 110).

² Os mais conhecidos, do ponto de vista filosófico, são *Pirro e Cineias*, *Por uma moral da ambiguidade e O segundo sexo*. São os dois primeiros que interessam a esta pesquisa, embora sejam trazidas outras obras da autora à medida que o presente texto for desenvolvido. Os artigos que compõem *O existencialismo e a sabedoria das nações*; a resenha da *Fenomenologia da percepção*; “Viejos y nuevos heróes”; e “Que é o existencialismo?” são exemplos de obras eventualmente discutidas. Importante lembrar que Beauvoir escreveu seus textos e artigos em francês, além de algumas produções em inglês. As traduções consultadas em espanhol e em português não correspondem à escrita original da autora, devendo-se considerar eventuais variações de sentido decorrentes do processo tradutório.

³ É o que ocorre com boa parte (senão com todos) dos personagens da literatura de Beauvoir: Pierre, Françoise e Xavière em *A convidada*; Louis e Catherine em *As bocas inúteis*; Régine e Raymond Fosca em *Todos os homens são mortais*; Blomart e Hélène em *O sangue dos outros*; Pierre e Anne em *Os mandarins*; Monique em *A mulher desiludida*, por aí vai. Contudo, não se pode esquecer que filosofia e literatura configuram domínios distintos, embora frequentemente dialoguem entre si. Assim, qualquer tentativa de aproximação entre ambos exige cautela, a fim de preservar as especificidades formais e conceituais do gênero linguístico de cada campo nas obras de Beauvoir – algo que se mostrará de modo mais evidente no “Capítulo 2: A ambiguidade como método nos e dos textos existencialistas de 1944-1946”.

natureza, não se separa dessa discussão⁴. E, nisso, a autora ergue um projeto ético que defende a criação de laços concretos com outrem, a partir do reconhecimento de suas liberdades, cada qual em uma situação específica, em suas experiências ambíguas. Esse reconhecimento, porém, não seria para fechar os olhos diante das opressões, mas para justamente recusá-las e denunciá-las por meio de vias favoráveis (disponíveis ou passíveis de conquista) a isso: escrever sobre a condição humana em Beauvoir é, então, partir da concepção de situação de seu existencialismo para correlacioná-la com o fato de a liberdade ser fundada sempre historicamente, em facticidades que se apresentam como constituintes dela.

A primeira consideração que merece nota para nos introduzir a essa filosofia é que essas ambiguidades são o que integram todo o *método* da moral de Beauvoir e, a partir delas, é possível compreendê-lo com maior clareza e exatidão. Sucintamente, ser e falta de ser, vida e morte, sujeito e objeto, singular e coletivo, fim e ponto de partida, corpo e consciência, experiência individual e realidade universal, por aí vai, são exemplos dessas ambiguidades que não devem ser, nesta autora, colocadas como opostas, separadas e, até mesmo, excludentes entre si (como se a relação de um extremo com o outro fosse um problema a ser resolvido) e, seja em qualquer um desses casos, elas são sentidas tanto pelos homens quanto pelas mulheres, tanto pelos opressores quanto pelos oprimidos, tanto pelo indivíduo quanto pelos outros: elas são vividas *singular e particularmente* por cada existência situada, embora *todos e todas* as sintam como o paradoxo mesmo de sua condição. Por isso que um dos esforços de Beauvoir é o de restituir uma moral em que seja possível sintetizar essas ambiguidades – daí poder dizer, junto da filósofa, que a condição humana não é constituída somente por um de seus extremos ou através de uma separação que os considera como duas substâncias hierárquicas ou

⁴ O que, aliás, anos mais tarde será alvo de críticas de outras autoras feministas, duas em particular: Judith Butler e Shulamith Firestone. Para Butler, conforme Beauvoir propõe que o corpo feminino deve ser a situação e o instrumento da liberdade da mulher, e não uma essência definidora e limitadora, “a teoria da corporificação que impregna a análise de Beauvoir é claramente limitada pela reprodução acrítica da distinção cartesiana entre liberdade e corpo [...] fica claro que Beauvoir mantém o dualismo mente/corpo, mesmo quando propõe uma síntese desses termos” (Butler, 2015, p. 35, *grifos meus*). Se, segundo Butler, Beauvoir ainda sustenta a distinção ontológica moderna entre corpo e alma, isto é, tenta se esquivar desse dualismo metafísico enquanto se mantém nele atolado, em Firestone a crítica é outra, mas focada também nesse “dualismo”. Para Firestone, a interpretação de Beauvoir rigidamente existencialista do feminismo recai em sistemas culturais, incluindo o próprio existencialismo, que seriam sistemas determinados por um “dualismo sexual”: “Talvez ela [Beauvoir] tenha ido longe demais. Por que postular como explicação final o conceito básico hegeliano da alteridade, e então cuidadosamente documentar as circunstâncias biológicas e históricas que empurraram a classe das ‘mulheres’ em tal categoria, sem levar em conta uma possibilidade muito mais simples e mais provável, ou seja, que o dualismo básico brotava do próprio sexo? Não é necessário postular categorias *a priori* do pensamento e da existência – como alteridade, transcendência, imanência – nas quais a História passa então a ser moldada” (Firestone, 1970, p. 17). Ainda que estas críticas não façam parte do atual escopo, nem serão trabalhadas em algum momento por nós, é justo mencioná-las com a intenção de indicar a repercussão futura de *O segundo sexo*, livro que influencia o que ficou conhecido como Segunda Onda do Movimento Feminista e toda uma geração de pensadoras feministas das décadas posteriores ao ano de 1949.

inconciliáveis e que, como tais, uma estaria mais próxima, em comparação com a outra, do que se poderia chamar de verdadeira moral; e essa verdade, agora no sentido que a filosofia de Beauvoir a confere legitimamente, se aproxima das condições autênticas vividas por cada liberdade e, como o próprio nome sugere, essa autenticidade pode ser realizada como tal ou, ao contrário, distanciada por efeito de uma objetificação da subjetividade (da passagem da consciência ao estado de coisa) ou de uma perda no próprio movimento da transcendência – quando, no caso, o indivíduo se consideraria apenas como um puro transcendente sem as circunstâncias fáticas de suas situações.

Já é permitido colocar que, de fato, a moral existencialista de Beauvoir não é, genérica e simplesmente, a consolidação tão esperada de uma “moda” pós-Guerra a partir de normas dadas, porque, muito diferente disso, dessa moral Beauvoir visava à *criação* de novos valores em um mundo marcado pela cólera e pela catástrofe que, em verdade, trouxeram a desesperança na e da própria humanidade. Isso, certamente, com uma nova metodologia consequente ao que antecedeu a filosofia que formava a intelectualidade da época vivida por Beauvoir, a saber: a crise do hegelianismo, as críticas de Kierkegaard às abstrações conceituais do pensamento, o apogeu do positivismo, as fenomenologias de Husserl e Heidegger, o bergsonismo, a base política dos escritos de Marx, entre tantos outros movimentos. É uma moral que se dá em relação à *temporalidade* da condição humana e se assume enquanto liberdade que age – por justa razão ela não ser passiva – no mundo enquanto uma transcendência que supera o dado elementar que constitui, sob a outra via dessa ambiguidade, a sua imanência, através de uma maneira peculiar de se fazer como existência nesse mundo. E isso é o que Beauvoir caracteriza como *desvelamento de ser*, movimento que essa moral tanto reivindica para manter o ser longe de si mesmo e, a partir desse distanciamento, fazer-se tão-somente em meio e junto aos outros no mundo inteiramente humano, e é esse o empreendimento de toda liberdade como forma de realizar seu projeto de ser. Pois, pela impossibilidade de jamais estar fora de um lugar nesse mundo, por não ser passível nenhuma separação entre o sujeito e ele, “o deserto mais selvagem, a gruta mais escondida ainda segrega um significado humano; o universo é o nosso domínio” (FP, p. 228).

O posicionamento de toda essa questão moral em Beauvoir explicita uma relação fenomenológica que parte da ideia de que os extremos da condição humana possibilitam, a esta filósofa, uma moral existencialista, ou melhor, uma *moral da ambiguidade*; a razão disso é que, se existe um modo de ser que distingue a subjetividade das coisas pertencentes ao plano puramente objetivo, se é ao assumir – no sentido de tomar para si a pluralidade de consequências

do drama de ser uma existência situada com outrem – as cadeias referentes a essa condição e, ainda por cima, não dissociá-las, então uma tal moral envolve um projeto ético que solicita um reconhecimento específico. Em primeiro lugar, o reconhecimento da importância da assunção de ser liberdade e facticidade para que, como tal, o indivíduo não se separe de sua história ou/nem se lance numa abstração de um sujeito a-histórico; e em segundo lugar, uma moral desse nível estabelece o que indica de fato um dos maiores interesses do existencialismo de Beauvoir, que são essas ambiguidades que fundamentam as relações de si com o mundo a ser desvelado, e priorizam que o indivíduo possa se recusar a negar que, embora separadas entre si, as liberdades podem se conciliar por meio de seus projetos singulares e forjar leis morais tão concretas quanto as próprias situações por elas experimentadas, em menor ou maior grau de autenticidade, por vezes sem nenhum grau quando se trata de situações tirânicas ou opressivas. Se cada subjetividade está situada em um tempo e espaço específicos, ambos referentes ao que a ancora em sua própria história – por exemplo, o lugar de seu nascimento e a família que a criou –, é porque ela é facticidade; e, contudo, por ser também liberdade, haverá sempre a possibilidade de ações distintas, voltadas a desvelar esse ser de que essa subjetividade se faz falta, para se tornar presente enquanto existência nesse processo temporalmente vivido. Em nenhuma situação é dissipada a angústia da liberdade e da transcendência – isto é, a moral beauvoiriana se constitui sobre isso e se mantém firme em uma de suas verdades mais particulares: a de que uma moralidade da condição humana não se refugia do seu drama, mas, ao contrário, afirma sua assunção conforme se vive sob forma de projetos, de subjetividades situadas com os outros, de liberdades historicamente lastradas na coletividade.

Se, para Beauvoir, antes da Guerra de 1939 houve uma tendência que ela definiu como uma apreensão do mundo que contribuía para a construção de sua felicidade e a moral teria se confundido com essa prática, o que aponta para a limitação de sua experiência nesse período e como ela aderiu apenas a essa tendência de corpo e alma, a partir do ano mencionado tudo mudou catastroficamente; e a autora, que agora se via restringida a construir o que quer que fosse, se percebeu diante da necessidade de buscar razões, fórmulas, para justificar o que a exterioridade lhe impunha, não somente para si, mas também para os outros. “Encontrei algumas em que acredito ainda; descobri a solidariedade, minhas responsabilidades e a possibilidade de consentir na morte para que a vida conservasse um sentido [...]. Entrei, assim, naquilo que poderia de *‘período moral’ de minha vida literária* que se prolongou durante alguns anos” (FI, p. 516, *grifos meus*); e conclui: “Não tomava mais minha espontaneidade como regra; fui portanto levada a interrogar-me acerca de meus princípios e de meus objetivos e, após algumas hesitações, cheguei a escrever um ensaio [*Pirro e Cineias*] sobre a questão” (FI, p.

517). Tais considerações trazem, conseqüentemente, a questão que inaugura este estudo e que será discutida de acordo com as concepções que perpassam o existencialismo de Beauvoir e, de modo mais específico, a sua respectiva moral: é, como já dito, uma introdução ao interesse de Beauvoir pela questão moral e a sua relação com tais extremos referentes à condição humana para demonstrar o itinerário pelo qual ambos integram cada situação vivida, com vista ao próprio vocabulário intelectual emergente desse “período moral” de sua carreira literária – nesse caso, o período após o início da Segunda Guerra Mundial e que demarcou a elaboração de uma nova perspectiva ética sobre essa época; afinal, para bem empregar as palavras de *A força das coisas*, “logo depois de uma guerra que recolocara tudo em questão, era normal que se tentasse reinventar regras e razões” (FC, p. 84).

Numa tal realidade histórica, isso pode ser colocada na seguinte questão: se os indivíduos são separados entre si e, embora essa separação seja tanto uma verdade quanto uma realidade indivisível, como conciliá-los por meio das ambigüidades que são próprias de sua existência? Se essa existência for declarada absurda, será negada a ela qualquer possibilidade de atribuir-se um sentido, como também será afirmado que seu sentido jamais é fixado e que ele deve ser incessantemente conquistado (cf. PMA, p. 109); por isso que, segundo Beauvoir, o absurdo recusa essa possibilidade moral e, justamente, é porque a condição humana é ambígua que através do fracasso e do escândalo cada subjetividade tenta *salvar*⁵ sua existência, seu modo de *ser-no-mundo*⁶. Assim ocorre que, em um primeiro sentido, o projeto autêntico por meio de

⁵ Mais de uma vez, Beauvoir escreveu que pretendia salvar seu ser-no-mundo, expressão que pode soar estranha por remeter à salvação em sentido teológico; é um interesse que vinha desde a juventude da autora e que, na verdade, traz para o concreto a salvação metafísica defendida pelas doutrinas cristãs. Em uma anotação de 29 de julho de 1927: “Quando eu escrever para Ponti [Merleau-Ponty], explicarei o seguinte: que eu me assemelho a um cavalo selvagem que pode se exaurir como quiser em um galope desenfreado até que, finalmente, com o freio entre os dentes, ele se torna ardente e disciplinado, mas o cansaço do cavalo foi em vão e ele foi finalmente vencido, enquanto minha corrida febril me enriqueceu. Não apenas mais humana, mas também mais compreensiva, mais educada e, finalmente, mais madura. Mas é o mesmo ardor que vou colocar em meus pensamentos, agora que reconheci que a parte mais profunda de minha vida são meus pensamentos. Eu não sabia que era possível sonhar com a morte por desespero metafísico, sacrificar tudo pelo desejo de saber e viver apenas para *salvar* a si mesmo. Não sabia que todo sistema é algo ardente e atormentado, esforço de vida, de ser, drama no sentido pleno da palavra, e não envolve apenas a inteligência abstrata” (DPS I, p. 457, *grifo meu*). É uma salvação que assume tanto a finitude da existência quanto a angústia que dela provém, sem recorrer a uma essência espiritual. Posto isto, será revista tal concepção mais tarde, com maior cuidado.

⁶ Que não é estritamente em sentido espacial, mas como uma totalidade (unidade) indivisível, sem a coisa-em-si para lá do fenômeno; é uma totalidade que impossibilita qualquer separação do sujeito com o mundo, do corpo com a facticidade, da realidade com a consciência. Heidegger definiu bem essa concepção, diferenciando-a da concepção de ser-no-mundo do humanismo tradicional: “‘Mundo’, todavia, na expressão ‘ser-no-mundo’, não significa, de maneira alguma, o ente terreno, à diferença do celeste, nem mesmo o ‘mundano’, à diferença do ‘espiritual’. ‘Mundo’, naquela expressão, não significa, de modo algum, um ente e nenhum âmbito do ente, mas a abertura do ser. O homem é e é homem enquanto é o ec-sistente. Ele está postado, num processo de ultrapassagem, na abertura do ser, que é o modo como o próprio ser é; este jogou a essência do homem, como um lance, no ‘cuidado’ de si. Jogado desta maneira, o homem está postado ‘na’ abertura do ser. ‘Mundo’ é a clareira do ser na qual o homem penetrou a partir da condição de ser-jogado de sua essência. O ‘ser-no-mundo’ nomeia a

uma moral da ambiguidade não dissimula as antinomias entre esses extremos, entre meio e fim, presente e futuro, “mas que estas nele sejam vividas numa tensão permanente; não se deve nem recuar diante do escândalo da violência, nem negá-lo, ou, o que dá no mesmo, assumi-lo com o coração leve” (PMA, p. 112); e noutro sentido, essa moral recusa todas as justificações prévias que podem ser tiradas da idade, da cultura, da civilização, da facticidade, mas, no entanto, não separa essa historicidade da condição subjetiva, que está sempre em situação, de cada indivíduo. E o que é essa situação que orienta toda a preocupação ética de Beauvoir?

Ela é a vivência do que encadeia o conjunto de elementos concretos do plano de contingências fáticas – como os dados mencionados acima – com a forma de agir com e sobre esses elementos a partir da liberdade singular de cada indivíduo; a partir disso, mostrar-se-á uma das teses mais fundamentais da moral existencialista de Beauvoir, segundo a qual a transcendência pode ser realizada por meio dessa liberdade sob forma de projetos no mundo da experiência vivida. Porque as subjetividades, em situações de correspondência, ou não, apelam umas às outras para ultrapassarem a si e a outrem, para visar a um futuro novo com vista a sua própria liberdade; e a direção da ação moral é fundada ontologicamente pelo desvelamento de ser, isto é, não pela sua captura total enquanto formação de um sujeito formal e universal para além da abertura transitória do presente rumo ao futuro, mas a passagem do ser à existência, de modo a impossibilitar toda e qualquer tentativa de estabelecer uma filosofia que compreenda corpo e espírito, imanência e transcendência, consciência (interior) e facticidade (exterior) como independentes entre si. Isso leva a uma segunda posição: a de que os elementos imanentes à condição humana – por exemplo, o sexo, a cultura, a educação, o corpo fisiológico, os costumes aprendidos –, constitutivos dessa facticidade, muito embora não sejam determinantes, são indissociáveis dela.

A partir dessa proposta, já se assume de imediato que entre as duas obras escolhidas, *Pirro e Cineias* e *Por uma moral da ambiguidade*, uma de 1944 e outra de 1947, respectivamente, há uma correlação sobretudo moral que envolve as particularidades dessas situações nas quais cada existência se realiza enquanto subjetividade; certo é que, no caso em pauta, é muito mais o que as aproxima do que as distancia que chama a atenção para uma melhor abordagem do que vem a ser uma das expressões mais populares em Beauvoir e que foi repetida inúmeras vezes até aqui: moral da ambiguidade. Essa moral, contudo, não se abstém em expressões teóricas que permaneceriam atoladas em si mesmas e que, quando se considerasse

essência da ec-sistência, com vistas à dimensão iluminada, desde a qual desdobra seu ser o ‘ec’ da ec-sistência” (Heidegger, 1979, pp. 167-168).

a realidade concreta, ela não seria tida como uma fonte talvez próxima para avaliar os valores éticos, construídos ou tão somente apreendidos na coletividade, dado que, apesar de toda e qualquer dispersão que o mundo possa oferecer às subjetividades, essa moral afirma e possibilita a realização de cada existência como um *absoluto*; independente da “espessura de nossa ignorância, os riscos das catástrofes por vir e nossa fraqueza individual no seio da imensa coletividade, resta que somos livres hoje e absolutamente se escolhemos querer nossa existência em sua finitude aberta para o infinito” (PMA, p. 130).

Inaugurada toda a discussão pelas considerações expostas até aqui, pode-se sintetizar nosso itinerário de uma forma bem-organizada. O “Capítulo I: A doutrina existencialista de Beauvoir como filosofia da ambiguidade que evoca uma moral” é de o porquê questionar sobre o que é o existencialismo de Beauvoir – isto é, segundo ela, tal como concebido por Kierkegaard no século XIX, uma *filosofia da ambiguidade* – para desenvolver os capítulos seguintes (II e III), tendo em vista que, antes de mais nada, essa filosofia afirma a soberania da condição humana, das consciências humanas, e como vivê-la autenticamente por meio de seus projetos e suas situações, sem superar nenhuma das regiões, mas pela assunção do caráter irredutível delas; e quando se questiona isto, não é para estabelecer um rótulo ou uma etiqueta a ser colocada na autora para, enfim, fechar sistematicamente seu pensamento em conceitos e abstrações genéricos; se a própria Beauvoir recusou de início esse desígnio, o de ser existencialista, ao fim ela concordou com o uso dessa expressão, no sentido de que se tratava de um modo do público francês se referir a quem se filiava ou se aproximava do que se chamava na época de “filosofia da existência” (FI, p. 517; FC, p. 52). Na verdade, a controvérsia era extensa: assim como Gabriel Marcel e Heidegger, Sartre e Beauvoir recusaram o título de serem existencialistas e, entretanto, cada um reagiu de uma maneira divergente conforme cada vez mais esse termo ganhava fama nas ruas dentro e fora da França; e, enquanto Heidegger permaneceu fiel a essa recusa até o fim de sua vida, afirmando em carta a Jean Beaufret, datada de 1949, que as concepções de *essentia* e *existencia* do existencialismo⁷ não teriam absolutamente nada em comum em relação a *Ser e Tempo* (cf. Heidegger, 1979, p. 157), Sartre e Beauvoir assumiram o epíteto que era usado para designá-los (cf. FC, p. 52). A partir dessa

⁷ Embora, aqui, Heidegger tenha como autor principal Sartre, e seu texto mais popular, *O existencialismo é um humanismo*, não se pode esquecer que a ideia de Sartre segundo a qual a existência é anterior à essência, cuja própria essência seria definida por esta existência, é uma ideia compartilhada com Beauvoir. Ambos compreendem que todos os existentes estão precisamente em um plano em que reina somente a presença dos seres humanos (cf. Sartre, 1978, p. 13; ESN, p. 33), ao passo que, “em vez disso, pensando a partir de *Ser e Tempo*, dever-se-ia dizer: *Précisément nous sommes sur un plan où il y a principalement l'Être* [Precisamente estamos em um plano onde há principalmente o Ser]” (Heidegger, 1979, p. 159, *grifos do autor, tradução em colchetes minha*). Tal diferença será melhor esclarecida mais tarde.

aceitação de Beauvoir e as infelicidades da Guerra que influenciaram diretamente na sua vida e na vida dos outros que a então moral da ambiguidade partirá de um dos maiores pressupostos do existencialismo: o de que ética e história não se separam e que todo indivíduo está situado entre a sua época e as possibilidades de realização do seu projeto existencial – nesse caso, a historicidade por ele vivida. Ao descrever Beauvoir enquanto uma existencialista que criou essa doutrina através de suas próprias *experiências* e, ao mesmo tempo, um método que visava desvelar a moral dela extraída no mesmo período em que escrevia outras obras, sobretudo as de caráter literário, como *O sangue dos outros*, *As bocas inúteis* e *Todos os homens são mortais*, o segundo e o terceiro capítulos colocam de fato como a ambiguidade é apresentada e discutida pela autora em *Pirro e Cineias* e em *Por uma moral da ambiguidade*, livros nos quais a mesma evoca a austeridade de sua doutrina moral.

Disso, o “Capítulo II: A ambiguidade como método nos e dos textos existencialistas de 1944-1946” prepara o leitor e a leitora para a apresentação de que da ambiguidade é possível estabelecer uma moral que está entre a ética e a assunção dos extremos constituintes da condição humana, que indica uma elucidação fenomenológica dessa condição não em termos de separar a transitoriedade da existência e a possibilidade de ainda assim torná-la necessária, mas de restabelecer o valor de toda e qualquer ação visada no mundo, e esse valor deverá ser proporcional à escolha ética (voltada para a definição de sua respectiva conduta) que a norteia como tal. Ao trazer a concepção beauvoiriana de situação, considera-se que a ação de cada existência é realizada no e sobre o mundo e este, por sua vez, carrega sempre consigo uma história; se cada subjetividade é nada mais nada menos do que ela faz através do drama vivido entre a sua situação, a sua liberdade e a sua maneira de se fazer concretamente, então esse fazer-se se dá pelo livre projeto que a tomou como meio de alcançar uma meta. Logo, este capítulo afirma que a ambiguidade, já anunciada nesta mesma expressão em *Pirro e Cineias*, é justamente a assunção da abertura temporal dessa subjetividade para o mundo cujas outras subjetividades também estão situadas, e essa abertura é, em primeiro lugar, moral, porque lança mão da liberdade de fazer a si mesma com vista a tomar para si as responsabilidades dela emergentes. E, em segundo, para se opor a qualquer essencialismo que poderia ser colocado sobre as condições humanas, Beauvoir questiona através da figura histórica descrita por Plutarco⁸, a saber, Cineias: “para quê agir?”. Essa pergunta anuncia a via pela qual a ação

⁸ O escritor romano Plutarco, que viveu entre 46 e 126, ficou conhecido por ter biografado a vida de inúmeros imperadores gregos e romanos, entre eles, o antigo rei grego Pirro, que teria vivido de 318 a. C. até 272 a. C. A história de Pirro é descrita a partir do domínio que esse imperador teria diante dos povos romanos, sendo que seu fiel amigo e conselheiro, Cineias, é descrito por Plutarco como possuidor de uma grande capacidade de persuasão. Graças à capacidade retórica de Cineias, Pirro conseguiu fazer com que Roma cessasse o conflito entre os gregos

contingente se transforma em necessária ou, para ser mais fiel ao vocabulário da autora, em uma *exigência moral* (cf. PMA, p. 78) em meio a um mundo de fracassos, quando, na verdade, tais fracassos podem ser assumidos e convertidos em vitórias: daí a importância da falta de ser que se faz como existência e que, devido a essa *conversão*, possibilita o desvelar desse ser como forma de agir autenticamente.

Já o “Capítulo III: Das extremidades da condição humana à moral existencialista” limita a ética e a moral na própria filosofia de Beauvoir em relação à obra *Por uma moral da ambiguidade*; é por meio do recorte vivido por ela antes e depois de 1939, com a eclosão da Guerra, que será justificada como a ressignificação e, até mesmo, a criação de uma nova moral deverão ser feitas a partir da ausência de valores e sentidos em um mundo vivido aos avessos. Esses apontamentos possibilitam compreender concretamente em que medida opressão e liberdade jamais são complementares ou passíveis de aproximação, exceto pela *libertação*: e essa perspectiva é constituída, por essa via teórica, nos livros que antecedem a publicação de *O segundo sexo* e que, como já se sabe, evocam a conhecida moral da ambiguidade de Beauvoir. Essa concepção de ambiguidade, inclusive, sintetiza os extremos da condição humana em situações dadas no próprio ser e que, por sua vez, podem ser vividas de maneira específica conforme cada subjetividade reivindica sua ação livre; é uma concepção que não se encerra em 1947, com a chegada de *Por uma moral da ambiguidade*, pelo contrário, ela é considerada por Beauvoir com a complexa intenção de se pensar uma abordagem moral que estaria entre a ética e a descrição fenomenológica que a autora elabora sobre essa condição. É verdade, como será visto, que toda e qualquer descrição fenomenológica não é a mesma entre os e as intelectuais que se filiaram, ainda que implicitamente, a essa doutrina, porque, se ela se destaca pela ausência de um caráter absoluto que resultaria apenas em replicações de teses e teorias gerais do e sobre o Ser Humano, é também verdade que a recepção de Beauvoir sobre essa filosofia que ganha força, sobretudo na França das décadas de 1930 e 1940, é um meio de se consolidar essa moral que será designada muito justamente como moral existencialista.

Do “para quê agir?” à incerteza do futuro (ainda mais se for considerado que Beauvoir, nessa época de escrita de ambos os livros em questão, está situada em uma historicidade durante e após o nazismo), a autora parte dessa concepção de existência para retomar o estatuto moral que há nela: sem um valor estritamente universal para guiar as ações humanas, a não ser a

e os romanos no que ficou conhecida como Guerra Pírrica, que durou de 280 a. C. até 275 a. C. Esse conflito foi de cunho político-territorial entre os gregos antigos, como os do Reino da Macedônia, e os das cidades-estados da Magna Grécia; e os povos da região da Itália, como os da República Romana, e os da Etrúcia (atual Provença). A titulação do primeiro livro filosófico de Beauvoir é uma referência a eles.

própria liberdade, os três capítulos que totalizam esta pesquisa se juntam com a finalidade de significar no interior da filosofia de Beauvoir o fato de que as liberdades são separadas entre si e o reconhecimento de uma à outra ultrapassa o simples dado da facticidade contingente. É isto que interessa, portanto: a condição ambígua das subjetividades, com vista a trazer uma perspectiva filosófica do “período moral” da literatura de Beauvoir através de *Pirro e Cineias* e *Por uma moral da ambiguidade*, como também, mais amplamente, compreender que o núcleo de sua ética fenomenológica é a moral das experiências vividas na imensa coletividade sob forma de situações individuais (que é um dos fundos, inclusive, da obra magna de Beauvoir, a saber, *O segundo sexo*).

Capítulo I:

A doutrina existencialista de Beauvoir como filosofia da ambiguidade que evoca uma moral

O existencialismo se definiu primeiramente como uma filosofia da ambiguidade [...]. (PMA, p. 21).

1. Do porquê se questionar sobre o que é o existencialismo⁹

Partir da questão acima para chegar à possibilidade de uma moral da ambiguidade, o modo como a própria Beauvoir compreende (e faz) essa filosofia, é justo, na medida em que é através dessa doutrina que a autora, em seguida, postula uma tal moralidade. Se o

⁹ Segundo Beauvoir, em *A força das coisas*, um dos seus esforços para defender o existencialismo nesse período (Guerra e pós-Guerra) é justamente devido às conhecidas acusações que essa doutrina recebia sobretudo por autores católicos e marxistas da época. Henri Lefebvre – para quem o existencialismo colocaria no centro de suas preocupações a consciência e a liberdade do indivíduo tomadas como um absoluto e um certo “substituto tardio e degenerado do individualismo clássico” (Lefebvre, 2011, p. 14) – e Pierre Naville – para quem a atitude do existencialismo, “como liberal, reivindica para si o homem em geral, porque não chega a formular uma posição exigida pelos acontecimentos e a única posição progressiva que conhecemos é a do marxismo” (Naville *apud* Sartre, 1978, pp. 27-28) – são dois exemplos de pensadores aos quais Beauvoir tinha interesse em responder contra tais acusações. György Lukács, em *Existencialismo ou marxismo?*, foi um dos mais radicais ao criticar tanto a tentativa de Sartre quanto a de Beauvoir em relacionar o marxismo com o existencialismo. Segundo o autor, as contradições internas do existencialismo seriam ainda mais visíveis em Beauvoir do que em Sartre, uma vez que ela teria tentado completar as bases ontológicas da doutrina existencialista pela junção de uma moral: “Beauvoir tenta [...] interpretar o marxismo como se fosse possível reconciliar as duas doutrinas, ‘melhorando’ ou ‘completando’ o marxismo pela junção de certos princípios existencialistas. É assim, por exemplo, que tenta subjetivar o marxismo” (Lukács, 1979, p. 136). Para piorar os comentários bem infelizes de Lukács: “É portanto perfeitamente lógico ver, à guisa de apólogo, este velho adágio que S. de Beauvoir coloca no termo de seu escrito: ‘Faça o que deve, aconteça o que acontecer!’ Destrói assim o fruto de todas as suas considerações e de todos os seus raciocínios, às vezes cheios de interesse, para restabelecer a moral da intenção abstrata de *L’Etre et le Néant* na sua pureza integral, abstrata e perfeitamente estéril. Para chegar a uma tal conclusão; o que precede não era indispensável e guarda apenas um valor de sintoma da crise do existencialismo” (Lukács, 1979, p. 164). Ao longo deste capítulo ficarão evidentes as incoerências e as contradições desses apontamentos de Lefebvre, Naville e Lukács. Pois, em primeiro lugar, contra as críticas de Naville, o existencialismo não faria ressurgir a antiga filosofia liberal e nem se apegaria a uma “natureza-condição” – expressão dita por ele na famosa Conferência *O existencialismo é um humanismo* de Sartre, que, segundo o próprio Naville, juntamente com uma defesa do marxismo, esta “natureza humana” mascarada pelo existencialismo sob a forma de “condição humana” não é “uma natureza orgulhosa de si mesma, mas uma condição tímida, incerta e desamparada. [...] Em todo caso, o marxismo tem a este respeito uma ideia diferente, a da natureza no homem e do homem na natureza, o qual não é forçosamente definido de um ponto de vista individual” (Naville *apud* Sartre, 1978, pp. 26-27). Em segundo lugar, agora contra Lefebvre, o existencialismo não é uma filosofia radicalmente individualista, que daria absoluta ênfase à experiência subjetiva e desconsideraria as condições da facticidade histórica: pelo contrário, veremos que a síntese entre ambas é o que justifica o próprio método filosófico de Beauvoir, que é o método da ambiguidade. Por fim, também será exposto que, em contrapartida à crítica de Lukács, a moral existencialista não visa subjetivar o marxismo, mas tão-somente restabelecer o estatuto da subjetividade individual na imensa coletividade objetiva, já que, segundo Beauvoir, à diferença de Marx, para quem não é considerado que “certas situações humanas sejam em si e absolutamente preferíveis a outras” (PMA, p. 27), o marxismo definiria que a verdade da meta e o sentido da ação são definidos por vontades humanas – vontades que “não aparecem como livres: elas são o reflexo das condições objetivas pelas quais se define a situação da classe, do povo considerado; no momento atual do desenvolvimento do capitalismo, o proletariado não pode não querer sua supressão como classe; a subjetividade se dissolve na objetividade do mundo dado; revolta, necessidade, esperança, recusa, desejo são apenas as resultantes das forças externas” (PMA, p. 28).

existencialismo é, para ela, exatamente uma filosofia dessa ambiguidade da condição humana, que sintetiza as regiões paradoxais do que é vivido humanamente como estrutura ontológica das subjetividades – uma estrutura que, embora vivida e pensada por todas elas, é particular e individual do ponto de vista da experiência concreta – que estão sempre em direção aos outros, então uma moral dessa filosofia se dá por um pano de fundo que é fielmente existencialista. E isso se torna ainda mais preciso conforme se nota que a concepção de existencialismo entre os autores e as autoras do século XX não é a mesma, diferenciando-se de maneira muito nítida e, por vezes, muito radical ora aqui, ora lá. No entanto, chama a atenção que, segundo Beauvoir em *A força das coisas*, tanto Sartre como ela recusaram que Gabriel Marcel os designasse como existencialistas; “minha filosofia é uma filosofia da existência; o existencialismo, eu não sei o que é” (Sartre *apud* Beauvoir, FC, p. 52), disse Sartre em um colóquio organizado pelas edições do Cerf – isto é, pelos dominicanos da época. “Eu compartilhava de sua contrariedade. Escrevera meus romances antes mesmo de conhecer esse termo, inspirando na minha *experiência*, e não num sistema” (FC, p. 52, *grifo meu*). Por isso, ao ser questionada se era existencialista por Jean Grenier em 1943, meses antes de escrever e publicar *Pirro e Cineias*, Beauvoir relutava em aplicar esse termo para fazer referência ao seu modo de pensar, sobretudo no exato momento de crise política na França e no restante do mundo: eram, antes de tudo, suas situações pessoais, suas experiências mais particulares, que a motivavam pensar filosófica e literariamente daquela maneira em específico; porém, após tantas discussões sobre o uso de tal designação, Sartre e ela a aceitaram e, a partir disso, era a “ofensiva existencialista” (FC, p. 52) que ganhava cada vez mais espaço em Paris e, conseqüentemente, em toda França e para além dela.

Diante de tais especulações, sobre as quais Beauvoir abre um extenso horizonte para que seja pensado em que medida moral e existencialismo se relacionam, considera-se já de início que a “tentativa de um inventário bibliográfico da obra de Simone de Beauvoir e dos trabalhos de crítica ou análise que ela inspirou poderia ser uma introdução em si: ela explica a escolha do tema e justifica *a priori* a intenção por trás de seu desenvolvimento” (Cayron, 1973, p. 10, *tradução minha*). E das três possibilidades de leitura da obra de Beauvoir – a primeira, a partir dos comentários filosóficos, muitas vezes com uma nuance moral, sobre os temas de fé, Outro, liberdade, desespero, responsabilidade e assim por diante; a segunda, dos comentários sociopolíticos da filósofa, sobre os temas pautados na ação, no papel das mulheres e seu futuro, nas escolhas da esquerda intelectual etc.; e a terceira, por um viés puramente literário (cf. Cayron, 1973, p. 10) –, é a intersecção entre as três que reforça o respectivo entendimento de

Beauvoir em relação à sua concepção de filosofia existencialista, com foco especialmente nas duas primeiras, somadas com as próprias experiências vividas por ela.

O contexto por trás dessa intersecção é bem exposto por François Dosse, para quem o intervalo entre 1944 (referente à Guerra) e 1989 (referente à queda do muro de Berlim) desmentiu a crença no curso da história – a qual, supostamente, seria portadora de um mundo melhor –, enquanto a marcha em direção a uma sociedade igualitária havia sido a mola propulsora dos movimentos emancipadores do século XIX; e “a crença compartilhada amplamente, tanto à direita quanto à esquerda, em um progresso indefinido das forças produtivas veio esbarrar em uma realidade mais complexa com o fim das *Trente Glorieuses*¹⁰ e a tomada de consciência quanto à ameaça pesando sobre o ecossistema planetário” (Dosse, 2021, p. 14, *grifos do autor*). A partir do que Dosse denominou de *crise de historicidade*, mediante “um fenômeno que atinge todos os países, do Norte e do Sul, [que] assumiu na França um caráter paroxístico, sem dúvida, associado a uma relação com a história particularmente intensa desde a Revolução Francesa” (Dosse, 2021, p. 14), é que o existencialismo, que teria tido início no século XIX, se consolidou em território francês no século seguinte – e aqui existencialismo é em sentido amplo, englobando intelectuais como Sartre, Beauvoir e Merleau-Ponty¹¹. Expandindo os efeitos dessa crise, chega-se às atividades político-militares de Jean Cavallès, que se juntou à Resistência Francesa durante a Guerra e acabou preso e executado pelas forças nazistas; o teatro de Sartre; a fundação da *Les Temps Modernes* por Sartre, Beauvoir e Merleau-Ponty; os poemas de Jean Wahl; a tese de medicina de Georges Canguilhem; o trabalho de usina de Simone Weil; por aí vai. Tudo isso em meio à Guerra (cf. Molina, 2024, p. 91).

Em relação à produção filosófica da época em que esses autores viveram, havia uma convergência negativa na qual se rompia com o momento anterior, designado de “o momento 1900”, e cujas filosofias do “momento da existência”, sejam as da ciência ou da consciência, compartilhavam a mesma recusa a todo fundamento, sobretudo a partir de um ato do “espírito” – intuitivo ou intelectual (cf. Worms, 2009, p. 206). Outro ponto a ser considerado, ainda, é a

¹⁰ Expressão cunhada na década de 1970 por Jean Fourastié em *Les Trente Glorieuses, ou la révolution invisible*, e que se refere aos trinta anos de prosperidade que se observaram na França desde o fim da Segunda Guerra Mundial até a crise do petróleo de 1973 (cf. Dosse, 2021, p. 14).

¹¹ Após isso: “Traumatizado pelo desastre de 1940, enfraquecido por quatro anos de Ocupação pelas tropas nazistas e pela perda de sua independência econômica, além de ter sido amputado de seu império colonial, o país despencou à categoria de nação modesta, mais ou menos reduzida ao Hexágono – configuração do território francês no continente europeu – e limitando-se a tocar uma partitura de menor alcance no concerto das nações, dominado de maneira duradoura pelo confronto entre as duas superpotências. Não é de admirar que esse desmoronamento tenha afetado, em primeiro lugar, os intelectuais neste ‘país que ama as ideias’, para retomar a expressão forjada pelo historiador britânico Sudhir Hazareesingh” (Dosse, 2021, pp. 14-15).

admissão de um fato absoluto sem que seja procurado nele um fundamento; é, pois, a contingência da existência de um lado e a necessidade da existência do outro, ambas portadoras de um ponto em comum: a facticidade. Já do ponto de vista estritamente particular do então agora filósofo ou filósofa da existência, os dois não estariam mais em confronto com sua realidade (fora de si) somente de modo reflexivo, seja como crítica ou instauração de novas práticas; o problema da existência acarretava neste contexto o engajamento deles diretamente em atividades que iam além da filosofia, tornando-se aqui um erudito, escritor, político, jornalista, e o fazia por razões propriamente filosóficas (cf. Worms, 2009, pp. 207-208).

Um segundo fator de impacto não menos importante, pelo contrário, tão fundamental quanto os mencionados acima, é que, com a redescoberta da filosofia de Kierkegaard (daí a origem do existencialismo ter ocorrido no século XIX e não exclusivamente no XX, segundo Beauvoir) após a Primeira Guerra Mundial, aproveitada por alguns pensadores russos (por exemplo, Lev Shestov e Nicolai Berdiaeff), a recepção dos textos fenomenológicos de Husserl e Heidegger foi uma influência direta para a formação dessa doutrina; na França, salvo o caso de Gabriel Marcel, cujo *Diário Metafísico* data de 1927 (cf. Nunes, 2019, p. 155), tanto a oposição de Kierkegaard a Hegel¹² quanto as fenomenologias subsequentes foram aspectos decisivos na compreensão do existencialismo como uma filosofia da ambiguidade, com uma forte reinterpretação do que tais vertentes defendiam sobre a existência humana e afins.

Assim, enquanto “para alguns, o fenômeno é visto como uma corrente de pensamento, para outros, [era uma] expressão popular de uma moda ou até mesmo estilo de comportamento” (Silva, 2022, p. 51); e o fato é que “essa pretendida caricatura não parece ser tão transparente assim do ponto de vista conceitual, razão pela qual passa a desencadear uma série de mal-entendidos gerando, não raras vezes, querelas intermináveis” (Silva, 2022, pp. 51-52). Entre esses mal-entendidos, a caricatura do existencialismo se manifestava sob diversas maneiras, algumas vezes coerentes, outras nem tanto; é fato, pois, que se esse conceito, o de existencialismo, for estudado a partir de Simone de Beauvoir, o mal-entendido se torna ainda

¹² *Grosso modo*, sem nenhuma pretensão de resumir as filosofias de ambos os autores ou sintetizar em absoluto o que Beauvoir compreendia como uma superação hegeliana da ambiguidade, para a autora, enquanto Hegel visou à superação dela, dos extremos da condição humana, Kierkegaard, por sua vez, defendeu que seria preciso assumi-los. Logo, uma das primeiras contestações de Kierkegaard a Hegel foi a negação de que “a evolução espiritual do homem se produz no sentido da superação da individualidade. O espiritual depende da afirmação da individualidade; é em função desta que nasce o caráter geral e objetivo atribuído por Hegel às formações superiores do espírito. Desse modo, Kierkegaard opõe à dialética da fenomenologia do espírito uma outra, resultante da vida individual e interior do homem, e que, dependendo, a cada passo, de uma afirmação da consciência, não se processa como desenvolvimento inelutável” (Nunes, 2019, pp. 54-55). Não convém desenvolver, ao menos aqui, essa crítica árdua de Kierkegaard ao autor da *Fenomenologia do Espírito*, o que resultaria em uma segunda pesquisa, mas apenas indicar o movimento dialético a partir do qual Beauvoir, entre outros filósofos e outras filósofas da época, definiram como o *início* do existencialismo.

mais grave, de modo que supostamente as definições da autora foram consideradas, sobretudo pelas correntes estruturalistas, pós-estruturalistas e movimentos identitários à obra de Beauvoir, como apenas reproduções de definições sartreanas, o que colaboraria para uma postura de indiferença em relação ao pensamento de Beauvoir (cf. Candiani, 2018, p. 14). Se caso se recusem essas pretensões mais que equivocadas, então, é mais do que válido indicar a forma pela qual Beauvoir define sua filosofia tal como é colocada e desenvolvida em seus textos, porque, ainda que ela tenha deixado artigos exclusivamente redigidos sobre esse conceito, com destaque entre 1945 e 1947, os esforços de uma parte considerável de seus comentadores e comentadoras consistem em retomar da filosofia sartriana esse conceito para esclarecer o que a filósofa compreende – ou assume – por essa doutrina¹³.

Em um sentido específico, sobre o existencialismo de Beauvoir, em uma entrevista concedida pela própria filósofa à Radio-Canadá, em 1959, o jornalista Wilfrid Lemoine comenta que, no Canadá, quando se fala de existencialismo, a primeira coisa que vem à mente das pessoas é toda uma juventude ruidosa, sorridente, amante de *jazz* dos anos de pós-Guerra, que vivia em Saint-Germain-des-Près¹⁴ e que se autoproclamava existencialista; em sua opinião, questiona ele a Beauvoir, “lhe parece que essa juventude oferecia uma imagem real do ser existencialista, do ser humano existencialista?” (E I, p. 29).

Beauvoir é categórica em sua resposta: não haveria, em nenhum aspecto sequer senão pelo fato de que alguns desses jovens frequentariam Saint-Germain-des-Près, alguma relação

¹³ É fato, pois, que a chegada de *O Ser e o Nada*, livro no qual Beauvoir viu de perto as fases de redação e pôde até mesmo sugerir possíveis modificações para Sartre – como é o caso da insistência da autora em modificar a primeira versão dessa obra, na qual a liberdade seria (nessa primeira versão) total em todos os indivíduos ou, pelo menos, que sempre era possível exercê-la; “eu [diz Beauvoir a Alice Schwarzer], ao contrário, insisti no fato de que existem situações em que a liberdade não pode ser exercida ou não passa de mistificação. Ele [Sartre] concordou. E, em seguida, deu mais peso à situação em que o ser humano está colocado” (E II, p. 84) – teve importante relação com as posições dela em sua vasta produção filosófica. No entanto, o que se recusa aqui é exatamente a tentativa de estabelecer uma relação de interdependência quase impossível de desmanchar dela para com Sartre, afinal, ambos escreveram juntos e, portanto, tiveram fortes relações intelectuais para suas respectivas formações. Essa recusa permanece em relação à estrutura metodológica de ler comumente Beauvoir como uma sartriana ou alguém que fez filosofia devido a algo anterior, nesse caso em particular, a publicação de *O Ser e o Nada* em 1943 ou, ainda, a publicação da *Fenomenologia da percepção*, em 1945 (posterior, inclusive, a *A convidada* e a *Pirro e Cineias*). Não se insistirá nesse equívoco, como também não nos esforçaremos para mostrar o oposto, que Beauvoir nada teria deste ou daquele autor, porque isso seria estabelecer de novo a interdependência mencionada anteriormente, como se fosse quase que *necessário* fazer uma distinção de um suposto “relativo” (a filosofia de Beauvoir) para com um suposto “absoluto” (a filosofia de Sartre, Merleau-Ponty ou de qualquer outro autor). O que vem ao caso aqui, e que interessa a este estudo do início ao fim, são os textos de Beauvoir e as mesclas que a própria autora desenvolve com outras filosofias (quando for conveniente para o desenvolvimento positivo do nosso propósito).

¹⁴ Um dos bairros mais elegantes e privilegiados de Paris, na França. Nele que Beauvoir e Sartre eram vistos nas típicas cafeterias da época.

entre a filosofia existencialista, seja a de fundo cristão¹⁵ ou ateu¹⁶, e essa juventude, exceto por essa questão topográfica – de resto, “fora isso, vejo pouquíssima relação com os dois tipos de existencialismo [...]. Completamente acidental” (E I, pp. 29-30). Isso porque, no mundo contemporâneo posterior à Guerra de 1939-1945, dizia-se que havia uma “moda existencialista” que estava em constante crescimento com a derrota nazista e o crescimento dessa juventude fervorosamente rebelde após esse conflito. Se não é isso que caracteriza definitivamente o existencialismo de Beauvoir, o que se pode dizer sobre essa doutrina? Que ainda assim se trataria de um pensamento rebelde que era praticado por uma juventude parisiense e/ou canadense e que se expandiu em termos topográficos?

As definições de existencialismo expostas por Beauvoir podem ser organizadas¹⁷ da seguinte forma. Em primeiro lugar, uma filosofia que se aproxima de Kierkegaard no sentido de recusar a superação da condição humana em sua caracterização ambígua e forma de ser no mundo como autenticamente moral¹⁸ e, ainda, assumir a angústia de um mundo sem uma natureza humana que estaria antes de qualquer valor dito existencial a partir das vivências individuais das subjetividades situadas – é o drama da consciência infeliz e angustiada. Em segundo, uma doutrina que se expressa tanto sob forma de textos filosóficos quanto escritos literários, sem pisotear na armadilha do que Beauvoir designa de uma pura filosofia ou uma pura literatura¹⁹ (cf. LM, p. 75) que, para não erguer barreiras entre ambos, assumem “só uma realidade; é no seio do mundo que pensamos o mundo” (LM, p. 65). Em terceiro, uma linha de pensamento que abraça os extremos da condição humana e reivindica a presença concreta dessas subjetividades para que, nesse sentido, suas situações, seus comportamentos, possam ser

¹⁵ No qual costuma-se incluir Kierkegaard, Unamuno, Buber, Jaspers, Lavelle, Marcel, Boutang, entre outros, ainda que o autor que tenha feito uso pela primeira vez do termo “existencialismo” seja Gabriel Marcel – como aponta Beauvoir em *A força da idade* (cf. FI, p. 517).

¹⁶ No qual, por sua vez, costuma-se incluir Nietzsche, Heidegger, Sartre, Beauvoir, Merleau-Ponty e Camus.

¹⁷ Apenas organizadas e não resumidas, o que seria muita pretensão desta pesquisa.

¹⁸ Beauvoir relembra, em *A força da idade*, sua surpresa e admiração pelo que Kierkegaard denominou como *homem autenticamente moral* ao mencionar a resignação de Blomart em viver na angústia, porque, se para este autor holandês um homem autenticamente moral não pode ter boa consciência, é em razão dele só empenhar sua liberdade com “tempo e tremor” (FI, p. 516). Pois, em primeiro lugar, para Kierkegaard, do ponto de vista moral, a situação de Abraão para com Isaac – relato bíblico presente no livro de Gênesis (22:1-14) e que é discutido a fundo pelo autor em *Temor e tremor* – simplifica-se conforme é dito que o pai deve amar o seu filho mais do que a si próprio, e disso é preciso tentar saber se nesta história há uma expressão superior da moralidade capaz de explicar, moralmente, a conduta de Abraão e de o autorizar moralmente a suspender o seu dever moral com o filho sem, no entanto, sair da teleologia deste domínio (cf. Kierkegaard, 1984, p. 143). Em segundo, porém, ainda que Beauvoir concorde com a distinção de Kierkegaard entre o *fariseu* e o *homem moral autêntico*, a questão a ser revista pela moral existencialista da filósofa, enquanto esta reside na dor de uma interrogação indefinida, é saber, nas condições dadas, *se é preciso ou não matar Isaac* (cf. PMA p. 112). Essa questão será mais bem apresentada no “Capítulo III: Das extremidades da condição humana à moral existencialista”.

¹⁹ Vamos falar disso mais adiante, no “Capítulo II: A ambiguidade como método nos e dos textos existencialistas de 1944-1946”.

consideradas dentro da relação indissociável entre moral e política. Por fim, o fenômeno triplo que se dá (1) pelo liame de cada existência com o mundo, (2) dela com os outros (intersubjetividade) e (3) a impossibilidade de permanecer em estado de repouso uma vez que, de maneira distinta dos objetos, “trata-se, de qualquer forma, de fazer a história humana, de fazer o homem; e, dado que o homem está por fazer, está em questão: é essa questão que está na origem, ao mesmo tempo, da ação e da verdade” (ESN, p. 18).

Assim, em vez do tradicional princípio de identidade, Beauvoir opta pelos princípios da ambiguidade, da diferença, e, sobretudo, da alteridade, para demonstrar sua validade e redefinir, por meio deles, os planos subjetivos da existência humana (cf. Santos, 2009, p. 04). É significativo dizer, antes do próximo passo, que a subjetividade, o modo de fazer-se do sujeito em meio à ambiguidade de sua condição e de sua situação, é para a autora:

[...] sinônimo de ação, se constitui nas e pelas relações sociais; portanto, é sempre intersubjetividade – o social atravessa o indivíduo assim como e ao mesmo tempo que o indivíduo integra a sociedade. Beauvoir desenvolveu, assim, uma nova concepção do mundo e do trabalho intelectual que permeia sua obra e que a aproxima de uma perspectiva sociológica em que o sujeito não pode ser pensado abstratamente, apenas em relação às configurações de interdependência em que se situa. (Candiani, 2018, p. 14).

E, dentro dessa discussão, há algo que não pode entrar em descrédito, que é a preocupação de Beauvoir em compreender como sujeito e mundo se relacionam, e como ela mesma, enquanto sujeito, pôde se manter engajada de corpo e alma em sua própria época e em seu próprio pensamento, tendo em vista que expor sua respectiva concepção de existencialismo é legitimizar a resolução de um período conturbado na França; porque, pelo fato de ter sido uma filosofia batizada tanto ao acaso, sabe-se que essa doutrina se popularizou sobretudo após a Guerra – popularização que, por vezes, banalizou seus reais interesses.

Diante dessa banalização, algumas respostas surgiram, por meio de textos, artigos e conferências, não para definir *absolutamente* o que é o existencialismo, mas, antes disso, para apontar seus fundamentos mais básicos e evitar possíveis equívocos, já que muitas pessoas o confundiam com um estilo de pensar a França e o mundo sob um ponto de vista burguês da época. Nesse novo estilo de pensar o mundo, da heterogênea ótica existencialista do século XX, Beauvoir questiona as manifestações históricas de seu tempo em seu atavismo axiológico, num processo de retomada do sentido do ser e das questões que envolveram a leitura metafísico-política no Ocidente; desse modo, ela traz à cena filosófica a passagem dialética do individual ao universal, da imanência à transcendência, deparando-se com o dilema da situação, que

temporaliza o existir humano e desperta a consciência histórica e paradoxal do instante vivido (cf. Santos, 2009, p. 03).

Apresentadas, portanto, as ideias a serem discutidas neste capítulo a partir da descrição acima, para melhor entendimento da doutrina na qual habitam as implicações éticas, morais, políticas e ontológicas da filosofia de Beauvoir, o que está em questão é justamente isto: o vínculo entre o existencialismo e o que a autora entende por tal denominação. Ou, para resumir isso, segundo Jean Wahl – que, inclusive, foi professor de Beauvoir em seu último ano de faculdade e participou como membro do júri da sua *agrégation*, exame que lhe conferia o título de professora em Filosofia –, em que consiste o motivo pelo qual o termo existencialismo ter-se restringido “aos que parecem tê-lo aceitado, tal como Sartre, Simone de Beauvoir e Merleau-Ponty, ligados ao que se pode chamar de Escola Filosófica de Paris, muito embora isso não nos dê uma clara definição dessa nomenclatura” (Wahl, 1949, p. 11, *tradução minha*).

Consequentemente, em Beauvoir, ocorre uma certa retomada dessa doutrina não como um conjunto de aquisições teóricas constituídas pelo dogmatismo, e sim valores: a liberdade e a autenticidade formam, então, o pano de fundo ético de seu trabalho e, além disso não ser nenhum pouco banal, é através do seu existencialismo que Beauvoir consolida sua doutrina (cf. Le Doeuff, 1989, p. 105) – para bem dizer, liberdade e existencialismo, o primeiro como modo de viver o mundo a partir dessa autenticidade e o segundo como modo de pensá-lo concretamente, não se separam, mas, ao contrário, estão interligados quase que por uma exigência ética.

2. Uma filosofia que concilia os extremos da condição humana

Não eram raras as vezes em que Simone de Beauvoir, durante sua viagem a algumas cidades norte-americanas, assim como em seus passeios nas ruas da Paris, sobretudo de 1944 em diante, era questionada com entusiasmo: “Você pode explicar o que é o existencialismo? E meu interlocutor, sem dúvida curioso com qualquer novidade que tenha sido limitada com seu tempo e esforço, acrescentaria ‘em poucas palavras’ ou ‘em cinco minutos’” (QE, p. 488). Havia, assim, um interesse movido pela curiosidade dessas pessoas em compreender ou, ao menos, averiguar em que consiste, ainda que de maneira resumida, essa doutrina que, em certo sentido, era tida erroneamente como uma “moda pós-Guerra”, e noutro sentido, um movimento político baseado na separação entre ética e moral, que colocaria o indivíduo em uma condição egoísta e miserável. Por exemplo, ironiza Jean Cocteau em seu diário, no dia 16 de julho de 1951: “*Os existencialistas*: nunca se viu um termo afastar-se tanto do que ele expressa. Não

fazer nada e beber nas adegas é ser existencialista. É como se existisse em Nova York relativistas que dançassem nas ‘caves’ e que se acreditasse que Einstein dançava com eles” (Cocteau *apud* Pereira, 2009, p. 176, *grifos da autora*).

Tais considerações implicam diretamente não somente na atenção do público atraída pelos chamados “existencialistas”, mas também no esforço leigo desse público de resumir o que seria essa filosofia e, mais que isso, colocar em dúvida se, de fato, tratar-se-ia de uma filosofia, até porque, como se nota entre os e as intelectuais existencialistas, essa linha de pensamento também se popularizou através de romances, peças teatrais e escritos literários, meios que muitas vezes eram tidos como fora da própria dimensão filosófica. Se o existencialismo é, como disse Beauvoir em uma Conferência de 1947, “Que é o existencialismo?”, uma filosofia análoga em muitos aspectos às filosofias clássicas e discutidas em lugares tão respeitados e prestigiados como a famosa Sociedade Francesa de Filosofia (cf. QE, p. 489), então torna-se cada vez mais impossível resumir suas premissas em simples frases conceituais, de tal forma que, da mesma maneira, ninguém sonharia em exigir “que o sistema de Kant ou Hegel seja explicado em três frases; o existencialismo não se presta facilmente à popularização” (QE, p. 489). Cabe notar que essa Conferência de Beauvoir, em que foi relatada sua experiência com os americanos, que lhe indagavam sobre o que era o existencialismo, não foi a primeira e nem a última ministrada por ela, pelo contrário, “parece [...] que Beauvoir pode ter tido mais de uma maneira para responder à pergunta do título” (Bauer, 2021, p. 321, *tradução minha*).

Ao relatar em uma palestra dada em Tulane [Universidade situada em Nova Orleans, na Luisiana] no dia primeiro de abril, o *Times-Picayune*, de Nova Orleans, afirmou – de forma plausível – que Beauvoir enfatizou a extensão em que “o homem não pode existir” sem “outros homens que os reconheçam e entendam seus pensamentos”. (Bauer, 2021, p. 321, *tradução minha*).

O esclarecimento acima é relevante devido a apontar a impossibilidade de apenas estabelecer um exame superficial de uma doutrina filosófica que, como se deve presumir, não se separa da história na qual ela se situa, já que, uma vez situada na própria constituição histórica do pensamento, em sua abordagem crítica, o existencialismo de Beauvoir é uma filosofia que sintetiza os extremos que, nessa tradição, se mostraram veementemente como uma *questão* a ser resolvida. Aqui, ao contrário disso, o problema a ser resolvido não é como estabelecer um sistema totalmente coeso e fechado para privilegiar – sobretudo a partir da teoria do conhecimento ou, à moda de Descartes, por meio de uma universalização do próprio saber – um dos extremos (a alma ou o corpo, a razão ou a experiência, o mundo inteligível ou o mundo

sensível, por exemplo), mas sim o de como conciliar o que anteriormente foi desvinculado do ponto de vista geral da ciência e da filosofia; tampouco há, ainda aqui, a famosa oposição kantiana entre fenômeno [*Erscheinung*] – o mundo fenomênico, mediado pelas formas *a priori* da sensibilidade (espaço e tempo) e pelas categorias do entendimento (como substância e causalidade, por exemplo) – e coisa-em-si [*Ding an sich*] – a realidade noumênica, que está fora do alcance da sensibilidade e da experiência possível.

Isso equivale a dizer que, em Beauvoir, não há uma descrição autônoma e independente de cada uma delas, assim como também não há a incognoscibilidade da coisa-em-si, já que a própria aparência revelaria a essência, sem que ambas se oponham: definir um corpo é defini-lo a partir de uma consciência que é uma situação e um ponto de vista no mundo a ser desvelado; definir uma subjetividade é defini-la em relação aos vínculos interpessoais e cujo polo objetivo constitui o solo social no qual essa subjetividade se situa; definir um sujeito que se realiza não em direção à sua identidade – um Eu fechado em si mesmo –, mas em direção aos outros, é defini-lo enquanto uma liberdade para si e, porém, um objeto a ser superado pelas outras liberdades; definir a vida, não somente em sentido estrito do organismo que evolui nos limites de sua respectiva espécie até chegar ao final dela, é defini-la pelo seu livre movimento rumo à morte, mas que, entretanto, esse movimento é justamente a própria vida e que resulta na compreensão segundo a qual a transcendência não é restrita ou limitada pela chegada do fim desse indivíduo vivo. Na realidade, Beauvoir propõe a aceitação da ambiguidade, isto é, sua assunção, ao defender que é preciso agir de acordo com uma ética que reconheça a liberdade dos outros, e isso desafia as morais clássicas ao sugerir que a incerteza e a ambiguidade são partes integrantes da vida, porque, em vez de buscar verdades absolutas, ela argumenta que se deve se engajar em um processo contínuo de questionamento e reavaliação ética.

Vale a pena repetir: os exemplos de ambiguidades presentes na filosofia de Beauvoir são muitos e, basicamente, o que de fato interessa aqui é que, para retomar novamente os termos de *Por uma moral da ambiguidade*, elas são sempre sentidas tanto pela vítima quanto pelo carrasco, tanto pelo opressor quanto pelo oprimido, e elas não podem deixar de transparecer por serem vivenciadas pela vítima e sua revolta ou suas queixas fazem com que existam também para seu tirano; este, então, será tentado a recolocar tudo em questão, a renunciar e renegar a si mesmo e a seus fins; “ou, se se obstinar, só continuará a cegar-se multiplicando os crimes e pervertendo cada vez mais seu desígnio original” (PMA, p. 126).

No fundo teórico de *O segundo sexo*, isso aparece quando Beauvoir menciona a experiência erótica vivida por homens e mulheres: enquanto o homem se assume como carne e

espírito nessa relação, “ela [a mulher] se apreende inicialmente como objeto, porque ela não encontra de imediato uma autonomia segura no prazer; ela precisa reconquistar sua dignidade de sujeito transcendente e livre, assumindo sua condição carnal” (SS II, p. 520). Logo, é possível assumir essa condição ambígua, é possível modificá-la em seu contexto situacional, ou seja, é uma condição que surge de uma série de facetas inseparáveis da situação de uma pessoa, junto a uma ausência de qualquer meio convencional de uni-la de forma coerente, talvez até pela impossibilidade de uni-la de maneira a resultar em uma conclusão concisa e não problemática quanto à responsabilidade de um agente (cf. Card, 2006, p. 14). Isso quer dizer que, na esfera prática e intersubjetiva dos próprios vínculos ambíguos – em que homens e mulheres, opressores e oprimidos se encontram situados –, a doutrina existencialista recusa qualquer forma punitiva ou condenatória em relação às metas de um empreendimento, assim como recusa “qualquer justificação *a priori* das violências exercidas com vistas a um fim válido” (PMA, p. 122): é pela legitimidade concreta dessas ações que, no cotidiano, se compreenderá a forma pela qual deve-se agir na incerteza do futuro e com vista à atualização do passado, de modo que ambos, esse risco e essa retomada do passado, também são considerados por esse processo de legitimação. O que isso significa?

Significa que:

A ambiguidade fundamental da condição humana abrirá sempre para os homens a possibilidade de opções opostas; sempre haverá neles o desejo de ser este ser de que eles fazem falta, a fuga diante da angústia da liberdade; o plano do inferno, da luta, jamais será abolido; a liberdade jamais será dada, mas estará sempre por conquistar. (PMA, p. 101).

Em verdade, nos escritos dessa autora, o que se nota é que a conciliação prevista e almejada pelo seu existencialismo é uma conciliação de fato, que supera essa bipartição através de uma nova síntese, que é o que facilmente se encontra em sua filosofia por meio do termo tão aqui verbalizado, o de ambiguidade; “o existencialismo se esforça por manter ambos os extremos da cadeia ao mesmo tempo, superando a oposição interior-exterior, objetivo-subjetivo” (QE, p. 491). Essa nova síntese nomeia essa tarefa como um esforço para superar a oposição entre subjetividade e objetividade e outras oposições binárias prevaletentes na história da filosofia (cf. Bauer, 2021, p. 320), e disso provém o vínculo indissociável que Beauvoir defende de maneira incansável para denominar por excelência a condição humana e postular sua relação com essa história. Se essa doutrina for pensada como um segmento retilíneo – uma condição humana linear – que estaria entre ambas as cadeias que a constituem, ou, se preferir, os seus extremos, ter-se-ia meramente uma descrição geral dela; mas, entretanto, essa condição

é legitimada sob modo de situações particulares e cujo aspecto de cada experiência vivida de maneira singular é irreduzível a qualquer princípio universal que seria válido para uma condição humana *em sua generalidade*: trata-se de uma doutrina filosófica que privilegia, seja em termos morais, políticos ou ontológicos, sem hierarquizar tais instâncias, essas situações vividas na concretude dessa condição e que, como tais, são diferentes e, muitas vezes, até opostas umas das outras.

A liberdade beauvoiriana é concebida enquanto um elemento intrínseco à condição humana, a despeito do caráter contingente de toda existência, o que reforça que é na execução desse atributo que todo e qualquer indivíduo conhece e dota de significações a própria realidade e tudo o que é por ele conhecido a partir de seus esforços desvelantes – isto é, doadores de sentido – traz o caráter concreto de que cada ser humano, simultaneamente, desvela e constrói esse mundo (cf. Oliva, 2018, p. 10); é “no entrecruzamento dos desvelamentos operados pelos sujeitos – livres por definição – que ocorre a tensão entre a afirmação da própria subjetividade e o reconhecimento da liberdade alheia” (Oliva, 2018, p. 10). É por isso que, sem nenhum espanto, a definição de existencialismo vem a ser colocada pelos apontamentos feitos por Beauvoir em *Por uma moral da ambiguidade* – nos quais “o existencialismo se definiu primeiramente como uma filosofia da ambiguidade; foi afirmando o caráter irreduzível da ambiguidade que Kierkegaard se opôs a Hegel²⁰” (PMA, p. 21) – e reforçado mais tarde, desta vez em “Que é o existencialismo?”, como o cristianismo e o marxismo conservam apenas um dos extremos de acordo com seus interesses e suas finalidades fundamentalmente filosóficos. Para a autora, enquanto o pensamento cristão preserva essencialmente o aspecto da interioridade, pois, “no segredo de seu coração, pela pureza de suas intenções e pela relação individual da ética ditada por sua consciência, o homem alcançará sua salvação neste mundo” (QE, pp. 490-491), marxismo, do lado oposto do primeiro, “ênfatisa que esse o homem é um caniço, uma coisa entre as coisas, definível por sua relação com a realidade objetiva do mundo” (QE, p. 491).

Todavia, para que essa separação seja efetivamente considerada por uma síntese dessa natureza, não se trata, de nenhuma forma, de superá-los como extremos opostos e incompatíveis, já que “ao assimilar subjetividade e liberdade, o existencialismo traz à luz uma liberdade que, porque se confunde com o próprio ser do sujeito, é situada” (Kail, 2008, p. 11). Esta será, também, a razão pela qual todo sujeito é definido como livre e, ao mesmo tempo, em busca de sua liberdade, e essa definição implica soberanamente na atitude desse sujeito situado

²⁰ Essa oposição Hegel-Kierkegaard foi indicada momentos atrás, na décima segunda nota de rodapé.

em direção aos outros e ao mundo, de modo que essa soberania da liberdade mostra que os valores humanos são criados e podem ser ressignificados de acordo com a vivência singular de quem os apreende e os coloca em prática – todavia, é enquanto correlacionada com a facticidade que esse sujeito livre realizará sua presença ao assumi-la sob forma de ações e metas visadas por essa liberdade, pelo movimento transcendente para além do que é e do que foi (dado).

A confusão entre liberdade e subjetividade, na verdade, impõe uma exigência que não limita essa liberdade para instalá-la em uma situação, como também não recenseia primeiro os componentes dessa situação para depois trazer a liberdade até ela; o conjunto da liberdade e da situação deve ser como um conjunto inscrito numa totalidade – uma obra em constante totalização (cf. Kail, 2008, p. 11). Quando se afirma que é por essa constante totalização que nunca se totaliza que o conjunto da liberdade e da situação poderá ser pensado juntamente, é porque é a condição sintética das regiões da condição humana que justifica, de um lado, a ausência de ser de sua estrutura ontológica (é pela falta de ser que se visa ser²¹) e, por outro, que é por meio da existência que essa falta é desvelada como não-captura do próprio ser; é de maneira mais complexa que essa busca tende a ser pensada em um período durante e pós-Guerra, resultante do medo e da insegurança quanto ao futuro, da catástrofe sangrenta do presente e da impossibilidade de modificar o que já foi, o passado, contexto no qual a filosofia existencial encontra seu terreno mais fértil de problematização.

Atualmente, as ideologias que conquistam a aprovação da maioria dos intelectuais franceses, a saber, o cristianismo, o existencialismo e o marxismo, têm em comum a pretensão de mostrar o homem em sua totalidade. Todas elas respondem à mesma necessidade: na França e em toda a Europa, o indivíduo procura ansiosamente encontrar seu lugar em um mundo de cabeça para baixo. (QE, p. 490).

Nesse sentido, a filosofia de Beauvoir não se constitui como uma escola estritamente ideológica, destinada a formar existencialistas que, por sua vez, formariam outros existencialistas, ainda que fosse sobre bases críticas ou reformulações a partir de ideias elementares. Tampouco se trata de um “catecismo” ou de uma escola de teorias sociais, como foi a famosa Escola de Frankfurt. Antes, é uma *filosofia que reforça o sentido temporal da subjetividade situada em um mundo às avessas, em exato momento da perda desse sentido em termos estritamente éticos*; ou melhor, é uma doutrina que *afirma a concretude do lançamento do ser no mundo, e uma tal passagem – a do ser à existência – implica em uma inquietação que é vivenciada precisamente por meio desse lançamento*. Entre o passado que não é mais e o

²¹ Essa ideia de que a falta de ser é condição constitutiva de todo existente será explicada no “Capítulo III: Das extremidades da condição humana à moral existencialista”.

futuro que está sempre por vir, Beauvoir pontua a incomensurabilidade de cada existência em seu aspecto temporalmente vivido e a concilia com o impulso de se agir no presente em direção a esse futuro que é aberto e indefinido; isto é, contra um puro subjetivismo, no qual a subjetividade independeria de sua história e, ainda por cima, seria possível pensar em que consiste o conhecimento a partir desse sujeito, a autora sintetiza uma doutrina que justamente não está para lá dela e que, contudo, também não se perde nesse retorno para si. Por isso que, assim como nessa oposição ao subjetivismo, Beauvoir também está contra qualquer tentativa de fixar a subjetividade em estado de coisa, a uma condição puramente instrumental – de resto, um objetivismo – e que o naturalizaria no âmago de sua história.

A ambiguidade não deve ser entrelaçada com um puro pensamento dito objetivo por, nesta relação, estar distorcida a experiência vivida, que também é subjetiva, e esse objetivismo recusado por Beauvoir encontra a sua expressão mais crassa nos esforços das ciências positivas para reduzir o mundo e o corpo a objetos quantificáveis, observados por um espectador-manipulador não situado (cf. Langer, 2006, p. 102). Correlatas, as duas regiões que compõem a ambiguidade não são, como já se sabe, desconsideradas pela filósofa; está mais para o oposto disso, tendo em vista que, segundo as palavras de *Por uma moral da ambiguidade*, “o fato da existência não pode ser estimado, uma vez que é o fato a partir do qual todo princípio de estimação se define; ele não pode ser comparado a nada, pois não há nada fora dele para servir de termo de comparação” (PMA, pp. 24-25). Sem fatores extrínsecos que sirvam de simples comparação para justificar em absoluto o drama da condição humana – que agora perderia esse estatuto dramático, angustiante, devido a uma garantia que, por sua vez, apenas o distanciaria de suas escolhas e de suas responsabilidades –, o existencialismo de Beauvoir supera o individualismo egoísta que tiraria o peso concreto dessas escolhas, afirmando uma ética fundada na assunção da liberdade e da responsabilidade como dimensões inseparáveis da existência.

Logo, o existencialismo desperta no espírito individual um questionamento frequente, que já é anunciado no ano de 1927 em uma anotação jovial da autora, enquanto esta era uma estudante do Curso de Filosofia na École Normale Supérieure; é a mesma questão de Cineias a Pirro²²: “Eu me disse ‘é preciso buscar, caminhar; eu não tenho o direito de permanecer assim’, e logo em seguida ‘para quê, em relação a quê, em relação a quem’, e de fato, a este ‘para quê’ eu não posso nada responder [...] mas eu não tenho o direito de lhe dizer que, uma vez ido além, eu irei encontrar verdadeiramente que não há nada” (CJ, p. 375); porém, Beauvoir continua sua

²² A ser esclarecida no “Capítulo II: A ambiguidade como método nos e dos textos existencialistas de 1944-1946”.

anotação e afirma que, embora não haja sequer uma resposta a este “para quê”, “eu não tenho direito de lhe falar que, ao ir além, irei encontrar verdadeiramente que não há nada” (CJ, p. 375). Assim, é sobre essa anotação em particular, feita em sua mocidade, que Beauvoir associa sua indagação para si mesma ao questionamento de Cineias ao rei de Épiro e, ainda segundo ela, o diálogo entre ambos recordava essa interrogação íntima em razão desta denunciar a verdade das coisas terrenas em nome do absoluto e da eternidade, ao passo que, em 1943, “ela invocava a história universal contra a finitude dos projetos singulares: sempre convidava à indiferença e à abstenção. Hoje, como ontem, a resposta era a mesma: opunha à razão inerte, ao nada, ao todo, a inelutável evidência de uma afirmação viva” (FI, p. 520). É a partir dela que cada subjetividade chega até uma inquietação moral, ou, para melhor dizer, “ele próprio [o ser humano] é a interrogação urgente; só foge dela fugindo-se de si, e desde que existe, responde” (PMA, p. 67). A resposta não é preestabelecida como é nas coisas e nos objetos, que possuem uma finalidade a ser cumprida e não reproduzem outra coisa senão essa finalidade, porque toda subjetividade que se faz como existência através de um lançamento no mundo não encontra em si nenhuma razão fundamentada de ser, e se essa existência é *para* nada, sem uma razão última de ser, então é ela própria que possibilita que os valores humanos sejam estabelecidos nesse mundo de acordo com os seus empreendimentos – e é certo, pois, que isso envolve os outros, as outras subjetividades: *da inquietação moral se chega a um engajamento, também moral*. Através dessa relação, Beauvoir insiste que cada existência deve engajar a sua liberdade no mundo ao converter puramente a “liberdade natural” em “liberdade ética” (ou moral), por meio de um ato de vontade no qual ela faz dessa liberdade o objetivo de uma ação concreta e singular (cf. Langer, 2006, p. 95); “e isso envolve experienciar não apenas a ambiguidade paradoxal, mas também a ambiguidade de aspectos e de significados múltiplos e inseparáveis, de componentes indistinguíveis, e de uma indeterminação irredutível” (Langer, 2006, p. 99, *tradução minha*).

Ao mesmo tempo, isso implica na ideia segundo a qual todo e qualquer valor apenas se concretiza se antes disso, por meio desse engajamento, houver uma condição de possibilidade; é o que quer dizer Beauvoir quando afirma que ela acredita que “é possível para o homem tirar o mundo da escuridão do absurdo, revesti-lo de significados e projetar nele objetivos válidos” (QE, p. 493), já que, entre uma não criação da subjetividade por ela mesma, no sentido que não haveria nela uma consciência absoluta que antecederia a criação da obra por ela produzida, e a inevitabilidade de escolher entre as possibilidades particulares a cada situação, o existencialismo beauvoiriano reforça a falta ontológica que há no cerne da condição humana. Não se é um ser em si, mas uma subjetividade situada e que se faz como presença para buscar

as metas visadas por seu projeto, que é um projeto de ser – e, entretanto, essa questão se volta para esse fazer-se através da ação, enquanto escolha, e da verdade. Essa subjetividade é aqui caracterizada pela sua condição ambígua que a coloca entre sua liberdade e sua facticidade, o que, do ponto de vista existencialista, a faz viver essa ambiguidade através não de sua superação, mas de uma relação que não a dissocia dela – nesse caso, é a síntese já descrita anteriormente e que respeita as relações humanas com o mundo (cf. QE, p. 494). É devido a isso que Beauvoir considera os princípios éticos não como o alicerce geral para validar um ou mais comportamentos – o que se daria pelo nome de norma ética –, mas os considera como realidades vividas e que são elaborados por meio de uma defesa da aceitação da ambiguidade como crucial para uma verdadeira ética da liberdade, e esse reconhecimento da incerteza e da complexidade das escolhas humanas é o que torna a liberdade possível (cf. Kristeva, 1994, p. 176). É, portanto, uma análise aprofundada de um indivíduo especificamente situado que, em sua particularidade, exemplifica as ambiguidades da condição humana dentro dos seus próprios dilemas morais e existenciais.

3. O paradoxo existencialista de ser um sujeito soberano e uma mísera coisa lançada no mundo

Os indivíduos de hoje parecem sentir mais vivamente do que nunca o paradoxo de sua condição, pontua Beauvoir (cf. PMA, p. 20). É possível indagar: quem são esses tais “indivíduos de hoje”? Importante lembrar que, sobretudo em virtude do contexto durante e posterior à Segunda Guerra Mundial, é depois de junho de 1940 que toda uma geração de pessoas aprendeu o ódio e a cólera, e a morte e a humilhação de seus inimigos (por exemplo, as dos nazistas alemães e as dos fascistas italianos) passaram a ser desejadas; assim, na pessoa dos juízes, como na dos acusados, toda a tentativa para compensar esse acontecimento absoluto que manifesta a ambiguidade da condição humana pôde ser sentida porque não convinha apenas contestá-la, mas, no próprio seio dessa ambiguidade, escolhê-la (cf. OL, pp. 96-97).

Pode-se afirmar que foi no cerne da humanidade que a miséria humana foi sentida e sofrida e, nesse sentido, será no conjunto de situações particulares que uma ideia de empreendimento se aproximará de toda essa discussão – ou não – a depender justamente do fazer-se da subjetividade. Essa ideia, também, reforça o fato de que a aniquilação ocorrida na década em questão vai contra um dos paradoxos da ambiguidade: que, ainda em vias de exemplo, por mais que se espere que uma pessoa escravizada lute pelos outros em situação análoga à sua, que a pessoa judia lute pelos outros que também pertencem à sua religião, que o

proletário lute pelo proletariado, que a pessoa espanhola lute pelo seu país, “é apenas preciso que a afirmação dessas solidariedades singulares não contradiga a vontade de uma solidariedade universal e que cada empreendimento finito esteja também aberto para a totalidade dos homens” (PMA, p. 120).

Desse modo, Beauvoir indica a necessidade de encontrar o lugar pertencente ao indivíduo, em sua presença situada e singular, após um longo período de catástrofe e desesperança; como já questionava a autora em *Pirro e Cineias*: como haveria um lugar na Terra para os sobreviventes que sentiram na pele uma catástrofe global? E a proposta de sua ética é a de que o indivíduo “*tomará* lugar ao lançar-se no mundo, fazendo-se como existência no meio dos outros através de seu próprio projeto” (PC, p. 162, *grifo da autora*).

A caracterização do existencialismo retoma essa individualidade de cada consciência de acordo com a apreensão de sua existência em seus acontecimentos mais singulares, mais incomensuráveis, e se esforça para relacioná-la com a totalidade do mundo (realidade universal); a distinção entre essa totalidade e essa singularidade, isto é, não uma captura integral de sua estrutura, mas a livre vivência das situações que se constituem por meio desse mundo no qual cada pessoa se encontra vinculada e fundamentalmente inscrita no tempo, não esgota essa vivacidade da condição humana – e é isso que ressignifica cada valor humano antes de qualquer essência universal. Para recuperar a relação dessa ambiguidade com a história do pensamento, de maneira a explicitar o ponto conceitual que nela foi evocada a partir da importância de não abstrair, dissociar ou hierarquizar um dos extremos da condição humana, Beauvoir considera que, já no século XVII, “Pascal resumiu a ambiguidade da relação entre o universo e o homem em uma expressão famosa e chamativa quando chamou o homem de *caniço pensante*²³” (QE, p. 490) – o que, aliás, não é demarcado exclusivamente em “Que é o existencialismo?”. Em *Por uma moral da ambiguidade*, uma das primeiras considerações da autora para demonstrar a ponte descritiva que separa, em termos epistemológicos, a capacidade pensante e cognitiva dos indivíduos da dos seres irracionais, incluindo as plantas, é que há uma trágica ambivalência pela qual ambas, as plantas e os animais irracionais, apenas passam, enquanto o ser humano a conhece e a pensa; nessa ambivalência “se introduz um novo paradoxo em seu destino, ‘Animal razoável’, ‘Caniço pensante’, ele se evade de sua condição natural sem no entanto dela libertar-se” (PMA, p. 19). E em 1947, desta vez no artigo “Viejos y nuevos

²³ Cf. “O homem não passa de um caniço, o mais fraco da natureza, mas é um caniço pensante. [...] Toda a nossa dignidade consiste, pois, no pensamento. Daí é que é preciso nos elevarmos, e não do espaço e da duração, que não poderíamos preencher. Trabalhem, pois, para bem pensar; eis o princípio da moral” (Pascal, Br. Frag. 347, 1979, pp. 123-124).

héros”, sobre o quão seria inútil tentar reduzir a uma única fórmula as tendências demasiadamente variadas do romance contemporâneo na França e o tipo de herói que ele nos apresenta, Beauvoir novamente reforça a ambiguidade que há no canção pensante de Pascal:

[...] apesar dessa diversidade, quase todos eles tentam expressar o mesmo conceito de homem, aquele que encontramos em Pascal, que descreve o homem como um “canção pensante”. Nunca as forças do universo, unidas para esmagar a humanidade, pareceram tão pesadas; mas, também, nunca o fato de que podemos manter o universo à parte por meio da consciência e da liberdade moral pareceu mais importante. *É importante declarar esses dois aspectos da verdade juntos: o condicionamento do indivíduo por seu organismo, seu tempo, seu país, a estrutura econômica, social e política da sociedade à qual ele pertence; e, ao mesmo tempo, a autonomia de seu pensamento e a singularidade e importância de seu destino individual. Não podemos definir um indivíduo sem definir sua relação com o mundo, pois é somente em meio ao mundo que ele se realiza. Entretanto, o mundo não é uma massa indistinta; ele é habitado por consciências individuais.* (VNH, p. 170, grifos meus).

A partir dessa expressão, para Beauvoir, Pascal já apresenta à história da filosofia, no período de apogeu dos racionalismos modernos, o paradoxo da verdade da condição humana: a fraqueza material, objetiva, diante do infinito do universo e que, ao mesmo tempo, não abstém a grandeza individual – no entanto, essa grandeza é em relação ao nada e não ao infinito (cf. Pascal, Br. Frag. 347, 1979, p. 124). Se, em Pascal, não é preciso que o universo inteiro se arme para esmagar o indivíduo, pois, antes disso, um vapor e uma gota de água, por exemplo, bastam para matá-lo, todavia, e aqui que reside a ressalva de Beauvoir sobre o “outro lado” dessa condição, mesmo que o universo o esmague, ele seria ainda mais nobre com vista a quem o mata, porque sabe que morre e a vantagem que o universo tem sobre ele; o universo desconhece tudo isso (cf. Pascal, Br. Frag. 347, 1979, pp. 123-124).

Em primeiro lugar, o existencialismo de Beauvoir assume esse paradoxo próprio e constitutivo da condição humana, à medida que, em relação ao mundo, cada subjetividade não passa de uma mísera coisa a ser esmagada por ações e movimentos externas – por exemplo, novamente se for levado em conta o período em que Beauvoir está situada, as bombas atômicas contra o Japão mostraram o poder aniquilador dessa vontade de domínio e destruição; e, no entanto, em relação a si e aos outros, essa subjetividade é soberana e somente ela possui a decisão de escolher as suas próprias ações, quer dizer, de tomar para si essas ações e reconhecê-las – no sentido de realizá-las e assumi-las – como suas no âmago de seu ser.

E em segundo, se o canção é uma analogia para indicar que o indivíduo é um objeto qualquer, uma passividade inerte em relação ao que é vivo, cabe lembrar que ele se difere desse objeto a partir de uma capacidade que lhe é própria: a de pensar sua condição enquanto a vive. Como já apontado, dirá Beauvoir, em *Por uma moral da ambiguidade*, que, em particular,

atualmente os seres humanos parecem sentir mais do que nunca um tal paradoxo, isto é, eles se reconhecem pelo fim supremo ao qual toda ação deve subordinar-se ao mesmo tempo que “as exigências da ação os obrigam a se tratarem uns aos outros como instrumentos” (PMA, p. 20). E mais: cada um deles tem nos lábios o gosto incomparável de sua própria vida, e, no entanto, cada um se sente mais insignificante que um inseto no seio da imensa coletividade cujos limites se confundem com os da Terra (cf. PMA, p. 20).

É esse paradoxo que o existencialismo visa assumir, sem qualquer esforço em superá-lo: assumido, o indivíduo reivindica as oposições de suas ações e se lança em direção ao futuro que é aberto precisamente para realizá-lo e, sem qualquer neutralidade que o aliviaria das angústias dessa condição, sem nenhuma razão de ser (se é para-nada) e de realizar o movimento de sua consciência intencionada²⁴ ao mundo ao qual ela transcende, é a liberdade e seu paradoxo que são sentidas como nunca por cada existência. O existencialismo de Beauvoir, portanto, não se abstém desse movimento, mas, ao contrário disso, o sintetiza por meio de ambiguidades que colocam nas mãos de cada subjetividade a possibilidade de se fazerem autenticamente, sem aniquilar o que há de objetivo e histórico nela: *ser livre, para essa doutrina, é ser livre historicamente e essa historicidade é vivida através das situações nas quais cada pessoa tende a viver*. Aos poucos, quando o seu existencialismo traz uma visão de mundo definida com todas suas aflições, incoerências, contradições, isso afasta o indivíduo de um determinismo que o permitiria se apegar em facticidade injustificada ou que possibilitaria ele se relacionar apenas com as coisas prontas desse mundo; “porque os homens receiam acima de tudo as responsabilidades, não gostam de correr riscos, têm tanto medo de empenharem a sua liberdade que preferem renegá-la” (ESN, p. 32).

Esse medo de empenhar a liberdade é comprometido pela filosofia existencialista, apesar de reivindicar da liberdade a retomada de consciência de sua situação por parte de todo indivíduo – por isso dizer que a liberdade em Beauvoir é, antes de qualquer coisa, uma liberdade situada, que dispensa qualquer esforço de colocá-la numa esfera de pura contemplação que a impossibilitaria não de criar o mundo, mas de desvelá-lo através de um movimento dito construtivo e que recusa a condenação dele a um destino inabalável: seu ponto de partida é essa liberdade, *assimilada* a subjetividade, e aqui se encontra justamente “a razão mais profunda da

²⁴ O que significa que essa consciência não é aquilo que recebe os conteúdos do real, como se fosse um conjunto de imagens que habitaria a mente: ela age diretamente no real – por ser intencional, como bem mostrou Husserl – e o mundo e ela são dados de uma só vez, tal como cor e superfície que também são inseparáveis. Assim, o que Beauvoir enfatiza aqui é a relatividade do mundo em relação à consciência, isto é, a presença de um e a soberania da outra, respectivamente. E, sem separar a consciência da transcendência, o mundo real (intencionado) é o que coloca unidade na própria experiência vivida.

repugnância que têm por uma doutrina que coloca essa liberdade no primeiro plano” (ESN, p. 32).

Colocar a liberdade em primeira linha é empreendê-la como movimento transcendente no mundo das coisas dadas partindo de uma separação que, em Beauvoir, é um fato que pressupõe uma ação, a de ultrapassar as situações vividas por meio do projeto individual dessa subjetividade e cujos valores estão para além de qualquer natureza. Em oposição ao que a autora define, em primeiro lugar, de filosofia da transcendência – na qual o ponto de partida é a existência de cada sujeito sem disfarçar a sua presença e dissimular a ele todos os seus atos como fonte na sua própria subjetividade (cf. ESN, p. 33) –, e em segundo, de filosofia da imanência – na qual o ponto de chegada de toda ação é dado a retroceder, daí o seu ponto de partida ser nada mais nada menos que projetar o eu, em sua pura objetividade, no plano da interioridade (cf. ESN, p. 33) –, o seu existencialismo defende, em particular, que cada existência se realize como “sujeito autêntico, num desabrochar incessantemente renovado que se opõe à realidade fixa das coisas; lanço-me sem rede, sem guia, num mundo onde não estou antecipadamente instalado: sou livre, os meus projetos não são definidos por interesses pré-existentes” (ESN, p. 33). E que esse sujeito tenha nas mãos os instrumentos necessários para modificar suas situações conforme assume sua liberdade diante do mundo contingente da facticidade; caso não tenha esses instrumentos, que seja capaz de buscar os meios que possam promover a criação e a produção deles; e ainda, se caso ele esteja impedido de conquistá-los, sejam esses instrumentos ou os meios de fabricá-los, que ele possa então reivindicar a urgência de se questionar o porquê de se encontrar nesse estado e se é possível revertê-lo.

A impossibilidade de definir a moral da ambiguidade de Beauvoir exclusivamente no puro domínio de uma doutrina da imanência ou da transcendência, nos moldes da tradição filosófica anterior a ela, decorre da própria estrutura dialética do pensamento de Beauvoir, que se inscreve num raciocínio que não cede às dicotomias metafísicas. Se a transcendência for tomada em seu sentido clássico, como o que escapa à esfera do mundo finito e empírico (tal como na tradição platônico-cristã e em suas derivações idealistas), essa moral não pode ser considerada somente como uma filosofia dessa transcendência, pois ela se ancora fundamentalmente na finitude do ser humano e na facticidade da existência, sem recorrer a qualquer horizonte ontológico que transcenda a experiência vivida para além da história: seu eu não é apenas *cogito*, é encarnado na subjetividade que se encontra lastrada no mundo objetivo das coisas. Por outro lado, se for pensada a imanência como somente clausura da existência em sua materialidade dada (imediata), clausura que é fácil de encontrar no empirismo

radical ou em algumas teorias de cunho deterministas, também não é plausível posicionar o existencialismo de Beauvoir nesse eixo, uma vez que sua filosofia não reduz o ser humano a um simples dado da natureza ou a um mero produto de condições sociais: ela reconhece a todo momento a capacidade humana de superação e de se colocar no mundo como projeto, como lançamento de um existente que se define pela sua falta de ser.

A moral de Beauvoir é, distante dessas filosofias que tinham muita força e influência em um período da história do pensamento, sobretudo pré-kantiano, conduzida e justificada por um *método* que se inscreve na negatividade e na tensão entre essas duas instâncias e, ao recusar uma teleologia metafísica transcendente e uma ontologia da pura presença imanente, sua estrutura fundamental reside na compreensão de que o ser humano é simultaneamente liberdade e facticidade, uma falta de ser lançada no mundo, atravessado por aspectos históricos e biológicos, mas que, ao mesmo tempo, só pode realizar-se ao assumir-se como projeto, isto é, sua subjetividade é aberta para o futuro, não restrita a esses aspectos. Esse método se mostra pautado na transcendência ao reivindicar uma perpétua superação ou o ir além do dado, ao mesmo tempo que não renuncia à imanência, como “trabalho negativo necessário para manter a vida humana ou perpetuar o status quo. [...] A transcendência abrange atividades que permitem a autoexpressão, criam um artefato duradouro ou, de alguma outra forma, prestam tributo positivo aos esforços construtivos da raça humana. Os trabalhos de imanência necessários para a pura perpetuação da existência, por outro lado, são caracteristicamente fúteis – incapazes de fornecer uma justificativa fundamental para a existência” (Veltman, 2008, p. 115, *tradução minha*).

Logo, o método da ambiguidade de Beauvoir sintetiza quatro critérios (cf. Santos, 2012, pp. 283-284). O primeiro é o *histórico*, que constitui uma demarcação histórica face à filosofia, dando-lhe movimento e temporalidade no intento de incitar os meios e os pressupostos reflexivos de elaborar interpelações claras que reportam a distintas configurações de ideias e possam ampliar saberes para se raciocinar de forma lógica e evidente. O segundo é o *antropológico*, que versa sobre as possibilidades transculturais para descrever como as situações mais íntimas da vida social podem ser vividas de modos distintos ou recusadas como indiscutíveis por simples disposição cultural. O terceiro é o *ético-filosófico*, que tem relação com o caráter distintivo de sua filosofia, sempre constituída em bases específicas de ambiguidade, como uma maneira de cindir lações dicotômicos formados no percurso lógico-racionalista; mas, sobretudo, as bases ambíguas e mesmo paradoxais utilizadas por Beauvoir como enfrentamento às vias utilitaristas e patriarcais da história. Finalmente o quarto critério é

o *feminista*, que abarca os demais e ganha o primeiro plano a partir das análises levadas a cabo em *O segundo sexo*, e que continua nos escritos autobiográficos, conferências e entrevistas da filósofa.

A consequência disso é que esse método não lida jamais com uma separação rígida entre ser e dever-ser, já que a condição humana é constituída pela simultaneidade dessas dimensões, e a ambiguidade mais elementar dessa condição implica, em termos morais, que nenhuma ética pode ser fundada num princípio absoluto, seja ele uma norma transcendente ou uma necessidade imanente. Pois a moralidade, para Beauvoir, não se baseia em valores metafísicos pré-estabelecidos, e tampouco pode ser reduzida a um relativismo ético onde tudo se equivalha; em vez disso, ela se articula na relação dinâmica entre a liberdade e o reconhecimento da liberdade do outro, o que significa que a ação ética não é determinada por um conjunto fixo de regras, e sim por uma constante manutenção entre a facticidade e a transcendência situada.

Assim, o projeto humano não é uma simples afirmação de sua liberdade (o que incorreria em um voluntarismo vazio), como não é uma submissão às condições do mundo (o que resultaria em uma espécie de fatalismo): é por ser assim que qualquer tentativa de dissolver a ambiguidade conduz verdadeiramente à alienação, seja pela absolutização da liberdade apenas como para-si (do idealismo abstrato), seja pela redução do humano à sua facticidade (do materialismo determinista). Então, a ambiguidade não se trata apenas de uma noção em meio às outras, mas do próprio método adotado para trabalhar as questões que Beauvoir propõe; é uma proposta que mantém “a tensão entre os opostos, nunca optando por um determinismo que anularia o papel da subjetividade e, ao mesmo tempo, nunca optando por uma subjetividade que se construiria fora das condições concretas dadas ou retiradas” (Souza, 2023, p. 102). A moral de Beauvoir se opera na dobra entre esses polos, cuja ética não pode ser dissociada da concretude histórica e nem ser reduzida a ela; a subjetividade não se caracteriza de fato somente por uma natureza fisiológica ou apenas por uma história contínua de eventos incontrolláveis: ela é encarnada nessa história, englobada pela sua liberdade que está situada no mundo fático. É, inicialmente, contingência.

A ausência de uma rede, de um guia, de qualquer valor instalado no mundo, é relevante para caracterizar a separação que diz ser um fato segundo Beauvoir, que é uma separação entre as consciências singulares e que, entretanto, não indica, em nenhuma hipótese, a impossibilidade de ultrapassá-la: é um *fato metafísico* no qual cada sujeito “pode, através do mundo, unir-se aos outros homens; os existencialistas estão muito longe de negar o amor, a amizade, a fraternidade, dado que aos seus olhos é apenas nestas relações humanas que cada

indivíduo pode encontrar o fundamento e a completa realização de seu ser” (ESN, p. 34). Esse fato de cunho metafísico é importante em Beauvoir devido a própria metafísica ser compreendida aqui como uma forma de ver o mundo²⁵ – ou como disse a filósofa em uma entrevista de 1984 concedida a Liliane Lazar, “acho que até mesmo as pessoas que pensam que não têm uma visão de mundo têm uma visão de mundo aprendida, tradicional e incoerente, mas a têm de qualquer forma. Obviamente, a partir da filosofia, ela [a metafísica] é mais precisa e toda a história que se conta se encaixa nesse mundo, o mundo como se pensa, como se vê, como se entende e como se sente” (E IV, p. 151). As relações nas quais o existente se realiza, em sua estrutura fundamentalmente concreta, no sentido de que cada subjetividade é uma presença finita e situada de acordo com o conteúdo de seus projetos que, por sua vez, também são finitos, são uma condição que se dá por uma falta que faz vir à tona uma verdade: a da existência. Da análise existencialista da autora, liberdade e subjetividade são intrinsecamente inseparáveis, o que explica a insegurança e até o medo provocados por essa doutrina, já que não se quer correr o risco de viver o que há de mais concreto nos vínculos humanos, nas suas relações, que é a sua ambiguidade, como empenhamento no mundo, em que esse sujeito se depara com uma verdade à sua frente – os outros – para afirmar e assumir o movimento de sua transcendência. É o que a literatura de Beauvoir mostra inúmeras vezes: o porquê ser mais fácil se refugiar em simples má-fé, em mera negação da liberdade como modo de ser no mundo, ao invés de lidar com essa situação (a de ser livre) e assumir as suas duas regiões.

Dessa dificuldade, há uma descrição em “O existencialismo e a sabedoria das nações” que muito justamente pontua a distinção entre a natureza – imparcial – e a moral – parcial – e, portanto, como a própria moral é definida mediante a negação ou a assunção da liberdade; segundo a autora, o seu existencialismo não condena a subjetividade a uma miséria irremediável, como também não lhe promete o paraíso ou a pacificação diante de um mundo instável; “se o homem não é naturalmente bom, também não é naturalmente mau²⁶; não é nada; para começar: compete-lhe fazer bom ou mau consoante assuma a sua liberdade ou a renegue” (ESN, p. 33). Essa falta de um valor moral absoluto que, muitas vezes, serviria para se refugiar da parcialidade que as condutas e os comportamentos subjetivos trazem sempre consigo, é uma

²⁵ Essa resignificação da metafísica em Beauvoir será retomada no “Capítulo III: Das extremidades da condição humana à moral existencialista”.

²⁶ Isso remete ao dizer de Montaigne que Beauvoir coloca como epígrafe de *Por uma moral da ambiguidade* e em “Que é o existencialismo?”: “A vida não por si só não é nem bem nem mal: é o lugar do bem e do mal conforme a fazeis para eles” (Montaigne, I, XX, 2000, p. 138). Aqui, inclusive, nota-se uma forte influência de Diôgenes Laértios sobre o ceticismo do autor: “Nem o bem nem o mal existem por natureza, pois se há por natureza algo bom ou algo mau, deve ser bom ou mau para todos, da mesma forma que a neve é fria para todos; mas nada existe de bom ou de mau para todos; logo, nem o bom nem o mal existem por natureza” (Laértios, IX, 2008, p. 101).

falta que decorre dessa diferenciação, porque, em termos de natureza, fatos são fatos, sem nenhuma razão para se afligir com ela, ao passo que, ao contrário, em termos morais, “bem e mal só aparecem para lá da natureza, para lá de todo o dado; é por isso que se pode descrever a realidade com toda a imparcialidade” (ESN, p. 33).

Para lá desses fatos e desses dados, se é através da assunção ou negação da liberdade que todo valor se legitima como ponto de partida e, ao mesmo tempo, fim de uma conduta realizada em situação, é um repouso causado por um determinismo objetivo ou um subjetivismo abstrato que o existencialismo tende a perturbar; essa perturbação torna qualquer destino uma fonte de inquietude, pois, do lado oposto desse repouso inerte, o indivíduo “é o único e soberano senhor do seu destino, apenas se quiser sê-lo; eis o que afirma o existencialismo; e aí está precisamente um otimismo” (ESN, p. 34). Em verdade, complementa Beauvoir, é esse otimismo que se opõe à ideia segundo a qual “se o homem não pode modificar a sua essência, se não tem domínio sobre o seu destino, não lhe resta senão aceitá-los com indulgência: isso poupa-lhe as canseiras da luta” (ESN, pp. 34-35). Daí surge que se houvesse essa essência imutável na qual cada ser humano tende a lidar independentemente de sua vontade, afinal, a essência jamais se separa de suas partes que totalizam uma unidade, então não haveria o porquê relacionar qualquer domínio existencial com as ações realizadas no mundo, já que, antes disso, toda essência (*a priori*) serve como pressuposto para os reais efeitos e consequências dessas ações: ela encerra a abertura indefinida do futuro ao ditar a real identidade das subjetividades – aquilo que as faria ser como são e sem o qual não seriam mais definidas dessa maneira.

No sentido de se contrapor a essa segurança, a esse mascaramento do drama da condição humana que, inicialmente, não determina o indivíduo em sua totalidade, porque não existe esse todo encerrado sobre si e que salvaguarda um lugar de direito e incomensurável atribuído às existências, Beauvoir coloca que nenhum sucesso salva o indivíduo dessa angústia diante de um mundo sem seguranças estrangeiras; e para manter esse sucesso, é preciso que continue a querer, e que essa vontade se manifeste necessariamente por meio de novas ações; e nenhum insucesso impede ou suspende a importância imprescindível de prosseguir na luta e que, por isso, não despreza suas vontades de acordo com um ponto de vista exterior (cf. ESN, pp. 35-36). E, por outro lado, é fato que um indivíduo cujas circunstâncias elevaram à dignidade de herói gostará de pensar que tem marcada uma estrela na testa, “que bebe, come e dorme sendo herói; que, de ora em diante, no perigo, nas torturas, estará assegurado de que se comportará conforme à sua essência de herói, é uma ideia que poupa às angústias do verdadeiro heroísmo” (ESN, p. 36); é, entretanto, através de seus empreendimentos que seus projetos são vividos

como ponto de partida para ultrapassar os dados do mundo objetivo e não abstrair a historicidade do sujeito – que está sempre em situação ou, se preferir, em alhures.

Vê-se que, se o existencialismo inquieta, não é porque desespera do homem, mas porque reclama dele uma tensão constante. Mas podemos interrogar-nos: porquê uma tal exigência? Porquê obstinarmo-nos em retirar as pessoas das posições onde encontram a segurança? E esta é, com efeito, uma pergunta que os críticos fizeram muitas vezes: que se ganha com ser existencialista? (ESN, p. 36).

É isto que de fato sintetiza um dos interesses de Beauvoir, como existencialista e fenomenóloga, e que muitas vezes a filósofa indica em seus textos: *a importância de desmistificar e demonstrar a verdade do real*. “Desmistificar é, desde sua origem, a essência mesma da filosofia. Desmistificar não é desencantar, ao contrário, é denunciar os ídolos falsos, as ilusões mortíferas que velam a infinita riqueza do real, desfiguram o verdadeiro e nos mutilam” (Le Bon de Beauvoir, 2018, p. 22). É assim que, embora haja uma inquietante tensão referente à condição humana, cabe a cada subjetividade desvelá-la, desmistificá-la; e em “O existencialismo e a sabedoria das nações”, Beauvoir aponta para a ideia segundo a qual é tarefa impossível conciliar geral e universalmente os extremos dessa condição, o que significa ser inviável, nos limites das situações autênticas da vida humana, converter univocamente um ao outro, como também é impossível manter-se em absoluto apenas em um deles. Como sua doutrina consiste menos em evocar uma conjuração verbal que fixaria a subjetividade em uma esfera inautêntica, isto é, recusando a sua liberdade ou apegando-se nela tão-somente, do que mostrar, afinal, do porquê ser existencialista e suas utilidades, é a interrogação de que cada indivíduo está em constante movimento de fazer a si que sintetiza essa impossibilidade de ultrapassá-la: assumindo-a, o que se terá é que quando os casos concretos são considerados de perto, cada vez mais ficará evidente que na condição moral do indivíduo – na qual ele não é um fato bruto maciço, mas, antes de tudo, uma falta de ser, uma ultrapassagem dos dados imanentes a si que se vincula com o empenhar dos outros, enquanto abertura indivisível e inesgotável de vivências particulares – há sempre uma verdade profundamente política. E, nessa interrogação, a subjetividade está para além de qualquer justificativa absolutamente natural ou de qualquer perspectiva solipsista que dissiparia a própria verdade do real.

No existencialismo, tal como concebido por Beauvoir, a vontade de ser livre é o suficiente para a realização da liberdade, mas também declara que essa vontade só pode se posicionar lutando contra os obstáculos e as opressões que limitam as possibilidades concretas da subjetividade. “Assemelha-se ao individualismo no sentido de que parece importante para ele que cada indivíduo obtenha sua própria salvação e que cada indivíduo pareça ser o único

capaz de obtê-la por si mesmo. No entanto, ele “também se assemelha ao realismo marxista porque somente trabalhando ativamente para o triunfo concreto da liberdade universal, propondo fins para si mesmo que o superem, o indivíduo pode esperar se salvar. Assim, o existencialismo também busca uma reconciliação desses dois reinos cujo divórcio é tão nefasto para os homens de nosso tempo: o reino ético e o reino político” (QE, pp. 491-492). Dessa forma, Beauvoir articula a liberdade individual e a responsabilidade ética com a dimensão coletiva e política da ação, e mostra que a emancipação humana não pode ser concebida sem engajamento concreto no mundo. A liberdade não é um estado isolado, mas um processo contínuo de confrontação com as condições sociais e históricas que constituem a situação da existência da livre, em que a ação ética e política se tornam inseparáveis para a realização de uma vida autêntica. É isto, pois, que marcará as obras morais de Beauvoir:

A ética aparece para o existencialismo não como o respeito formal de leis eternas e supraterrrestres, mas como a busca de um fundamento válido para a história humana, tal como ela se desenvolve em nossa terra. A política não é, para o existencialismo, o simples ajuste dos meios eficientes em direção a um fim incondicionado, mas a criação e a construção perpétuas e incessantes do fim pelos meios usados para produzi-lo. Em outras palavras, a tarefa do homem é a de fazer com que o homem se torne um ser humano. Em outras palavras, a tarefa do homem é uma só: moldar o mundo dando-lhe um significado. Esse significado não é dado antes do tempo, assim como a existência de cada homem também não é justificada antes do tempo. (QE, p. 492, grifos meus).

É dizer que ética e política não se fundamentam em normas transcendentais ou pré-dadas em Beauvoir; afinal, é na dimensão concreta da história humana – uma dimensão descontínua de liberdades isoladas por sua subjetividade (cf. PC, p. 165) – que a ética surge como busca de um fundamento válido para a existência situada, e a política se apresenta não como mero instrumentalismo para fins incondicionados, mas como criação contínua em que os meios e os fins se constituem mutuamente. De tal maneira que a ação ética e a política são inseparáveis, isto é, sendo a tarefa do ser humano moldar o mundo, conferindo-lhe significado, é ele próprio que possibilita reconhecer tanto o sentido desse mundo quanto a existência de cada consciência separada da sua. Com efeito, o valor da ação subjetiva se mede pelo esforço de tornar concretamente possível a liberdade e a humanidade para si e para os outros.

Para estabelecer que é estranho questionar, como fez uma parte considerável dos críticos do existencialismo, o que se ganha com ser simpatizante das teses dessa filosofia – algumas expostas nos parágrafos acima –, Beauvoir coloca que isso é averso a qualquer postura intelectual, porque, segundo ela, nem Kant nem Hegel se perguntaram, ainda que por uma vez sequer, o que se poderia ganhar em ser kantiano ou hegeliano; “diziam aquilo que pensavam

ser a verdade, e nada mais; não tinham nenhum outro objetivo a não ser a própria verdade” (ESN, p. 36). Essa busca honesta pela verdade, livre de interesses externos ou ganhos imediatos, conecta-se diretamente à concepção existencialista da falta de ser enquanto lançamento no mundo, pois, assim como a verdade não se subordina a objetivos genéricos, os valores vividos pela subjetividade em sua concretude não se separam das situações que os deliberam ou os encerram, como ocorre, por exemplo, na opressão.

Fato é que o mundo moral, esse mundo moldado pelas consciências humanas, não é o mundo cujas leis mecânicas coincidem com o modo de ser dos indivíduos que, de algum modo, são livres, e desse ponto de vista eles desejam sua liberdade, apesar de qualquer determinismo natural: *ele é a condição pela qual as ações se tornam possíveis e passíveis de serem assumidas, e essa possibilidade indica a estrutura temporal em que cada conduta é praticada entre a liberdade que a escolhe e as circunstâncias que ela precisa lidar como forma de praticar essa ação*. Não se escapa da transcendência que, para si, supera o dado tão-somente nele fixado, mas que, no contexto dessa moral, essa consciência que transcende a si em direção ao mundo – que é uma consciência *no* e *do* mundo – é transcendida pelos outros, assim como também ocorre com um objeto que é transcendido pelo indivíduo particular que nele se engaja temporalmente.

Desse modo, em Beauvoir, a abertura da realidade para descrever em termos fenomenológicos a verdade do seu existencialismo é esta: *a assunção da ambiguidade da condição humana e o perigo de adentrar a armadilha de escolher qualquer ação que evita esse drama tão indissociável dos seres humanos, seja através da recusa de sua liberdade por meio do apego a um determinismo ou devido à experiência vivida dessa liberdade a partir da negação da história objetiva na qual ela está vinculada*. “Podemos recusar-nos aprendê-la [a verdade da condição humana] através das palavras e das frases, ou seja, a exprimi-la de forma sistemática, mas não a podemos evitar: o próprio esforço que se faça para lhe escapar é uma das maneiras de a manifestar” (ESN, p. 37) – manifestação que, de resto, pode ser comparada, segundo Beauvoir, com as descobertas da psicanálise: um filho que odeia seu genitor, embora não confesse isso em palavras suficientemente claras, não estará apartado desse sentimento, já que ele o afirmará “pelo comportamento, pelos seus sonhos, pelas suas angústias; [...] em vez [de o psicanalista] empregar as suas forças a dissimular o ódio, é preciso que o paciente se liberte dele, não negando-o, mas assumindo-o e ultrapassando-o” (ESN, p. 37). A analogia com a psicanálise aponta, nesse contexto, para um paradigma: a verdade de um afeto recalcado não reside em sua negação verbal, mas em sua irrupção nos sonhos, sintomas, nos atos falhos –

formas não-discursivas de inscrição da subjetividade. A autenticidade, assim, não se alcança pela negação do conflito; dá-se, antes, por sua travessia lúcida e plenamente manifestada.

Para exemplificar ainda mais o que difere a autenticidade da inautenticidade, Beauvoir considera duas obras de um mesmo escritor: Drieu de La Rochelle. La Rochelle ficou conhecido pelos dramas existenciais que lhe eram próprios, expostos em suas obras; marcado por uma profunda instabilidade emocional, esse escritor flertou com ideologias contraditórias, do comunismo ao fascismo, e tornou-se um colaboracionista com as forças nazistas durante a Ocupação; já em 1945, suicidou-se. Segundo Beauvoir, *La valise vide*, um romance semiautobiográfico de La Rochelle, é o testemunho de um jovem que sentia de maneira aguda o fato de existir como falta de ser, de não-ser; “trata-se aí de uma experiência autêntica, a partir da qual a única salvação possível é assumir a falta, dar razão ao homem que existe contra a ideia de um Deus que não existe” (PMA, p. 56); mais do que uma narrativa pautada na ação do protagonista, a obra conta a própria formação existencial desse jovem em contato com seu vazio interior, a incapacidade de encontrar com solidez um sentido para sua vida e a sensação de deslocamento durante a Primeira Guerra Mundial. Sua autenticidade consistia no reconhecimento, por parte de si, de sua falta de ser, na situação de sua consciência se encontrar lançada num mundo sem nenhuma garantia de salvação, sem recorrer a ideias reconfortantes que poderiam lhe tirar essa angústia, como a religião, heranças infundadas ou posturas nacionalistas; apesar de sofrer por ser essa falta de ser, ele assume com honestidade o trágico drama de sua condição, tomando para si a liberdade que é o cerne de sua existência. Contudo, acrescenta Beauvoir que La Rochelle, agora a partir de uma segunda obra dele mesmo, *Gilles*, obstinou-se em sua decepção: “escolheu, no ódio de si próprio, recusar sua condição de homem, o que o levou a odiar consigo todos os homens. Gilles só conhece satisfação no momento em que atira sobre os operários espanhóis e vê correr um sangue que ele compara com o sangue redentor do Cristo; como se a única salvação para o homem fosse a morte dos outros homens, por meio da qual se realiza enfim a perfeita negação” (PMA, p. 56).

Enquanto na primeira obra a falta de ser é mantida juntamente com a ausência de qualquer forma de redenção – nem na fé, nem na política –, em *Gilles* o protagonista, Gilles Gambier, envolve-se com o comunismo, o fascismo e o catolicismo, sempre com profundo desgosto e desilusão; sua inautenticidade advém de seu racismo, de sua misoginia e de seus ressentimentos, de modo que o seu final foi o de acreditar drasticamente em um certo tipo de salvação por meio da morte e da destruição, isto é, ao aderir ao fascismo, ele negou o mundo e a si mesmo. Assim, Gilles abandona a honestidade do vazio e a angústia vinda da falta de ser,

o que resulta tanto na não assunção de sua liberdade como na projeção dessa negação de sua existência sobre o restante do universo: Gilles negou sua condição através do ódio a outrem e buscou na violência uma salvação impossível, ou melhor, não suportou ser livre e contingente, e por isso aderiu a uma ideologia que ele acreditava isentá-lo de sua responsabilidade existencial. Consequentemente, “é natural que esse caminho tenha resultado na colaboração, uma vez que a ruína de um mundo detestado se confundia para Drieu com a anulação de si mesmo, um fracasso externo o levou a dar à sua vida a conclusão que ela dialeticamente exigia: o suicídio” (PMA, p. 56).

Esse exemplo bem mostra a complexidade de assumir as responsabilidades de toda e qualquer ação, o que indica a clara necessidade de lidar com o drama aqui discutido e que é vivido sob forma de tensão constante – uma tensão que muitas vezes, para fugirem dela, faz com que os indivíduos recorram aos diversos meios de negar sua respectiva condição. Refugiando-se em sua facticidade, esse indivíduo se assemelha à sua história objetiva, ao seu país, à sua cultura, à sua educação, à sua comunidade e, por isso, não raramente se sente satisfeito em sacrificar sua vida pela pátria de sua nação ou pela família que o gerou; em outro sentido, apegando-se apenas em sua subjetividade, ele visa se desprender das relações objetivamente intrínsecas à sua sociedade e, com isso, não faz nada mais do que se sentir um semideus, um sujeito que sobrevoa sua historicidade.

Ambas as tentativas são, como já dito, falhas, sobretudo quando não se reconhece a particularidade de cada situação vivida através de ações e cujas metas são tão singulares quanto ela. O que finalmente leva a subjetividade a ultrapassar essas falhas, a ir além dos dados fáticos e, ainda, não recusá-los como forma de garantir uma situação sem limites ou assumi-los unicamente – sem o outro extremo, o da subjetividade – para não lidar com o peso concreto dessa situação, é evitar a desilusão e o esvaziamento “que são a razão diária das mentiras demasiado fáceis; mas tocam-nos sobretudo porque aí vemos a condição humana plenamente assumida: e vemos que, assumindo-se, se justifica” (ESN, p. 38). Dessa forma:

Simone de Beauvoir reivindica-se solidária das circunstâncias em que intervém, e faz dessa solidariedade uma ocasião e um objeto de pensamento. Além disso, convém não transformar as circunstâncias num contexto, como uma parede contra a qual os sujeitos se alinhasssem, mas constituí-las numa “situação”. (Kail, 2008, p. 11).

Portanto, pode-se declarar que a relação verossímil entre a verdade prevista pelo existencialismo de Beauvoir e a assunção da condição humana, em suas situações vividas finita e singularmente, é uma verdade de fato: se a autora inicia sua significação de existencialismo

através de uma retomada da subjetividade em sua situação e atribui a possibilidade de querer desvelar o mundo – nesse caso, assumir a realidade é declarar que toda ação subjetiva é uma responsabilidade humanamente moral – a partir dos quais todo empreendimento reassegura uma meta, então trata-se de uma filosofia que proclama os riscos de um futuro a ser definido e, junto disso, reivindica a luta referente à condição humana. Se é a presença situada de cada consciência que aponta para um lançar-se espontâneo da existência em direção a um fim que também é um início para novos projetos, encontra-se em Beauvoir uma descrição na qual a individualidade desse projeto não é uma solidão unívoca que o impossibilitaria de superar outrem, porque, pelo contrário, toda existência está diante dos outros e é nisso particularmente que se entende a importância do aspecto moral dessa condição.

Em razão de Beauvoir ter recusado “sempre assemelhar a filosofia a uma pretensa ‘sabedoria’ que, fazendo brilhar uma certa felicidade definida como ‘serenidade’, ‘harmonia interior’, aconselha medrosamente mudar a si mesmo mais que a ordem do mundo, conduzindo a uma aceitação resignada e à passividade” (Le Bon de Beauvoir, 2018, p. 22), rapidamente nota-se que filosofia e existencialista se interligam à medida que “o real não é *a priori* nem justificado nem injustificado, [que] o homem pode e deve fazer sua história, ele deve agir e é pela forma como escolhe seus fins, como se projeta no mundo, que lhe dá sentido e justificação” (Le Bon de Beauvoir, 2018, p. 23). Pela descoberta da existência que é definido o próprio mundo moral e é a partir desse processo que a ideia mesma de existência revela seu aspecto mais fundamental, a de estar entre dois extremos que, embora distintos, não se anulam.

As consequências de toda essa filosofia são múltiplas e não cabe sintetizá-las como uma inevitabilidade, mas uma coisa é assumida como verdadeira e que Beauvoir faz questão de apontar em sua doutrina, que é *a de reafirmar que cada existência deve se querer autenticamente e, para isso, ela precisa recorrer às suas situações e afirmar, ou modificar, os valores por ela fundados a partir dessa realização enquanto legítima*. Se assim é, parece pois “que a doutrina existencialista permite a elaboração de uma moral, mas parece-nos até mesmo que é a única filosofia em que uma moral tem seu lugar” (PMA, p. 38). “Apenas o existencialismo concede, como as religiões, um lugar real ao mal, e é talvez o que faz com que o julgemos tão sombrios: os homens não gostam de se sentir em perigo” (PMA, p. 38). Se com isso ainda forem levadas em consideração as palavras seguintes de *Por uma moral da ambiguidade*, há, como já se esperava, uma certa assimilação entre esse existencialismo e a veracidade da condição humana, porque é a partir “de um verdadeiro perigo, verdadeiros

fracassos, uma verdadeira danação terrestre, que as palavras vitória, sabedoria ou alegria têm um sentido. Nada está decidido de antemão e é porque o homem tem algo a perder e que ele pode perder que ele também pode ganhar” (PMA, pp. 38-39).

Em todo caso, de forma a retomar o que de fato contribui para uma analogia entre a liberdade e a subjetividade, os comentários feitos por Beauvoir à censura dos críticos sobre o existencialismo são um desfecho justo da ideia que tanto é reforçada aqui: essa doutrina intenciona a verdade da condição humana através da sua estrutura mesma que, ainda que não seja sempre vivida da mesma maneira pelas subjetividades, é inevitável dissociá-la da vida. Daqui pode ser compreendido que tem-se, em Beauvoir, uma *variação moral das situações vividas e estas são, pois, distintas e se uma tal moral não é negativa, é em razão dela não exigir a qualquer indivíduo que permaneça fiel a uma imagem de si mesmo*: para a autora, ser moral é procurar fundar o seu ser, fazer passar ao necessário a existência humana que é tão pura e simplesmente contingente (cf. IR, p. 60), e esta é, para melhor dizer, uma das mais importantes teses da moral existencialista de Beauvoir. Uma certa concepção dessa condição não é, como já se deve presumir, obscura, truncada ou escondida para a filósofa, de modo que ela faz parte da própria perspectiva fenomenológica de Beauvoir, exposta em suas obras. Vê-se basicamente, assim, que há um vínculo dito fundamental da filosofia existencialista com a condição humana em suas particularidades concretas a partir das quais as situações de cada subjetividade são vividas e superadas – o que, inclusive, enaltece a preocupação de Beauvoir sobre as questões morais, já que essa subjetividade, agora situada, se relaciona, em termos de ações e condutas, com os outros. Daí provém que pensar Beauvoir como existencialista é destacar o porquê da condição humana – não mais em termos de natureza humana, mas de situações constituídas singularmente para definir o real conteúdo de cada projeto ético e ontológico – ocupar posição de destaque em suas teses; e não é por menos que é através da liberdade, enquanto presença situada no mundo em constante desvelamento por ela, que cada existência pode querer fazer a si mesma como tal e, junto disso, agir em direção às outras existências – também situadas.

Em primeiro lugar, é o projeto dessa condição que define o fim dessa forma e, para superá-lo, é preciso inicialmente tê-lo projetado como o que não é para ser superado; em segundo, essa condição destacada pelo existencialismo da autora é paradoxal, no sentido de que, à medida que algumas subjetividades se reconhecem pelo fim supremo ao qual toda ação deve subordinar-se, as exigências dessa ação as obrigam a se tratarem umas às outras como instrumentos ou objetos: meios (cf. PMA, p. 20).

Novamente, ressalta-se a consideração de que a condição humana é uma tensão constante e dramática que recoloca a soberania da subjetividade enquanto esta é livre e situada, ou, em contrapartida, a depender do conteúdo dessa situação, como os indivíduos podem se perder facilmente em simples má-fé ao refugiar-se de sua liberdade. É, pois, a evocação de uma nova filosofia, uma filosofia de vida, que relaciona ética e política com vista ao comportamento autêntico, e esta conduta é, antes de tudo, situada no mundo. Se se parte da ideia segundo a qual cada indivíduo é “um mecanismo cujos interesses e luxúria são as molas essenciais” (ESN, p. 34), então “os seus sentimentos reduzem-se a um jogo de forças mais ou menos sutil: a sabedoria das nações afirma sob formas diversas este postulado” (ESN, p. 34); e o existencialismo de Beauvoir, por sua vez, destaca a condição humana como um projeto em constante transformação e sua abordagem sublinha que a liberdade implica não apenas em escolhas isoladas, mas também uma responsabilidade para com os outros e consigo mesmo que torna ambos inseparáveis.

Retorna-se aqui a definição existencialista de liberdade assimilada à contingência por enfatizar uma existência que é ato de escolha contínua, e o indivíduo por ela caracterizado deve, de um lado, não se identificar com os determinismos ali presentes e, por outro, assumir verdadeiramente sua liberdade é definir a si próprio através dela. A criação desses valores por meio do livre movimento da existência situada, que está entre a possibilidade de vivê-la de maneira legítima e as resistências que o mundo dado lhe impõe, é uma criação que relaciona a constituição da subjetividade enquanto direcionada ao outro e à realização constante de sua condição sempre faltosa de ser; e essa relação indica a atribuição que Beauvoir faz da condição humana como algo não-determinante da vida e que, ainda assim, é impossível fugir, ou libertar-se, dela. As situações vividas, nesse caso em particular, são o que posiciona o indivíduo no mundo ao lidar com as facticidades de seu polo objetivo – formador de uma das regiões ambíguas dessa condição e que, junto do outro polo, o subjetivo, o constitui como sujeito nesse todo inacabado.

É chegado o momento, assim, de indicar a formulação de ambiguidade em Beauvoir em seus parâmetros mais específicos: do existencialismo como filosofia da ambiguidade à moral existencialista que é, como esperado, uma moral dessa ambiguidade, e a relação entre ambos mostra novamente a complexidade dessa definição. E o que combate as ilusões sobre essa concepção é a elucidação dessa filosofia em Beauvoir como forma de defesa de um estilo próprio de pensar a verdadeira realidade; pois, na época de evocação de sua moral e das confusões dessa via de pensamento dita existencial, “chamava-se o existencialismo de filosofia

niilista, ‘miserabilista’, frívola, licenciosa, desesperada, ignóbil: era preciso defendê-la adequadamente” (FC, pp. 83-84). Afinal, Beauvoir, através dessa defesa, ao invés de construir sistemas conceituais, explora uma parte da realidade social e, assim, intersubjetiva (cf. Le Doeuff, 1989, p. 105) da condição humana com vista à concretude vivida na ambiguidade individual-coletivo – tema tão caro no seu existencialismo. Portanto, a começar por *Pirro e Cineias*, é sob o pano de fundo existencialista, erguido neste capítulo, que as exposições seguintes se justificam com maiores horizontes.

Capítulo II:

A ambiguidade como método nos e dos textos existencialistas de 1944-1946

A noção de fim é ambígua uma vez que todo fim é ao mesmo tempo um ponto de partida; mas isso não impede que ele possa ser visado como fim; é nesse poder que reside a liberdade do homem. É essa ambiguidade que parece autorizar a ironia do humorista. (PC, pp. 152-153).

1. A ambiguidade como método para uma moral concreta

Não é tarefa fácil postular o itinerário sobre como Beauvoir consolida a ambiguidade em seu pensamento, nem a gênese desse método em toda a sua doutrina, já que, embora a autora retome por vezes algumas notas de sua juventude que, como tais, possuem um fundo filosófico, uma ideia de felicidade enquanto valor apreendido como um absoluto é quase abandonada por completo por ela. Essa empreitada autônoma e fechada sobre si é deixada para trás por uma descoberta mais radical das relações de Beauvoir com um universo cuja fisionomia não era mais passível de reconhecimento durante um processo da própria história (cf. FI, p. 353) – processo esse que, na verdade, colocou todos os valores em questão e mostrou que, apesar de tantas teorias de caráter moral, a guerra entre as pessoas, entre os países, era um fato e feita senão por e para elas.

É nisso que cada vez mais as obras de Beauvoir se familiarizam ao modo como um indivíduo, em sua singularidade, se percebe diante dos outros, isto é, o que abre condições para uma filosofia que justifica a si mesma a partir da concretude da condição humana – concretude que se opõe a uma ideia: a de essência ou de natureza humana. Efetivamente, não convém construir esse itinerário se, antes disso, for estabelecido que essa ambiguidade ocupa posição de imenso destaque na filosofia de Beauvoir e que, bem antes de saber sua origem, o que exigiria, de alguma maneira, um retorno a todas as suas obras ou à história da filosofia em geral²⁷, é oportuno pensar qual é a face teórica que engloba essa concepção para a autora.

Vimos anteriormente, no “Capítulo I”, que o existencialismo surgiu tanto como um enfrentamento contra a ideia tradicional de abstração filosófica, que remete à contraposição de Kierkegaard a Hegel, quanto como uma doutrina que não visa superar a individualidade da consciência, mas possuí-la em seu estatuto situacional. A ambiguidade em Beauvoir reside

²⁷ Porque Beauvoir não é a primeira pessoa a empregar esse termo ao longo dessa história (Hegel e Heidegger já o fizeram, por exemplo), ou defender que os extremos constituintes delas devem ser assumidos, ao invés de superados, como pretendia Kierkegaard em crítica ao idealismo de Hegel. Não será desenvolvido esse tema aqui por fugir da intenção deste estudo. De momento, é o bastante indicar essa causa histórica do existencialismo enquanto uma filosofia da ambiguidade segundo a própria autora.

nessa tentativa de superar o outro a partir do momento em que toda liberdade opta entre a assunção e a negação de si, e é nessa retomada individual que a relação com o outro também se efetiva. Se a ambiguidade possui uma exposição teórica repleta de consequências em Beauvoir, seja ao modo de ser de sua vida pessoal, de sua filosofia, de sua literatura ou de seu feminismo²⁸ existencialista, é conforme sua forma de lidar com as inúmeras situações que ela experiencia – experiências vividas, portanto – em sua trajetória e as desmistifica de acordo com uma finalidade: expor a verdade, apesar das crenças limitantes que aprisionam os indivíduos na má-fé de sua condição ou na ideia de que eles não passam de um simples momento no mundo, o que indicaria um distanciamento das suas angústias, dos seus compromissos, das suas responsabilidades em relação a ele.

De resto, a discussão de Beauvoir com a tradição filosófica também demonstra sua influência dentro desse cenário, de modo que sua obra total não poderia ser estudada sem que ela fosse situada no interior da própria história do pensamento. O que Beauvoir denuncia é o quão comum foi e é nessa tradição a recusa, ou até mesmo a dificuldade, de conciliar a verdade intemporal da existência e a transitoriedade referente ao privilégio em realizar-se como sujeito no meio de um universo de objetos: “a seu turno objeto para os outros, ele nada mais é, na coletividade de que depende, que um indivíduo. Desde que há homens e eles vivem, todos experimentaram essa trágica ambiguidade de sua condição; mas desde que há filósofos e eles pensam, a maioria deles tentou mascarar-la” (PMA, p. 19). E em entrevista que a filósofa

²⁸ Vale lembrar que a aceitação de Beauvoir em ser considerada feminista (e aderir àquilo que era entendido como movimento feminista na época) é um acontecimento tardio se comparado com a escrita de *O segundo sexo*, ocorrida somente na década de 1960. Afinal, ao redigir *O segundo sexo*, Beauvoir ainda não se apresenta como a autora feminista em que se vai transformando ao longo da escrita dele e futuramente. Em entrevista a Alice Schwarzer, ao ser questionada sobre a sua própria definição de feminismo: “No final de *O segundo sexo*, eu disse que não era feminista porque pensava que a solução dos problemas femininos devia ser encontrada numa evolução socialista da sociedade. Para mim, ser feminista era bater-se por reivindicações especificamente femininas, independente da luta de classes. Hoje, conservo a mesma definição: chamo feministas as mulheres ou mesmo os homens que lutam por modificar a condição da mulher, evidentemente em ligação com a luta de classes, porém fora dela, sem subordinar inteiramente essa mudança à da sociedade. Diria, assim, que hoje sou feminista dessa maneira. Porque percebi que é preciso, antes da chegada do socialismo com o qual sonhamos, que se lute pela condição concreta da mulher. E, por outro lado, também verifiquei que, mesmo nos países socialistas, essa igualdade não foi conseguida. É preciso, portanto, que as mulheres tomem seu destino nas mãos. É por isso que estou agora participando do Movimento de Libertação da Mulher. Além disso, constatei – o que é, aliás, um dos motivos que fizeram, creio, com que muitas mulheres tenham criado o movimento – *que mesmo nos movimentos de esquerda franceses, inclusive nos esquerdizantes, havia uma profunda desigualdade entre o homem e a mulher*. É sempre a mulher quem realiza as tarefas mais humildes e desagradáveis, as mais insignificantes. E eram sempre os homens que falavam, que escreviam artigos, que realizavam as coisas mais interessantes e assumiam as maiores responsabilidades. Portanto, mesmo no interior desses movimentos que, em princípio, são feitos para libertar todos, inclusive jovens e mulheres, a mulher continua inferior. E vai mais longe. Não digo todos, porém muitos esquerdistas são agressivamente hostis à libertação da mulher. Eles a desprezam de forma ostensiva. Na primeira vez em que uma reunião feminista foi feita em Vincennes, um certo número de esquerdistas invadiu a sala gritando: “*O poder está na cabeça do falo*.” Acho que eles estão começando a rever essa posição; mas isso porque, exatamente, as mulheres têm uma ação militante independente deles” (E II, pp. 30-31, *grifos da autora*).

concedeu a H el ene Vivienne Wenzel, em 1986, ao retomar sua vida durante a d ecada de 1940 em diante, ela conclui que a “Resist encia, a Liberta a, a guerra na Arg elia [...] s ao coisas que marcaram eras, ao menos para mim [...]. Isso   que marca as grandes  epocas de nossas vidas, os eventos hist oricos, os envolvimento hist oricos que se tem nesses eventos maiores. Isso   mais importante do que qualquer outro tipo de diferença” (E III, p. 25).   nessa discussão que a concep o de ambiguidade ganha força na filosofia de Beauvoir²⁹ – j a se sabe disso.

Entende-se ser necessário, para dar um passo além aqui, salientar inicialmente que, segundo Beauvoir, dentro da história da filosofia houve momentos decisivos para que ocorresse a supressão da ambiguidade. Um deles   que se notou um esforço considerável por parte dos autores que a compuseram em reduzir o espírito   matéria (materialistas e naturalistas), seja para assimilar a matéria ao espírito (idealistas) ou para confundi-los no seio de uma substância única (monistas). Outro   que os filósofos que aceitaram o conhecido dualismo teriam estabelecido entre o corpo e a alma uma hierarquia que permitia considerar praticamente como desprez vel a parte de si mesmo que não se podia salvar (plat nicos, cristianismo e cartesianos) – nesse contexto, através de uma recusa da morte, eles trouxeram solu es teóricas das mais variadas formas, seja com uma nega o da própria vida, seja com uma promessa ao ser humano de imortalidade (novamente o cristianismo), ou ainda, seja com uma integra o da vida ao que se refere   morte (cf. PMA, p. 19). Uma resposta ao que Beauvoir caracteriza como a tentativa err nea de mascarar a trágica ambiguidade da condi o humana   que, oposta   anterior, haveria uma nega o da vida por meio da compreensão segundo a qual ela seria um véu de ilusão sob o qual se ocultaria a verdade do Nirvana (cf. PMA, p. 19).

Mais engenhosamente, Hegel pretendeu não recusar nenhum dos aspectos da condi o de homem e conciliá-los todos; de acordo com seu sistema, o instante se conserva no desenvolvimento do tempo, a Natureza se afirma diante do Espírito que a nega ao mesmo tempo em que a afirma, o indivíduo se reencontra na coletividade em cujo seio se perde e a morte de cada homem se realiza ao mesmo tempo em que a anula na Vida da Humanidade. (PMA, p. 20).

Essa soluço proposta por Hegel, que Beauvoir ironiza por ser uma soluço abstratamente otimista, evoca um dos conceitos mais caros do autor, que   o de “supera o” [*Aufhebung*³⁰]: Hegel reconcilia os opostos ao se opor a qualquer recusa dos mesmos, e seu

²⁹ Por quê? A resposta pode ser tanto histórica quanto filosófica, e ambas já foram indicadas no “Capítulo I: A doutrina existencialista de Beauvoir como filosofia da ambiguidade que evoca uma moral”.

³⁰ Suprassun o para ser mais fiel ao vocabulário da filosofia de Hegel. Beauvoir, por fazer parte de um período com forte domínio dos p s-hegelianos marxistas, considera que a Lógica hegeliana se encontra invertida, pois a história não deveria ser compreendida como pura exterioriza o do pensamento; “não obstante, segundo tal interpreta o, o espírito humano   produzido pelas rela es materiais. Assim, a história não   a história do

grande esforço consiste, segundo Beauvoir, em mostrar como a *particularidade* humana é conservada na *universalidade* do tempo. Esse processo pode ser desenvolvido em três momentos. O primeiro é o de que a Natureza é negada e afirmada ao mesmo tempo pelo Espírito, enquanto o segundo é que o indivíduo perde a si mesmo e se realiza no próprio polo coletivo de sua realidade; e o terceiro, por fim, é que a morte, em seu aspecto individual, é negada em prol da totalidade histórica do Espírito, isto é, na Humanidade como realização do Absoluto.

São bem conhecidas as palavras da *Introdução à História da Filosofia*, quando Hegel escreve que as determinações do pensamento ativo estão contidas na unidade, pela qual cada uma delas é também a outra, e estes momentos opostos são tomados como totalidade; “as formas mais gerais do antagonismo são o universal e o singular, ou, por outra forma, o pensar como tal e a realidade externa, a sensação, a percepção. O conceito é a identidade do universal e do particular; pondo-se portanto estes dois como concretos em si, o universal em si mesmo torna-se unidade do universal e do particular, e o mesmo se diga do particular” (Hegel, 1980, p. 383). E mais: “a unidade é posta nas duas formas, e os momentos abstratos podem realizar-se só mediante esta mesma unidade; com isto, pois, se verificou o fato que as diferenças foram realçadas, cada uma delas, a um sistema da totalidade, de sorte que se encontram de frente como filosofia estoica e filosofia epicúrea. Ora, o universal completamente concreto é o *espírito*; o singular completamente concreto, a *natureza*” (Hegel, 1980, p. 383, *grifos do autor*). No entanto, se Beauvoir ironiza o sistema hegeliano, é porque, a partir dele, “é possível repousar num maravilhoso otimismo em que as próprias guerras sangrentas não fazem outra coisa senão expressar a fecunda inquietude do Espírito” (PMA, p. 20). Além dessa crítica ao “otimismo”

desenvolvimento da ideia absoluta, como afirmou Hegel, mas dos seres humanos e suas condições materiais. Tal interpretação da história tem por base a leitura que Marx realizou dos fatos históricos. Para este, a história se desenvolve a partir dos seres humanos que, ao produzirem suas condições materiais de subsistência, produzem toda forma de abstração (Religião, Cultura, Estado). Por meio dessa afirmação, os marxistas acreditam ter superado o idealismo hegeliano. Pois, uma vez que o fazer a si mesmo do homem está na sua força produtiva e em suas relações materiais, qualquer filosofia que explique o fazer de si do homem por meio de um pressuposto metafísico, parece superada” (Albuquerque, 2021, p. 11). Ou seja, em Hegel, como colocado no “Volume I” da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*, “A ciência da lógica”, a dialética tem por resultado o negativo – que é justamente enquanto resultado, ao mesmo tempo o positivo, porque contém, como suprassumido em si, aquilo de que resulta, e não é sem ele (cf. Hegel, §83, 1995, p. 166). Na interpretação de Beauvoir, haveria, em partes, uma certa analogia do que Hegel defende como negação da negação para o reestabelecimento do positivo com o que a autora defende como falta constitutiva do ser humano que, ao negar a falta como tal, se afirmaria como existência positiva. Porém, se em Hegel, ainda segundo Beauvoir, os termos superados (dado o pensamento dos pós-hegelianos marxistas) são simplesmente momentos conservados abstratamente, no existencialismo da filósofa é considerado “que a existência permanece ainda negatividade na afirmação positiva de si mesma” (PMA, p. 23). Isso significa que essa negatividade não aparece como o termo de uma síntese ulterior, já que o fracasso não é superado, mas assumido, e a existência é que é afirmada como um absoluto que deve buscar em si sua justificação sem se suprimir. Isso ficará mais bem esclarecido no “Capítulo III: Das extremidades da condição humana à moral existencialista”.

de Hegel, aqui Beauvoir já indica seu afastamento dessa superação, do próprio ponto de vista da concretude da condição humana, o que anuncia um projeto moral que não é abstrato, mas interessado pela ambiguidade que Hegel visou conciliar à moda de seu respectivo sistema.

A favor da tese de que a existência concretamente singular jamais é superada, e que o indivíduo nunca é um simples meio a partir do qual se pode alcançar um fim coletivo ou universal (por exemplo, o Espírito ou a Humanidade), Beauvoir sustenta que a moral proposta pelas soluções expostas acima, sobre o problema de dissipar essa condição em suas regiões mais fundamentais, era uma moral que “perseguia sempre a mesma meta: tratava-se de suprimir a ambiguidade fazendo-se como pura interioridade ou pura exterioridade, evadindo-se do mundo sensível ou abismando-se nele, alcançando a eternidade ou encerrando-se no instante puro” (PMA, pp. 19-20).

Se, de um lado, a interioridade possibilita essa evasão através de um não aprisionamento da subjetividade no mundo objetivo, por outro, se apegar somente nela aprisionaria o indivíduo em uma temporalidade inespecífica e puramente isolada: isso resultaria, nada mais nada menos, na substituição do projeto que o engaja nos objetos do mundo sensível por uma imparcialidade atemporal que o distanciaria de sua situação. Ao contrário, do ponto de vista da exterioridade, para submeter a si apenas a esse meio externo, é preciso abdicar do aspecto fundamentalmente pessoal da condição humana e divorciá-la do fato de ser uma subjetividade que age e escolhe. As críticas de Beauvoir a essas formas de supressão da ambiguidade traduzem na realidade a reconstituição do que antes era posto como oposição: somente assim é possível descrever o surgimento da moral que se coloca do lado antagônico a uma tal evasão da interioridade e a uma tal supressão da exterioridade, e isso retoma o que antes, na resenha da *Fenomenologia da percepção*, foi colocado pela autora como formas de se pensar uma moral da ambiguidade independentemente das inclinações tendenciosas da filosofia subjetivista e da ciência determinista (cf. FP, p. 226).

O que se censura muito justamente em *Por uma moral da ambiguidade*, para sintetizar novamente essas críticas, é esse mascaramento dos aspectos dessa condição, na medida em que, se isso for feito, de fato ter-se-á a desvinculação do que, para Beauvoir, é inseparável, impossível de ser pensado como duas realidades distintas e cuja conciliação seria uma utopia, um equívoco ou uma controvérsia. Se se parte da definição de que por trás da ambiguidade não há nenhuma “metafísica razoável”, nenhuma “ética consoladora” (PMA, p. 20), como também não há uma perspectiva ética que serviria como justificativa para dissipar o paradoxo mesmo das situações humanas, então é mais do que válido dizer que a ambiguidade não consiste em

um problema filosófico e que, se assim fosse, deveria ser solucionado através de uma exatidão intelectual ou radicalmente operada por meio de abstrações inteligíveis.

Segundo uma carta que Beauvoir enviou para Nelson Algren em 08 de novembro de 1947, a doutrina desse livro se baseava em “uma reflexão sobre como a moral e a política podem ser conciliadas hoje em dia” (LN, p. 101). Em primeiro lugar, em oposição a qualquer dissimulação da ambiguidade, para Beauvoir, toda pessoa é livre no seio de sua condição – humana – e ela jamais escapa de sua realidade e não há nenhum modo de evadir disso para julgá-la de fora (cf. PC, p. 210), e em segundo, ainda nessas considerações, é por essa condição que as ideias de bem e mal são definidas; e, junto dessas ideias, as palavras temor, utilidade e progresso apenas têm sentido em um mundo em que o projeto das existências fez aparecer fins e pontos de vistas; “elas supõem esse projeto e não poderiam aplicar-se a ele” (PC, p. 210).

A esses pontos que se chega até a conclusão de Beauvoir, que inclusive fecha o último parágrafo de *Pirro e Cineias*, que, a partir da dimensão humana, cada subjetividade não conhece nada além de si mesma e que ela não poderia sequer sonhar com algo que fosse humano: se assim for, com o que compará-la? Quem poderia julgá-la? Em nome de que isso seria feito? (cf. PC, p. 210) – estas são as questões levantadas pela filósofa.

No entanto, é verdade que de nada adianta trazer esse parágrafo conclusivo se, antes disso, não for colocado a partir do que é construído o movimento dialético que perpassa *Pirro e Cineias*, uma vez que é um ensaio que privilegia a ordem ética (da conduta individual) e a ordem moral (da relação entre essa individualidade e a realidade coletiva), estando tudo articulado com uma terceira ordem: a da política. Trata-se de uma reconciliação dessas três ordens. Já anunciamos antes, no “Capítulo I”, que a ética aparece para o existencialismo não como o respeito formal de leis eternas e supraterrrestres, mas como a busca de um fundamento válido para a história humana, tal como ela se desenvolve em nossa terra; e que a política não é, para Beauvoir, o simples ajuste dos meios eficientes em direção a um fim incondicionado, mas a criação e a construção perpétuas e incessantes do fim pelos meios usados para produzi-lo (cf. QE, p. 492). Essa relação entre ética, moral e política se dá por meio da materialidade de sua moral, na maneira como Beauvoir se opõe a qualquer tentativa de se deter somente em uma facticidade injustificada, e não para investigar a causa de cada conduta a partir de uma perspectiva consideravelmente geral e que independeria da variedade presente nesses vínculos existenciais. É necessário, pois, para manter essa relação, apelar à liberdade de outrem como fonte que legitima tais condutas e, disso, percebe-se que, tanto em um caso quanto no outro, é sob o drama dessa condição que as escolhas morais são assumidas conforme a continuidade de

um projeto atuante. Isto é, nos termos de *Por uma moral da ambiguidade*, não é a um “futuro incerto, estrangeiro, que o homem deve confiar o cuidado de sua salvação: cabe-lhe assegurá-lo no seio de sua própria existência; essa existência só é concebível, nós já o dissemos, como afirmação do futuro, mas de um futuro humano, de um futuro finito” (PMA, p. 102).

Desse modo, se é livre particularmente ao assumir a finitude do projeto ontológico da subjetividade (cf. PC, p. 208), e a definição desta não deve ser confundida como análoga ao fato de que ela é mortal: ser finito e ser mortal não são as mesmas coisas, porque, segundo Beauvoir, a finitude humana não é passivamente sofrida, já que é desejada, enquanto a transcendência é definida de forma concreta aquém da morte ou além. Por isso que Pirro não espera ter dado a volta em torno da Terra para voltar para casa, como também pouco importa para o revolucionário se não estará mais presente no dia em que a revolução vier a triunfar – ora, o que importa então? Importa que, para a moral existencialista de Beauvoir, um projeto vivo não encontra quaisquer obstáculos para ser operado e, mais ainda, não existe nenhuma barreira sequer contra a qual essa transcendência venha topar em pleno impulso; “ela morre por si mesma, como o mar que vem bater numa praia lisa que pára e não vai mais longe” (PC, p. 171).

Assim, a ambiguidade é a estrutura sobre a qual é sintetizada o que antes foi separado como substâncias distintas para fins científicos ou filosóficos e, mais particularmente, essa moral considera o aspecto ético constituinte das ações humanas segundo o qual cada liberdade precisa da liberdade do outro para não se reter em um absurdo indefensável – nesse caso, que não assume por completo a ambiguidade das situações vividas –, e é sob tais considerações que a moral existencialista de 1947 se legitima integralmente como *método* e *doutrina*. Pois o método proposto pela autora, “análogo nisto aos métodos científicos ou estéticos, consiste em confrontar em cada caso os valores realizados e os valores visados, o sentido do ato com seu conteúdo” (PMA, pp. 125-126), e compreende como a afirmação da finitude humana dá sua respectiva austeridade; e, assim, “o existencialismo não propõe ao leitor o consolo de uma evasão abstrata: o existencialismo não propõe nenhuma evasão. É, ao contrário, na *verdade da vida* que sua moral se experimenta e ela aparece como a única proposição de salvação que se possa dirigir aos homens” (PMA, p. 130, *grifos meus*).

Essa verdade, que se revela através da assunção do caráter fundamentalmente finito de cada projeto de ser, é uma negação de qualquer imperativo que visa não recortá-la das situações humanas, mas suprimi-la do que a ela pertence de fato e de direito: a doutrina existencialista, ao reafirmar a soberania da subjetividade diante do mundo tal como ele é vivido pela

consciência que intenciona os objetos nos quais ela age sob forma de engajamento, também reafirma que apenas pela sua moral é compreensível pensar os valores de ordem prática a partir dessas vivências tão distintas e incomensuráveis. E, de algum modo, a relação entre o indivíduo e o mundo no qual sua situação é fundada em termos de historicidade e possibilidade para ir além de todo seu conjunto fático, é uma relação que resulta em trazer à tona a concretude desse mundo sem nenhum esforço de separar a subjetividade dele. Por isso, na definição de Beauvoir, naquele momento de início e apogeu da Guerra, seria um empenho plausível tentar justificar o que era imposto pela exterioridade – como já dito, “logo depois de uma guerra que recolocara tudo em questão, era normal que se tentasse reinventar regras e razões” (FC, p. 84).

Desse modo, é no entrelaçamento inescapável entre finitude, liberdade e engajamento que se consolida o solo ético da moral existencialista e, a partir desse ponto, torna-se possível avançar na análise daquilo que, em Beauvoir, se revela como o vínculo fundante entre a experiência individual e a realidade coletiva – uma articulação que encontrará em *Pirro e Cineias* sua formulação teórica e, ao mesmo tempo, mais decisiva. Que seja colocada agora em análise essa relação na obra de Beauvoir e que, segundo a filósofa, tanto aparece literariamente em 1946, em *O sangue dos outros* (cf. FI, p. 518).

2. *Pirro e Cineias* como inauguração de uma elucidação moral contemporânea

Em 1960, quase uma década e meia após a publicação de *Pirro e Cineias*, Beauvoir retoma seu ensaio sobre a ação e seus limites, sobretudo devido ao seu esforço de considerar a relação concreta de um indivíduo com os outros, e conclui o pensamento que o intenciona: esse indivíduo, em sua singularidade, apenas recebe uma dimensão humana pelo reconhecimento de outras pessoas (cf. FI, p. 519); todavia, ela acrescenta sob forma de crítica que neste livro “a coexistência aparece como uma espécie de acidente que cada existente deveria superar; esse existente começaria por forjar solitariamente seu projeto e pediria *em seguida* à coletividade que o validasse” (FI, p. 519, *grifos meus*).

O que sintetiza a leitura desse primeiro livro de Beauvoir – no qual uma das finalidades é associar a razão pela qual uma subjetividade transcende sua situação com as ações realizadas através de sua liberdade, o que, justamente, ocasiona uma tarefa moral na qual essa ação envolve e se justifica sempre pela adesão dos outros – é a predominância de um vocabulário estritamente filosófico e que privilegia o já mencionado “período moral” da literatura da autora (cf. Motta, 2024, p. 232). De fato, o drama desse aspecto moral inseparável da condição humana é abordado não como forma de resolver uma questão retórica, mas, antes disso, viabilizar a

linha teórica pela qual a temática da ação e seu vínculo com as situações pode ser compreendida no cerne de uma dimensão não-abstrata e não isolada de seu contexto histórico. Mais do que solucionar essa questão, Beauvoir a posiciona a partir do aparato concreto que defende que o mundo não possui dados como simples apreensões de algo que já estava ali, sem nenhum esforço humano de criar e desvelar seu respectivo comportamento – situado –; e ao romper com esse imediatismo, o que, aliás, aliviaria a subjetividade desse drama de sua condição, ela teve como problema norteador o questionamento de que, se cada indivíduo está situado num mundo humanamente em constante significação – e essa significação é em sentido moral –, *como aderir às ações dos outros e, antes disso, do por que aderir para não isolar sua subjetividade em mera facticidade?*

De um lado, em 1944 a moral existencialista não está evocada nos mesmos parâmetros do que se lê em 1947 e, entretanto, ambos constituem essa moralidade na qual a afirmação de si é uma afirmação também de outrem. Essa afirmação indica claramente a assunção reivindicada por essa moral que, como tal, em nenhuma hipótese desvincula as regiões próprias da condição humana; se esses valores não são inteiramente absolutos e determinados por uma causa anterior a eles mesmos, é em razão do reconhecimento que antecede uma justificação: o reconhecimento de que, uma vez situado, se está situado diante de alguém, de um outro também em situação.

Por outro lado, a relação pela qual a liberdade e a transcendência se constituem como dois movimentos temporalmente construtivos e que intencionam um fim estabelecido pelo projeto que as exerce (mas, no entanto, esse fim se coloca como um ponto de partida para projetos seguintes no mundo moral) é uma relação que restaura a condição mesma das subjetividades, porque, do ponto de vista individual, a presença finita de uma existência se dá através da assunção positiva desse projeto que justifica uma ação singular e concreta por meio da qual toda espontaneidade se define ao lançar-se para um fim³¹; “é através desse fim que estabelece que minha espontaneidade se confirma refletindo-se sobre si mesma. [...] Realizo como liberdade meu escape para o outro quando, pondo a presença do objeto, ponho-me, por isso mesmo, diante dele como presença” (PMA, pp. 32-33). Todavia, do ponto de vista criador da liberdade³², a possibilidade de fundar novos projetos se dá, segundo Beauvoir, pelo projeto

³¹ O que, segundo Joseph Mahon, seria um dos (dois) aspectos da liberdade em Beauvoir, enquanto a exata “capacidade do comportamento ‘espontâneo’, que todos nós possuímos” (Mahon, 1997, p. 42, *tradução minha*). O próximo aspecto vem a ser apresentado a seguir.

³² O segundo aspecto da liberdade mencionada anteriormente, entendida agora como “uma capacidade de comportamento direcionado a um objetivo, que está aberto à constante subversão pela preguiça, negligência, capricho e assim por diante” (Mahon, 1997, p. 42, *tradução minha*).

presente que abraça seu passado e a liberdade que se prolonga num futuro a ser definido junto de suas ações: por ser esse futuro indefinido, o ser visado no presente é um desvelamento que segue um desvelamento anterior e que, na verdade, confirma a si mesmo no seio da própria condição humana em seu porvir. De modo que, nesse itinerário da filosofia de Beauvoir, *esses projetos, originalmente separados, podem se conciliar: aqui se inicia de fato a moral existencialista da autora.*³³

Para dar solução a este problema, os pressupostos existencialistas da investigação moral de Beauvoir demonstram o seu cuidado em relacionar a liberdade – enquanto fonte de valores e significados da condição de cada existência – a essa moral e esta, pois, não se dissocia da ética e da política, com vista à ideia segundo a qual a condição humana se caracteriza pelo seu caráter ambíguo: “[...] esta é precisamente a ambiguidade de sua condição: em sua superação rumo aos outros, cada um existe absolutamente como para si; cada um está interessado na libertação de todos, mas enquanto existência separada, engajada em seus projetos singulares” (PMA, p. 97).

Em primeiro lugar, se a liberdade precede a fixação *a priori* de qualquer lei moral, se é a retomada das situações cujas existências estão circunscritas que possibilita uma análise das ações e seus respectivos limites de acordo com o caráter contingente dessa liberdade, não convém, ao menos nesse sentido, instituir normas condicionadas de se agir de acordo com um categorismo moral que seria equivalente em toda e qualquer situação. Pelo contrário, a análise existencial de Beauvoir em *Pirro e Cineias* considera o sentido global das diferentes escolhas de um indivíduo, de compreender sua unidade e seu desenvolvimento e, no entanto, “ela deveria se retrair diante do fato irredutível desta opinião singular por meio da qual cada indivíduo *se* lança livremente no mundo” (PC, p. 173, *grifo da autora*).

Por tal motivo que muito justamente “não é o conteúdo do projeto que queremos examinar aqui; mas uma vez posto seu caráter original, livre, tentamos apenas definir as condições gerais e formais de sua existência” (PC, p. 173) – o que, na verdade, leva à conclusão de que cada projeto é singular e, portanto, finito: “a dimensão temporal da transcendência não é desejada por si mesma: depende da natureza do objeto fundado” (PC, p. 173). Destaca-se a temporalidade aqui em razão de ser por ela que a vontade é desenvolvida, o objetivo é escolhido, o curso de uma ação é decidido, as decisões são implementadas, a liberdade se confirma e, enfim, a existência se justifica (cf. Langer, 2006, p. 96). *A moral de Beauvoir, assim, é absoluta*

³³ Isso será desenvolvido com maior coerência no capítulo seguinte. De momento, o foco é *Pirro e Cineias* e sua indicação de uma condição ambígua que é vivida individualmente com outrem enquanto fim e ponto de partida ao mesmo tempo.

e estritamente vivida no tempo desordenado em que a própria subjetividade está revestida pela sua liberdade: é uma liberdade encarnada.

Para sintetizar a estrutura geral de *Pirro e Cineias*, além do prefácio, a obra contém outras três partes: a primeira com seis capítulos³⁴, a segunda com quatro³⁵ e, por fim, a conclusão. Sobre o contexto geral dessa primeira parte, Simone de Beauvoir esclarece em *A força da idade* que se trata de uma recusa da moral do instante e de todas as morais que põem em questão a eternidade, isso porque, segundo a autora, “nenhum homem singular pode entrar realmente em relação com infinito que chama Deus ou Humanidade” (FI, p. 518); dessa maneira, também não se pode considerar que a liberdade seja um instante e que não existe nenhum compromisso *a posteriori* quase inevitável do indivíduo com a temporalidade de sua existência. Há, pois, uma convergência entre as discussões de Beauvoir sobre a conduta humana e a forma pela qual sua doutrina possibilita a fundamentação de uma moral na qual essa conduta é assumida em suas extremidades; isto é, *a indicação de uma moral que parte da dimensão humana e como essa dimensão se dá pelo reconhecimento de uma pessoa – enquanto liberdade, subjetividade, transcendência e, ao mesmo tempo, facticidade, objetividade, imanência – sobre as outras pessoas, separadas entre si*. E a centralidade da concepção de ambiguidade para Beauvoir indica a primazia da perspectiva do agente em suas reflexões sobre a ética, e é desse ponto de vista, o de um indivíduo que confronta o dilema da ação e da cumplicidade, que a ambiguidade se torna uma concepção rica de potencial explanatório (cf. Schott, 2006, p. 243). Nesse olhar, que tipo de conduta é boa, que tipo de conduta é má? São perguntas abstratas demais para Beauvoir, porque, convertidas à época em que se deu o “período moral” de sua literatura, o que fazer quando se sabe dos campos de concentração nazistas? Esquecer seria igual a trair as pessoas mortas? Ou render-se à dor da lembrança seria trair as que ficaram vivas? Que ação se torna necessária diante da ocupação nazista na França? Como é possível conciliar a realidade das ações violentas com a implacável noção de que nenhum cálculo de fins e meios pode apagar a verdade de uma vida humana? Podem os campos de trabalho forçado soviéticos ser comparados com os campos de concentrações alemães? Ou eles tinham algum sentido positivo ou justificativa? Como é possível viver em uma sociedade ocupada quando os seus ocupados são os próprios cidadãos, como se deu durante a Guerra da Argélia? (cf. Schott, 2006, p. 243).

Talvez a questão mais elementar, que antecede todas as outras, seja: como e por que agir

³⁴ Dividida da seguinte forma: “O jardim de Cândido”, “O instante”, “O infinito”, “Deus”, “A humanidade” e “A situação”.

³⁵ “Os outros”, “A dedicação”, “A comunicação” e, por fim, “A ação”.

em meio a essas situações, ou melhor, como e por que tomar decisões, uma vez que, de um lado, não é possível mudar a realidade total da humanidade e, por outro, existir na Terra significa agir sempre em situação (individual). Se houve pessoas mortas em campos de concentrações ao mesmo tempo que campos soviéticos forçavam pessoas russas a trabalharem, se houve cúmplices entre as próprias pessoas judias oprimidas nesses campos alemães, se ainda havia pessoas vivas em cima dos ossos dos que foram aniquilados em câmeras de gás nazistas, enfim, se ocorreu tudo isso, a causa foi humana, e não de uma fatalidade da humanidade (que independeria do mundo humano em suas especificidades contingentes). É assim que, em *Pirro e Cineias*, Beauvoir afirma que a moral humanista não exige nenhuma realização do que a autora designa de um “ponto de vista estrangeiro”, porque, antes de qualquer coisa, “é verdade que não sou qualquer pessoa aos olhos dos outros” (PC, p. 193). De fato, o que é exterior à liberdade é retomado por essa modalidade da existência como critério de um movimento absolutamente interior e indivisível – por isso mesmo que é um movimento total em cada subjetividade; a concepção de *situação* é o de maior consideração neste momento, pois, embora a liberdade seja vivida por todas as existências, as circunstâncias de cada uma delas são distintas, desiguais, contingentes e desproporcionais. Contingentes devido às possibilidades concretas de cada liberdade situada serem assumidas e experienciadas de diversas maneiras, a partir das quais cada desejo, cada projeto, cada esforço, cada impulso é realizado por uma parte dessas liberdades, ao passo que outras não conseguem realizá-lo. E por que isso acontece, de acordo com Beauvoir? Porque, por vezes, a “transcendência perde-se na coletividade sob forma de imanência. Nas situações mais favoráveis, o projeto é, ao contrário, uma verdadeira superação, constrói um futuro novo; uma atividade é boa quando visa conquistar para si e para outros essas posições privilegiadas: liberar a liberdade” (FI, p. 519)³⁶.

Já a intenção da segunda parte, para Beauvoir, é encontrar a moral das bases positivas e retomar, com mais pormenores, a conclusão de *O sangue dos outros* (cf. FI, p. 518). Entre ambas as partes a abordagem muda mas não se contradizem: antes interessava a razão pela qual uma subjetividade não consegue encontrar em sua exata condição um sentido moral que seja estritamente universal *exceto a própria liberdade*, e agora se trata de reforçar o caráter concreto da coexistência que, através da possibilidade de transcender a facticidade em que os outros reconhecem essa subjetividade como livre, está imerso em uma situação que é indicativa desse vínculo dela com os outros. E, tal como mostra Beauvoir, encontrar a base das morais positivas

³⁶ Para saber mais sobre isso, consultar: “Introdução ao período moral da literatura de Beauvoir: Pirro, Cineias e o lugar necessário de cada ação” (Motta, 2024, p. 249).

não é tarefa fácil, ainda mais pelo fato de que seria uma retomada das morais que considerariam, ao modo de Pierre Lafitte e Augusto Comte, positivistas conhecidos, consolidar sistematicamente tendências universais para a base terrestre (cf. Lafitte, 1938, p. 40, *versão online*).

Dessa forma, enquanto “a necessidade da moral positiva se acha inteiramente determinada, tanto pelas condições da situação quanto pelas tendências universais da natureza humana” (cf. Lafitte, 1938, p. 112, *versão online*), a moral existencialista prevê o encontro da lei moral na própria situação a partir da qual as subjetividades se fazem como livres e históricas ao mesmo tempo. Nesse viés, a crítica positiva sempre diz o que é bom, o que é válido ou correto e afirma isso como um modelo a ser seguido; ela é instituída por sistemas jurídicos, tradições religiosas ou convenções sociais que tendem a se constituir enquanto sistemas fechados de normas, nos quais o agente é posto na posição de executor de um código previamente estabelecido. Embora Beauvoir mantenha a negatividade de sua crítica, “a crítica positiva está mais próxima da autoajuda do que da análise existencialista. Toda normatividade positiva que não leve em conta o caráter negativo da situação mistifica o indivíduo, e o convence de que mudar a situação depende apenas de sua vontade, essa é uma forma ideológica que apenas evita o confronto com o mundo e sugestiona o indivíduo a ponto de achar que todas as suas ações o tornam correto” (Marín, 2019, pp. 23-24, *tradução minha*).

Para compreender toda a exposição teórica de *Pirro e Cineias*, ou seja, para entender essa elucidação que a autora faz com objetivo de encontrar a base das morais positivas, é preciso atentar-se aos dois aspectos da liberdade que Beauvoir coloca nesta obra. O primeiro aspecto é que a liberdade fundamenta todo e qualquer valor humano enquanto ela é o único fim capaz de justificar os empreendimentos de cada existência; a liberdade pode ultrapassar as circunstâncias recebidas objetivamente, ainda que a facticidade de sua condição se manifeste sob forma de idade (infância, mocidade, velhice), cultura, educação, entre outros. Já o segundo é que o desígnio ambíguo entre a contingência da liberdade e como considerá-la um fim indica que “[a liberdade] é a própria modalidade da existência que, por bem ou por mal, de uma maneira ou de outra, retoma por sua conta tudo o que vem de fora; esse movimento interior é indivisível, logo total em cada um” (FI, pp. 518-519).

Sem nenhuma pretensão em sistematizar universalmente a moral, Beauvoir se opõe a essa tendência positivista e assume o meio termo que está no campo da liberdade contingente para com a realidade social, as duas em seus aspectos voltados para as situações humanas (particulares). Pois, embora a liberdade seja indivisível, as possibilidades concretas de cada

situação, como já dito, são desiguais se comparadas entre si, de tal forma que o próprio conjunto da humanidade dispõe de seus esforços e, como consequência, alguns a cessam, outros não; “seus esforços não fazem senão aproximá-las da plataforma de onde se lançam as mais favorecidas” (FI, p. 519). Na medida em que a totalidade da liberdade é presente em cada pessoa humana, o movimento de sua transcendência se lança na realidade coletiva, o que efetua, de uma maneira ou de outra, a passagem da condição presente ao seu estado de imanência; se se pode considerar a imanência em Beauvoir como o corpo físico e as necessidades imediatas da vida, e a transcendência como a consciência e a modificação transformadora do mundo, então, para melhor explicar tais concepções, a imanência é a existência material em geral, sua perpetuação e a manutenção do *status quo*, e a transcendência é a ação criativa, a mudança linear em busca de metas, em oposição à mudança cíclica e repetitiva e à realização (cf. Strickling, 1988, p. 37). Logo, a perda dessa atividade concreta (da transcendência) sob forma de imanência consiste em impedir qualquer ultrapassagem sobre o dado bruto da coletividade – dado este que, de um lado, faz parte da condição humana e, por outro, não impede ou aniquila a ação transcendente. Se isso ocorrer, se a transcendência for impedida, o que haverá é a fixação de uma situação de opressão, de violência, de frustração.

Portanto, o propósito da autora parte da cena histórica que relata tanto o engajamento de Pirro quanto a suposta sensatez de Cineias, uma vez que o projeto de conquista do rei de Épiro é questionado pelo seu alcance limitado em relação à Terra – daí Cineias indagar o seu amigo: “e depois?”. Em primeira leitura, para reforçar o raciocínio do conselheiro de Pirro, Cineias pode se demonstrar sensato – o próprio Plutarco o descreveu com uma tal sensatez³⁷ – e sua indagação recebe alguma validade; porém, cabe destacar que ela apenas seria justa aos olhos da ação se a condição humana não pudesse ser justificada após o lançamento do existente no mundo, pois, se de algum modo o ser humano é “um ser dos longes”³⁸, se ele possui uma meta, ainda assim, seus limites sempre podem ser transcendidos conforme e para além dessa meta; e, junto disso, as próprias situações dessa existência e o modo de vivenciá-las e fundar

³⁷ Pela sua sensatez que Pirro viu em Cineias a confirmação do ditado de Eurípedes de que “Pirro tinha o costume de dizer que mais cidades haviam sido ganhas para a sua causa por meio da eloquência de Cineias do que por meio de suas próprias armas. E permaneceu a ter Cineias numa particular consideração e a recorrer aos seus serviços” (Plutarco *apud* Perrin, 1968, p. 379, *tradução minha*).

³⁸ Essa ideia Beauvoir associa à hermenêutica existencial de Heidegger e que ela adere para colocar que os projetos de cada existência são em direção ao seu respectivo ser, que está em constante desvelamento (abertura indefinida). Para o autor, “enquanto modo de ser da presença [*Dasein*] no tocante a seu ser-no-mundo, o distanciamento não é por nós entendido como distância (proximidade) ou mesmo como intervalo. Usamos a expressão distanciamento com significado ativo e transitivo. Indica uma constituição de ser da presença [*Dasein*] em virtude da qual o distanciar de alguma coisa, no sentido de afastar, é apenas um modo determinado e fático. Distanciar diz fazer desaparecer o distante, isto é, a distância de alguma coisa diz proximidade. Em sua essência, a presença [*Dasein*] é em-dis-tanciando” (Heidegger, §23, 2015, p. 158).

novas situações podem ser significadas de acordo com cada escolha (isto é, enquanto ação). Já que ele possui uma maneira de ser distinta das coisas e dos objetos devido à sua liberdade, é pela condição de transcender os limites normais da facticidade que Beauvoir questiona: “por que [o ser humano] transcende até aí e não mais além? Como se definem os limites de seu projeto?” (FI, p. 518). A relação entre a liberdade singular e a liberdade de outrem é fundamental em todos os sentidos para que o reconhecimento de uma sobre a outra seja exercido, o que significa que a existência é realizada sob forma de experiências temporalmente vividas. É fato que a noção de subjetividade de *Pirro e Cineias* a distingue radicalmente da condição objetiva das coisas, mas é também fato que Beauvoir não nega ou rejeita o conteúdo das oportunidades dadas para cada existência, pois tais oportunidades sublinham o engajamento do sujeito no objeto e, a partir disso, ocorre uma comunicação que não dissocia a ação de um (sujeito) dos valores do outro (objeto). Desse modo, “[enquanto indivíduo] sou um particular isolado, separado pela minha liberdade da liberdade dos outros. Esta separação é a fonte do conflito, que Beauvoir considera inevitável, e da solidariedade, que Beauvoir considera necessária” (Bergoffen, 2021, pp. 82-83, *tradução minha*). Como a ação de Pirro participa de sua liberdade ao mesmo tempo que a edifica em meio ao plano de conquistas e fracassos, Cineias questiona: “E depois?”. E Beauvoir já nos apresenta sua solução: “Depois ele verá” (PC, p. 170).

[...] em linhas gerais, a busca pela liberdade ocorre em um movimento temporal, pois a unidade de tal liberdade carrega em si o distanciamento do passado rumo a um futuro indefinido. Desse modo, a síntese temporal nos revela um aspecto da busca pela liberdade: o tempo opera para que tal busca seja possível, sobretudo tendo-se em vista como esse movimento se relaciona com o conceito beauvoiriano de presente. (Motta, 2020b, p. 179).

De fato, e isso é um dos aspectos mais fundamentais da moral de Beauvoir, *não se lida com apenas uma liberdade: é com liberdades*. A realidade universal, se por este termo for considerado o conjunto de situações que permitem à subjetividade evadir de seu interior em direção ao mundo, apenas pode ser assumida caso o projeto, em sua singularidade, seja definido através de um fim enquanto “desenha atrás de si, em latência, um chamado retrospectivo” (PC, p. 198); e é nisso que consiste particularmente o perigo, o drama prático da condição humana, que é realizar esse modo de ser no mundo, que até aqui foi chamada de subjetividade situada para e com os outros, “escolhendo estar em perigo no mundo, em perigo diante das liberdades estrangeiras e divididas que dele se apoderam” (PC, p. 200). Caso contrário, se esse perigo for dilacerado em virtude de uma recusa das liberdades alheias, então o que restará é uma retração desse ser, a sua perda, enfim, a própria intenção do projeto se perderá dos laços intersubjetivos,

da assunção da condição humana. Sucintamente, a meta desse projeto traduz a liberdade universal em ações concretas e singulares (cf. Langer, 2006, p. 99).

Questiona-se, portanto: a perspectiva de Beauvoir sobre as ações das subjetividades situadas, presente em *Pirro e Cineias*, já resume as premissas mais gerais da futura moral existencialista da autora? A resposta desse questionamento é ambivalente, porque o que se tem na obra aqui discutida é a apresentação dos aspectos morais da condição humana, de sua concretude na realidade objetiva e que é vivida por meio da subjetividade de cada existência, com foco na ideia de que “um homem é ao mesmo tempo liberdade e facticidade; é livre em situação, mas não desta liberdade abstrata posta pelos estoicos, ele é livre em situação” (PC, p. 188).

É correto afirmar, assim, que as concepções gerais da condição humana e das situações vividas pelas existências, discutidas em *Pirro e Cineias*, e colocadas mais tarde para fundamentar a moral existencialista em *Por uma moral da ambiguidade*, nunca se mostram acabadas justamente em razão de que a todo instante elas englobam a presença carnal das subjetividades com o imenso pluralismo de projetos finitos que as lançam no e sobre o mundo; e essas situações, do ponto de vista dessa concretude, são vividas particular e distintamente umas das outras. Desse modo, as relações intersubjetivas – a importância de uma liberdade singular apelar às outras liberdades e reconhecê-las como também situadas – indicam uma das preocupações centrais de Beauvoir, que é afastar-se de qualquer concepção de consciência absoluta que possa existir como tal sem a presença de outras consciências; e esse reconhecimento já indica que a vivência social-histórica não é, por natureza, nem opressiva nem generosa, mas que tanto a cooperação quanto a coexistência, ambas relações mútuas, podem se dar de maneira positiva e autêntica, ou, ao contrário, de forma tirânica e repressora – o que relembra a epígrafe de *Por uma moral da ambiguidade*, que é o dizer de Montaigne sobre a ausência de sentido da vida humana. A materialidade dessa vivência moral encontra na tentativa humana de fugir da realidade uma possibilidade de atribuir um sentido à alegria, à virtude, à vitória, à sabedoria; assim, é somente por meio de uma compreensão do fracasso humano e da possibilidade do mal que se torna possível realizar uma reflexão ética sobre o bem, o mal e sobre todos os valores intermediários que marcam a realidade da existência (cf. Schott, 2006, p. 230).

Daí é possível entender que uma das ideias centrais que esclarecem o “período moral” da literatura de Beauvoir é a individualidade de cada situação vivida – tal como as situações de suas personagens que, de alguma maneira, descrevem as suas próprias experiências – e o

movimento das liberdades situadas em sua respectiva dimensão, que é a dimensão humana. Entre a distinção concreta das condições separadas da vida de cada subjetividade e a esfera coletiva, constituída pelos dados contingentes do mundo objetivo, existe um movimento inevitável dessa subjetividade, que é o da transcendência sem abstrair toda a experiência vivida dela. Tais considerações sobre esse livro de Beauvoir, que reforçam os limites das ações e a importância do vínculo das liberdades que são estrangeiras entre si, retomam da noção de finitude o aspecto mais elementar da existência: é preciso agir em nome dessa finitude e assumir os seus riscos em direção a um futuro repleto de incertezas, de forma que são as outras transcendências que impedem qualquer passagem da existência ao absurdo da facticidade.

Das tarefas descritas pela autora com vista a uma diferenciação entre aderir às situações dos outros ou, de modo oposto, agir contra elas, as de maiores destaques são: *a incomensurabilidade das existências e a ideia segundo a qual cada consciência está situada diante dos outros e diante das situações em que elas mesmas se encontram, o que quer dizer que é devido a uma tal relação que é possível querer, preferir, enfim, agir*³⁹. De acordo com o contexto histórico-social em que essa obra foi escrita, são os questionamentos do porquê agir e como lidar e suportar as imposições do mundo que permitem uma elaboração fortemente concreta de como toda subjetividade é livre, mas livre em sua situação que, como tal, é a de que ela é um sujeito para si e, ao mesmo tempo, um objeto a ser superado pelas outras liberdades, também situadas. E essa ideia reforça a importância de considerar a ambiguidade das ações humanas no que diz respeito ao seu caráter ético, moral e político em relação à constituição da própria filosofia contemporânea, que se situa também nesse período⁴⁰.

Ao criticar a ideia de que a coexistência seja um acidente a ser superado após a formulação solitária de um projeto, Beauvoir aponta para uma condição humana cuja liberdade é inseparável da intersubjetividade, um tema que reverbera, explicitamente, em suas obras ficcionais, nas quais a presença do outro não apenas molda, mas constitui a identidade e as escolhas do indivíduo; nessa intersecção, a temporalidade da liberdade – que abraça passado, presente e futuro – é narrada não só como um movimento filosófico, mas como uma experiência

³⁹ Cf. “O que é pueril na criança, na dona-de-casa, é acreditar que seu privilégio existe aos olhos de outrem: cada um só é sujeito para si. Mas é verdade que não sou qualquer pessoa aos olhos dos outros; e a moral não poderia exigir de mim que eu realizasse esse ponto de vista estrangeiro: seria deixar de ser. Eu sou; sou em situação diante de outrem e diante das situações em que ele mesmo se encontra; e é justamente graças a isso que posso preferir, querer” (PC, p. 185).

⁴⁰ O interesse pela moral é um interesse filosófico dos mais antigos e, no caso da contemporaneidade, não é diferente. Durante a Guerra de 1939, por exemplo, muitos se viram diante de um tal paradoxo: a miserabilidade humana, o seu egoísmo e, ainda assim, a possibilidade de pensar a esperança em circunstâncias das mais catastróficas. Sobre esse assunto, consultar: “Introdução ao período moral da literatura de Beauvoir: Pirro, Cineias e o lugar necessário de cada ação” (Motta, 2024, pp. 231-254).

existencial encarnada, que atravessa a vida dos personagens beauvoirianos em seus projetos singulares, em sua busca por sentido e em suas relações ambíguas sempre com o outro. A criação literária, portanto, inaugura um espaço onde a moral não é preceito isolado: ela é prática vivida, marcada pela ambiguidade e pela contingência, e reflete a complexidade da condição humana que a filosofia procura compreender.

Dessa forma, a relação da filosofia-moral com a literatura é fato notável em Beauvoir, ou como a própria autora esclareceu em uma entrevista de 1945 concedida a Dominique Aury, para a revista *Les lettres françaises*: “Não há ética implícita no existencialismo. Procurei extrair uma por mim mesma. Expu-la em *Pirro e Cineias*, que é um ensaio, e em seguida tentei expressar a solução encontrada em um romance [*O sangue dos outros*] e em uma peça de teatro [*As bocas inúteis*], ou seja, em formas mais concretas e ambíguas, ao mesmo tempo” (E V, p. 04). Vale a pena discorrer sobre uma tal relação, portanto.

2.1. A moral no contexto da literatura ficcional de Beauvoir: Uma breve relação⁴¹

Literariamente, é sabido que as indicações filosóficas acima possuem uma relação direta com a ficção de Beauvoir e, em particular, o problema da relação entre a experiência individual e a realidade universal foi colocado anteriormente tanto em *O sangue dos outros* quanto em *A boca inúteis*. No fundo de *O sangue dos outros*, pode-se questionar: qual o lugar que Blomart ocupa dentro da história – tanto da *sua* história como da história *total* – e quais as razões que o permitem escolher outra condição, senão a que lhe constitui após seu nascimento (isto é, pertencer a uma burguesia francesa do século XX em plena Segunda Guerra Mundial e ser filho de um rico impressor)? É a instigante situação descrita logo nas primeiras páginas do romance que reforça isso, em que o bebê de Louise morre e Blomart chora tristemente pelo ocorrido; e porém, apesar desse pranto, “a criancinha continuava morta. Eu poderia esvaziar meu mealheiro e mamãe poderia velar noites a fio: ela continuaria morta da mesma forma” (SO, p. 14). Ao ser repreendido por seu pai, que diz a Blomart que, embora seja muito triste o acontecimento, ele

⁴¹ Não se pretende, ao longo deste trabalho, empreender uma análise literária propriamente dita da produção ficcional de Simone de Beauvoir – isto é, não se adotam aqui procedimentos nem pressupostos característicos da crítica literária (análise formalista ou estilística, história de circulação editorial, estudos de gênese, tipologia dos gêneros, métricas etc.). Antes, trata-se apenas de identificar e explicitar noções conceituais fundamentais que tornam possível pensar a intersecção entre a moral da ambiguidade e a criação ficcional em Beauvoir, sem, contudo, fundir ou confundir os dois domínios analíticos. As situações concretas expostas pela autora, literariamente, permitem indicar operações conceituais – por exemplo, as modalidades de imanência e transcendência, as figuras de desejo, projeto e limitação – não como argumentos literários em si mesmos, mas como elementos de uma leitura que extrai e problematiza sentidos relevantes para a reflexão ética e fenomenológica, mantendo a salvaguarda metodológica de não reduzir enredos ou personagens a veículos de proposições teóricas de Beauvoir.

não poderia chorar a vida toda pela morte do bebê, a reflexão é ainda mais complexa e paradoxal, porque é a morte do bebê, a *sua* morte, o sangue coagulado sobre o *seu* rosto, que era visto. “*E sua morte está no fundo de nossas vidas, alheia e tranquila, e nós, vivos, a recordamos; vivemos de recordá-la quando ela não mais existe, quando nunca existiu para aquele que está morto. Não durante toda a nossa vida. Nem mesmo alguns dias. Nem mesmo alguns minutos. Estás sozinho nesse leito, e eu posso apenas ouvir esse estertor que sai de teus lábios e que não ouves*” (SO, p. 15, *grifos da autora*). E ao se tornar um operário na fábrica concorrente à de seu pai, Blomart não aniquila a educação burguesa que constitui *sua* herança histórica e psicológica, recebida em sua infância, mas também não é isso que o condena a viver reduzido a essa condição: seu ser não estava determinado. Tal como a fala de Marcel, outro personagem do romance que era amigo próximo de Blomart e que exercia o ofício de pintor: entre um operário e ele sempre existirá um *abismo*, uma vez que o jovem burguês escolhe *livremente* uma condição que ao operário é *imposta* (cf. SO, p. 29).

Por volta do período de *O sangue dos outros*, ela [Beauvoir] visualizou o social como a coletividade de consciências interconectadas, individualmente confrontantes e concorrentes, cada uma das quais coloca uma responsabilidade moral sobre a outra; mas há poucos sinais de ideias sobre ideologia. O social é o conglomerado de responsabilidades individuais e é considerado como o domínio da ética, não da “mistificação”. Em *O sangue dos outros*, a crise enfrentada pelo protagonista Blomart diz respeito ao seu impacto sobre outros seres humanos. Outros morrem por causa de suas ações, sofrem, se apaixonam por ele. (Deutscher, 2008, pp. 69-70, *tradução minha*).

De fato, “essa é a luta moral do livro: uma pessoa afeta a felicidade ou a vida de outros seres humanos e (de acordo com a perspectiva do romance) não pode não afetar os outros” (Deutscher, 2008, p. 70, *tradução minha*); como também é fato que o fim visado pela própria liberdade em direção aos outros indica uma ação – não como a de Blomart que se abstinha inutilmente ao que ele acreditava ser a imparcialidade diante do mundo e, ainda, ser responsável por ele – que assume os riscos do futuro (fins) e a finitude de cada pessoa humana (projeto). Isso porque, se esse fim jamais é um termo, então “ele só é fim porque a liberdade nele se detém, definindo assim meu ser singular no seio do infinito informe” (PC, p. 208).

O mesmo se observa na breve peça *As bocas inúteis*, que constitui a única obra dramática escrita por Simone de Beauvoir em toda a sua vida: na cidade fictícia de Vaucelles, para economizar alimentos, o governo decide sacrificar as pessoas consideradas “bocas inúteis” – mulheres, crianças, idosos e doentes; Louis, líder político, acata a decisão, porém, sua esposa e sua nora estão entre as condenadas. Ao aceitar esse sacrifício, Louis renuncia à transcendência moral em nome de uma facticidade desumanizadora (demarcada pelo cerco, pela escassez e

pelo corpo social), enquanto Catherine, sua esposa, se engaja em um projeto (finito) de confronto e de resistência: ela encarna a possibilidade de uma ação moral fundada no engajamento pelo outro, em situação, mesmo em condições de extrema tirania, enquanto seu próprio marido encarna o tirano que acata deliberadamente as ordens impostas pelo governo. Por fim, a decisão é destituir do cargo e prender o principal líder do governo, François Rousbourg, colocando o sobrinho de Louis, Jean-Pierre, no lugar de François. O jovem, então, apresenta uma proposta que foi sugerida a ele por Catherine: alimentar fartamente toda a população com os alimentos em estoque e, depois, distribuir todas as armas para a população – homens, mulheres e crianças – para que realizem uma ofensiva contra os soldados que cercam a cidade. Se a investida der certo, a população de Vaucelles sobreviverá. As contingências desse esforço: se der errado, todos morrerão em combate, e os doentes e idosos, que permaneceram do lado de dentro dos muros, incendiariam a cidade, morrendo também. Na cena final, todos partem para o combate: primeiro os homens, depois as mulheres, seguidas pelas crianças; e Catherine se questiona se sua ação representará a libertação efetiva da população de Vaucelles ou apenas a morte de todos (cf. Candiani, 2019, pp. 51-52; BI, pp. 55-111).

Isso significa que a tensão entre a moral de Beauvoir e a literatura constitui um campo privilegiado para problematizar a singularidade da existência humana e sua inserção no mundo, que desloca o foco da ação para o reconhecimento concreto entre liberdade, junto da insistência que a dimensão humana do indivíduo só se define na alteridade (com o outro), não como um acidente a ser superado, mas como condição fundamental e ambígua da liberdade. Já sabemos que a ambiguidade revela-se no entrelaçamento entre liberdade e facticidade, imanência e transcendência, que se manifestam nas escolhas e limitações da situação; assim, a literatura vem explorar não como mero cenário, e sim como instância onde as tensões éticas se encarnam e se dramatizam. O projeto moral, ao mesmo tempo singular e dependente da adesão do outro, ganha corpo e espessura através das narrativas ficcionais, que oferecem uma experiência concreta da liberdade situada, marcada por sua historicidade e temporalidade.

“Alguns aspectos interessantes do argumento de Beauvoir chamam a atenção: de um lado, a autora segue apresentando as características da filosofia e da ficção narrativa como, em certo sentido, antagônicas, e, de outro, esclarece que o pensamento existencialista busca conciliar as duas áreas” (Missaggia, 2025, p. 04). O primeiro ponto fica evidente a partir da forma como a autora elenca termos opostos: os tratados teóricos filosóficos são conectados com o objetivo, absoluto e atemporal, enquanto a ficção é relacionada com aquilo que é subjetivo, relativo e histórico (cf. Missaggia, 2025, p. 04). Essa articulação não dissolve as fronteiras entre

os domínios filosófico e literário; ao contrário, mantém uma dialética produtiva em que ambas são autônomas entre si, ao mesmo tempo que tomam como fio condutor o mesmo objeto: o mundo, a subjetividade. Assim, a intersecção entre esses campos permanece em aberto, um espaço fértil para repensar a liberdade como criação contínua de si e dos vínculos que a sustentam, sem que se esgote numa teoria unívoca ou numa mera reflexão estética.

Mais especificamente, se for apresentado o vínculo da finitude dos projetos das personagens beauvoirianas com as situações nas quais elas se encontram ancoradas a partir de uma questão filosófica, nota-se em *Pirro e Cineias* que, tanto no caso de Blomart entristecido diante da morte do bebê de Louise quanto no momento em que ocorre o Conselho da cidade sitiada de Vaucelles em que os líderes decidem sobre expulsar os velhos, os doentes, as mulheres e as crianças para fora das muralhas da cidade, não há nenhuma ligação que estabeleça um vínculo definido entre as liberdades. Essa relação em Beauvoir já mostra a falta de qualquer laço pronto do existente para com o restante do mundo, uma vez que o que caracteriza toda liberdade é ser inicialmente para-nada, pois são seus projetos que prolongam a sua existência e permitem a justificativa de agir *após* a própria ação escolhida. E, além disso, independentemente do que for feito, essa existência está aí diante dos outros e, como tal, essa situação para com outrem se confunde com a escandalosa existência de tudo o que não é essa existência ao ponto de que esse outro é nada mais nada menos que a facticidade de sua situação. A mesma questão aparece em *Pirro e Cineias* quando Beauvoir relata a situação de uma criança que chorava porque o filho de sua zeladora morrera; seus pais a deixaram chorar, escreve a filósofa, porém depois se impacientaram, afinal de contas, o filho da zeladora não era nada dela. “Mas esse era um ensinamento perigoso. Inútil chorar por um menino estranho: que seja. Mas por que chorar pelo irmão?” (PC, p. 143).

“Isso não é problema seu”, diz a mulher ao reter seu marido que quer correr para participar de uma confusão. O marido se afasta, dócil; mas se alguns instantes mais tarde sua mulher lhe pede ajuda, dizendo: “Estou cansada, estou com frio”, do seio desta solidão na qual se encerrou ele olha para ela surpreso, pensando: “Isso é problema *meu*?” O que importam as Índias?, mas então o que importa o Épiro? Por que chamar de *meus* este solo, esta mulher, estas crianças? Engendrei as crianças, elas estão aí; a mulher está ao meu lado, o solo, sob meus pés; não existe nenhuma ligação entre mim e eles. (PC, p. 143, *grifos da autora*).

O que está em questão é a inevitabilidade da presença de outrem, ao mesmo tempo em que não há nada que os reúna de maneira prontamente determinada, sem perder de vista um dos pontos mais fundamentais de *Pirro e Cineias*: a própria instabilidade das relações intersubjetivas, pois é por meio dessa intersubjetividade que Beauvoir se opõe às tentativas

frustradas de se colocar no mundo de modo imparcial e indiferente⁴²; essa oposição se dá justamente em virtude do movimento pelo qual o ser de uma existência se reconhece, e é a partir disso que a fundação e a legitimidade concretas dessas relações podem ser efetuadas. É por meio do engajamento desse ser com as situações vividas no mundo – mundo no qual não existe entre ele e a subjetividade nenhum laço pronto e que, por isso, em certo sentido o Estrangeiro de Camus “tem razão em recusar todos estes laços que se pretende impor a ele de forma: nenhum laço é inteiramente dado” (PC, p. 144) – que esse reconhecimento se efetua de fato. E segue: “Com frequência, no infortúnio o homem renega todos os seus laços. Ele não quer o infortúnio, busca modos de fugir a ele; olha em si: vê um corpo indiferente, um coração que bate com um ritmo igual; uma voz diz: ‘Eu existo’” (PC, p. 143).

Esses laços, então, são recusados pelo Estrangeiro; “nenhuma posse é dada; mas a diferença estrangeira pelo mundo também não é dada; não sou primeiramente uma coisa, mas espontaneidade que deseja, que ama, que quer, que age” (PC, p. 145). Se os laços concretos entre o mundo e a subjetividade não estão dados de antemão sob a forma de uma indiferença por parte dessa subjetividade, noutro sentido, fazer algo é fazer alguma coisa cujo ser será reconhecido de acordo com as ações realizadas pelas pessoas; contudo, a subjetividade, por não ser fechada sobre si mesma, não pertence ao objeto fundado. A ação subjetiva não se resume a esse objeto e, por esse motivo, novas ações serão inevitavelmente feitas em relação a novas lutas, novos ódios, novos apelos, novos objetos, novos amores, novas amizades, por aí vai.

Dessa forma, se voltamos para o contexto moral de *O sangue dos outros*, conclui-se que se apropriar do mundo, como pretendia Blomart, é justamente ultrapassar o passado, que se escoia como imanência (o dado que é superado pela ação que o transcende e que está para além das contingências da facticidade), enquanto novos empreendimentos são visados conforme o futuro se relaciona com esse passado; novamente, o que está em jogo é o papel da transcendência em relação à imanência da condição humana, o projeto de si na situação a ser vivida e superada a favor de novos projetos e novas situações. Em termos mais gerais, “o que supero é sempre meu passado e o objeto tal como existe no seio desse passado; meu futuro envolve esse passado, não pode construir-se sem ele” (PC, p. 146). É isso que Beauvoir defendia quando caracterizava a situação pela transcendência fática através de uma ação, e o sentido dessa ação é realizado somente pela via do mundo no qual seu projeto é fundado; e, assim, esse mundo é desvelado juntamente da projeção dessa subjetividade em direção a uma nova situação,

⁴² Que é exemplificada pela autora através de *O Estrangeiro*, de Camus, no qual seu personagem, Meursault, “se sente estrangeiro no mundo inteiro, que lhe é inteiramente estrangeiro” (PC, p. 144).

logo, uma situação que é consecutiva à anterior e a partir da qual há uma relação concreta entre essa situação vivida e a própria transcendência (cf. Motta, 2020b, p. 185).

Originalmente, então, todo sujeito é livre não somente para agir, mas exatamente porque sua condição ontológica não possui em sua raiz, em seu cerne, nenhuma natureza humana ou uma finalidade absolutamente prevista; é, segundo o dizer heideggeriano já mencionado e que Beauvoir interpreta, a existência que define a essência⁴³ (cf. PC, p. 186); ser uma subjetividade para a autora é ser livre, de modo que esta liberdade é separada da liberdade dos outros e, independente dos vínculos intersubjetivos, nunca é possível acessar ou aniquilar o mais íntimo dela. E algumas das questões de maior interesse de Beauvoir, em *Pirro e Cineias* e em *Por uma moral da ambiguidade*, residem nisso: como apelar ao outro para realizar seus projetos de vida se essa separação é, antes de tudo, um fato? O que possibilita reunir as liberdades se os fins desejados pelos seus projetos são distintos e, por vezes, um fim está até mesmo contra o outro? Enfim: por que agir se será preciso parar? Por que partir se será preciso retornar? A filósofa não visa responder absolutamente aos questionamentos acima, mas trazer uma perspectiva fenomenológica do porquê a importância de ir além dos dados contingentes do mundo externo por meio das ações; e, mais que isso, do porquê lutar para realizar seus projetos que, inevitavelmente, interagem com os projetos dos outros, e uma tal interação pode ser no sentido de oposição ou instrumento que contribui para alcançar a meta visada por eles. E é a partir disso que Beauvoir explora a tensão da individualidade dos projetos para com a transcendência humana, e é pelas ações engajadas que se torna possível converter a contingência existencial em um lugar necessário para esses projetos⁴⁴.

É por essa razão que, embora distintos, literatura e filosofia são indissociáveis; “não é um acaso se o pensamento existencialista tenta exprimir-se, hoje, tanto por tratados teóricos como por meio de ficções” (LM, p. 73); na estrutura da existência positiva de uma falta ontológica, da qual a falta permanece como tal e, a partir disso, ela é negada ao afirmar a

⁴³ Vale a pena repetir: Heidegger considera que a compreensão existencialista desta concepção, que aparece no vigésimo quinto parágrafo de *Ser e Tempo*, não é a mesma que a sua. Isso reforça que, em Heidegger, “as expressões preparatórias ‘autenticidade’ e ‘inautenticidade’, usadas como prelúdio, não significam uma distinção moral-existencialista, nem ‘antropológica’, mas a relação ‘ec-stática’ do ser humano com a verdade do ser que é a primeira a ter que ser pensada, porque até agora oculta para a Filosofia” (Heidegger, 1979, p. 159, *grifos do autor*). É certo, pois, que não será levada em consideração essa árdua crítica de Heidegger ao existencialismo; ela é apresentada somente para indicar que não se trata de um consenso – muitas vezes generalizado – entre os autores em relação ao conhecido jargão inicialmente anunciado por Heidegger. Pelo contrário, a questão é mais complexa do que parece. Aqui, nos limitaremos ao entendimento de Beauvoir a propósito da máxima heideggeriana, sem problematizar as interpretações tanto de Heidegger quanto de Sartre sobre o assunto.

⁴⁴ É muito importante lembrar que as concepções aqui expostas possuem um elo fundamental com o vocabulário existencialista da autora, tal como exposto no “Capítulo I: A doutrina existencialista de Beauvoir como filosofia da ambiguidade que evoca uma moral”.

existência como uma abertura indefinida a ser realizada, o escritor será aquele que, segundo a autora em “Literatura e metafísica”, irá manifestar um aspecto da experiência metafísica que não se pode evidenciar de outra forma: ele mostra “o seu caráter subjetivo, singular, dramático e também a sua ambiguidade; dado que a realidade não é definida como apreensível apenas pela inteligência, nenhuma descrição intelectual seria capaz de lhe dar uma expressão adequada” (LM, p. 73).

A significação constituinte da ambiguidade, pois, se revela em meio à totalidade de uma obra, de que suas expressões gerais elucidam a própria maneira de ser do escritor em face da sua descoberta com o mundo; isto é, a verdadeira literatura não é a que contempla personagens vazios e sem sentimentos, para que as angústias e os eventos concretos do mundo sejam abstraídos em favor de um final sem perspectivas concretas, tornando o herói vitorioso para com o delinquente. Pelo contrário, é ao trazer o aspecto *metafísico* do romance e colocar a totalidade do indivíduo diante da totalidade do mundo, como maneira de revelar-lhe ambas as extremidades de sua condição – o de ser um sujeito finito em um universo infinito –, que a descoberta de sua respectiva presença nesse mundo é revestida por valores que constituem o seio da realidade a ser vivida e desvelada; “o romance só se justifica se for um modo de comunicação irreduzível a qualquer outro. Enquanto o filósofo e o ensaísta entregam ao leitor e à leitora uma reconstrução intelectual da sua experiência, é essa experiência ela mesma, tal como se apresenta antes de qualquer elucidação, que o romancista restitui num plano imaginário” (LM, p. 66). E essa relação metafísica não deve ser compreendida, pelo menos aqui, em seu estatuto mais tradicional, de separação entre dois polos que se mostravam evidentes e claramente distintos, muitas vezes opostos, e que poderiam cindir de maneira substancial a teoria da prática.

No artigo citado, Beauvoir reforça o caráter metafísico da literatura sem uma separação de fato dessa disciplina para com a prática filosófica; “a metafísica”, escreve ela, “não é, para começar, um sistema; não se ‘faz’ metafísica como se ‘faz’ matemática ou física. Na verdade, ‘fazer’ metafísica é ‘ser’ metafísico’, é realizar em si a atitude metafísica que consiste em se colocar na sua totalidade diante da totalidade do mundo” (LM, p. 70). Realizar essa atitude é colocar-se na própria direção de seu fazer-se como forma de ser total diante da completude do mundo, que, paradoxalmente, nunca é apreendido enquanto todo. Tanto o filósofo quanto o romancista revelam a significação metafísica desse mundo com vista ao empenho de ambos de se colocarem inteiros no mundo, e “não haverá, sem dúvida, pessoa alguma a quem este sentido não se tenha desvendado num qualquer momento da vida” (LM, p. 71): os dois, então, por meio

de seus escritos, se esforçam na fiel intenção de apreender o que é próprio da dimensão humana e dos acontecimentos dela provenientes para evocar, “na sua unidade viva e na sua fundamental ambiguidade vivida, esse destino que é o nosso e que se inscreve no tempo e na eternidade” (LM, p. 75).

Uma tal articulação, entre teoria filosófica e literatura ficcional, longe de ser unívoca ou hierarquizada, encontra na literatura de Beauvoir um campo de autonomia criativa, em que a experiência concreta dos conflitos morais e das tensões entre imanência e transcendência se dramatiza em sua densidade temporal e histórica. A ficção, assim, não é subordinada à filosofia nem tampouco mera ilustração didática, como também a filosofia não é inferior à literatura devido sua tendência tradicional de ser submetida a esforços de sistematização e universalização; a própria literatura é um espaço distinto onde se desdobram as contradições vividas e os embates singulares que dão corpo às possibilidades e limites do projeto existencial. Portanto, a filosofia e a literatura mantêm-se autônomas, mas reciprocamente iluminadoras, pois constroem, cada uma a sua maneira, uma compreensão da liberdade que permanece viva e indefinida, capaz de refletir a ambiguidade e o entrelaçamento indissolúvel entre fato e valor, entre condição e transcendência, mas sem perder de vista o vivido incontornável da experiência humana.

Pois ambos, em seu vínculo jamais hierárquico, apreendem a consciência humana e os seus acontecimentos na sua íntima relação com a totalidade do mudo, dado que só no reino humano pode haver sucesso “naquilo em que falham tanto a pura literatura, como a pura filosofia; evoca, na sua unidade vivo e na fundamental ambiguidade viva, este destino que é o nosso e que se inscreve no tempo e na eternidade” (LM, p. 75). Por essa razão, optou-se por expor, ainda que de forma breve, o aspecto que simultaneamente aproxima e distingue filosofia e literatura, porque, ainda que o foco aqui recaia sobre a dimensão filosófico-moral do existencialismo de Beauvoir, é em sua produção literária que se torna possível apreender, de modo mais concreto, a experiência vivida da ambiguidade da condição humana, tal como se manifesta nas trajetórias de seus personagens. No atual contexto, é justo, então, mostrar como, pelas extremidades da condição humana, Beauvoir estabelece o caminho para chegar à sua conhecida moral da ambiguidade, já que é essa ambiguidade que tanto a filosofia – em particular a moral – quanto a literatura se esforçam para elucidar: a ambiguidade do real. Afinal, a própria “tarefa criativa consiste em conferir uma dimensão universal ao que foi vivido de maneira singular ou em encontrar uma maneira de singularizar um conhecimento conceitualmente empobrecido. Esses são casos em que, para mim, o saber permanece no nível do conhecimento

e, nesses casos, desejo comunicá-lo de forma conceitual. É aí que escrevo ensaios” (ME, p. 102). Ensaios como *Pirro e Cineias* e *Por uma moral da ambiguidade*.

3. Da liberdade situada ao seu projeto no futuro indefinidamente aberto

O início de *Pirro e Cineias* parte de um diálogo descrito em *Vidas Paralelas* de Plutarco⁴⁵ e, pela contextualização feita por Beauvoir, é possível compreender que o projeto da moral existencialista não se dá por vias abstratas, como um conjunto de regras inertes a seguir independentemente do contexto: é uma defesa da escolha individual consciente feita em uma situação particular, uma vez que existem situações excepcionais que escapam à resolução através do recurso à moral em geral, à política ou à jurisprudência (cf. Zapata, 2024, p. 24). Já de início Beauvoir descreve um suposto diálogo que teria ocorrido entre Pirro e Cineias: “‘Vamos primeiro submeter a Grécia’, dizia ele [Pirro]. ‘E depois?’, disse Cineias. ‘Alcançaremos a África.’ – ‘Depois da África?’ – Passaremos à Ásia, conquistaremos a Ásia Menor, a Arábia.’ – ‘E depois?’ ‘Iremos até as Índias.’ – ‘Depois das Índias?’ – ‘Ah!’ disse Pirro, ‘eu descansarei.’ – ‘Por que’, disse Cineias, ‘não descansar imediatamente?’” (PC, p. 138). É o caráter da sabedoria de Cineias, nessa conversação com Pirro, que constitui esse pano de fundo (histórico) do livro, e uma das críticas de Beauvoir aqui é sobre o conselho de Cândido, em referência ao texto *Cândido, ou o Otimismo* de Voltaire, para cultivar o “nosso jardim”; o cultivo do jardim está relacionado com a impossibilidade do homem ter nascido para permanecer em repouso, já que, ao retomar as palavras da *Gênese*, Pangloss⁴⁶ concorda com Cândido, “pois, quando o homem foi posto no jardim do Éden, ali foi posto *ut operatur eum*, para que trabalhasse” (Voltaire, 1998, p. 162, *grifos do autor*). A crítica de Beauvoir, que se opõe ao otimismo de Cândido por mascarar uma verdadeira reflexão sobre as injustiças e as desesperanças do mundo, também é uma recusa da ironia iluminista devido a uma certa superficialidade ao não adentrar os reais impasses das ações humanas, cada qual a seu turno e voltada para o indivíduo que a adota; novamente, o que se tem é a impossibilidade de se pensar em ações gerais, neutras, que seriam semelhantes em cada jardim, pois, antes de qualquer

⁴⁵ Que provavelmente Beauvoir se baseou em Montaigne. Assim escreveu este autor, ao mencionar Plutarco: “Quando o rei Pirro planejava entrar na Itália, Cineias, seu sábio conselheiro, desejando fazê-lo sentir a inutilidade de sua ambição, perguntou a ele: ‘Pois bem, caro senhor, com que finalidade preparais esse imenso empreendimento?’ ‘Para tornar-me senhor da Itália’, respondeu ele [Pirro] imediatamente. ‘Feito isso, e depois?’ seguiu Cineias. ‘Entrarei na Gália e na Espanha.’ ‘E depois?’ ‘Irei subjugar a África; e finalmente, quando tiver colocado o mundo todo sob meu domínio, descansarei e viverei contente e a gosto.’ ‘Por Deus, caro senhor’, voltou à carga Cineias, ‘me diga a que se deve que não estejais desde agora numa tal situação, se assim desejais? Por que não vos instalais, já nesta hora no lugar a que tanto afirmas aspirar, e poupais a vós tanto trabalho e risco que lançais entre ambas?’” (Montaigne, I 42, 2004, *tradução minha*).

⁴⁶ Antigo mestre de filosofia de Cândido, que teria lhe ensinado que tudo está o melhor possível neste mundo.

cultivo, a própria delimitação dele, feita por um projeto de ser, é que deve ser viabilizada com vista à sua fundação, sua realização e, por fim, sua superação para possibilitar a criação de novos projetos. Cultivar o jardim, então:

[...] não nos será de grande valia. Pois qual é o meu jardim? Há homens que pretendem laborar a terra inteira; outros acharão um vaso de flores vasto demais. Alguns dizem com descaso: “Depois de nós, o dilúvio”, enquanto Carlos Magno moribundo chorava ao perceber as barcas dos Normandos. Esta jovem se irrita porque tem sapatos furados que se enchem d’água. Se lhe digo: “O que importa? Pensai nestes milhões de homens que morrem de fome no fundo da China?”, ela me responde: “Eles estão na China. E é meu sapato que está furado.” Entretanto, eis uma outra mulher que chora pelo horror da fome chinesa; se lhe digo: “O que vos importa? Não tendes fome”, ela me olha com desprezo: “O que importa meu próprio conforto?” Como então saber o que é meu? Os discípulos de Cristo perguntavam: Quem é meu próximo? (PC, pp. 138-139).

Nas palavras do maniqueísta Martinho⁴⁷, para quem as coisas deste mundo seriam tão más que Deus teria dado o governo delas a algum malfeitor, cultivar o jardim envolve o ato de trabalhar sem filosofar, é tornar a vida mais suportável, apesar das decepções que ela oferece – daí ser uma posição otimista da vida em sociedade; e o conselho de Cândido é um distanciamento crítico da ideia de melhor dos mundos possíveis, como se via na famosa teoria do mundo perfeito de Leibniz (que teria se baseado na concepção de onipotência divina para relacionar a bondade de Deus, o princípio de razão suficiente e a criação do universo como tal): trata-se, segundo Beauvoir, de uma *interrogação* que precede a qualquer cultivo. Qual é o “meu” jardim se entre cada pessoa há uma diferenciação de fato entre seus projetos? Como fazer isso se antes de qualquer reunião entre os jardins singulares é preciso delimitar de fato qual é o “meu”, o “seu” jardim? E, com efeito, para Beauvoir uma questão não se cala nessas arbitrariedades: como tornar a realidade mais suportável se a liberdade não se encontra reduzida a ela, se é por meio do projeto originalmente livre que o mundo é desvelado e preenchido de significações concretas? Como no excerto mencionado, enquanto alguns pretendem laborar a terra inteira, outros acharão um vaso de flores vasto demais.

A partir de um posicionamento ético, não estava em exame qualquer tentativa de distinguir o nível alcançado por uma ação de profundidade entre as relações das liberdades, porque exatamente é a validação correspondente a uma ação individual do ponto de vista *criador* da liberdade que permite demonstrar a sua real justificativa. Disso provém o exemplo de Beauvoir sobre o argumento da criança que se nega a dizer A em razão de, consecutivamente, se ver obrigada a dizer B, C, D, o alfabeto, as sílabas, as palavras, ler os livros, realizar o exame, ingressar na carreira; esse exemplo aponta para um paradoxo lógico, baseado em dois sentidos.

⁴⁷ Personagem secundária de *O Cândido*. Voltaire o utiliza para atacar o maniqueísmo.

O primeiro é que se a cada instante sobrevém uma nova tarefa, se a cada trajetória uma ação se faz necessária, se até mesmo a escolha de não agir revela uma ação, então essa continuidade de ações pode atingir o infinito. Em segundo, por outro, se existe um limite que barra essa continuidade infinita, logo o descanso é inevitável. O arquiteto da torre de Babel, segundo a autora, pensava que o céu era um teto e que um dia o tocariam, o que significa que nele haveria um limite altamente alcançável e que poderia ser atingido por uma tal construção mestra; “aos olhos da reflexão⁴⁸, portanto, todo projeto humano parece absurdo, pois ele só existe se atribui limites a si mesmo, e sempre podemos transpor esses limites, perguntando-nos com irrisão: ‘Por que até aqui? Por que não mais longe? Para quê?’” (PC, p. 137). Fato é que quando se trata de uma perspectiva moral que estuda a conduta humana com foco no vínculo entre as liberdades, como no caso de Beauvoir, o que é identificado no ser de uma existência é o que pertence ao seu território – o que cria o “seu” jardim. E esse território não está aí delimitado, pronto para simplesmente ser vivido sem qualquer esforço por parte de quem irá cultivá-lo, e essa afirmação traduz o que é descrito por Beauvoir como a impossibilidade de se atribuir uma dimensão ao jardim de Cândido sem antes projetar as metas de seus esforços através de ações realizadas no próprio mundo; esse jardim, pois, “não está previamente desenhado; sou *eu* quem escolho sua localização e seus limites” (PC, p. 147, *grifo meu*). A primazia da subjetividade, então, entra em cena no discurso literário do “período moral” de Beauvoir.

É um período que insiste na “necessidade de intervir, de agir, em vez de ‘cultivar nosso jardim’, conforme o dito de Voltaire, que bem se absteve, de qualquer modo, de praticá-lo” (Le Bon de Beauvoir, 2018, p. 28). Ou seja, “tudo o que Simone de Beauvoir quer dizer é que é preciso lutar para que as respostas não precedam as questões, para que as questões mal propostas o sejam mais justamente, para que tantas misérias inúteis desapareçam e para que menos existências preciosas sejam pisoteadas” (Le Bon de Beauvoir, 2018, p. 28). Essa insistência na ação e na responsabilização da liberdade prepara o terreno para, mais tarde, em *Por uma moral da ambiguidade*, Beauvoir posicionar, em sua evocação moral, o que ela designa de *liberdade criadora* (cf. PMA, p. 34), sendo esse um dos momentos mais

⁴⁸ Aqui é um esclarecimento da autora ao fato de que o projeto humano, por vezes, pode parecer absurdo, no sentido de que “ele [o projeto] só existe se atribui limites a si mesmo, e sempre podemos transpor esses limites, perguntando-nos com irrisão: ‘Por que até aqui? Por que não mais longe? Para quê?’” (PC, p. 137). No entanto, Beauvoir não desconsidera o caráter espontâneo da reflexão, afinal: “O homem planta, constrói, conquista, ele quer, ele ama; há sempre um ‘depois’? É possível que de instante em instante ele se lance com um ardor sempre novo em novos empreendimentos; assim, don Juan só abandona uma mulher para seduzir outra; mas até mesmo don Juan um belo dia se cansa” (PC, p. 138). Dessa feita, Beauvoir bem mostra que, mesmo diante da aparente irracionalidade ou repetição dos projetos humanos, a vida humana mantém sua riqueza e intensidade, tendo em vista que a liberdade se exerce no equilíbrio entre limites autoimpostos e o lançamento incessante de projetar-se em novos esforços, conferindo sentido à existência na descontinuidade do cotidiano.

fundamentais nos quais a filósofa caracteriza como a liberdade opera a si mesma: não é possível querer autenticamente um fim sem querê-lo por meio da existência inteira de uma pessoa humana, pelo menos se esse fim for tido como futuro deste momento presente, como passado superado dos dias por vir. Porque, para melhor esclarecer isso, “querer é engajar-me em perseverar em minha vontade. Isso não significa que eu não deva visar a nenhum fim limitado: posso desejar absolutamente e para sempre uma revelação de um instante; isso significa que o valor desse fim provisório será indefinidamente confirmado” (PMA, p. 33-34). E, porém, a confirmação viva e concreta da liberdade não pode ser apenas em sentido verbal e contemplativo: “é em ato que ela se opera; é preciso que a meta rumo à qual me supero apareça para mim como ponto de partida rumo a uma nova separação” (PMA, p. 34). Assim, não basta dizer que se quer ser livre, pois, antes de qualquer coisa, a meta visada pelo projeto é superada de forma real e definitiva, e essa meta, agora superada, se torna um novo ponto de partida para novos projetos, e isso os direciona para novas superações.

Há de se notar que isso não revela, em nenhuma hipótese, que é somente nesse presente (projeto) que um tal fim é visado, de maneira que, temporalmente, o passado é superado (o que significa que não é mais possível escolher nenhuma ação em relação a ele), o futuro é aberto e indefinido como condição de possibilidade da própria transcendência, e o presente é o momento de escolher, ou melhor, realizar uma ação ou outra – isto é, visar à transitoriedade existente que é feita exatamente para ser abolida e que apenas é recuperada conforme é transcendida para o futuro. Nessa abolição que são avaliados quais os instrumentos que uma existência dispõe para colocar seus projetos em prática. De modo que não é possível desvincular esse projeto presente da existência total de cada um, é a confirmação da ação que impede que essa existência seja fixada somente em um dos extremos de sua condição: esse extremo é o da facticidade. Em outros termos, “o criador se apoia nas criações anteriores para criar a possibilidade de criações novas; seu projeto presente abraça o passado e deposita na liberdade por vir uma confiança que jamais se desmente. A cada instante, ele desvela o ser visando a um desvelamento anterior; a cada instante, sua liberdade se confirma através da criação inteira” (PMA, p. 34). Assim, enquanto as relações vividas na sociedade são desveladas, quando são desnaturalizadas as desigualdades que separam as pessoas tanto do ponto de vista situacional quanto do ponto de vista político, a liberdade é realizada enquanto escape em direção ao outro e cuja diretividade se realiza incessantemente sem jamais alcançar sua realização total, e é nisso, em particular, que consiste a tensão da condição humana.

Embora não seja possível esse escape de maneira absoluta, é preciso cumpri-lo, exercê-lo, com vista à respectiva fundação de si enquanto sujeito livre e, ao mesmo tempo, que está em constante busca de sua liberdade; então, o caráter mais fundamental de todos da liberdade, que é o de ser criadora e contingente, não é no sentido de criar o mundo, mas o de desvelá-lo a partir de resistências “que esse mundo lhe opõe; a vontade só se define suscitando obstáculos; e por meio da contingência da facticidade, alguns obstáculos se deixam vencer, outros não. É o que expressava Descartes quando dizia que a liberdade do homem é infinita, mas seu poder, limitado” (PMA, p. 34).

Esclarecido isso, não é difícil dizer que não há nenhuma dificuldade para Beauvoir indicar que se alguém possui a meta de aumentar seu jardim ao se identificar com seu sexo, país, classe, por fim, com a humanidade inteira, “ele só o aumenta em palavras; essa identificação não passa de uma pretensão vazia” (PC, p. 144). Pois, nessa perda objetivamente vazia – daí a armadilha de se comparar com a facticidade cujos limites não são os mesmos do jardim subjetivo –, o indivíduo ali próximo dessas circunstâncias permanece apenas como uma coisa entre as coisas, um objeto entre os simples dados. De fato, se não há sequer um laço inicial que apareça com prontidão para que a relação entre sujeito e mundo se justifique através de um domínio incomensurável de um sobre o outro, é o fenômeno do reconhecimento deste ser que se faz como falta justamente para se manter à distância de si mesmo – o que mantém a tensão positiva de sua condição ambígua – que o possibilita trazer uma ideia sobre o que lhe pertence de verdade. Para um tal desígnio, é no engajamento segundo o qual esse ser se reconhece por meio de suas *ações* – isto é, suas escolhas – que esse laço poderá ser *decidido* concretamente; e essa decisão retoma a exposição anterior na qual considerou-se que se uma subjetividade não fosse mais do que uma coisa, seria impossível realizar sua relação com os outros – nesse sentido, é uma decisão moral. Uma relação dessa natureza não é no sentido de uma disciplina puramente regradora das ações, mas como condição que permite validar todo e qualquer comportamento escolhido nesta ou naquela situação. No entanto, embora esse laço intersubjetivo se faça através de ações, quer dizer, de projetos que visam a uma meta estabelecida, é particularmente no mundo em que eles são realizados que se nota a impossibilidade de a subjetividade ser imóvel; essa imobilidade do sujeito engajado em seus projetos e nos objetos por ele fundados não é possível devido às suas ações corresponderem a uma certa diretividade: outrem, o mundo intersubjetivo.

De acordo com o exemplo dado pela própria Beauvoir, quando os discípulos questionam Cristo sobre quem é o *seu* próximo, o mestre não responde com nenhuma forma enumerada de

peças que seria esse próximo; na realidade, Cristo conta aos discípulos a parábola do Bom Samaritano (Lucas 10:25-37), em que “foi o próximo do homem abandonado na estrada aquele que o cobriu com o seu casaco e veio em seu socorro; não se *é* o próximo de ninguém, *fazemos* de outrem um próximo ao nos fazermos seu próximo por um ato” (PC, p. 145, *grifos da autora*). Aqui está em jogo a relação da ética com a alteridade, que, ao contrário de uma definição pré-estabelecida e reificada de quem seria “o próximo”, se aproxima da decisão de Cristo mediante o outro: *é* uma ruptura com as normas rígidas de identidade e de pertencimento, uma vez que Cristo não fornece nenhuma lista de pessoas específicas que seriam dignas de atenção, desprezo ou compaixão.

O caso revela que a verdadeira dimensão do próximo não está em quem ele *é* de antemão, mas em quem o indivíduo se torna ao estabelecer um vínculo de cuidado e solidariedade com o outro: o “meu” próximo está sempre por se definir. Desse modo, não se *é* o próximo de alguém simplesmente por uma predeterminação social ou ontológica; ser “o próximo” não *é* uma condição dada, mas uma escolha e uma ação concreta que se realizam em um gesto, no qual o samaritano – que, naquele contexto, era considerado um marginalizado e muitas vezes tido como inimigo – se torna esse próximo ao agir com compaixão e intervenção, independentemente das fronteiras culturais ou religiosas que normalmente definiriam quem *é* digno de atenção (nesse caso, em uma conduta rígida moldada pela época, Cristo poderia ter dito que o samaritano mereceria a rejeição e o menosprezo do outro).

Esse movimento de transformação não *é* apenas uma questão de benevolência, mas de um envolvimento moral com a condição humana do outro, e a ação do samaritano implica uma superação de uma visão estática e excludente do outro; ou, como Beauvoir ressalta, ao fazer o outro um próximo, a subjetividade, ao mesmo tempo, se coloca em uma posição de decisão ética, de responsabilidade: em sua perspectiva moral, o próximo *é* definido em um ato de criação, de ressignificação ética, em que a alteridade (compreender o outro como separado de si, de sua consciência) *é* reconhecida. Enquanto subjetividades abertas em direção aos outros na realidade coletiva, elas se fazem, como já colocado, por meio de suas ações – e *é* por tais ações que algo pode ser considerado como propriedade delas. *É* evidente, assim, que essa ideia se baseia na hipótese segundo a qual apenas se pode chamar de “meu” ou “minha” o que *é* reconhecido no ser dessas subjetividades engajadas para além de suas respectivas facticidades – e, como consequência disso, o que elas fazem, de fato, *é* o que lhes pertence: *suas ações, seus engajamentos, a realização de seus projetos*. Todavia, em seguida, o argumento de Beauvoir se amplia em razão dessas ações serem temporalmente vividas, realizadas em um tempo e um

espaço que as situa como tais; elas evocam, portanto, a condição individual de cada subjetividade em ser mais do que um objeto, mais do que um corpo no instante, sem perspectivas futuras, ou uma abstração no infinito (seja esse infinito enquanto Deus ou enquanto Humanidade). Porque, em relação ao passado, que já não é mais, essas ações são superadas como coisas que empurram para frente a luta atual de cada indivíduo, ao passo que é para o futuro que a cada novo momento o que é feito deverá ser retomado.

A história particular dessas ações não é, para melhor dizer, a mesma história que se confunde com o restante da humanidade que, erroneamente, é tida por vezes como um simples conjunto de indivíduos vistos de fora como objetos unificados pelo espaço que preenchem (cf. PC, p. 162); é preciso, sem nenhum exagero, reconhecer que, de um lado, os limites da facticidade podem parecer obstáculos de uma realidade humana que, em seu exercício, é contingente; e “para saber o que é meu, é preciso saber o que faço verdadeiramente” (PC, p. 147). Por outro, não se deve admitir como definitivos os limites dessa facticidade, nem os confundir com os limites de cada ação, pois, afinal, entre ambos existe uma diferença de natureza que pode confundir esses limites com a expansão desconhecida da eternidade ou com a abstração do instante; isto é, “o jardim de Cândido [o seu jardim] não pode, portanto, nem ser reduzido a um átomo nem ser confundido com o universo. O homem só é ao escolher-se; se se recusa a escolher, aniquila-se” (PC, p. 170). A vitória é sentida por meio do engajamento nos propósitos de uma relação específica, que é a relação recíproca entre as subjetividades e do porquê se projetar para realizar os empreendimentos previstos pelas possibilidades de cada ação engajada; e isso já aponta para o que consiste, na verdade, essa ação: ela é, de modo a adiantar basicamente o que será visto com maiores detalhes mais adiante, a *tomada de consciência da responsabilidade de um agir proporcional a esse engajamento, em e da situação que é imposta a cada subjetividade através do drama de existir com outrem (coexistir), da existência que, quando se assume no mundo, se percebe e age em direção aos outros.*

Segundo Beauvoir, “pode ocorrer que se tome consciência à luz de um fato novo de engajamentos que haviam sido vividos sem serem pensados; mas é preciso ao menos que tenham existido. Enquanto distintas de mim, as coisas não me atingem: apenas sou atingido em minhas próprias possibilidades” (PC, p. 146). O que pertence às subjetividades são suas possibilidades, e o que os outros engajamentos farão dessas possibilidades não pode ser previsto ou definido em absoluto antes de qualquer ação, pois, noutros termos, existe uma síntese das situações de uma subjetividade com a própria infinidade do mundo; assim, o jardim não é cultivado nos limites da mera coletividade, de tal forma que a liberdade é a abertura desse

cultivo que seria projetado em meio a si, em razão de que, ao contrário disso, cada cultivo é o “meu” cultivo. E, pela ideia beauvoiriana apresentada antes, a de que o conselho de Cândido para cultivar o “nosso” jardim não é de grande valia, o projeto de cada subjetividade é realizado de acordo com a importância de apelar para as liberdades de outrem com a intenção de não reduzir as ações dela nos limites do plano da facticidade. Encerrado no jardim de Cândido, o que há para além dele que poderia interferir ou influenciar no modo de cultivá-lo?

É justamente neste cenário que se ergue a ideia segundo a qual a verdade das situações individuais das existências consiste na *diferenciação fundamentalmente concreta* entre essas situações, seu vínculo subjetivo com a coletividade, que distingue as situações mais favoráveis das posições consideradas desprivilegiadas. À diferença de uma igualdade geral em todas as situações, o que caracteriza a perspectiva de *Pirro e Cineias* é o *reconhecimento da dimensão humana a partir de outrem, o que reveste validamente os projetos existenciais sem, entretanto, evadir-se do mundo coletivo, da esfera objetivamente histórica*. Assim, discutir a restituição aos projetos singularmente situados, o direito de atribuir um sentido às suas metas e aos seus apelos, quer dizer, entre a coexistência e o retorno às circunstâncias concretas da coletividade, é também discutir que é no seio da própria sociedade que as ligações entre elas e a subjetividade são validadas (cf. FI, p. 519). Nesse horizonte, marcado pela devastação e pela reconstrução no pós-Guerra, toda essa reflexão inscreve-se como resposta ao desafio ético e existencial que emergia do conflito global, onde a experiência coletiva da opressão e da tirania exigia repensar a validade e a legitimação dos projetos individuais em relação à história comum.

Em outras palavras, a subjetividade não está determinada e, se é mais do que necessário considerar o movimento dela em relação às circunstâncias concretas dessa condição, então a moral da literatura de Beauvoir *não* se resume em (a) entender que ela pode ser caracterizada através de um subjetivismo que separaria a sua historicidade e (b) deduzir que existiria um objetivismo que a determinaria por excelência, desconsiderando as situações concretas da própria liberdade histórica. É o oposto disso: trata-se de afirmar a imprescindibilidade de assumir “a ambiguidade da condição do homem, que é ao mesmo tempo liberdade e coisa, unidade e dispersão, isolado pela sua subjetividade e, no entanto, coexistente no seio do mundo com os outros homens” (OL, p. 96). Assim, já nos termos de *Pirro e Cineias*, essa subjetividade “não é inércia, retiro sobre si, separação, mas, ao contrário, movimento para o outro, que a diferença entre o outro e mim é abolida e que posso chamar o outro de meu” (PC, p. 145); e reforça a autora: “apenas eu posso criar o laço que me une ao outro; crio-o pelo fato de que não sou uma coisa, mas um projeto de mim rumo ao outro, uma transcendência” (PC, p. 145). Aqui

que se nota a importância de pensar a contextualização das ações concretas exercidas em situação, com vista sobretudo ao modo pelo qual essas situações contribuem na constituição das singularidades livremente assumidas e, contudo, que não recusam a realidade coletiva do mundo social. Do ponto de vista da ação, não há uma única face sobre como cada escolha presente se dá nesse mundo, e isso significa que, embora separadas – e esse fato empírico se justifica por uma segunda separação, a das liberdades, a das consciências individuais –, é na medida em que essas consciências existem no mundo que tais ações se tornam presentes e necessárias; é no âmago dessas separações, portanto, que a particularidade de cada projeto finito é posta como o que possibilita a reconciliação entre o que é separado com o que pode ser reunido, que é o que faz o indivíduo particular ser integrante do polo moralmente coletivo do mundo social.

Entretanto, isso não é um aspecto isolado, deste ou daquele indivíduo, que o aprisiona, que o isola do restante do mundo, porque, tal como esperado, em Beauvoir não há a constituição de um método que reduz – como simples passagem de um ao outro – o universal ao particular: isso seria dissipar uma das ambiguidades da condição humana. Se é o próprio particular que convoca o universal, então é a ausência de ser (enquanto esse ser é compreendido como universal) que faz com que haja ser, e somente há esse desvelamento pelo livre movimento da existência (particular) no mundo; em certo sentido, cada subjetividade é esse mundo na proporção em que transcende a si para além de si mesma e, nesse voltar-se para fora, é aos outros que ela irá apelar, contradizer ou corresponder; e, porém, o próprio mundo não é essa subjetividade à medida que ele é um todo inacabado – por isso ser paradoxal. Segundo a autora, o mundo no qual a liberdade se engaja é um mundo humano em que seu projeto é penetrado por significações também humanas; “é um mundo falante, de onde se elevam solicitações, apelos; compreende-se assim que através desse mundo cada indivíduo possa dar um conteúdo concreto à sua liberdade” (PMA, p. 69); e esse falar é nada mais nada menos que uma expressividade concreta dessa liberdade que se faz como tal ao lançar-se no mundo sem nenhum cálculo, sem nenhum desafio, definindo por si todo desafio e toda medida (cf. PC, p. 201). E se isso for colocado em outros termos, poder-se-ia dizer que a confirmação moral do ser da liberdade apenas se dá pelo seu respectivo movimento em direção a esse ser que é ausente (isto é, uma ausência ontológica) e, também, por “aqueles de quem espero um fundamento necessário de meu ser” (PC, p. 202). Se essa afirmação do movimento da liberdade aponta para o desvelamento que realiza a sua própria busca através de uma ação que quer a si mesma direcionada a outrem, o que dá a entender que nesse movimento há um projeto que possibilita a realização desse desejo (querer-se livre), então toda ação já indica para uma segunda face da

situação humana: a de querer-se moral, e a partir disso que a liberdade “é convocada necessariamente pelos valores que afirma e através dos quais se afirma; ela não pode fundar uma recusa de si mesma, pois ao recusar-se recusaria a possibilidade de qualquer fundamento” (PMA, p. 31).

No caso de Pirro, para bem retornar à cena escolhida por Beauvoir, é sua liberdade que visiona os seus projetos de conquista como forma de expandir seu poder, e é ao agir que o questionamento de Cineias – “e depois?” – poderá ser respondido e, a partir disso, novos projetos poderão ser realizados temporalmente: no seu projeto presente, Pirro pretende conquistar alguns países, futuramente ele verá o conteúdo desses projetos, quer dizer, de momento é o suficiente escolher suas ações enquanto se projeta para esse futuro indefinido. É pela ausência de definição que algo poderá ser definido de fato, é projetando-se para o indefinido que a conquista desejada por Pirro poderá ser tracejada: ou ele domina outros territórios ou seus inimigos o capturam, ou ele desiste na primeira batalha ou persiste junto de seus companheiros em prol da vitória – nada está decidido de antemão, e é porque se pode ganhar ou perder que a moral tem um verdadeiro sentido em Beauvoir. Portanto, ao invés de dar uma resposta absoluta para Cineias, será insistido no porquê Pirro deve agir no próprio risco e na incerteza das suas situações. Ou, como já adiantado no capítulo anterior, toda criação de valores é possível, segundo Beauvoir, pelo livre reconhecimento da existência ao tentar converter a contingência de sua liberdade em uma necessidade ética.

4. Por que partir se será preciso voltar? Por que agir se será preciso parar?

Vimos que uma das teses fundantes do “período moral” da literatura de Beauvoir é a de que uma liberdade precisa das outras liberdades, que é “apenas a liberdade de outrem que impede cada um de nós de se fixar no absurdo da facticidade” (PMA, p. 67), e são os repetidos questionamentos de Cineias que refletem racionalmente que, após inúmeras ações, Pirro irá retornar e descansar. Para o sábio de Tessália, o fim mesmo dessas ações seria o próprio absurdo e, assim, “para que partir se é preciso voltar para casa? Para que começar se se deve parar?” (PC, p. 137). Contudo, embora Cineias pareça sensato, Beauvoir mostra a importância dos projetos almejados por Pirro, e disso elabora uma descrição fenomenológica sobre a possibilidade do indivíduo realizar uma ruptura no mundo objetivo – não com vista à recusa de sua história, mas, ao contrário, com vista à assunção dos extremos de sua condição, isto é, sua historicidade e sua subjetividade – através da espontaneidade da ação; e a questão se avança à medida que a ação exercida em situação, para ser justificada no contexto do mundo concreto,

deve ser reconhecida pelos outros. Dessa forma, os limites da situação de cada existência podem ser transcendidos verdadeiramente, ou, como aponta Beauvoir no parágrafo conclusivo de *Pirro e Cineias*, “somos livres para transcender toda transcendência, podemos sempre escapar rumo a um ‘alhores’, mas esse alhores é ainda algum lugar, no seio de nossa condição humana” (PC, p. 210). No que se refere à impossibilidade de a transcendência ser o repouso imparcial sobre o qual ter-se-ia a quietude e a dissociação de cada subjetividade dos seus dramas, das suas alegrias, das suas tristezas, dos seus desapontamentos, parece bem plausível dizer que esse afastamento não é legítimo em Beauvoir. É chegado, pois, o momento de se opor às morais que se baseiam nesse afastamento – a moral, nos exemplos da própria autora, de Aristipo no século IV a. C., a do *Carpe Diem* de Horácio no século I a. C., e a dos *Alimentos terrestres* de André Gide já na contemporaneidade: essas morais estão intimamente interligadas à busca pela satisfação e pela felicidade, embora cada um tenha nuances próprias em suas abordagens, de modo que o que as aproxima é a ênfase na conquista individual do prazer como verdadeiro objetivo da vida humana.

Essa oposição recusa, então, a separação dos indivíduos do mundo das conquistas e dos empreendimentos, como também se opõe à permanência deles em suas casas, em repouso; se assim fosse na realidade, se uma liberdade não tivesse nenhum compromisso ou responsabilidade com o mundo em que ela está situada, sua condição se separaria de seu engajamento total, e aqui de fato é justo remeter ao caráter concretamente temporal da condição humana: se cada um dos indivíduos fosse apenas um corpo mecânico no simples instante, não haveria o temor pelo desconhecido – pelo futuro –, e a superação das ações presentes em direção ao passado que se escoia para frente enquanto síntese vivida tornar-se-ia inviável. Nota-se que é absolutamente o contrário desse estado de repouso porque a história particular de cada subjetividade se soma ao que dela é distinto, e a justificativa para essa tensa distância é, segundo Beauvoir, a impossibilidade ontológica de se arrancar deste mundo, de repousar sobre sua pura existência inerte. De fato, a relação humana com o mundo é contingente e nunca se oferece como dada de antemão, não há nenhuma prontidão que assegure a existência; mas, uma vez lançada nesse mundo, a lei advém da própria liberdade, porque é apenas pelo ato livre que se institui sentido, se traçam valores e se configuram valores que, longe de precederem a ação, nascem dela.

O mesmo tipo de observação sobre a qual se denuncia qualquer tentativa inautêntica de se apegar no repouso inerte da consciência é o que permite à autora também se opor a uma ideia de instante e, com efeito, de uma moral desse instante; aqui, a consciência permanecerá intacta

sobre si mesma e plenamente fixada entre uma realidade e uma perfeita ausência. Nesse caso, uma ideia desse tipo traz de algum modo um conforto que, por ser assim, indica a perpetuação da subjetividade por meio de um fundo de objetos fixados. Todavia, sem muito esforço, esse objeto escapa dessa condição subjetiva, assim como a própria subjetividade está para além dele – daí é válido lembrar que ser uma subjetividade é ser, antes de tudo, uma transcendência. A impossibilidade de uma moral da efemeridade do instante decorre do fato de que, se assim fosse, ela estaria ancorada no imediatismo das vivências, na abstração descontínua do presente e na negação tanto da dimensão projetiva do existente quanto do compromisso histórico da subjetividade situada; ao tornar o momento presente um absoluto, uma ética desse teor abdicaria da indefinição do sentido da ação moral e da responsabilidade intersubjetiva, e a liberdade ali engajada seria transformada em uma expressão do mero capricho do descomprometimento desse existente. Nela, “existe apenas a impressão do momento. Há momentos vazios que são apenas uma espécie de tecido conjuntivo entre os momentos plenos: nós os deixaremos correr com paciência; e nos instantes da plenitude, nos veremos saciados, preenchidos” (PC, p. 148). Logo, a existência, nas ambiguidades que há nela, implica naquela tensão temporal que o instante ignora: a de que toda subjetividade somente se realiza como tal em suas escolhas encarnadas e sustentadas pelos seus projetos. Não é novidade dizer que, como será visto em *Por uma moral da ambiguidade*, se a subjetividade é muito diferente de uma inércia que a devolve para si como um fechamento impedido de agir para e com os outros – e esse fechamento já impossibilitaria uma ideia de ação realizada e direcionada no mundo –, então se houver qualquer pretensão individual de alguém se afirmar nesse instante opaco, ele ao mesmo tempo permitirá ser cristalizado como uma coisa inventada por um criador – e essa coisa, por sua vez, seria nada mais nada menos que uma plenitude indiferente.

A ambiguidade, que inclusive é nomeada pela *primeira vez*⁴⁹ no segundo tópico da “Primeira Parte” de *Pirro e Cineias*, demonstra que entre o passado, o presente e o futuro de cada existência não há uma separação da subjetividade de sua situação; para Beauvoir, por ser *fruição*, o passado do mundo é, certamente, o passado particular dessa subjetividade enquanto uma totalidade em constante totalização, e essa fruição é correlata desse envolvimento temporal

⁴⁹ Cf. “A noção de fim é ambígua uma vez que todo fim é ao mesmo tempo um ponto de partida; mas isso não impede que ele possa ser visado como fim; é nesse poder que reside a liberdade do homem. É essa *ambiguidade* que parece autorizar a ironia do humorista” (PC, pp. 152-153, *grifo meu*). O humorista reconhece as contradições e a flexibilidade da vida humana, uma vez que sua ironia surge da percepção de que, embora se persigam fins concretos, esses fins nunca são absolutos: a vida sempre oferece novas possibilidades. Esse jogo entre ser e tornar-se, entre chegada e partida, é fonte de humor e de reflexão irônica sobre a condição humana. Essa ambiguidade entre fim e ponto de partida aparecerá mais vezes nas páginas seguintes.

das existências com o próprio mundo. Em um primeiro sentido, em Beauvoir a fruição não é um dado cristalizado no estreito invólucro do mundo porque ela supõe a existência humana nesse mesmo mundo. E em um segundo sentido, ela supõe o passado dele em termos de ser o passado dessa existência – “o meu passado” (PC, p. 149) –, e isso implica na consideração segundo a qual esse passado corresponde à imanência de cada subjetividade e, junto da síntese temporal vivida pelas condições particulares da vida de cada existência, ele ainda possui um elo com essa existência total e presente se, com isso, for considerado o vínculo desse passado com as ações presentes e o futuro desconhecido (transcendência).

Pode haver, então, uma proporção equivalente aos modos de se agir no mundo conforme a atualidade do projeto visado for comparado com o passar do tempo que, por sua vez, é um passar inevitável. Isso significa que há uma relação mais do que fundamental entre o processo temporal que envolve a imanência, isto é, o passado, e o processo que envolve a transcendência para além do conjunto desses dados que a compõem, e, em certa medida, esse passado pressupõe que, se estiver isolado, ter-se-ia somente uma coisa superada, mas, no entanto, uma vez superado, é o futuro que está adiante e que evoca o estado presente da condição humana. Se for considerada uma paisagem condicionada sobre um fundo limitado que, do ponto de vista psicológico, indica a fixação de interpretações variadas e distintas em relação ao sujeito espectador, existe uma intensidade proporcional à fruição – e esta reúne todo o passado, o presente e o futuro de uma existência; assim ocorre com o passado do projeto, pois, mesmo se não é mais possível vivê-lo como estado atual, ele ainda está relacionado com o projeto parcial do ser que se faz como falta de ser. Segundo Beauvoir, essa fruição apenas possibilita o sucesso de um projeto se for assumido o fundo sobre o qual cada subjetividade está engajada – e este compromisso é para com todo o passado que se escoia ao superar as ações momentâneas; por exemplo, para que o frescor de uma sombra seja sentido com prazer é preciso que haja, antes dele, a presença de algo que justifica o seu fundo, a bem dizer, uma tarde ensolarada, e ambos são distintos, mas jamais opostos (cf. PC, p. 149).

Já do ponto de vista da ação presente, o instante, assim como o infinito em sua pureza, não assume a correlação entre o que é vivido de fato e o desconhecido que está sempre por vir, entre a realidade estrangeira e o projeto a ser realizado através da própria liberdade; porque ele mesmo aniquila toda e qualquer preocupação diante do polo imanente da condição humana. Por outro lado, superar o passado não é sinônimo de abstrair-lo ou esquecer-lo à sorte de uma história vivida – a “sua”, a “minha” história –, mas significa assumir a espessura de ser do mundo que, como tal, precisa ser transcendida através da ausência de qualquer perfeição atemporal. Não há

resquícios de dúvidas de que, agora em termos morais, se a subjetividade for tida somente como uma interioridade, a realidade de vivências intersubjetivas será renunciada por meio de um vazio que não se direciona para o que é exterior a ela, o que quer dizer que os valores que qualificam uma conduta seriam, se fossem dessa maneira, extinguidos pelo repouso do instante. Do mesmo modo, se o ser de Pirro estiver em repouso, isto é, imóvel e encerrado sobre si, ausente de alteridade, sua consciência seria dissipada de acordo com a compreensão de que interior e exterior são inseparáveis. A alegação de Cineias a ele sobre descansar ao invés de partir para realizar seus planos de conquistas pode até ser tentadora e retrair uma falsa sensação de plenitude ou imobilidade, porém, se engajar para expandir seu domínio sobre o mundo é também admitir que o desvelamento desse mundo se dá temporal e concretamente, e a transcendência é o que a possibilita como movimento intencional e construtivo.

Na verdade, para reforçar isso, a condição individual de cada subjetividade é inicialmente uma falta de ser por ela não ser este ou aquele objeto, ou oposta às outras subjetividades: *é pela sua relação com outrem que ela se justifica como movimento cuja direção é a própria vivência moral, e esta direção já implica uma tal moralidade sem qualquer pano de fundo obscuro*. Porque, antes disso, ela é um surgimento espontâneo no mundo e isso implica rigorosamente na sua presença nesse mundo; esse mundo é, em primeiro lugar, de ordem ontológica, é a condição de possibilidade do desvelamento existencial do ser que *não é*, e, em segundo, é de ordem moral, que antecede toda e qualquer descrição de um mundo enquanto totalidade mecânica e cujas leis seriam efeitos de causas já estabelecidas (um mundo científico, portanto): é um mundo que está sempre incompleto, e esta contradição corresponde àquela que se opõe à ubiquidade da consciência ao seu engajamento num campo de presença, para bem dizer, não se é uma consciência impessoal e atemporal, mas se é uma consciência encarnada no próprio tempo e que leva consigo a personalidade do indivíduo que a realiza enquanto essa consciência se encontra direcionada para o mundo.

Para a autora, “se existo como sujeito, é porque sou capaz de atar um passado, um presente e um futuro, é porque ganho tempo; perceber o espaço, perceber o objeto, é desdobrar o tempo à minha volta, mas a síntese perceptiva permanece sempre incompleta porque a síntese temporal nunca é completada” (FP, p. 229). E essa concepção, no sentido pleno da palavra, não estabelece uma analogia entre mundo e objeto, porque “transcende todas as nossas perspectivas dos pontos de vista que temos sobre ela. [...] Para perceber, devo estar situado, e o mesmo movimento pelo qual concedo ao mundo enraizando-me, aqui e agora, empurra o mundo para o horizonte sempre inacessível da minha experiência” (FP, pp. 228-229). É que o espaço, em

Beauvoir, não é um campo mensurável a quantidades numéricas, que poderia ser medido em meio a linhas colocadas cada uma do lado da outra a fim de formar um plano e preencher um lugar qualquer; ele é onde toda subjetividade situa os objetos, não como uma forma abstrata que seria imposta de fora, já que a própria percepção do espaço expressa a maneira pela qual essa subjetividade se estende para o futuro através de seu corpo e das coisas ali situadas. Nisso, é onde se “exprime toda a vida do sujeito; a experiência da espacialidade é a experiência da nossa situação no mundo; permite-nos compreender que existe uma especialidade original para o primitivo, o esquizofrênico, o alucinado, o adormecido, o pintor; também nos permite elucidar os problemas clássicos da ‘visão invertida’⁵⁰, da percepção da profundidade” (FP, p. 227). A transcendência nesse polo temporal é designada a partir da realização do drama da liberdade que retorna ao positivo e que atribui a si um conteúdo concreto sob a forma de ações – isto é, “a transcendência humana visa com a destruição da situação dada a todo futuro que decorrerá de sua vitória; ela reata sua relação indefinida consigo mesma” (PMA, p. 37); por justa razão, superar o dado é também afirmar a abertura da liberdade em direção ao infinito por meio de uma presença finita, por isso que o questionamento de Pirro pode parecer sensato em primeira escuta, porém, na realidade, apenas indica a sua própria falta de imaginação.

E a relação entre liberdade e facticidade nessa destruição das situações dadas e seu movimento futuro – a ambiguidade – não estabelece uma meta última sobre essas situações, mas evoca novos pontos de partida a partir do momento que a meta visada é alcançada ou não; e sob as palavras de “Idealismo moral e realismo político”, “tal como os Antigos imaginavam o céu como um teto em que uma torre suficientemente alta poderia tocar, também no fundo dos tempos os instantes e os séculos se afastam; o futuro aparece como uma grande cortina fixa, imóvel: uma eternidade terrestre” (IR, p. 57). Beauvoir também reforça que essa ilusão dá origem aos grandes mitos, tais como o de “idade de ouro”, “terra prometida”, “paraíso reencontrado”. Poderosas crenças são formadas pelo equívoco que simetriza a vastidão do tempo, quase sem-fim, com os instantes e os séculos, que, somente do ponto de vista quantitativo, podem ser contados por uma simples aproximação. Com isso, “deste mundo, parece natural sacrificar alguns indivíduos no conjunto da humanidade, o instante provisório ao eterno, o contingente ao absoluto” (IR, p. 57); pela sua finitude, o projeto não abdica da

⁵⁰ Acerca da relação do fenômeno da “visão invertida” com a correção do espaço percebido pelo corpo, fenômeno que é discutido por Merleau-Ponty devido a se tratar de uma situação que contribui para refutar as teses empiristas e intelectualistas da percepção: “Sabe-se que um sujeito que é obrigado a usar óculos que corrigem as imagens da retina recupera a visão normal após um certo período de tempo; o mesmo se aplica a um sujeito que é obrigado a perceber o seu quarto num espelho inclinado a um ângulo de 45°, acaba por se orientar de tal forma que vê as linhas oblíquas de seu quarto como verticais” (FP, p. 227).

transcendência um repouso ou uma retração de e sobre seu sentido, antes fixado pelo desejo de ser (a síntese da consciência com a positividade das coisas) e, a partir disso, um projeto existe através de uma decisão de fato, que é querer ser ao mesmo tempo que permanece à distância da exata coincidência de si consigo próprio. Esse empreendimento é temporal, distinto do instante que é fugaz aos modos dessa temporalidade vivida pelas consciências, de forma que não existe projeto do instante e da plenitude à medida que ambos não são projetáveis como tais.

Na realidade, a síntese temporal em nenhum ato possui uma correlação totalizada com o mundo cuja natureza é anônima, o que não permite que esse mundo seja apreendido nessa totalidade tão-somente, assim como a transcendência “empurra” para a frente, para o futuro, a existência temporal de um sujeito sem determinações fixas (cf. Motta, 2020a, p. 237); muito embora a transcendência possa ser negada ou, ainda, convertida em estado de imanência (isto é, seu passado), não é possível impedir que a temporalidade continue a prosseguir, porque é nula a tentativa de abolir a contingência de uma escolha a partir das ações realizadas em situações individuais e particulares. Com a afirmação desse impedimento, Beauvoir também desvincula a ideia de infinito da ideia de posse; “Pirro não parte para voltar, parte para conquistar; esse empreendimento não é contraditório. Um projeto é exatamente o que decide ser, tem o sentido que dá para si: não se pode defini-lo de fora. Ele não é contraditório, é possível e coerente desde que presente, existe desde que o faz existir” (PC, p. 153). A existência, essa maneira específica de se fazer como tal sem ser uma totalidade fechada sobre si, é assim conforme o seu projeto de ser, que é inicialmente um ser-para-nada que se converte em necessidade de acordo com seu modo de ser no mundo, e esse modo se dá pelas suas ações e escolhas, sem ser uma realidade absoluta no âmago de uma indiferença impessoal; e disso se conclui que a decisão de se fazer no mundo deve ser uma decisão que opta pela busca incansável da ação pela ação, da liberdade pela liberdade; por isso que, segundo Beauvoir, em oposição aos sábios estoicos e epicuristas, o sábio “é um homem entre os homens e sua própria sabedoria é projeto dele mesmo” (PC, p. 154). É pelo projeto que a sabedoria é afirmada e vivida pelas liberdades, e ela corresponde a apenas uma liberdade situada com os outros mediante a realidade autêntica que é expressa por suas ações.

Se é errôneo aderir ou se apegar a qualquer moral do instante, então seria válido fazer o movimento oposto, se apegar a uma moral do infinito? Há, segundo Beauvoir, um paradoxo entre o limite e o infinito, entre as divisas ocupadas por uma única presença e a ambiguidade de estar em toda parte sem estar em nenhuma parte absoluta do mundo, que retorna ao exemplo do *Cândido* de Voltaire; por que então ele “escolheria dar a seu jardim um limite? Se o homem

está sempre alhures, por que não está em toda parte? Dilatado até os confins do mundo, ele conheceria este repouso que buscava contraindo-se sobre si mesmo. Se estou em toda parte, para onde irei?” (PC, p. 154). Justifica-se a presença imparcial quase sempre através do repouso que, no caso de Cândido, este jovem que está em toda parte, é uma presença imóvel e fixada em seu jardim. De um lado, a amplitude sem fim do infinito é passiva no sentido de que, contra esse tratar o outro como um único absoluto, são as liberdades em direção aos objetos nos quais elas se engajam no próprio mundo que revestem de significações cada um deles – daí o porquê Beauvoir trazer a ideia segundo a qual se todos tratassem uns aos outros como seus irmãos, como semelhantes a si, os apelos que os unem ao mundo seriam renegados e, temporalmente, um minuto não se distinguiria de um século. Ainda nesse caso, ao invés de haver perspectivas particulares, todas as formas se apagariam e se dissolveriam no fundo universal cuja presença não se distingue da presença absoluta (cf. PC, p. 154); então, essa presença absolutamente soberana que considera a propagação inexplorável do infinito se assemelharia à dimensão universal que transforma as formas de se viver em campos neutros que negariam a vivência entre as consciências em sua individualidade. Se for defendido que nada é de ninguém, que se é irmão de todos os outros, que não há nenhuma diferença na relação entre uma mãe e seu filho e um morador e seu vizinho, é aqui que residiria o exato encontro entre o instante e o infinito. Novamente deve ser retomada a crítica de Beauvoir sobre uma espécie de interioridade vazia, porque, se todas as ações que conciliam uma liberdade a outrem são multiplicadas ao infinito, essa multiplicação se deve, segundo Beauvoir, ao reencontro já mencionado, da eternidade com o instante e cuja facticidade permaneceria como tal, sem ser transcendida. Essa transcendência é muito distinta do que a autora menciona outras vezes em *Pirro e Cineias* como superação: ela é a verdade de si que reassegura o movimento ontológico de querer ser algo enquanto não se é nada (originalmente, como ser-para-nada).

O que é crucial neste momento é que, para Beauvoir, a subjetividade não pode escapar ou se refugiar da sua presença, assim como também não pode se evadir indiferentemente do mundo singular em que essa presença revela em torno de si (cf. PC, p. 155); por isso que, quanto mais ela tenta se arrancar da terra, negar a tensão constitutiva de sua condição dramática, mais é cavado seu respectivo lugar nela. Um escape dessa presença é, por assim dizer, uma negação do nada que há em cada existência e que a faz se fixar na infinidade da dimensão das ações a partir da transcendência e, no entanto, a própria transcendência não poderia ser justificada senão através de um lugar na terra. Evidencia-se, então, que uma subjetividade se encontra entre duas condições de ordem ontológica, nas quais, em primeiro lugar, seu ser não pode ser prolongado até o infinito e, em segundo, sua situação não consiste em estar repousado sobre si nos pontos

infinitos da eternidade. Se a moral do instante não dá conta de ser uma moral existencialista, uma moral do infinito também não, já que esta última exigiria uma concepção de subjetividade submetida ao exterior de uma norma fundada, sem nenhuma dependência em relação à liberdade constituinte da existência; ao postular valores que a transcenderiam, essa moral exime da liberdade o engajamento envolvido com a criação dos valores e dos significados concretos do mundo, isto é, ao reificar o valor, ela converteria a própria ética em servidão, em submissão. Não se escapa, então, da realidade singular vivida por cada indivíduo e, embora todo indivíduo sonhe com um ideal simétrico do Deus incondicionado que o pensamento especulativo demanda, “ele reivindica um fim incondicionado para seus atos, tal que não possa ser superado, um termo a um só tempo infinito e acabado no qual sua transcendência se recuperaria sem se limitar. Ele não poderia identificar-se com o infinito” (PC, p. 156). Na ordem da ação, a transcendência reivindica a superação de um projeto não para negá-lo, mas para fundar projetos subsequentes a partir dos quais as ações temporalmente realizadas são subjetivas; o ser não pode ser dilatado ao infinito e nem permanecer em repouso no instante justamente porque a transcendência indica a inquietação humana que é vivida pelas ações no mundo, de escolher entre as possibilidades concretas que as situações lhes apresentam para ir além.

Muito diferente de como parte da história do pensamento evocou a política por meio dos ideais de ética e virtude, sobretudo com base na consideração segundo a qual, para essa história, a lei moral atualizaria todas as principais potencialidades naturais de cada indivíduo⁵¹, “juntamente com a ideia de um Deus⁵² que garante o Bem e o Mal, o existencialismo rejeita a noção de valores prontos cuja afirmação precede o julgamento humano” (QE, p. 492); ao assumir livremente sua própria liberdade como um fim em si mesmo e em seus atos, o indivíduo constitui um reino de fins; e separada da vontade humana, a realidade do mundo não passa de um “dado absurdo”. “Essa é uma concepção que parece sem esperança para muitas pessoas e as faz acusar o existencialismo de ser pessimista. Mas, na verdade, não há desesperança, pois achamos que é possível ao homem tirar o mundo da escuridão do absurdo, revesti-lo de

⁵¹ Em “Idealismo moral e realismo político”, a autora pontua que as morais clássicas pretenderam definir objetivamente o Bem, mas a esse bem que não reconhece como seu, o político opõe a evidência das suas próprias vontades e dos seus próprios fins (cf. IR, p. 45). Isso bem mostra a tensão que envolve a busca ética por valores universais e a concretude das escolhas políticas, além de reforçar o que já vimos antes: que a liberdade humana se realiza justamente na mediação entre princípios morais e ações situadas no mundo real.

⁵² *Grosso modo*, pode-se dizer assim que, em Beauvoir, Deus não é uma pessoa particular e individual, uma liberdade com um corpo que sintetizaria o mundo fenomenal e que nele se lançaria espontaneamente, como também não reivindica nada a favor de algo ou, ainda, promete uma recompensa se uma subjetividade o seguir: ele é o universal, o silêncio, a infinidade e a plenitude de ser – isto é, “nele não há distância entre seu projeto e sua realidade. O que ele quer é; ele quer o que é. Sua vontade é apenas o fundamento imóvel do ser; mal podemos chamá-la ainda de vontade [...] ele é o universal, o todo imutável e eterno. E o universal é silêncio” (PC, p. 156-157). Ao contrário das subjetividades, nessa plenitude não há um “e depois?”.

significados e projetar nele objetivos válidos” (QE, p. 493). *A moral, portanto, apenas fala, se pronuncia através das pessoas e é através disso que a justiça e o direito são definidos: é a sua própria vontade que está em jogo* (cf. IR, p. 45); *ela pretende se justificar no seio das situações em que as ações envolvem a liberdade de cada pessoa e é a partir daqui que os valores comportamentais se legitimam enquanto não são dados a priori*. Assim, para Beauvoir, os seres humanos não são livres para absolutamente nada, já que são situados, e, por outro lado, eles não são definidos antecipadamente como portadores de uma essência, como feminina ou masculina (cf. Gothlin, 2006, p. 52). É devido à liberdade e à situação não serem princípios antagônicos entre si que a ambiguidade se revela como princípio do próprio método de Beauvoir ao reivindicar a assunção da liberdade:

Somente a este se torna capaz de ultrapassar realmente o adquirido, e isso é a verdadeira moral, de fundar realmente o objeto no qual se transcende, que é a única política válida; a este preço, a sua ação inscreve-se concretamente no mundo, e o mundo onde age é um mundo dotado de um sentido, um mundo humano. (IR, p. 64).

A esperança da vida não se separa das vivências da liberdade com as outras liberdades, isto é, o engajamento moral é um movimento concreto que considera a relação entre a contingência dessa liberdade com as contingências do mundo moral, e é por isso que a liberdade, com vista a superar a liberdade dos outros, deve ser desejada e assumida para que haja uma diretividade em suas respectivas ações; tal que o indivíduo, quando tentar se refugiar de sua transcendência e negar esse movimento de superação, a assume positivamente em meio à negação de ser uma totalidade absoluta. Se a liberdade autêntica supera a si mesma e os outros, ao mesmo tempo que ela assume a sua história, aqui também ocorre a assunção de suas escolhas – enquanto decisões; assim como o maestro comanda harmonicamente a sua orquestra, a liberdade é a fonte mesma que comanda as escolhas da existência por meio da fundamentação dos valores por ela desvelados – ou até mesmo criados. Um comando dessa natureza necessita da transcendência para fundar e superar suas situações, à medida que não se trata mais de uma conversão metafísica que lida com a transcendência (Deus separado da sua criação) ou com a imanência (Deus unido a essa criação), porque “se Deus existisse seria, pois, impotente para guiar a transcendência humana. O homem jamais está em situação a não ser diante de homens, e esta presença ou ausência no fundo do céu não lhe diz respeito” (PC, p. 161). A definição de situação – de liberdade situada – revelada pelo existencialismo de Beauvoir é o que promove o paradoxo da condição humana enquanto ambiguidade, e a relação entre essa liberdade e a facticidade justifica o quão é impossível o jardim de Cândido ser reduzido a um átomo indivisível, como também não pode ser confundido com o restante do universo (cf. PC, p. 170);

ela se forma a partir das circunstâncias fáticas e a maneira pela qual a liberdade as vive conforme as oportunidades possíveis de se agir diante dos outros tendo em vista uma meta.

Compreender a liberdade em Beauvoir é partir de uma noção de liberdade em situação no mundo fático (cujo sujeito está impregnado pela facticidade) em direção a uma segunda noção: a de um mundo vivido através dessa liberdade que nele se situa; isto é, enquanto lançamento indefinido posicionado no universo, uma existência lida com inúmeros obstáculos a partir dos quais não há nenhuma posição determinista que os coloca como absolutos; “em cada situação é preciso que de novo se interrogue sobre os seus fins, que os escolha e os justifique inapelavelmente. Mas, precisamente, é nesse livre empenhamento que reside a moral” (IR, p. 59). Se é assim que a liberdade restitui um valor moral em relação à facticidade, ambas, uma vez relacionadas, demonstram o verdadeiro interesse humano de agir no e sobre o mundo e, se for considerada a condição humana e a superação de qualquer fim, essa superação é deixada para trás para promover metas futuras: para bem dizer, a existência se faz como livre, mas é pelo seu respectivo projeto que esse fim se torna ao mesmo tempo definitivo e possível de ser superado. E, temporalmente, é pela relação entre presente e futuro que o que faz o valor desse futuro é “ele ser o futuro do meu presente, o concretizar do meu projeto; presente e futuro reúnem na unidade do projeto, e este fica apenas vazio se aquele não se criar; mas, antes de se cumprir, é preciso que exista, que brote de mim, e esse brotar define o meu presente” (IR, pp. 58-59).

Como se nota, a ideia de *valor* ganha força na discussão que Beauvoir protagoniza com o que aproxima ética, moral e política, e essa proximidade destaca em que medida um projeto se concretiza no mundo pela situação que ele transcende; e, com isso, a temporalidade indica a condição mesma que intenciona a ação presente para além de si mesma e para frente da sua situação – atual. Segundo a autora, não convém definir essa moral como negativa pelo simples fato de que não exige ao indivíduo, em nenhuma circunstância, que permaneça fiel a uma imagem de si mesmo: “o ser do homem é ‘um ser no mundo’; está indissociavelmente ligado a esse mundo que habita, sem o qual não poderia existir, nem sequer definir-se” (IR, p. 60). Justificar a transcendência nesse mundo cujas ações são realizadas através da liberdade em sua situação é afirmar que essa justificativa se dá pela projeção da espontaneidade humana que, por sua vez, está sempre em direção a algo. O projeto que a executa é integralmente finito e singular, o que, do ponto de vista existencialista, significa que a dimensão temporalmente vivida dessa transcendência não é desejada por ela mesma – nesse caso, depende do objeto fundado e que ela se engaja enquanto tal; “sendo todo o ato a ultrapassagem de uma situação singular e

concreta, teremos a cada vez de inventar de novo um modo de ação que traga em si a sua justificação” (IR, p. 60).

Não há, portanto, nenhuma dificuldade em afirmar que a finitude da subjetividade não provém da realidade de que se é mortal, porque, antes disso, a transcendência está para além da morte; nesse mesmo sentido, o projeto no qual a existência está engajada para expandir o domínio de seu empreendimento sobre o seu âmago, tal como pretendia Pirro, está relacionado com esse movimento transcendente que ultrapassa os anos, as décadas, os séculos – ou, a depender do conteúdo de sua situação, sequer ultrapassa os minutos posteriores a sua execução. De acordo com Beauvoir, “para mim que estou vivo, minha morte não é; meu projeto a atravessa sem encontrar obstáculos. Não existe nenhuma barreira contra a qual minha transcendência venha topar em pleno impulso; ela morre por si mesma, como o mar que vem bater numa praia lisa, e que para e não vai mais longe” (PC, p. 171). É importante concordar, como aponta a autora, que existe uma contraposição entre o ser-para-a-morte⁵³ [*Sein zum Tode*] de Heidegger e o ser-para-nada de seu existencialismo. Para ela, não é válido aceitar, junto do fenomenólogo alemão, que o projeto autêntico de uma existência é ser, afinal, para morrer, que a morte é o fim essencial e cuja subjetividade não possui sequer outra escolha a não ser optar pela fuga ou pela assunção dessa possibilidade última; pelo contrário, Heidegger não tem o direito de dizer que esse ser é precisamente *para* morrer, porque o fato de ser é uma gratuidade; esse ser é, em particular, *para* nada e a palavra *para* não tem aqui nenhum sentido: o ser é um projeto por colocar um fim, mas é unicamente esse projeto que o define como ser *para* (cf. PC, pp. 171-172).

Percebe-se nessa distinção de condições entre o ser-para-a-morte, que define a morte como uma essencialidade do projeto humano e que consiste em uma ambiguidade entre a evasão ontológica de sê-lo e a aceitação desse movimento, e o ser-para-nada, que não assume a morte como presença aí ao lado da existência, que, em Beauvoir, são as condutas que definem a existência situada como protagonista de seus projetos e cuja transcendência se recupera conforme o indivíduo deseja alcançar o seu ser. Isto é, esse projeto de ser na definição beauvoiriana é dimensionado por meio da já tão mencionada temporalidade: a liberdade se

⁵³ Cf. “A presença [*Dasein*] constitui-se pela abertura, isto é, por uma compreensão determinada por disposições. Ser-para-a-morte em sentido próprio não pode escapar da possibilidade mais própria e irremissível e, nessa fuga, encobri-la e alterar o seu sentido em favor da compreensão do impessoal. O projeto existencial de um ser-para-a-morte em sentido próprio deve, portanto, elaborar os momentos desse ser que o constituem como compreensão da morte, no sentido de um ser para a possibilidade caracterizada, que nem foge e nem encobre” (Heidegger, §53, 2015, p. 337).

realiza no e pelo tempo e ambos são vividos de acordo com projetos que não visam à morte, mas, sim, os fins estabelecidos por eles como metas possíveis de serem conquistadas.

Se, para Heidegger na interpretação de Beauvoir, a decisão resoluta que lança o indivíduo em direção à sua própria morte não o leva a matar-se, mas apenas a viver em presença da morte, resta-se questionar sobre como a autora define de fato essa presença. O modo inicialmente contingente de ser da liberdade se encontra na ação pela qual ela se torna situada para si e para os outros ao lançar-se no mundo, e isso implica que seja realizada a criação de relações concretas a partir das quais haveria uma incompatibilidade entre o que Beauvoir designa de “conversão heideggeriana”⁵⁴ (PC, p. 172) e a ideia de situação de acordo com sua doutrina; essa conversão “se mostra tão ineficaz quanto a conversão estoica; depois, como antes, a vida prossegue, idêntica; trata-se apenas de uma mudança interior.

Os mesmos comportamentos que são inautênticos quando aparecem como fugas se tornam autênticos se se sucedem em face da morte” (PC, p. 172). Ainda que o polo objetivo da vivência humana evoque uma tendência moral por parte de cada subjetividade em relação ao objeto por ela fundado, seu polo subjetivo adere a essa tendência a partir do momento em que a ambiguidade da condição humana parte da correlação entre a história de um indivíduo e o tempo sobre o qual ele a vive e supera as outras liberdades constantemente para fundar novos projetos; e isso origina uma perspectiva ética da situação particular de cada pessoa e das outras pessoas também em sua individualidade juntamente da realidade coletiva delas⁵⁵.

O paradoxo da condição humana é que todo fim pode ser superado; e, no entanto, o projeto define o fim como fim; para superar um fim, é preciso primeiramente tê-lo projetado como o que não é para ser superado. O homem não tem outra maneira de existir. É Pirro que tem razão contra Cineias. Pirro parte para conquistar: que conquiste, então. “E depois?” Depois ele verá. (PC, p. 170).

⁵⁴ Em referência ao §40 de *Ser e Tempo*: “Do ponto de vista existenciário, sem dúvida, a propriedade do ser-si-mesmo acha-se na decadência, obstruído e fechado. Esse fechamento, no entanto, é apenas *privação* de uma abertura que se revela fenomenalmente dado que a fuga da presença [*Dasein*] é fuga *de* si mesma. É justamente daquilo de que foge que a presença [*Dasein*] corre ‘atrás’. Somente na medida em que, através de sua abertura constitutiva, a presença [*Dasein*] se coloca essencialmente diante de si mesma é que ela *pode* fugir *de* si mesma. Decerto, tanto no desviar-se como no aviar-se, próprios da decadência, *não se apreende* aquilo de que se foge e nem se faz a sua experiência. No entanto, no desvio *de* si mesma, descortina-se no ‘pre’ da presença [*Dasein*]. Em razão de seu caráter de abertura, o desvio ôntico-existenciário propicia fenomenalmente a possibilidade de se apreender aquilo de que se foge como tal, de forma ontológico-existencial. Em meio a esse movimento ôntico de ‘para longe de’, inerente ao desvio, pode-se compreender e conceituar aquilo de que se foge, ‘aviando-se’ para uma interpretação fenomenológica” (Heidegger, §40, 2015, p. 251, *grifos do autor*).

⁵⁵ Essa renovação da liberdade, pois, “traz consigo tanto desgosto como alegria: desgosto com o colapso de certos projetos, mas também a alegria de encontrar as mãos livres novamente e prontas para se estender em direção a um novo futuro” (Mahon, 1997, p. 43, *tradução minha*).

Apesar do contexto dos projetos de Pirro e os questionamentos de Cineias, Beauvoir não inicia e tampouco desenvolve seu texto através de questões sistematicamente éticas ou com um conjunto de preceitos que definiriam o que seria uma ação boa ou má, ética ou antiética, virtuosa ou viciosa dentro de determinada situação; pelo contrário, “a questão entre eles não diz respeito à moralidade ou à justiça desta ação em particular, mas à racionalidade da própria ação” (Bergoffen, 2021, p. 81, *tradução minha*). As metas de Pirro não são atemporais, pois, se assim elas fossem, seria impossível realizá-las conforme a finitude de cada existência; a liberdade do rei de Épiro se realiza como unidade através do fracionamento do tempo, que se empreende no interior de uma possibilidade de “ir mais longe” ou “descansar imediatamente”. Este pequeno argumento estabelece uma branda ponte entre um projeto vinculado com a transcendência e as justificativas de realizá-lo apesar do desconhecido, do que estará além de todo planejamento presente. Se, de um lado, Cineias tem razão ao considerar que não há fins ou justificativas garantidas para cada projeto, o que dá a concluir que a própria ação humana é perversa, “de um ponto de vista existencial, entretanto, ela é inevitável [...] Beauvoir desenvolve um método de descrição reflexiva que apela para exemplos concretos e enfoca as particularidades do singular existencial para delinear os paradigmas e as ambiguidades das injunções éticas de nossa liberdade existencial” (Bergoffen, 2021, pp. 82-83, *tradução minha*).

Mas a questão se avança à medida que Simone de Beauvoir concebe à liberdade um modo de engajar-se em meio a um mundo de fracassos e de conquistas, de glórias e de decepções, de tal forma que esses fracassos e essas conquistas se devem a essa mesma liberdade; com efeito, “o fato da transcendência precede todo fim, toda justificação; mas assim que somos lançados no mundo, logo desejamos escapar à contingência, à gratuidade da pura presença” (PC, p. 194). Encontra-se aqui a explicação do porquê a relevância de recorrer aos outros – as outras subjetividades – para trazer um valor fundamentalmente necessário à existência, pois, ainda que outrem exija certas demandas, determinados apelos, jamais é a essa existência singular que esse apelo está destinado; “e no entanto é na singularidade de meu ser que desejo ser necessidade para eles; o livro que escrevo não vem preencher um vazio tomando previamente sua própria forma” (PC, p. 193). E essa necessidade transcende qualquer satisfação presente, quer dizer, “o homem projeta para trás de si, retrospectivamente, uma necessidade. [...] E é à liberdade humana que cabe cavar um lugar para esta plenitude nova que fazemos surgir no mundo” (PC, p. 194). Disso, a liberdade é desvelada dentro de uma situação e por uma situação e, de um lado, a liberdade não é desvelada por uma criança antes de uma certa idade, já que a autonomia não é dada a ela no nascimento; e, por outro, se um indivíduo vive em uma situação histórica na qual a liberdade é negada a um grupo de pessoas porque a situação

de opressão delas é definida como uma condição natural, a liberdade não é algo de que ele possua ciência (cf. Gothlin, 2006, pp. 51-52). As situações de opressão e dominação, para a autora, se sustentam pela supressão da consciência do sujeito de sua possibilidade de desejar, e é a esse processo que Beauvoir associa a ideia de objetificação dos outros como negação de suas próprias condições; disso, Beauvoir desenvolve uma discussão em que demonstra que a Guerra, a tirania, o colonialismo e até mesmo as revoluções são contextos em que a opressão adquire essa dimensão de supressão da liberdade do outro por meio da força ou da imposição de valores, da supressão da consciência sobre a liberdade (cf. Candiani, 2018, p. 92).

Trata-se, para Beauvoir, que apenas a liberdade decide a respeito de um empreendimento dessa natureza, isto é, no exemplo colocado pela autora, caberá ao leitor ou à leitora de um livro, e somente a ambos, apreender essa presença como algo inverso de uma ausência. Ora, se é verdade que é essa liberdade que deverá definir a sua situação diante de outros, no sentido de encontrar qualquer fundamento para suas ações, é verdade também que não convém, segundo Beauvoir, justificar esses atos por meio de uma positividade, uma totalidade em si mesma – noutros termos, uma plenitude: isso já impediria a própria existência de fazer a si mesma porque seria exatamente o fechamento integral de sua falta de ser em um ser absoluto (positividade). Através de uma precisa concisão, que, aliás, retoma o que foi anunciado nessa breve introdução ao “período moral” da literatura beauvoiriana, é que se formula aqui uma das hipóteses mais gerais que sintetizam a dimensão teórica de *Pirro e Cineias: é na relação entre individual e universal, essa ambiguidade, que a necessidade é criada em resposta à contingência da existência, contingência esta que é inerente à condição mesma de todas as subjetividades*. De um certo modo, é a partir da existência, do lançamento do indivíduo no mundo, que é legitimada toda e qualquer necessidade: é uma criação realizada livremente. E de outro modo, “apenas outrem pode criar uma necessidade daquilo que lhe damos; todo chamado, toda exigência vem de sua liberdade; para que o objeto que fundei apareça como um bem, é preciso que outrem faça dele seu bem” (PC, p. 194). De acordo com o uso que Beauvoir faz das figuras de Pirro e de Cineias, ambas presentes nas obras de Plutarco, Pirro não se projeta *para* outrem, ele não deseja conquistar a Ásia, a África, a Arábia, as Índias, entre outros lugares, por uma demanda imposta exclusivamente por alguém; e, entretanto, ele também não se transcende *para* si, pois esse si “só existe através do próprio projeto que o lança no mundo” (PC, p. 194). Para que ele se projeta, então?

Dessa relação entre o lançamento de uma existência com o seu projeto, em primeiro lugar, Pirro se projeta para atingir metas mais que estabelecidas, por exemplo, dominar os países

mencionados e, embora não se saiba as consequências de um tal desdém, o que está em jogo é sua transcendência; por isso que Beauvoir reforça de maneira muito justa o movimento humanamente concreto de atravessar, ultrapassar, ir além de todo e qualquer dado, sem negar ou desconsiderar as circunstâncias fáticas de sua condição; “é meu ser no mundo que pretendo salvar, tal como ele se realiza em meus atos, em minhas obras, em minha vida; é apenas através desses objetos que faço existir no mundo que posso me comunicar com outrem” (PC, p. 194). *E a moral, na verdade, é essa possibilidade de salvar o indivíduo de um fracasso que ele não consegue, nem lhe é permitido, superar; correlativamente, a salvação aqui não é abstrata, mas reivindica o desvelamento do mundo por meio do ato livre que não é determinado por esta ou aquela facticidade.*

Independentemente das resistências vividas para com a facticidade, toda liberdade participa da existência de outras liberdades, tendo em vista que a crítica da autora à sugestão de Cineias em “descansar imediatamente” traduz sua tese segundo a qual o ser humano existe sob a forma de projetos que não são projetos rumo à morte, mas rumo a fins singulares. “Ele caça, pesca, molda instrumentos, escreve livros: não se trata aí de divertimentos, de fugas, mas de um movimento rumo ao ser; o homem faz para ser” (PC, pp. 172-173). Em outras palavras, a subjetividade está situada no mundo cuja liberdade se relaciona verdadeiramente com a facticidade, e aqui ela reconhece as liberdades dos outros e, junto disso, exerce seus projetos que são um fim e, ao mesmo tempo, um ponto de partida para novos projetos. E é através desses projetos que ela se realiza como sujeito, o que torna impossível se manter em estado de solidão ou isolamento, pois, antes de qualquer coisa, é preciso agir e essa ação é sempre um movimento em direção ao outro, é uma escolha; assim, “o homem pode agir, ele precisa agir: ele só é ao transcender-se. Ele age no risco e no fracasso. Deve assumir o risco: ao lançar-se rumo ao futuro incerto, ele funda com certeza seu presente” (PC, p. 208).

É que da perspectiva beauvoiriana a síntese do em-si e do para-si é o ideal simétrico que se denomina Deus e é ela que é desejada pelas subjetividades para alcançarem o ser total de sua condição. Desse ponto de vista, o que separa o modo de ser do para-si e do em-si é o próprio nada, é a condição mesma de que o para-si revela o não-ser para que haja ser, ao passo que o em-si se mantém fora de qualquer possibilidade de alteridade, já que nele não há a consciência posicional de si; a ruptura que há nessa consciência é formada pela nadificação do processo a partir do qual ela se relaciona com o mundo de aparições; negando ser esse mundo, a consciência se faz e está nele no sentido de indicar a própria fissura que há em seu ser. Uma tal ruptura, pois, está relacionada com essa nadificação devido à sua condição mais elementar ser

de um não-ser em busca de ser, e essa busca é o que permite transcender os limites normais do dado (em-si). O vínculo disso, desse desejo humano de ser Deus, embora seja uma tentativa fracassada, revela a real condição da consciência que se faz fora de si, que é a condição de ser livre, de estar em constante fazer-se. Para a moral de Beauvoir, e agora é sob os termos de *Por uma moral da ambiguidade* que se justifica essa posição, o ser não é negado porque o em-si, como esperado, é um ser pleno, uma pura positividade a partir do qual nenhuma negação tem poder, ao passo que o “para-si porta o nada em seu cerne e pode ser aniquilado tanto na própria irrupção de sua existência quanto no mundo no qual ele se existe: a prisão é negada como tal quando o prisioneiro escapa” (PMA, p. 36). Essa negação possui um sentido peculiar que é relativo à possibilidade concreta da subjetividade romper os limites do simples dado e, no caso destacado, a prisão é o dado que se mostra repleto de significados através do projeto que nela se engaja, e esse engajamento o permite escapar em razão do prisioneiro ser uma transcendência em situação e a prisão ser tão-somente a pura positividade a ser transcendida⁵⁶. E a ambiguidade da própria condição dos prisioneiros contagia sua agência, a faceta do sujeito de sua ambiguidade fundamental como indivíduos situados (cf. Card, 2021, p. 18). É o nada do para-si que não há em Deus e, por ser essa positividade que sintetiza o dado a ser superado e a consciência que o transcende que, na verdade, cada subjetividade se satisfaz em fazer-se como falta de ser *a fim* de que haja ser⁵⁷; e esse movimento apenas se realiza positivamente – no sentido de que se pode realizá-lo de maneira constante apesar da má-fé e do apego a valores incondicionados (o que Beauvoir designa de seriedade, de homem sério)⁵⁸ – pelo desvelamento de ser: por esse ato de desvelar que, de um lado, é visada o permanecer dessa subjetividade à distância dessa coincidência do em-si e do para-si e, por outro, nele é retido o existir dessa subjetividade como busca incessante de fazer-se enquanto liberdade sem negar ou superar o mundo fático. Fica cada vez mais difícil considerar os valores morais como prontos, pelo menos nessa análise, a partir de um fim absoluto que se idealiza através da própria sociedade na qual

⁵⁶ Cf. “O prisioneiro que foge deixa a prisão intacta atrás de si, ou seja, não muda nada além de sua própria situação. Da mesma forma, a revolta pode ser negativa, desde que permaneça abstrata. Ela se torna positiva por meio da ação, fuga, luta política, revolução” (Mahon, 1997, p. 44, *tradução minha*).

⁵⁷ Nisso, Beauvoir está de acordo com Sartre, para quem a expressão *a fim de que* está relacionada com a intencionalidade posicional, isto é, o ato de visar da consciência para fora de si enquanto o existente nadaifica o ser; e, na retomada crítica da fenomenologia transcendental de Husserl, “dizer que a consciência é consciência *de* alguma coisa é dizer que deve se produzir uma revelação-revelada de um ser que ela não é e que se dá como já existente quando ela o revela” (Sartre, 2015, p. 34, *grifo do autor*).

⁵⁸ Cf. “O espírito da seriedade pretende separar o fim do projeto que o define e nele reconhecer um valor em si: ele acredita que os valores estão no mundo, antes do homem, sem ele; o homem teria apenas que colhê-los” (PC, p. 152). Para saber mais sobre a definição de seriedade em Beauvoir, assim como das outras formas de recusa da liberdade (sub-homem, homem sério, niilista, apaixonado e aventureiro), consultar: “As várias faces do ser humano na ontologia-moral de Simone de Beauvoir: Do sub-homem ao homem livre” (Motta, 2019, pp. 106-131).

os indivíduos são sujeitos que agem; trata-se não de recusar o mal a favor do bem, mas compreender que a decisão de escolher uma ação não é determinada pelo objeto fundado – a superação desse objeto tem que ser na mesma proporção que ela *não é* em sua totalidade.

Beauvoir, portanto, sustenta que o ser humano faz de si mesmo uma falta de ser, e é nesse momento de negação – quando ele se diferencia e se separa do ser não sendo – que o ser também aparece; e é essa negação executada pela consciência que faz o mundo – suas coisas, seus objetos e os outros – emergir. Todo projeto de ser, então, ultrapassa os obstáculos que se direcionam contra sua transcendência, e esse ultrapassar envolve a própria morte que, para Beauvoir, é coisa muito diferente da finitude desse projeto. O passo seguinte é o de compreender essa distinção a partir da perspectiva ética de Beauvoir, justamente porque ela reivindica a fundação desse projeto (finito) como meio concreto de legitimar a existência contingente em necessária. Ou, em outros termos, pensar como que pela sua ética é fundamental questionar a realidade sem aceitá-la como um destino, sem se preocupar com as causas que determinam a posição de si próprio e dos outros na história e na sociedade; isto é, em Beauvoir “as origens culturais podem condicionar a experiência humana, mas não suprimem o caráter único e livre de cada indivíduo” (Quintero, 2024, p. 37, *tradução minha*).

Quando Beauvoir indica que a situação de fato é o que relaciona as circunstâncias objetivas de cada indivíduo com suas respectivas ações escolhidas de acordo com as metas de seu projeto – daí dizer que toda liberdade é uma liberdade situada –, a autora observa nisso a impossibilidade da finitude humana não ser passivamente sofrida; desejada, esse aspecto fundamentalmente finito de cada projeto é o que solicita uma diferenciação entre o caráter cíclico de cada organismo vivo e a transcendência que se define aquém da morte ou além. Se não há outro meio de existir, segundo Beauvoir, senão através do paradoxo da condição humana no qual todo fim pode ser superado e, junto disso, é o projeto que define esse fim como tal, pode-se afirmar que, na verdade, o fim visado pelo projeto não o força ou supõe que é um fim estimado para toda a existência que o realiza. Isso porque, enquanto esse fim deve ser previsto justamente para não alcançá-lo conforme a subjetividade faz a si mesma, é pela constante relação entre fim e ponto de partida que a existência se estende para fora das barreiras de sua imanência.

Assim, Beauvoir restitui a moralidade através de um pano de fundo delimitado sobretudo por uma doutrina – motivada por suas experiências que se transformaram em sua perspectiva existencialista –, segundo a qual uma filosofia da condição humana é também uma filosofia da ambiguidade, das regiões dela constituintes; e é em *Pirro e Cineias* que ela indica

critérios o poder de uma ação no mundo a partir de situações tão individuais quanto a própria presença de cada subjetividade. O projeto existencial dessa subjetividade, que é prolongado pela estrutura temporal de sua dimensão concreta, no sentido de que esse tempo jamais é em si (sem abertura para esse projeto) e que não há sequer uma lógica em relação a esse tempo sem envolvê-lo com o modo pelo qual um indivíduo se faz mundo, é um projeto que se vincula ao que Beauvoir nomeia de “pluralidade de projetos elementares” (PC, p. 182); e um tal pluralismo se traduz pelo fenômeno de que enquanto alguns projetos contradizem esse projeto inicial, outros apenas se relacionam com ele de maneira contingente (cf. PC, p. 182). É pelo outro ser um projeto, sem nenhuma espécie de valor absoluto, que a liberdade já pressupõe um risco e uma angústia próprios dessa condição – de ser liberdade e facticidade. E, embora se tente refugiar desse risco e se constituir em coisa, ou o que é descrito em *O segundo sexo* como uma tentação de fugir da liberdade, já que é um caminho fácil devido evitar com ele a angústia e a tensão da existência autenticamente assumida (cf. SS I, p. 22), nada a aniquila: *é a liberdade que estabelece escolhas bem definidas e é preciso escolher nas possibilidades da própria situação e, quando não se têm esses possíveis, torna-se imprescindível definir quais as formas ou os instrumentos que viabilizam a mudança positiva dessa situação.*

A ação só é possível quando se criam laços entre a subjetividade e outrem, e essa criação não deve ser entendida como uma criação do mundo, mas como o desvelamento deste, a partir dos modos de ser dessa liberdade no mundo, enquanto ela se assume temporalmente: ser liberdade é ser transcendência, é estar entre a gratuidade da existência e a assunção dela enquanto condição faltosa de ser, o que significa que é essa mesma liberdade que reivindica o que futuramente será superado. Isso já foi anunciado antes sob a forma de questão: E depois? Não é essa reivindicação que limita a liberdade, porque é pela superação das situações que o futuro visado se abre como condição para prolongar essa existência e, nesse processo de expansão da ação presente, das escolhas atuais, que outrem se torna mais presente do que nunca para a situação vigente – do indivíduo em sua singularidade. Segundo a autora, os momentos sucessivos de uma vida não se conservam nessa superação, pois, afinal, eles são separados, e essa separação indica que para um indivíduo, assim como para o restante da humanidade, o tempo não é o mesmo que progresso, “mas divisão; da mesma maneira que não se pode jamais agir para a humanidade inteira, não se age jamais para um homem inteiro” (PC, p. 183).

É o fenômeno mesmo da moral que é retomado aqui: enquanto liberdade, os outros estão radicalmente separados dela e nenhuma relação poderia ser criada para esta pura interioridade; “o que me concerne é a situação de outrem enquanto fundada por mim” (PC, p. 190). Não é o

outro isolado que se relaciona – contradiz ou corresponde – à ação de um projeto, é um outro também situado corporal e livremente na própria historicidade e que não é somente uma coisa dada no mundo: essa situação se dá por ele ser uma consciência, por ser encarnado, ligado com o mundo moral, consagrado a esse mundo como sujeito temporalmente finito e cuja condição é, para repetir o que já foi dito, ambígua. Daí se nota o que Beauvoir concebe como uma certa apreensão, em que cada subjetividade deve apreender a si mesma a um só tempo como objeto e como liberdade, e é a partir disso que a sua situação será reconhecida enquanto fundada pelo outro ao mesmo tempo que o ser desse projeto está para além dessa situação atual (cf. PC, p. 187). São, por assim dizer, duas faces da liberdade, uma da liberdade em seu aspecto individual e separada de outrem e outra em relação à liberdade alheia; essa separação não recusa o reconhecimento – ainda que seja sob a forma de contrariedade – de uma sobre a outra, mas apenas indica que não há nenhum fundamento ontológico do ser dessa liberdade e que, em termos temporais, é o próprio futuro que as ações criam enquanto ela quer-se para nada.

Não se é originalmente para-o-outro porque as ligações criadas entre as liberdades são relações que podem ultrapassar o simples dado e não estão destinadas a preencher alguma plenitude (a de outrem). Se é impossível abdicar da liberdade, ou com base na situação descrita por Beauvoir, ainda que um homem qualquer seja aprisionado, tenha um de seus braços amputado ou que seja emprestado a ele asas para voar, a sua liberdade permanece sempre a mesma; “é apenas sobre a facticidade do homem, sobre seu lado de fora, que a violência pode agir; mesmo quando ela o detém em seu impulso rumo à sua meta, a violência não o atinge no âmago de si mesmo; pois ele ainda era livre diante da meta que se propunha” (PC, p. 188). Encarcerado, mutilado sem um dos braços, com asas ou não, tanto o fracasso quanto o sucesso de seu projeto podem ser transcendidos, de tal modo que a ação violenta apenas é possível conforme essa condição primeira na qual toda subjetividade é livre – o que não quer dizer, em nenhuma hipótese, que essa ação seja uma ação libertadora, pois é no conteúdo concreto das situações individuais que isso poderá ser analisado minuciosamente.

Já a ação violenta, quando recusa a liberdade do outro ao tratá-lo como coisa dada, como instrumento, é contrária à exigência segundo a qual não é possível abdicar da liberdade em favor do outro, nem jamais agir por uma pessoa inteira, como também não se pode sequer fazer algo por qualquer pessoa (cf. PC, p. 187). No entanto, mesmo na violência, a ambiguidade da condição humana é sentida de corpo e alma tanto pelo opressor como pelo oprimido, e isso faz transparecer que, por exemplo, entre a mãe decepcionada por falhar ao tentar satisfazer plenamente seu filho e a exasperação do carrasco que desafia um indivíduo orgulhoso, há uma

correspondência que mais os aproxima do que os distancia: à decepção dessa mãe corresponde a exasperação do carrasco que desafia uma alma orgulhosa, e “por mais que ele faça, se sua vítima se quer livre, ela o permanecerá até o suplício, e a luta e o sofrimento farão com que ela cresça” (PC, p. 188). Há, portanto, um mundo a ser desvelado, que demanda de presenças particulares a capacidade de transcender os obstáculos e as resistências que ele suscita, e as ações realizadas por essas presenças participam das situações nas quais se engajam por meio de seus projetos; isto é, por não haver nenhum fundamento de ser para essa presença, é por meio dessas ações escolhidas em situação que esse ser se legitima enquanto desvelamento incessante do mundo moral. É pelo projeto que o atrito da subjetividade consigo mesma jamais é realizado, porque, como ela é uma falta de ser que assume um modo específico de ser no mundo – o que Beauvoir denomina de existência –, é por estar sempre alhures, nesta e para além desta parte, que o futuro é visado por metas possíveis. O ser da liberdade deve ser afirmado para além da situação e em situação, o que significa que as metas estabelecidas pelo atual projeto são metas singulares e que não encerram a existência nela mesma: independente do que for feito através das ações e das escolhas, outrem sempre está aí como um objeto para o outro e uma liberdade para si, e a restituição de sua liberdade pelo outro já indica a impossibilidade de ser indiferente em relação a ele. É que, em todo reconhecimento entre as liberdades, é preciso manter face a face essas duas liberdades que parecem excluir-se: “a do outro e a minha; é preciso que eu me apreenda a um só tempo como objeto e como liberdade, que eu reconheça minha situação como fundada pelo outro ao mesmo tempo em que afirmo meu ser para além da situação” (PC, p. 187).

Segundo a autora, esse outro é livre e a subjetividade separada dele é apenas a facticidade de sua situação e, no entanto, ele é totalmente livre, “mas livre diante disto e não daquilo, diante de mim. A fatalidade que pesa sobre outrem somos sempre nós: a fatalidade é o rosto fixo que a liberdade de todos os outros volta para cada um” (PC, p. 190). É preciso compreender, por conseguinte, como esse retorno da liberdade para cada um se relaciona com os outros para além de um simples estado de objeto, e como a sua respectiva ação vincula o imenso pluralismo de liberdades com o apelo de uma à outra em um sentido estritamente moral.

5. A pluralidade de projetos singulares e o apelo de um ao outro em uma perspectiva moral

Já foi apontado que *Pirro e Cineias* indica o cuidado de Beauvoir em atribuir um sentido material à moral existencialista e, mais ainda, que esse livro revela o adentrar da autora ao

“período moral” de sua carreira literária após a eclosão da Guerra de 1939-1945, e que isso implica no afastamento de tudo o que foi experienciado por ela até então. Junto de *O sangue dos outros*, ambos tratavam de uma mesma questão, o primeiro sob um viés literário, o segundo sob um viés filosófico: a questão de como a existência é vivenciada para si como liberdade e apreendida como objeto pelos que dela se aproximam na realidade em que os dois compartilham (cf. FC, p. 51). A própria Beauvoir esclareceu todas essas coisas em *A força da idade* e em *A força das coisas* e, porém, ao ler *Pirro e Cineias*, é possível perceber que a filósofa não caracteriza o que seria a moral existencialista de fato, pelo menos se comparada com sua obra posterior, *Por uma moral da ambiguidade*. Nesta, sim, Beauvoir escreve claramente o que seria essa moral, isto é, uma moral da ambiguidade: ela “será uma moral que se recusará a negar *a priori* que existentes separados possam ao mesmo tempo estar ligados entre si e que suas liberdades singulares possam forjar leis válidas para todos” (PMA, p. 27), pois, afinal, “não é o homem impessoal, universal, que é a fonte de todos os valores: é a pluralidade de homens concretos, singulares, projetando-se para seus próprios fins a partir de situações cuja particularidade é tão radical, tão irreduzível quanto a própria subjetividade” (PMA, p. 26). Encontra-se nessa recusa de um sujeito imparcial e impessoal uma das ideias-chave em que Beauvoir apresenta como pode ser evocada uma moral concreta das e sobre as condições de cada pessoa humana, em sua pluralidade, partindo exatamente da incomensurabilidade das subjetividades; é através disso que a moral existencialista será edificada com maiores proporções teóricas. Observa-se ainda que, quando se parte da tese de que se for considerada somente a realidade dada, os fatos e nada mais, ela seria descrita, segundo Beauvoir, com total “imparcialidade”⁵⁹, de modo que, indo além dessa imparcialidade, é conforme se assume ou nega a liberdade que a ação poderá ir além de todo e qualquer dado; ocorre, então, que o que importa de verdade para a autora é a maneira pela qual cada subjetividade vivencia e supera suas situações e, assim, “uma das consequências concretas da moral existencialista é a recusa de todas as justificações prévias que poderíamos tirar da civilização, da idade, da cultura” (PMA, p. 118).

A moral, pois, reúne concretamente esses indivíduos que são separados entre si, e essa separação que, coexistentemente, não pressupõe qualquer isolamento entre as liberdades, indica o aspecto particular de cada subjetividade no contexto vivido da moral. Em primeiro lugar, trata-se de desmistificar os lugares-comuns atribuídos às ações, para mostrar a

⁵⁹ Essa diferença entre a natureza, que é imparcial, e a moralidade, que, por sua vez, é inteiramente parcial, foi anunciada já antes, no “Capítulo I: A doutrina de Beauvoir como filosofia da ambiguidade que evoca uma moral”.

importância do sujeito se lançar em direção aos fins estabelecidos pelos seus projetos e, em segundo, discutir do porquê o indivíduo apenas receber “uma dimensão humana pelo reconhecimento de outras pessoas” (FI, p. 519). Tratar da liberdade situada por excelência reflete na necessidade da liberdade dos outros, a qual, por sua vez, faz com que o projeto possa ser entendido de acordo com uma perspectiva moral; se a liberdade é a única realidade que não pode ser transcendida – a própria Beauvoir escreve isso –, então “como superar aquilo que incessantemente supera a si mesmo?” (PC, p. 197). A caracterização filosófica para responder a essa questão é que se caso alguma subjetividade apareça em seu puro movimento livre, fundando a si mesma em sua totalidade, ela também poderia justificar tudo aquilo que é fundado pelas outras subjetividades ao retomar para si todo o compromisso proveniente de um tal movimento; o ser que fizesse isso, segundo a autora, seria Deus. Na concepção de mundo reivindicada pela moral existencialista, destaca Beauvoir na entrevista a Lemoine, o indivíduo que nele se faz “é, em última análise, a razão de ser de si mesmo, seu futuro e o fim de todas as suas atividades” (E I, p. 30); e a questão que daqui se sucede é: o que orienta as ações realizadas por esse indivíduo? Beauvoir a responde:

Em grande parte, é a preocupação com os outros. É também a preocupação com sua própria felicidade. As duas coisas estão intimamente ligadas. Porque acredito que todos nós estamos ligados uns aos outros. Ninguém pode se realizar a não ser por meio de e com os outros. E nada é válido por e para os outros se não for a partir de algo que também está enraizado em nós mesmos. (E I, p. 32).

A chegada até essa moral se dá pela própria reformulação em relação às condutas de Beauvoir nos seus anos de juventude, mas sobretudo devido às suas vivências diante da catástrofe de 1939 (ainda mais quando o domínio nazista chega até a França⁶⁰) e sua formação,

⁶⁰ É o que explicitava Simone de Beauvoir em *A força da idade*: “A guerra continuava ainda ‘inachável’. A paz sino-soviética fora assinada em Moscou; Hitler anunciava em princípios de abril que em 15 de junho [de 1940] estaria em Paris; mas ninguém dava ouvidos a essas fanfarrônicas. A respeito da ocupação da Polônia, contavam-se coisas abomináveis; os patriotas eram encerrados em campos de concentração, os alemães deixavam-nos sistematicamente morrer de fome. Falava-se mesmo de trens blindados em que os fechavam: depois faziam circular gases asfixiantes nos vagões. Hesitávamos em acreditar nessas histórias que também tinham tido curso na outra guerra e desconfiávamos da propaganda” (FI, p. 411). E, algumas páginas depois, ao descrever sua aproximação com as filosofias de Hegel, Kierkegaard e Heidegger: “Conforme uma sociedade se projeta para a liberdade ou se acomoda a uma escravidão inerte, o indivíduo apreende-se como um homem entre os homens ou como uma formiga num formigueiro. Mas temos todos o poder de discutir a escolha coletiva, de recusá-la ou ratificá-la. Experimentei cotidianamente essa solidariedade equívoca. Nesta França ocupada, bastava respirar para consentir na opressão; o próprio suicídio não me houvera libertado, teria consagrado minha derrota; minha salvação confundia-se com a do país inteiro. Mas meus remorsos tinham-me descoberto que eu contribuía para criar essa situação que me impusera. O indivíduo não se desfaz no universo que o cerca; suportando-o embora, age sobre esse cerco ainda que seja com sua própria imobilidade. Essas verdades ancoraram profundamente em mim. Infelizmente, eu não via por que meios tirar delas resultados práticos. Censurando minha antiga inércia, nada achava por fazer senão viver, sobreviver, à espera de melhor solução” (FI, p. 446). Merleau-Ponty conta uma experiência parecida envolvendo o mesmo período: “[Antes de 1939] Sabíamos que os campos de concentração existiam e que os judeus eram perseguidos, mas essas certezas pertenciam à esfera do pensamento. Ainda não

interesse e estudo da filosofia e sua história, em especial, a fenomenologia e a crise do hegelianismo no século XIX. Nesse itinerário, vê-se em Beauvoir uma distinção radical entre o ser – isto é, as coisas, os objetos, o mundo dado – e a consciência, tema tão caro ao método fenomenológico; enquanto o ser se refere à condição plena das coisas, os seres humanos possuem um modo de realizar-se que se difere delas, justamente por serem liberdades: por isso, eles são existências, projetos. Se o ser fosse análogo à existência, se ela fosse encerrada em si própria, sua consciência seria dissipada em razão da não-dissociação entre o que é interior e o que é exterior em relação à sua abertura no mundo; e há no âmbito da conduta moral, segundo Beauvoir, duas condições que precisam ser cumpridas para que sejam estabelecidas quaisquer vínculos entre as liberdades. A primeira é que “me seja permitido apelar. Lutarei, portanto, contra aqueles que quiserem sufocar minha voz, impedir de expressar-me, impedir-me de ser. Para me fazer existir diante de homens livres, serei frequentemente obrigado a tratar certos homens como objetos” (PC, p. 204); embora pareça uma ação cruel, é uma ação inevitável. De modo a justificar esse tipo de ação, Beauvoir traz o exemplo do prisioneiro, afinal, nada seria tão concreto em termos de condição do que esse exemplo real em um mundo que tentava se reconstruir após a Guerra; ele matará seu carcereiro para ir reunir-se a seus companheiros, e é uma pena que o carcereiro não possa ser ele também um companheiro, mas seria uma pena ainda maior para o prisioneiro nunca mais ter um companheiro. A segunda, sem contrariar a primeira, é que será preciso que uma existência tenha diante de si outras existências que sejam livres para ela, que possam responder ao seu apelo.

Em todas as situações, a liberdade de outrem é total uma vez que a situação só existe para ser superada e que a liberdade é igual em toda superação. Um ignorante que se esforça para instruir-se é tão livre quanto o sábio que inventa uma hipótese. Respeitamos igualmente em todo ser este livre esforço para se transcender rumo ao ser; o que se despreza são as demissões da liberdade. Não se poderia estabelecer entre

estávamos vivendo na presença da crueldade e da morte; nunca havíamos nos deparado com a alternativa de sofrer ou enfrentá-las. Além desse jardim pacífico, onde a fonte farfalhava para todo o sempre, tínhamos um outro jardim nos esperando para as férias de 1939, a França dos passeios a pé e dos albergues da juventude, que tomávamos como garantidos, como a própria terra. Vivíamos em um determinado lugar de paz, experiência e liberdade, formado por uma combinação de circunstâncias excepcionais, e não sabíamos que essa era uma terra a ser defendida, achávamos que era o destino natural dos homens. Mesmo aqueles de nós que, mais bem informados por nossas viagens, sensibilizados com o nazismo por seu nascimento ou, finalmente, já equipados com uma filosofia mais precisa, não separavam mais nosso destino pessoal da história europeia, mesmo esses não sabiam o quanto estavam certos. Conversávamos com eles enquanto os levávamos para casa, levantávamos objeções: a sorte ainda não foi lançada, a história ainda não foi escrita. E eles respondiam em um tom de conversa. Como saberíamos que essas eram aquisições difíceis, como teríamos aprendido a comprometer nossa liberdade para preservá-la?” (Merleau-Ponty, 1966, p. 162, *tradução minha*). Ambos os relatos evidenciam como, para Beauvoir e Merleau-Ponty, a experiência da Ocupação e da Guerra tornou concreta a interdependência entre a liberdade em sua singularidade e a coletividade histórica: a consciência do perigo e da opressão revela que a ação ética não é apenas reflexão teórica, mas envolvimento direto com as circunstâncias concretas, em que cada escolha particular contribui para a configuração (definição) do futuro comum. A liberdade, assim, se manifesta simultaneamente como responsabilidade própria e como compromisso com o mundo compartilhado.

as situações humanas nenhuma hierarquia moral. *Contudo, no que me concerne, há algumas dessas transcendências que posso transcender e que se fixam para mim em objetos; há outras que posso apenas acompanhar ou que me superam.* (PC, pp. 204-205, grifos meus).

Em certa medida, por aí se esclarece que a totalidade de cada liberdade é vivida e sentida nas situações a partir das quais todo empreendimento é realizado segundo uma ação e, consecutivamente, elas são superadas para não romper o movimento mesmo dessa liberdade. Nesse caso, essa superação exige que cada subjetividade se reconheça como projeto aberto para o futuro, quer dizer, rumo aos outros, e o que a legitima é, de alguma maneira, o conteúdo dessas situações no próprio campo da moralidade; entretanto, essa legitimidade é no sentido de haver algo pelo e para qual a relação entre as liberdades deve ser experienciada somente no mundo humano, mundo esse que não está dado. Pois “a única realidade que me pertence inteiramente é, portanto, meu ato: uma obra moldada em materiais que não são meus já me escapa por alguns lados” (PC, p. 144); e é no conteúdo concreto de cada ação que será avaliado o lugar necessário dela – é uma passagem da contingência da liberdade à necessidade do valor das ações por ela realizadas. Tanto as ações como os projetos existenciais criam situações novas ao serem consideradas no interior de um mundo que, como tal, é vivido por meio da liberdade de cada pessoa humana; e dessas ações, engajadas nos objetos e nas situações fundadas por elas, é impossível compreendê-las como ações neutras ou indiferentes, porque, muito pelo contrário, *não há engajamento com imparcialidade: se engajar envolve sempre uma escolha definida.* Segundo Beauvoir, o respeito por essa pessoa humana geralmente não é o suficiente para guiar essas ações em razão da moral lidar com indivíduos opostos, separados: “a pessoa humana está inteira na vítima e no carrasco; será preciso deixar perecer a vítima ou matar o carrasco?” (PC, p. 191). Como todo ser humano, a vítima é uma pessoa assim como o carrasco também o é, e permitir a violência contra a vítima ou aniquilar o carrasco para evitar a punição dessa vítima não são as mesmas ações, que os separariam da dimensão que ambos compartilham – a dimensão humana; entre um ou outro, entre o perecimento da vítima ou o extermínio do carrasco, o que há de proximidade entre eles é que um é livre ainda que haja ações violentas realizadas sobre sua facticidade, enquanto o outro é livre para escolher pela tortura ou pela generosidade, respectivamente. Contudo, o que significa esta integridade humana que haveria neles, que, apesar de suas inclinações, os aproxima enquanto liberdades?

É que do ponto de vista das condições humanas é impossível abstrair a presença subjetiva do mundo e uma tal impossibilidade decorre das ações que, por sua vez, são a favor de certos indivíduos ao mesmo tempo que se direcionam contra outros. Conceber um fim a

partir dessas ações é conceber a condição de possibilidade para que novas situações sejam fundadas através da transcendência que jamais é barrada pelo objeto que ela visa, porque, à medida que o projeto é transcendido como forma de validar o desejo, isto é, a preferência de cada subjetividade, essa preferência somente se dá quando o sujeito ultrapassa o próprio objeto; e “é à liberdade humana que cabe cavar um lugar para esta plenitude nova que fazemos surgir no mundo; esse lugar não existia; também não fomos nós que o fizemos; fizemos apenas o objeto que o preenche” (PC, p. 194). Esse preenchimento do mundo por meio dos objetos fundados anteriormente por uma liberdade é o que define a própria necessidade dessa criação, e disso se nota que somente a liberdade do outro pode criar essa necessidade do que lhe é dado; “todo chamado, toda exigência vem de sua liberdade; para que o objeto que fundei apareça como um bem, é preciso que outrem faça dele seu bem: então estou justificado por tê-lo criado” (PC, p. 194). Beauvoir argumenta que é por essa liberdade ser separada dos outros que se pode requerer o ser de uma existência – do ser dessa liberdade – e que a necessidade essencial de cada subjetividade é, para bem dizer, ter outras liberdades diante dela, a partir das quais a transcendência fática não é, como já dito, para esse outro, e tampouco para si (que apenas existe através do próprio projeto que o lança no mundo).

A inviabilidade de definir qualquer condição essencialmente necessária de cada projeto humano como ser-para-alguém (para-o-outro) é o oposto da salvação prevista pela teoria moral de Beauvoir e cujas arbitrariedades podem ser descritas pela passagem do lançamento gratuito da existência no mundo, de sua contingência, à sua respectiva fundação concreta e que tende a se tornar necessária: “é meu ser no mundo que pretendo salvar, tal como ele se realiza em meus atos, em minhas obras, em minha vida” (PC, p. 194). É pelo projeto que esse lançamento se efetua como conversão do para-nada em para-algo, e esse algo é o fim já visado que o projeto nele mesmo pretende atingir de maneira muito particular; no entanto, ainda que cada existência tenha como intuito escapar da gratuidade de sua condição que, por sua vez, não possui nenhum modelo fixo de ser absoluto, é através das suas ações que toda uma concepção de ato necessário se constrói de acordo com esse projeto existencial.

Entende-se que a ação livre é toda ação proporcional ao projeto cujas metas podem ser consideradas não como definitivas, mas como forma de reconhecer o ser da liberdade que o exerce para além de sua situação, sem negar ao outro também o direito de realizar a busca pela sua liberdade de maneira constante; esse reconhecimento, de fato, é um esforço para revestir de sentidos e significados o próprio modo de ser da existência, na qual a totalidade jamais é limitada a um instante: na verdade, “essa totalidade *não é*” (PC, p. 195, *grifos da autora*), e é

somente por meio do outro que um valor efetivamente necessário poderá revestir o que é feito – e esse constante fazer-se aproxima a subjetividade, que está em direção ao mundo contingente da facticidade, das ações por ela escolhidas para fundar seus projetos e modificar suas situações (modificação que depende exatamente desses projetos e dos instrumentos ali disponíveis para isso, ou passíveis de serem criados). É nessa mesma linha de raciocínio que a autora reforça o ditado popular segundo o qual quem se busca se perderá e quem se perde se encontra (cf. PC, p. 195), que pontua que não há nenhuma figura de identidade para cada existência que, do lado oposto de querer encontrar a si mesma em um outro como um modo de reter o simples dado (ser) de sua facticidade, ela primeiramente faria a si própria ao lançar-se nesse mundo enquanto o desvela conforme as suas metas de vida são buscadas. Para Beauvoir, então, *as ações são separadas entre si e uma subjetividade apenas existe para outrem na medida em que sua presença se legitima por essas ações e, portanto, nessa separação* (cf. PC, p. 196).

Se a separação entre os indivíduos é um fato, uma vez que o respeito verbal pelas outras subjetividades, em sua *generalidade*, não é o bastante para guiar suas ações, porque, antes de tudo, cada liberdade está situada e age de acordo com suas escolhas, é o pluralismo de pessoas, em sua *singularidade*, que permite a projeção delas em direção aos seus fins; disso, é a assunção da presença humana no mundo que reivindica a necessidade de os indivíduos agirem, transcendendo a si mesmos e aos outros. E, no caso escolhido por Beauvoir, tanto Pirro quanto cada indivíduo devem assumir o risco de sua presença, de seus fracassos, de seu futuro incerto; isso quer dizer que é preciso agir e é sob a forma de projetos que o lugar de cada ação se torna necessário. O mundo moral tem um laço concreto com as ações, um elo com a condição individual de cada vida, uma relação indissociável com as situações cuja particularidade é radicalmente vivida, enfim, e é nesse sentido que a liberdade total de cada sujeito se encarna como fonte de valores e significados e, no entanto, é nessa individualidade que é afirmada cada superação. A ação engajada, para responder aos apelos alheios e não se perder no vazio de sua solidão, está direcionada em dois movimentos convergentes; o primeiro, afirma Beauvoir, é que cada ser humano funda objetos em que encontra o reflexo cristalizado de sua transcendência, transcendendo-se por meio de um movimento para a frente que é nada mais nada menos que sua própria liberdade; e o segundo é que “a cada passo ele se esforça para puxar os homens para si” (PC, p. 206).

Esta própria realidade que lançamos no mundo só será salva se outrem fundar um futuro que a envolva superando-a, se objetos novos a escolherem no passado para o futuro. [...] Nosso ser só se realiza escolhendo estar em perigo no mundo, em perigo diante das liberdades estrangeiras e divididas que dele se apoderam. (PC, pp. 198-200).

A alegação de Pirro a Cineias sobre descansar imediatamente ao invés de se engajar em seus projetos de conquista retrai para si uma falsa sensação de plenitude ou, noutra sentido, um questionamento pejorativo da transcendência; isto é, se engajar para expandir seu domínio *desvelador* sobre uma realidade é admitir que essa realidade não é definitiva, mas inicialmente contingente em relação ao seu desvelamento. A meta – o objetivo que ascende a existência em direção a uma conquista – possui dois aspectos, como coloca Beauvoir: *o sentido e o termo de um esforço* (cf. PC, p. 152). O sentido de uma meta é dado pelos intermediários que a sustentam, porque, caso contrário, não haveria nenhuma razão *a posteriori* dela ser; agora, sobre o segundo aspecto, se for retirado todo o termo de um esforço do sentido, a realidade desejada não será mais uma meta, mas apenas algo gratuito passível de superação, de tal forma que o dado não é conquistado, e sim ultrapassado. Então, a meta só adquire valor existencial se for simultaneamente sustentada por um movimento contínuo e por um horizonte que justifique esse movimento, que é o horizonte da dimensão concreta da própria moral; e é a tensão entre o esforço e seu termo que dá à ação humana seu teor ético, pois não se trata apenas de alcançar um fim, mas de desvelar-se no percurso até ele: a autenticidade da existência entre esses dois movimentos está ligada não à posse da meta, pelo contrário, está ligada ao processo que a torna passível de significação.

Por isso que é conforme a realização desse engajamento que a tirania e a opressão são *inaceitáveis* na moral existencialista de Beauvoir, porque se um grupo de pessoas é tratado como “um rebanho, um gado, reduz-se na mesma proporção o reino humano. E mesmo que eu só oprima um único homem, nele toda a humanidade aparece para mim como pura coisa” (PC, p. 206). Se for considerado deste modo apenas a facticidade de cada pessoa, sua liberdade é restringida, restringindo também as possibilidades de expansão do indivíduo que se faz como opressor; “se um homem é uma formiga que se pode esmagar sem escrúpulo, todos os homens tomados juntos não passam de um formigueiro. Não se pode, portanto, aceitar com o coração leve o recurso à força: ele é a marca de um fracasso que nada poderia compensar” (PC, pp. 206-207). *Tanto a liberdade como a facticidade são marcas que ocupam as duas regiões constituintes do que cada indivíduo realiza como sua condição, como suas situações, e essa realização necessita dos outros indivíduos para legitimá-las no cerne do mundo moral.* E aqui se chega talvez a uma das ideias de maior relevância da futura moral beauvoiriana: *a necessidade de cada pessoa ter outras pessoas livres diante dela*, porque, afinal, “não é ao me anunciarem minha morte, mas ao me anunciarem o fim do mundo que meu projeto perde todo sentido; o tempo do desprezo é também o do desespero” (PC, p. 194).

Ao formular até aqui a importância das concepções de subjetividade e liberdade situada na filosofia de Beauvoir, este capítulo se concentrou, para colaborar no desenvolvimento do capítulo seguinte, na ideia apresentada desde o início deste texto: *Beauvoir é a autora que vai superar as oposições que separavam a natureza da cultura, o corpo do espírito, a liberdade da facticidade, a subjetividade da objetividade, o individual do coletivo, o particular do universal*⁶¹, de maneira que sua alternativa será, em *Pirro e Cineias*, pensar como as liberdades separadas entre si se reconhecem mutuamente para que o movimento ontológico de uma em direção à outra possibilite uma investigação do *vínculo fundamental e indissociável* entre os extremos mencionados. E esta discussão é apenas uma brevíssima apresentação a essa ideia.

⁶¹ Tal como Beauvoir argumenta em “O que é o existencialismo?”: essa doutrina “se esforça para manter as duas pontes da corrente ao mesmo tempo, superando a oposição interior-exterior, subjetivo-objetivo. [...] O fato é que os velhos rótulos, idealismo-realismo, individualismo-universalismo, pessimismo-otimismo, não podem ser aplicados a uma doutrina que é precisamente um *esforço para superar essas oposições em uma nova síntese*” (QE, pp. 491-494, *grifos meus*).

Capítulo III:

Das extremidades da condição humana à moral existencialista

[...] tudo o que serve aos interesses, à felicidade e ao desenvolvimento do ser humano é bom, e tudo o que é contrário a isso é errado. E essa é a base absolutamente fundamental de nossa ética e até mesmo de nossa moral. (E II, p. 30).

1. O desafio de definir a moral por uma dimensão estritamente humana

Em uma entrevista concedida por Beauvoir a Margaret Simons e Jessica Benjamin, em 1979, Benjamin afirma que, para Françoise – uma das personagens de *A convidada* –, o que realmente a incomoda em Xavière, outra das protagonistas, é o fato de que ela tem que confrontá-la em sua consciência interior. Em seguida, a entrevistadora questiona Beauvoir: “Isso não é uma ideia particularmente sua porque Sartre estava pensando sobre isso, ou era algo em que você também estava pensando?” (E VI, p. 10). E a filósofa responde logo em seguida: “[...] esse problema era *meu* problema. Esse problema da consciência dos outros. Esse era o *meu* problema” (E VI, p. 10, *grifos meus*). Isso não significa pouca coisa. Significa, como vimos até aqui, que a relação entre as consciências, que para a autora tem um cunho moral, é uma de suas preocupações mais duradouras, tanto nas notas de juventude quanto na fase mais madura, correspondente ao seu “período moral”. Em síntese, que seja visto a seguir de que forma esse problema, que Beauvoir define de forma assertiva como seu problema filosófico por excelência, se desenvolveu até a formulação de sua moral da ambiguidade.

Na década de 1920, mais especificamente no mês de junho de 1928, em carta enviada a Merleau-Ponty, até então seu colega de curso na ENS, Simone de Beauvoir afirmou, pela primeira vez de maneira categórica, que não fazia metafísica nem tentava sistematizar o que quer que fosse: “em nenhuma ordem particular, descrevo o que é: o que mais me detém é a questão *moral*” (LA, p. 309, *grifo da autora*). Para a filósofa, instaurou-se, no mesmo período, o interesse em estruturar o que designou como uma *moral pluralista*, após valer-se da ideia de fazer de sua vida um objeto original e atingir certa compreensão do particular, ideia que Beauvoir atribui ao autor de *O Potomak*, Jean Cocteau⁶². Segundo ela, tratava-se de uma moral

⁶² É Jean Cocteau que bem mostra a Beauvoir a importância de abordar a vida humana, em suas individualidades, como objeto de toda uma investigação rigorosa, que seria consequência dessa abordagem. Assim escreveu Beauvoir em 12 de agosto de 1926, até então com apenas dezoito anos de idade: “A vida é uma renovação perpétua. É com isso que não consigo me acostumar, e estou muito enganada porque acredito que estou diminuída. Estou perdendo a confiança em mim mesma, quando, na verdade, estou evoluindo normalmente. Ao mesmo tempo, estou me desgastando ao continuar com o que não é mais, em vez de caminhar corajosamente em direção ao novo. Isso se deve ao fato de eu ter sentido o valor das emoções antigas. Primeiro, grande parte desse valor veio de sua própria

que reivindicava a ideia segundo a qual cada indivíduo possuía sua própria lei, “tão exigente quanto um imperativo categórico, embora não fosse universal: só se tinha direito de reprová-lo ou aprová-lo em função dessa norma singular” (MM, p. 286). Isso já presume o forte interesse de Beauvoir pelas polêmicas da moral e, inclusive, o quão relativas à conduta singular são as normas ditas éticas. A tendência da então estudante de Filosofia permaneceu não apenas pelo conjunto de teorias morais que ela tivera acesso em seus anos de formação, por exemplo, com o ensino acadêmico e criterioso das mais diversas filosofias⁶³, mas porque sua própria vida era constituída a partir de uma “*moral amoral*”⁶⁴ – daí Beauvoir ser conhecida entre seus colegas mais próximos da ENS como “*dama amoral*”⁶⁵. Aqui, relembra ela, “uma porção de problemas me apaixonavam: o valor da ciência, a vida, a matéria, o tempo, a arte. Não tinha doutrina certa;

novidade e, depois, se eu me abandonar francamente aos impulsos atuais de minha alma, quem pode dizer que não encontrarei uma riqueza igualmente grande? Lembro-me de uma das páginas de Cocteau sobre obras-primas e sua estética da corda bamba. Isso poderia ser perfeitamente transferido para a vida moral” (DPS I, p. 102). A “estética da corda bamba” é uma expressão para se referir ao estilo literário de Cocteau, no qual há um equilíbrio delicado entre opostos – como a leveza e a tensão, a elegância e o risco, o real e o imaginário, a beleza e a artificialidade. É isso, pois, que a jovem Beauvoir fará questão de fazer: estender algo que, até então, estaria pautado na literatura do autor para a própria filosofia, em especial, a moral.

⁶³ Sobretudo as de Kant, Hegel, Platão, Bergson, Leibniz, Octave Hamelin, Nietzsche e Schopenhauer (cf. MM, p. 208). Certamente, não nos será possível trabalhar esses autores aqui, nem é essa a nossa intenção. Mas vale a pena indicá-los aqui para compreendermos a formação intelectual que Beauvoir teve no curso de Filosofia e quais foram seus principais interesses filosóficos na época.

⁶⁴ Uma das primeiras vezes que Beauvoir se refere à sua “moral amoral” foi em uma carta de 23 de junho de 1929 destinada a Élisabeth Lacoïn: “[...] salvaguardar minha liberdade interior é a primeira condição de minha moral ‘amoral’” (LA, p. 262).

⁶⁵ Assim, a formulação da questão moral na mocidade de Beauvoir pode ser apresentada através de um breve comentário em resposta também a Merleau-Ponty, em 3 de agosto de 1929: “Tudo o que eu quero é viver generosamente. Cada vez mais, as palavras ‘bem’ e ‘mal’ estão perdendo seu sentido; e eu não me viraria mais para procurar a ‘dama amoral’. Afirmo amar muito poucas coisas, mas muito mesmo; e julgar cada vez menos” (LA, p. 381). Viver nessa generosidade leva a compreender que quanto mais os valores morais em seus aspectos utilitários, isto é, a formar juízos fixos sobre este ou aquele assunto de natureza comportamental afim de terem uma finalidade útil nos vínculos humanos, afundam uma existência no apego a tais valores (bem e mal da doutrina cristã, por exemplo), mais essa generosidade se distancia realmente do que é visado, e é por isso que a perda do sentido dos valores mencionados ocasionaram, em particular, no entendimento segundo a qual a postura moral de Beauvoir era definida como amoral. Apelidada de “dama amoral” (LA, p. 261), expressão atribuída a Beauvoir por sua melhor amiga desde a infância, Élisabeth Lacoïn, era a recusa por valores morais que, agora sob a ótica prática, se esvaziavam na vida de Beauvoir à medida que cada olhar, cada rosto, cada alma exigia uma solução distinta: não convinha mais a procura de uma moralidade fixa e preestabelecida em razão do julgamento moral dela diminuir cada vez mais em sua fase pré e acadêmica. Por isso que amoral não possui o mesmo significado de imoral, porque a imoralidade se aproxima da ausência de apego às condutas vividas no interior de determinada época (social-histórica) e, assim, o efeito seria muito mais afastamento de si diante dos compromissos vindos das ações praticadas e a desordem do que seria possível ou não de executar a depender dessas responsabilidades. Já a amoralidade recusaria os preceitos que avaliariam os comportamentos de imediato como morais ou imorais, baseando-se pois na vivência concreta e na evocação de qualquer valor *após* a própria ação, e isso se opõe fortemente a qualquer código moral que universalmente julgaria este ou aquele comportamento sem considerá-lo no cerne de sua própria realidade – individual e contingente. O solipsismo dessa moral parece estar entre a fixação de um sujeito absoluto que teria os outros como simples fenômenos condizentes com uma atividade vinda do pensamento e a apreensão desses fenômenos pela capacidade de assimilação da mesma. Isto significa que as reflexões joviais de Beauvoir colocam sua presença como segura e verdadeira mediante o mundo exterior e consideram este mundo exterior como totalidade que apenas é de uma tal maneira devido os valores expressidos por ela. É esse solipsismo que Beauvoir abandona durante e após a Guerra.

sabia pelo menos que rejeitava Aristóteles, são Tomás, Maritain e também todos os empiristas e os materialistas. Em suma, filiava-me ao idealismo crítico, tal qual era exposto por Brunschvicg, embora em muitos pontos ele não me satisfizesse”⁶⁶ (MM, p. 208). Tais tendências, entretanto, ganham força e novas exigências na vida de Beauvoir com a chegada do outono de 1939, momento em que a Polônia é invadida pela Alemanha hitlerista e a Guerra de fato se inicia; antes desse período, nos anos de juventude tanto de Sartre quanto de Beauvoir, “nada [...] nos limitava, nada nos definia, nada nos sujeitava; nossas ligações com o mundo, nós é que as criávamos; a liberdade era nossa própria substância. A cada dia, nós a exercíamos, mediante uma atividade que ocupava um lugar grande em nossas vidas: o jogo” (FI, p. 23).

Um relato interessante que pode ser mencionado aqui para distinguir ambos os períodos, que bem retratara esse individualismo jovial de Beauvoir, ocorreu quando ela se encontrou com Simone Weil pela primeira vez na Sorbonne, em meados de 1928. Enquanto Weil teria dito que “somente uma coisa importava hoje na terra: a Revolução que daria de comer a todos” (Weil *apud* Beauvoir, MM, p. 212), Beauvoir teria respondido “que o problema não consistia em fazer a felicidade dos homens e sim em dar um sentido à vida deles” (MM, p. 212). “Ela [Simone Weil] mediu-me dos pés à cabeça e disse: ‘Bem se vê que nunca teve fome’. Nossas relações não foram além. Compreendi que me catalogara: ‘Uma pequena-burguesa espiritualista’, e irritei-me [...]; acreditava-me liberta de minha classe: não desejava ser outra coisa senão eu” (MM, p. 212). Assim, à medida que Weil se mostrava interessada pela distribuição total de alimentos para toda a humanidade, preocupando-se com a fome e a sobrevivência dos *outros*, Beauvoir se opunha a esse interesse pelo Todo com o argumento de que seria dando um sentido à vida que *cada um* poderia ser feliz, como se as relações intersubjetivas e de poder (no exemplo de Weil, do domínio de quem detém a produção dos alimentos sobre quem passa fome) não estivessem em primeiro plano. Era um período que Beauvoir definia a si mesma como alguém que submetia “as questões sociais à metafísica e à moral: *para que se preocupar com a felicidade da humanidade se esta não tinha razão de ser?*” (MM, p. 212, *grifos meus*).

⁶⁶ Nesse período, Beauvoir esteve filiada ao que ela mesma definiu como um idealismo subjetivista (cf. MM, p. 204) – nesse caso, o idealismo próximo das ideias e convicções do professor da Sorbonne Léon Brunschvicg, um idealismo no qual, segundo as palavras de Raymond Aron, “Kant integrava-se facilmente ao universalismo a-histórico do pensamento francês, pelo menos daquele que se expressava na Sorbonne” (Aron, 2010, p. 102, *tradução minha*). A autora coloca que se tratava de uma postura que privava o “mundo de sua espessura e de sua singularidade: nada há de espantoso em, mesmo pela imaginação, não ter encontrado nada de sólido a me apegar” (MM, p. 204). O mesmo teria se dado com a aproximação dela com a filosofia de Hegel tempo depois: “em relação a pormenores, sua riqueza deslumbrava-me; o conjunto do sistema dava-me vertigem. Sim, era tentador abolir-se em benefício do universal, considerar a própria vida dentro da perspectiva do fim da história, com o desapego que implica também o ponto de vista da morte; como parecia então irrisório, este momento ínfimo da marcha do mundo, um indivíduo, eu! Por que me preocupar com o que me acontecia, com o que me cercava, exatamente aqui, agora?” (FI, p. 445).

Já com o apogeu da Guerra ou, como Beauvoir descreve, quando se deu a passagem de sua juventude à maturidade, impunha-se viver e realizar a sua vocação de escritora, isto é, encontrar o ponto de inserção da literatura em sua vida. “Viver, antes de tudo; por certo, vive-se, o que quer que se faça; mas há uma maneira de unificar os momentos que a gente atravessa: subordinando-os a uma ação, por exemplo, ou projetando-os em uma obra” (FI, p. 341). E mais: “Meu empreendimento foi a própria vida que eu pensava ter em minhas mãos. Ela devia atender a duas exigências que em meu otimismo eu não separava: ser feliz e ter o mundo; a desgraça, pensava, só me houvera dado uma realidade adulterada” (FI, p. 341). Nesse desdobramento histórico com o início da Guerra Fria, no artigo “Viejos y nuevos héroes”, sobre o contexto guerrilheiro de uma França que esteve ocupada por tropas hitleristas e o que pensar dos heróis das novelas após esse período, a filósofa aponta para um aspecto da sobrevivência carnal da condição humana; era “através de provas cegantes durante os terríveis anos de Guerra que, em termos corporais, os dramas humanos eram representados: em termos de fome, fadiga, doença e dor. Os dramas morais que nos interessam tão apaixonadamente hoje são, ao mesmo tempo, dramas físicos” (VNH, p. 169). Reitera-se que, embora a moral pluralista de Beauvoir – essa moralidade definida como amoral – já reivindicasse, há tempos, a singularidade de cada conduta, separada das outras, para seguir certa tendência de construção da própria vida⁶⁷, é depois da Guerra de 1939 que a autora vivencia a miséria e a cólera do nazifascismo e a conversão do seu “solipsismo” ao seu “humanismo”⁶⁸. Os dramas morais, agora também dramas físicos, consistiam em resistir ao que era imposto por esse regime totalitário às vítimas e oprimidos situados em tal contexto: o corpo físico era o que mais sofria os impasses da moral de uma ideologia, por assim dizer, anti-humana; assim, certamente, o interesse pelos dramas morais também era o interesse pelos dramas físicos.

Não é por acaso que justamente durante essa década Beauvoir tenha se esforçado por atribuir um conteúdo material à moral existencialista através de *Pirro e Cineias* e a consolidado em *Por uma moral da ambiguidade*, de modo que, nestes livros, ela questiona do porquê agir em um mundo repleto de contingências e no qual a soberania da consciência (individual) precisa lidar com as outras consciências, também individuais. A autora propõe que é a liberdade que

⁶⁷ Não pretende-se desenvolver os traços teóricos da moral pluralista de Beauvoir, pois isso exigiria um retorno às anotações joviais da autora e, de momento, não seria justo criar essa lacuna aqui. A intenção é somente indicar que o interesse dela pela moral é antigo, que perdura desde muito cedo, e, no entanto, não é análoga à moral reivindicada na década de 1940, ainda que entre ambas haja proximidades muito interessantes (por exemplo, a posição ateuista de Beauvoir aos catorze anos de idade em resposta à sua formação católica, o foco na presença individual e a restituição de uma responsabilidade que não está antes nem depois da existência humana). Indicamos isso brevemente na sexagésima quinta nota de rodapé deste estudo.

⁶⁸ Nessa mesma época: “Renunciei a meu individualismo, a meu anti-humanismo. Aprendi a solidariedade” (FI, p. 341).

implica sua lei ao indivíduo conforme, em primeiro lugar, ele a assume através de um movimento construtivo; e em segundo, a exerce “por um movimento negativo que recusa a opressão para si e para outrem” (PMA, p. 128).

Seu interesse pelas questões particulares da ação ética, e a viabilidade de justificá-las ao relacioná-las com a realidade universal, resultam em uma desmistificação⁶⁹ que não somente é governada pelo fascínio de Beauvoir pela moralidade, como também, do ponto de vista filosófico, demonstra sua forte contribuição no terreno da discussão ética e ontológica da época. Ontológica porque Beauvoir considera a maneira pela qual a doutrina existencialista possibilita uma investigação concreta dos fundamentos de uma situação e a descreve a partir de sua própria base fenomenológica que aborda um sujeito que não é análogo a uma passividade e que, por justa razão, possui uma condição distinta dos objetos nos quais ele se engaja – em uma expressão, “ele só surge pelo desvelamento operado por um sujeito livre em seu projeto” (PMA, p. 28). É ética porque dessa análise ontológica é extraído o sentido de como a pluralidade de projetos singulares e separados entre si, cujas situações são vividas coletivamente de acordo com uma temporalidade e uma espacialidade específicas, pode ser conciliada apesar das condições particulares de cada projeto. É que, para o existencialismo de Beauvoir, toda a crítica levantada em seus textos envolvendo a ambiguidade “não é mais um exercício subjetivo que leva em conta apenas o espaço e o tempo limitados da consciência que a anuncia, é algo transcendente, com critérios universais e extensão histórica” (Marín, 2019, pp. 22-23, *tradução minha*).

Através do esforço de Beauvoir em restituir a assunção das extremidades constituintes das situações concretas da vida de cada existência, em sua realidade histórica, a autora lança mão de um novo entendimento sobre essa condição por meio da ideia de que o ser humano é um sujeito soberano em meio à sua realidade; entretanto, encontra-se situado em um universo cujos objetos e as outras existências também o constituem: trata-se de uma retomada da situação em que as existências se realizam enquanto projetos. O ser humano, pois, “existe sob forma de projetos que são não projetos rumo à morte, mas projetos rumo a fins singulares. [...] É preciso que se transcenda, uma vez que ele não *é*, mas é preciso também que sua transcendência se recupere como uma plenitude, uma vez que ele quer ser” (PC, pp. 172-173, *grifo da autora*).

É no seio dessa condição, sob o viés de sua ambiguidade, do aspecto finito da consciência situada, no qual ela experiencia essa finitude e, conjuntamente, a pensa em meio

⁶⁹ Segundo Beauvoir, no penúltimo parágrafo de *Balanço Final*, quarto volume de sua obra autobiográfica, um dos objetivos de seus livros era o de justamente dissipar as mistificações, dizer a verdade (cf. BF, p. 496).

ao mundo constituído pelas outras existências, que Beauvoir discute a afirmação segundo a qual a *verdade* da vida é a própria assunção desse caráter ambíguo da condição humana (cf. PMA, p. 20). É daí que se pode trazer o conhecido paradoxo que a filósofa define para demonstrar que, ainda que a soberania da consciência individual seja uma condição particularmente vivida por cada subjetividade, e somente ela a desvela de acordo com o conteúdo dos seus projetos, na realidade coletiva essa subjetividade não se sente mais do que uma mísera formiga entre outras formigas, que segue o fluxo da colônia; “senhores da bomba atômica, ela no entanto não é criada senão para destruí-los” (PMA, p. 20). Se a ambiguidade é vivida pela recusa de separar os extremos de toda sua condição – enquanto realizada por meio de situações singulares – em uma realidade pretensamente determinada ou em uma realidade abstrata sem nenhuma ligação concreta com a sucessão da história por se apegar a uma natureza humana que poderia justificar absolutamente essa existência, então pode-se dizer, segundo Beauvoir, que o projeto de uma existência se relaciona com o passado de sua condição – a sua imanência – e “deposita na liberdade por vir uma confiança que jamais se desmente” (PMA, p. 34).

Nessa via, dissipar as mistificações, nesse caso, a da condição humana, em seu laço inteiramente ambíguo com os indivíduos – enquanto “sujeitos coletivamente separados tomados como outros através de hábitos repetitivos que adquirem um significado historicamente sedimentado e inflexionam a perspectiva corporificada de um indivíduo social como um corpo-sujeito” (Deutscher, 2008, p. 13, *tradução minha*) –, é apresentar uma elucidação ontológica dessa própria realidade a partir dos obstáculos e das resistências que ela suscita a si mesma. A necessidade de compreender o modo pelo qual o mundo moral traz um aspecto concreto a ser vivido, não através de sua criação, mas de seu respectivo desvelamento – por meio do qual a possibilidade de se confirmar visa a um projeto singular em direção ao ser –, se junta com o aspecto temporal da existência que indica que toda vontade de ser livre “se desenvolve ao longo do tempo; é ao longo do tempo que o fim é visado e que a liberdade se confirma a si própria, e isso supõe que ela se realiza como unidade através do fracionamento do tempo” (PMA, p. 33). Verifica-se aqui uma correlação entre moral e ontologia aqui, de maneira que, quando se fala em ontologia a partir de Simone de Beauvoir, imediatamente deve-se evocar a sua concepção de liberdade e, mais especificamente, de liberdade situada. Ou, para remeter ao caso que conduz *Pirro e Cineias*, em que Cineias critica a noção de ação como projeto devido à sua incompletude, “a ontologia de Beauvoir é fundada na recusa ao cinismo de Cineias” (Bergoffen, 1997, p. 61, *tradução minha*), pois a autora “usa essa incompletude da ação como projeto para estabelecer a necessidade do apelo” (Bergoffen, 1997, p. 61, *tradução minha*).

Se o que define essa liberdade em situação é a forma como a pluralidade de indivíduos, separados entre si, se reúne em função de desejos que expressam uma realidade tida como autêntica, então é por meio dessa realidade vivida – na qual as subjetividades, com fins singulares, se projetam nas ações de certas pessoas, enquanto outras tendem a impedi-las – que a ontologia pensa o sentido dessas ações, mediante um desvelamento operante que se realiza na liberdade de cada uma delas. Daqui se pode dizer que essa base ontológica pressupõe que pensar as subjetividades a partir da moral é também afirmar que uma não se separa da outra, embora suas análises estejam voltadas para diferentes modos de ser, e o desvelamento previsto por todo esse processo é o que reassegura a *presença ética* das consciências na realidade coletiva – o que reforça que são as ações dos existentes que as permitem realizarem a si mesmas dentro dessa realidade.

Vimos no capítulo anterior que, no contexto ficcional das obras de Beauvoir, a literatura se mostra como “uma atividade realizada por homens, para homens, para revelar-lhes o mundo, e essa revelação é uma ação” (QL, p. 145); e que ela lidaria com a forma que o mundo se *expressa*⁷⁰ enquanto uma “totalidade-destotalizada” (na terminologia sartriana), enquanto um mundo que existe para todos os indivíduos, mas que, por outro lado, todos estão em situação em relação a ele, situação essa que envolve um passado, uma classe, uma condição, um projeto, e, finalmente, o conjunto de tudo o que compõe a individualidade de cada um deles (cf. QL, p. 147). E cada situação envolve o mundo inteiro de uma maneira ou de outra, isto é, nas palavras de Beauvoir, “pode envolvê-lo como ignorância: eu não sei o que está acontecendo, por exemplo, em uma determinada cidade indiana hoje; e isso faz parte da minha condição de francesa que vive em Paris, na condição em que vivo” (QL, p. 147). Um desses aspectos, pois, é a questão ética, que retoma as circunstâncias concretas de uma sociedade em guerra, ao mesmo tempo que propõe uma investigação que correlaciona as ações morais com o vínculo de cada existência na coletividade; e, de certo modo, isso relembra a crise de Blomart em *O sangue dos outros*, a de que suas ações impactam sobre as outras pessoas, que se diferencia totalmente da situação de Françoise de *A convidada*, que queria permanecer diante dos outros como um sujeito único.

Um segundo aspecto é a dificuldade de realizar a ambiguidade e assumir a tensão em que os opostos permanecem, conforme a liberdade e a transcendência *reinariam* sobre a

⁷⁰ Termo empregado por Leibniz em *A monadologia*. Segundo a filósofa, “essa unidade do mundo que expressamos e, no entanto, essa singularidade, essa destotalização dos pontos de vista que assumimos, ou melhor, – porque a palavra ponto de vista é um pouco idealista – nas situações em que nos encontramos em relação a ele é precisamente o que define o que é mais essencial na condição humana e na relação do homem com o mundo” (QL, pp. 147-148).

facticidade e a imanência, dificuldade que Beauvoir tanto demonstra através de casos concretos descritos em sua literatura⁷¹. É essa ambiguidade da condição humana que reivindica a superação de uma liberdade sobre outrem e a razão pela qual cada subjetividade existe absolutamente como projetos não em direção à morte, mas a fins singulares; se é verdade que cada existência está interessada na libertação de todas as outras, é verdade também que essas existências são separadas entre si e que seu engajamento consiste nesses projetos. É dizer, então, que um extremo não aniquila o outro e a ligação entre as liberdades é um fato a ser assumido junto dessa separação que é nitidamente vivida por cada existência. Assim, filosofia e literatura se encontram na guerra não apenas como formas de interpretação, mas como instrumentos de resistência: a primeira, ao interrogar os fundamentos e expor a ausência de garantias últimas; a segunda, ao encarnar, pela linguagem, a singularidade das experiências e sofrimentos.

A partir disso, não se pode esquecer que o conflito de 1939 muda consideravelmente as tendências que Beauvoir seguira antes: entre um período e outro há um recorte que renuncia ao que a filósofa designou de um individualismo que ela não reivindicava até, em termos mais exatos, a primavera de 1939, ao passo que, durante e depois dessa primavera, a sua perspectiva *política* de fato se desprendia desse solipsismo e recuperava para si as existências alheias, as outras consciências, as outras subjetividades. E um tal recorte deixa de lado a ilusória soberania dos vinte anos da autora, aquela ilusão de “sentir que estou acima de tudo o que escolho amar, elevando o mundo com a pura vontade desse amor que lhe dou. Não encontro resistência, sinto todas as coisas com intensa paixão e como uma dádiva de mim mesma” (DPS II, p. 128): agora essa ilusão era substituída por uma verdade política porque, ainda que a ética seja o que oferece um imperativo de base, de extensão da liberdade a todos os outros, “é a política que determina as possibilidades das ações a serem tomadas. [...] A política é o que oferece a estrutura das ações, mas não é o que as motiva. Se é ainda responsável pelas consequências das próprias ações. Dessa forma, ética e política ficam de mãos dadas em Beauvoir, uma vez que é o imperativo ético da liberdade para todos, que serve de impulso para a ação” (Shelby, 2006, pp. 95-99, *tradução minha*). As duas, assim, reasseguram o sentido da existência do outro conforme, nesse período, a História caía sobre Beauvoir, ou, em suas palavras: “explodi. Reencontrei-me espalhada pelos quatro cantos da Terra, presa por todas as minhas fibras a todos e a cada um. Ideias, valores, tudo foi água abaixo” (FI, pp. 352-353). E, embora para a autora parecesse arbitrário cortar a vida em fatias, “o ano de 1929, de que datam, ao mesmo tempo, o

⁷¹ Mencionamos brevemente alguns desses casos no “Capítulo II: A ambiguidade como método nos e dos textos existencialistas de 1944-1947”.

fim de meus estudos, minha emancipação econômica, minha saída da casa paterna, a liquidação de minhas antigas amizades e meu encontro com Sartre, abriu evidentemente para mim uma nova era. Em 1939 minha existência mudou de maneira igualmente radical: a História pegou-me para não mais largar” (FI, p. 341). *Grosso modo*, essa separação dos seus “anos de ouro” do seu “período moral” durante e pós-Guerra pode ser vista até mesmo entre *A convidada* – que Beauvoir começa a escrever em 1938 – e *O sangue dos outros*, mesmo que até 1939 ela não tivesse publicado nenhum livro:

Beauvoir tinha um manuscrito pronto – os contos entrelaçados de *Quando o espiritual domina* – e trabalhava em seu romance *A convidada* [...] As ideias e valores que ela expressara nessas obras, como ela anota nos diários, já não correspondiam ao que ela pensava. No processo de desumanização que é a Guerra, Beauvoir iniciava, por meio da escrita, um movimento intelectual de humanizar cada vez mais sua reflexão, seu olhar, seu pensamento. Daí sua renúncia ao anti-humanismo. (Candiani, 2018, p. 83).

Então, ainda sob essa análise sociológica, gradativamente a filosofia deixa de ser, para Beauvoir, apenas um exercício intelectual prazeroso e um referencial para justificar suas convicções individuais e se torna uma ferramenta para refletir também sobre as questões políticas e as relações sociais; a autora começa a observar mais de perto sua atitude perante as outras pessoas ou, como ela mesma coloca, desenvolvia a *consciência do outro*. Nesse processo, fica evidente para ela o peso da história – como as relações de forças entre os Estados europeus influenciavam as vidas das pessoas e sua própria vida, como os poderes institucionalizados eram capazes de dispor dessas vidas (cf. Candiani, 2018, pp. 82-83). Com efeito, todo “este retrato conflituoso, próprio do existencialismo, não é um momento arbitrário de suas abordagens, mas bem é o resultado da exposição de um mudo que não deixa aberta outra possibilidade que a crítica radical de si mesmo” (Marín, 2019, p. 18, *tradução minha*).

Disso se torna cada vez mais difícil dizer que há uma relação absoluta entre o que Beauvoir compreendia por ideias e valores do ponto de vista moral em sua juventude e o que vem a ser sua moral da ambiguidade durante e depois da Guerra; é claro, pois, que há proximidades entre uma época e outra, como também parece claro que são historicidades distintas e, para bem dizer, essas historicidades de alguma maneira interferem no modo como Beauvoir postula uma certa concepção de *valor moral* para a sua própria vida. É esse valor que Blomart experimenta tão intimamente: após o conflito mencionado, “reduzia, em pensamento o velho mundo a pó e, com os fragmentos, reconstruía um universo novo, como uma criança que ajusta as peças de um quebra-cabeça” (SO, p. 18); é o drama de deixar para trás o velho mundo, sem esquecê-lo por fazer parte de toda essa história, e tentar redefinir o que parecia tão

certo antes.

Nas atuais condições, é pela concepção de ambiguidade em Beauvoir que será posta de que forma a reconstrução desse novo mundo é indicativa de uma moralidade digna desse nome, digna de ser uma moral que de fato atribui um lugar verdadeiro aos valores de bem e mau para além de um fundo fixado pela reflexão.

2. A ambiguidade como paradoxo das situações vividas: Por uma abordagem ética

Como já dito, catorze anos depois de publicar *Pirro e Cineias*, Simone de Beauvoir reforça que não desaprovava seu cuidado em fornecer um conteúdo material à moral existencialista, embora a dificuldade desse esforço consistisse numa tentativa de evadir de um individualismo, ao passo que, neste ensaio, segundo ela, a *coexistência* aparecesse como uma espécie de acidente que cada existente deveria superar; esse existente começaria por forjar solitariamente seu projeto e pediria em seguida à coletividade que o validasse: “em verdade, a sociedade me investe desde o nascimento; é em seu seio e em minha ligação com ela que decido de mim” (FI, p. 519). E dezesseis anos após a publicação de *Por uma moral da ambiguidade*, Beauvoir é ainda mais categórica: “de todos os meus livros, este é talvez o que hoje mais me irrita. [...] Era aberrante pretender definir uma moral fora de um contexto social” (FC, pp. 83-84). Essas críticas tardias de Beauvoir nos fornecem uma compreensão de que se trata de textos que jamais se desvinculam das exigências presentes na época em que eles foram escritos, retomando-os, certamente, na atualidade; toda situação de um país depende, em Beauvoir, de sua história e da história do mundo (cf. BF, p. 35), e a dependência situacional de qualquer organização social, bem como suas circunstâncias contingentes que a definem como uma sociedade de fato, é o que inova, renova e modifica a forma pela qual as teorias e os conceitos de uma doutrina interagem entre si.

Se Beauvoir se mostra insatisfeita com seus esforços teórico-morais durante o período da Guerra, caracterizando-os como “idealistas” demais (ao modo de Kant e de Hegel), em um sentido complementar é nesses esforços que se encontra sua moral; que torna-se possível entender o itinerário que conduziu *O segundo sexo*, não somente pela quantidade considerável de páginas escritas, mas pela riqueza total do livro; e toda uma filosofia subsequente que adotou a *ambiguidade como método*. E nesse caso, questiona-se: a formulação teórica dessa moral pode ser encontrada em que “parte” do pensamento existencialista da autora?

De um lado, considera-se que a preocupação moral de Beauvoir perdura desde sua juventude, antes mesmo de sua aprovação na *agrégation* da ENS; isto é, a moral existencialista

é, *em parte*, uma precisa conciliação do seu interesse pessoal com os limites e as justificações das ações, tanto suas quanto das pessoas próximas a ela – discussão filosófica vigente durante e após a primavera de 1939, da Guerra, e que daria extensão à perspectiva beauvoiriana sobre a relação entre as pessoas para além de uma posição unívoca. E é essa última ideia, em particular, que reforça a indissociabilidade do existencialismo da filósofa com a literatura. Nesse mesmo sentido que é válido retomar que, além da Guerra de 1939 a 1945 ser o contexto que inaugura o “período moral” dessa literatura, é em *O sangue dos outros* que, a começar por esse título, relembra esse conflito a partir do qual a soberania da destruição e da aniquilação se sobressaiu sobre a vida através de corpos aniquilados mundialmente. Daqui que se pode perceber a postura política de Beauvoir sobre a impossibilidade de ser neutro, imparcial, diante dos outros, que é exatamente o dizer de Paul no romance mencionado: “o sangue dos outros e o nosso são a mesma coisa” (SO, p. 122). Isso significa que o “nosso” sangue não é apenas responsável por si, mas também pelas repercussões das ações humanas sobre o coletivo, e é pelo entrecruzamento das liberdades que nota-se que uma condição não se concretiza senão na e pela liberdade do outro. Beauvoir sugere que o desdém ou a indiferença para com o sofrimento alheio implica uma desumanização recíproca e uma alienação da consciência moral, à medida que a própria liberdade é um fenômeno coletivo, compartilhado e constituído na alteridade do outro (daí a impossibilidade de ser imparcial diante das situações); e, ao deparar-se com o sofrimento da outra pessoa, por exemplo, no contexto da Segunda Guerra Mundial ou da subordinação colonial, Beauvoir incita a consciência moral sobre a continuidade da violência e do sofrimento, os quais são parte integrante de toda condição humana. O “sangue dos outros” é, de fato, o “nosso sangue”, porque, nesse reconhecimento mútuo segundo o qual tomar consciência de si é se deparar com a existência dos outros, ocorre um confronto em que as ambiguidades do compromisso ético transitam além da indiferença, e esse compromisso exige uma tomada de consciência dessa inseparabilidade entre eu e outro como constitutiva da moral aqui em questão.

Se, em Beauvoir, toda ação é escolha, as ações de Blomart pareciam arbitrárias porque ele acreditava refugiar-se na abstenção, que para ele era vivida como uma espécie de neutralidade política e por meio de uma recusa dos seus sentimentos e dos seus compromissos. Segundo Beauvoir, no entanto, essas fugas e esses silêncios teriam tanto peso quanto os gestos e as palavras do protagonista; “convenciam-no disso a história coletiva e sua aventura pessoal” (FI, p. 511). A partir disso, Beauvoir aponta que seu herói não se conformava com a culpabilidade inerte que era seu quinhão, mas não se decidia a agir em razão de, como já dito, toda ação ser escolha e toda escolha lhe parecia arbitrária: “os homens não são unidades que

podemos somar, multiplicar, subtrair; não entram em nenhuma questão, porque suas existências são incomensuráveis; sacrificar um para salvar dez é consentir no absurdo” (FI, pp. 511-512). Já nas páginas finais desse drama, a mulher que Blomart amava e que agonizava ao seu lado, por causa dele, “libertava-o de seus escrúpulos: ‘no destino dos outros, tu não passa nunca de um instrumento, dizia-lhe ela; nada de exterior poderia tolher uma liberdade: fui eu que quis minha morte’. Blomart concluía que cada qual tem o direito de seguir seu caminho desde que conduza a metas válidas” (FI, p. 512).

A formulação que interessa de momento para relacioná-la com a impossibilidade de dissipar a realidade ambígua da condição humana pode ser colocada da seguinte forma: se for assumida apenas a existência em seu aspecto subjetivo, valendo-a de sua liberdade, a própria história seria desconsiderada, reduzida a uma abstração sem nenhuma possibilidade de transcendência, sem um sentido da consciência em direção ao desvelamento dos valores do mundo. E se ocorrer o oposto, se a existência for assumida somente em sua facticidade, é a sua objetificação – aquela criticada mais adiante por Beauvoir em relação ao moralismo e o cientificismo, os quais, por sua vez, desconsiderariam um dos extremos – que restaria. Porém, embora haja essas vãs tentativas de mascarar a tensão dessa condição, é do ponto de vista das oportunidades concretas dadas aos indivíduos que qualquer julgamento sobre a existência se torna válido para a ideia de ação (cf. SS I, p. 30). Se a existência é um fato indivisível e sua condição é indicativa do aspecto ambíguo – dito como fundamental – que dela faz parte, então é por meio disso que toda e qualquer afirmação subsequente poderá ser colocada de modo a realizar um estudo fenomenológico sobre uma tal ambiguidade, descrito pelos textos da filósofa. É esse o dilema, aliás, vivido pelas mulheres em um mundo reinado por valores masculinos: tratam-na como uma “boneca viva” e recusam-lhe a liberdade; fecha-se assim um círculo vicioso, pois quanto menos exercer sua liberdade para compreender, apreender e descobrir o mundo que a cerca, menos encontrará nele recursos, menos ousará afirmar-se como sujeito; se a encorajassem a isso, ela poderia manifestar a mesma exuberância viva, a mesma curiosidade, o mesmo espírito de iniciativa, a mesma ousadia que um menino (cf. SS II, p. 376).

Para a moral da ambiguidade, trata-se de assumir as extremidades que constituem o indivíduo como sujeito histórico juntamente do vínculo sobre o qual as existências vivenciam entre si de acordo com seus projetos – daí o impedimento de uma ação isolada que não envolveria outrem ou, ainda, uma ação realizada com vista à neutralidade diante da meta que ela poderia confundir com uma certa abstenção mediante o conteúdo da situação em que ela foi escolhida. Sem separar a subjetividade do mundo objetivo, para bem recusar toda e qualquer

abstração da liberdade de sua respectiva situação, negando também a separação da historicidade dessa existência subjetiva, é a retomada desses extremos que indica o conteúdo das condições humanas: isso elimina toda e qualquer pretensão filosófica e científica de abolir a autonomia de uma subjetividade na qual sua condição é realizada no âmago do próprio mundo moral. Com efeito, Beauvoir discute o caráter intencional da liberdade que, a critério do fim visado pelo projeto presente em direção à sua superação em vista de outras liberdades, evidencia suas metas através de suas conquistas. Em *Por uma moral da ambiguidade*, a autora coloca que “ao afirmar seus fins, a liberdade deve colocá-los *entre parênteses*, confrontá-los a cada momento com este fim absoluto que ela constitui para si mesma e contestar em seu próprio nome os meios dos quais se serve para conquistar a si” (PMA, p. 112, *grifos meus*); portanto, é no mundo de experiências vividas e cuja liberdade se projeta em direção aos seus próprios fins – fins esses que, ao serem conquistados, ou não, se tornam pontos de partidas para novas metas – que a condição ética das situações concretas da vida de cada subjetividade poderá ser assumida autenticamente. *A autenticidade, pois, consiste no paradoxo segundo o qual a liberdade não pode fazer-se apenas como transcendência para além da história, porque, antes de mais nada, ela se faz na história – e até mesmo é a criadora da própria história –, como também não é realizada por um sujeito passivo orientado por essa história, sem a abertura indefinida (futuro) dessa liberdade, já que esse sujeito é desvelante: ele desvela seu ser devido à sua condição ser originalmente injustificada.*

O interesse de Beauvoir por essa concepção de autenticidade remete, como posto, ao que Kierkegaard descreve em *Temor e tremor* como elevação da moralidade pelo exemplo de Abraão: a rejeição do acaso pela ética e, por conseguinte, nenhum interesse pelos golpes teatrais, pelas brincadeiras com as dignidades, somadas com a importância de carregar uma pesada responsabilidade nos ombros do herói e condenar como presunçoso quem quiser enganar a divindade com os seus atos, não reprovando menos quem o pretenda fazer com os sofrimentos⁷² (cf. Kierkegaard, 1984, p. 162). Por isso que, segundo Kierkegaard, a ética é um convite à crença real na realidade, é a luta corajosa contra todas as vicissitudes, sobretudo contra os sofrimentos imaginários que se forjam sob a sua própria responsabilidade (cf. Kierkegaard, 1984, p. 162).

⁷² As descrições deste parágrafo sobre a retomada de Beauvoir da moral de Kierkegaard são apenas para tornar claro que há algo que aproxima ambas as morais, o que não deixa de chamar a atenção justamente em razão de Kierkegaard ser considerado o fundador do existencialismo. Mais especificamente, em *O Ser e o Nada* Sartre sintetiza bem esse interesse das filosofias da existência pela filosofia de Kierkegaard: “a Hegel deve se opor Kierkegaard, que representa as reivindicações do indivíduo enquanto tal. É seu acabamento como indivíduo que o indivíduo reclama, é o reconhecimento de seu ser concreto e não a explicitação objetiva de uma estrutura universal” (Sartre, 2015, p. 328).

Em Beauvoir, ao concordar com este núcleo moral do autor mencionado, a ética não se desvincula da moral e da política pelo mesmo motivo que a condição humana não deve ser separada das regiões que a constituem. É o aspecto *individual* dessa condição que interessa para a moral de ambos, de modo que Abraão não agiu para salvar um povo, nem para defender a ideia do Estado, nem sequer para apaziguar os deuses irritados; assim, “enquanto o herói é grande pela sua virtude moral, Abraão é-o por uma virtude estritamente pessoal na sua vida, o moral não encontra mais alta expressão que esta: o pai deve amar o filho. De nenhum modo se pode considerar o moral no sentido do virtuoso” (Kierkegaard, 1984, p. 144). A conclusão da moral de Kierkegaard, que Beauvoir considera e reformula, é a de que se a conduta de Abraão tivesse participado do geral, estaria contido em Isaac e ele estaria contido em seus flancos, e teria então gritado pela sua boca: *não faças isso, aniquilas tudo* (cf. Kierkegaard, 1984, p. 144). Por amor a Deus, Abraão escolhe matar Isaac e, por amor a si mesmo, provou para si que ama a Deus; porém, no caso de Beauvoir, a questão se modifica à medida que sua moral antecede tais “amores”, e isso significa dizer que a questão-chave é a de que se deve matar Isaac e quais os motivos que levariam Abraão a fazer isso de maneira legítima. Afinal, e se ao invés de Deus, fosse mera ilusão da mente de Abraão? Mesmo pela afirmação de que ele “é” Abraão e que, portanto, teria que seguir a ordem divina, a moralidade, segundo Beauvoir, reside *na dor de uma interrogação indefinida* (cf. PMA, p. 112). Uma interrogação indefinida porque ela trata de uma realidade expressa pelas situações humanas e na qual é possível assumir toda uma responsabilidade proveniente dessa realidade, embora esse real seja desvelado por um porvir ainda desconhecido e que somente é descoberto conforme a assunção da própria existência enquanto falta; *o valor moral apenas é definido pela falta que cria uma exigência que viabiliza a passagem da contingência existencial à necessidade*.

Toda crítica, então, não surge espontaneamente diante do que degrada ou aborrece o indivíduo, não é a decisão arbitrária de dizer não a tudo o que é apresentado: é a aceitação do que é dado por meio de um exame que demonstra seu caráter parcial e ambíguo. “A crítica é sempre incógnita, a famosa comunicação indireta de Kierkegaard e seu jogo de pseudônimos apontam para a importância dessa forma de crítica desde o surgimento do existencialismo” (Marín, 2019, p. 23, *tradução minha*). E não basta, no entanto, postular o itinerário teórico das formulações beauvoirianas sobre a condição humana com uma má descrição da moral existencialista do ponto de vista dessa crítica, uma vez que o que dá legitimidade a essa moral é precisamente os aspectos ambíguos das situações que contribuem de alguma forma na constituição das individualidades vividas – eis a importância de compreendê-las sempre a partir dos projetos que nelas se engajam. Para fazê-la, é preciso, em primeiro lugar, destacar que a

ambiguidade é a condição indefinida das existências, ela transparece mesmo com toda tentativa de reduzir um extremo ao outro ou aniquilar a concretude de um a favor da “salvação” isolada do outro. Considera-se, assim, a precisa reconciliação – enquanto superação da oposição dualista de dois polos e a aplicação de uma *nova síntese*, “respeitando a ambiguidade fundamental do mundo, do homem e de suas relações” (QE, p. 494) – tão esquematizada por Beauvoir entre o subjetivo e o objetivo, o relativo e o absoluto, o intemporal e o histórico. Se a verdade é apenas encontrada no universal e, do ponto de vista humano, se está condenada a viver no particular:

Qualquer definição é necessariamente abstrata, pois deve permanecer válida para toda uma ordem de realidades, e nossa existência é necessariamente concreta, pois é única e, portanto, irreduzível a qualquer definição. É por isso que os filósofos do existencialismo muitas vezes recorrem, para se fazerem ouvir, a ficções, a descrições ou análises de estados psíquicos, de conflitos morais ou sentimentais, que encontram seu lugar mais facilmente no curso de um romance ou de uma peça de teatro do que se deixam condensar na estrutura de um tratado. (Lutigneaux, 1951, p. 459, *tradução minha*).

Porém, um passo precisa ser dado: qual é o sentido mesmo, não somente restrito aos romances literários e aos manuscritos filosóficos, da moral de Beauvoir? Vimos que, se essa moral não é criada em um vácuo ou no vazio, daí se nota que ela pressupõe, segundo a autora, uma *metafísica* (cf. VNH, p. 167); e “a metafísica existencialista elabora seus conceitos sobre o universal a partir da experiência humana singular e concreta” (Oliva, 2018, p. 18). Quando se julga a razão pela qual uma subjetividade é para si como tal e, coexistentemente, uma facticidade a ser transcendida por outrem, com foco no drama vivido por cada liberdade a partir de projetos que são fins e pontos de partida para novos projetos, o que está em questão é nada mais nada menos que uma priorização das situações particulares que pressupõem essa abordagem metafísica. Ou, em uma nova expressão, a metafísica é, pois, convocada para tomar o seu respectivo cargo, o que, para Beauvoir, constitui decididamente a originalidade teórica da filosofia existencialista: “a relação da liberdade e da situação concebida como a própria realidade; liberdade e situações separadas, reduzidas ao estado de abstrações, seja pelo efeito da má-fé, seja pela alienação” (Kail, 2008, p. 14). Logo, a moral da ambiguidade de 1947, enquanto continuidade da descrição fenomenológica de 1944 sobre a relação entre as ações práticas realizadas de modo singular na realidade coletiva e seus respectivos limites, revela o próprio projeto da ética beauvoiriana: *o de restituir a autenticidade às existências situadas e o modo pelo qual essas situações, constituídas pelos dados contingentes de sua facticidade e a possibilidade da liberdade transcendê-los, contribuem na vivência dessas singularidades*

concretas. Essa autenticidade está conectada a ver a si mesma (ou, na terminologia de Beauvoir, afirmar-se) como desvelamento, e essa ligação não consiste na busca do desejo de ser – isto é, não está conectada ao desejo de que um ser humano seja o seu desvelamento (cf. Gothlin, 2006, p. 60).

Em oposição ao dualismo metafísico da tradição filosófica, a levar em conta que as filosofias tradicionais, de uma maneira ou de outra, foram herdeiras e, ao mesmo tempo, constitutivas dessa discussão filosófica, é particularmente o “divórcio”⁷³ entre eu e outro, sujeito e objeto, liberdade e facticidade, corpo e consciência, que Beauvoir se esforça em conciliar por meio de sua própria filosofia e de sua literatura: ambas se opõem à infelicidade, às tendências de aceitar as fugas e as mentiras, à indiferença, à ignorância e às falsas aparências, e visam “dissipar as mistificações por trás das quais a escondem, para não pensar nela” (BF, p. 496). É que, do ponto de vista filosófico, essa abordagem negativa da ambiguidade baseia-se no projeto moderno de atingir uma “certeza indubitável” através de um critério de clareza e de distinção para a verdade (tal como Descartes, que associava a certeza à verdade, e vinculava esta à virtude moral e o erro à fraqueza moral); afinal, a filosofia cartesiana busca eliminar a ambiguidade, porque considera a incerteza e a indistinção altamente indesejáveis do ponto de vista ético e epistemológico (cf. Langer, 2006, p. 89). Beauvoir, por sua vez, caminha na direção oposta: sua filosofia não pretende resolver a relação entre um lado e outro por meio de uma instância mediadora – como, por exemplo, Deus –, mas, sim, sustentar a tensão entre os dois lados através do reconhecimento da própria ambiguidade como constitutiva da existência. E em que consiste o divórcio clássico entre sujeito e objeto?

Na produção teórica de Beauvoir é possível identificá-lo e, no campo da crítica, é a denúncia e a recusa do equívoco em separar esses extremos ou reduzi-los um ao outro que a autora considera serem os méritos do método fenomenológico. Em sua resenha sobre a tese de Estado defendida por Merleau-Ponty em 1945, a *Fenomenologia da percepção*, Beauvoir descreve o que seria uma moralidade na qual o indivíduo pudesse aderir por completo, por isso daí decorre uma crítica muito justa sobre o moralismo e o cientificismo que visariam à real separação da subjetividade dos métodos morais e cientificistas – o divórcio que é tão frequentemente observado entre teoria e prática, entre as opiniões públicas e as convicções escondidas, entre os preceitos apreendidos e o movimento espontâneo da vida (cf. FP, p. 226).

⁷³ Esse “divórcio” é mais bem descrito por Beauvoir no primeiro parágrafo de sua resenha sobre a *Fenomenologia da percepção*. Isso será abordado nas próximas linhas.

De um lado, um dos objetivos essenciais da educação de uma criança⁷⁴, segundo Beauvoir, é fazê-la perder o sentido de sua presença no mundo; “a moral⁷⁵ ensina a renunciar sua subjetividade, a renunciar o privilégio de afirmar-se como ‘Eu’ diante de outrem; ela deve considerar-se como uma pessoa humana entre outras, submetida como as outras às leis universais inscritas num céu anônimo” (FP, p. 226). Aqui, a subjetividade, enquanto um movimento finito que possibilita à existência se fazer em direção a si e ao outro, é condicionada por uma aniquilação intrínseca que faz ela ser orientada somente pelas tendências comportamentais dos outros; se é considerado que essa subjetividade é separada de sua existência, o que se sobressai nesse evento moral é um objeto cuja ordem dissocia sua conduta viva e livre da realidade a ser desvelada dos objetos nos quais essa existência se engajaria.

Esse extremo objetivo da condição humana, que possibilita entender o indivíduo em meio ao seu sexo, à sua história, à sua cultura, à sua família, à sua educação, ao seu país de nascimento e vivências, entre outros, é o que constitui toda sua facticidade; ao substituir a condição subjetiva da existência pelas contingências dessa facticidade, esse indivíduo será uma simples realidade objetivamente construída e que, enquanto tal, não poderia se projetar rumo aos fins singulares de sua própria liberdade, uma vez que sem esse movimento em direção ao mundo, aos outros e aos objetos, todo e qualquer projeto se torna impossível de realização. No que diz respeito a essa renúncia de se afirmar como sujeito, é somente cada pessoa que apreende a si própria na intimidade de sua liberdade e essa apreensão é justamente o que distingue a apreensão do outro sobre ela ao considerá-la apenas como um objeto. Já na criança, que é um exemplo usual de Beauvoir, como também na dona de casa, o que é pueril para ambos é acreditar que o privilégio de serem um sujeito existe *segundo outrem*, e até mesmo a moral não poderia exigir deles que realizassem esse ponto de vista estrangeiro: “seria deixar de ser. Eu sou; sou diante de outrem e diante das situações em que ele mesmo se encontra; e é justamente graças a isso que posso preferir, querer” (PC, p. 193).

Por outro lado, no âmbito científico, essa mesma criança é orientada a “escapar de sua

⁷⁴ Esse exemplo da criança aparece mais de uma vez também em *Pirro e Cineias* (cf. p. 171; p. 188) e em *Por uma moral da ambiguidade* (cf. pp. 35-36). Porque, como tal, existe algo que faz com que ela irrompa na própria reflexão; a moral infantil visa transpor a identidade de outrem nela mesma, o que afasta o sentido de sua presença finita de sua própria subjetividade – isto é, essa educação moral, no sentido reflexivo da expressão, reduz o valor subjetivo que, em princípio, deve ser percebido pela criança enquanto o substitui por valores ditos incondicionados e de cunho opacamente objetivo. *Grosso modo*, o que essa criança vive, por exemplo, é a realidade dada e instantânea do outro, que ela se confunde com a *sua* respectiva realidade.

⁷⁵ A partir do século que antecede o período em que Beauvoir redigiu essa resenha, o que se nota é o divórcio radical entre a filosofia e a ciência – divórcio esse que se deve, justamente, ao fato desses dois protagonistas possuírem a mesma ambição. Tanto a filosofia espiritualista quanto a ciência experimental buscavam, sozinhas, totalizar o fenômeno humano: a primeira, a partir do poder de animação do espírito; a segunda, a partir do enraizamento fisiológico da consciência (cf. Verissimo; Furlan, 2007, p. 332).

própria consciência, a afastar-se do mundo vivo e significativo que esta consciência lhe desvelava e para o qual se esforça por substituir um universo de objetos fixados, independente de todo olhar e de todo pensamento” (FP, p. 226). Essa consciência, agora distanciada de sua subjetividade, é apartada do movimento transcendente em relação às circunstâncias que são constituídas pelos objetos e por outras existências: isso a faz se identificar com esses objetos e se colocar numa esfera opaca e cuja consciência não está mais próxima do mundo desvelado por ela. A partir disso, todo juízo humano que possa ser colocado através da transcendência no mundo, da ultrapassagem concreta no e do plano contingente da facticidade, ainda que não seja negado por esse movimento, isto é, que não é fator determinante de toda uma existência, é abstraído conforme o esforço científico em reduzir a ambiguidade ao extremo puramente objetivo da realidade.

Porém, entre a condição moral de cada existência apartada do privilégio de se assumir soberanamente diante dos outros, enquanto um “Eu”, e o progresso científico que visa ao afastamento da consciência que desvela o mundo no qual ela se situa, “todo homem conhece uma misteriosa intimidade com a existência única que é precisamente dele e que [...] todo homem a vê com seus próprios olhos” (FP, p. 226). Da exposição da natureza de uma ciência dominante à ideia de que é preciso trazer essa intimidade que o indivíduo possui aos seus olhos, a de sua própria subjetividade, é o contexto de uma realidade concreta que possibilita a ele se afirmar como sujeito apesar da experiência do mundo fático não aniquilar as inclinações objetivas de sua totalidade. Por isso, se a subjetividade for revogada de sua condição ou apreendida somente no determinismo de sua objetividade, a moral e a ciência em questão trazem uma postura semelhante: a dissipação da ambiguidade. Ao contrário dessa dissipação, não é mais nenhuma novidade dizer que em Beauvoir:

Cada pessoa é simultaneamente soberana e objeto; poderosa e fraca; perpetradora de feitos e dependente da coletividade. Embora seja tentador compreender a posição existencialista como aquilo que advoga a liberdade radical, Beauvoir não permite isso. Esta ambiguidade, como simultaneamente livre e dependente, é a base para a ética de Beauvoir, e é a base de seu pensamento social. Os indivíduos devem escolher por si mesmos, mas essas escolhas são sempre situadas em um certo contexto social. (Andrew, 2021, p. 35, *tradução minha*).

A partir dessas considerações, a moral existencialista avança ao recusar a separação entre o mundo e o sujeito, entendendo-os como mutuamente implicados no respectivo projeto de ser. Nega, assim, qualquer abstração de um em detrimento do outro, com o intuito de promover a *conversão autêntica* – e, portanto, legítima – das vivências de cada existência nesse mundo. Caso contrário, se apenas o extremo da subjetividade for assumido, então o retorno da

consciência para si indicaria necessariamente um escape extrínseco de todo o universo, cujas situações constituem as próprias particularidades das condições vividas; e se somente o extremo da facticidade for experimentado, então a consciência se perderia em coisas nas quais a estrutura determinista, vista “de fora” dessa consciência, se fixaria devido a uma separação entre sujeito e objeto, eu e outrem.

Em primeiro lugar, Beauvoir se mostra em oposição à moral que é proveniente da tentativa de deter o método filosófico aos conceitos que visam a uma sistematização, nesse caso, das condutas humanas, a partir do qual a existência situada não reivindica o direito de sua presença. Isto é, uma conceitualização abstrata e que não se interessa *de fato* pelas vivências ditas concretas; apartada dessa presença, ela não é nada mais senão um objeto cujo movimento é estabelecido, como já apontado, pelas leis científicas – que independem de sua subjetividade⁷⁶.

E, em segundo, se essa forma moral for assumida, é o caráter puramente objetivo da condição humana que é captado como fonte única – ou a mais verdadeira – do comportamento humano e que após isso, tal qual o é nessa criança que renuncia ao seu extremo subjetivo, a consciência é fechada sob forma de coisa que segue apenas essas leis. Se é assim, então existe um desacordo da natureza com a moralidade, no sentido de que a consciência desapareceria, segundo Beauvoir, se a lei da moral se tornasse a lei da natureza; ao considerar a noção hegeliana de “deslocamento”⁷⁷ [*Entfernung*], cuja possibilidade da ação moral é a meta absoluta e essa meta é também que a ação moral esteja presente, “isso significa dizer que só poderia dever-ser para um ser que, segundo a definição existencialista, se pusesse em questão em seu ser, um ser que está à distância de si mesmo e que tem que ser seu ser” (PMA, pp. 21-22). Para

⁷⁶ O que difere categoricamente a natureza do mundo científico, que é imparcial, e o movimento da própria subjetividade, que, como tal, nada possui de imparcialidade – porque, antes de qualquer coisa, ela age, escolhe, toma partido, ainda que seja na abstenção ou na cumplicidade. Para saber mais sobre essa diferenciação, consultar o “Capítulo II: A ambiguidade como método nos e dos textos filosóficos de 1944-1946”.

⁷⁷ Em referência ao modo como Hegel distingue, na *Fenomenologia do Espírito*, as leis da natureza e as leis da moralidade, tendo em vista que, enquanto a primeira está subordinada a uma necessidade universal e necessária, a moralidade, por sua vez, é caracterizada pela ação consciente, que implica liberdade e autodeterminação. Assim, o sujeito moral não age sob a imposição de leis naturais, mas em razão de princípios éticos, que são autolegitimados pela sua capacidade de reflexão e pela liberdade de ação. Esse deslocamento, ou transformação, ocorre no momento em que a consciência moral, ao transcender as limitações da imediata percepção sensível, se torna capaz de se autoafirmar através da sua própria liberdade. A moralidade, nesse sentido, não é mais vista como uma simples aplicação de normas naturais, mas como uma esfera em que o sujeito é capaz de refletir sobre suas ações à luz de uma norma ética autônoma. Esse movimento de transição da consciência sensível para a consciência moral se mostra central para a compreensão hegeliana da diferença fundamental entre a necessidade das leis naturais e a liberdade das leis morais, já que a moralidade se funda na capacidade de autolegitimação do sujeito ético. Isso é retomado por Beauvoir, uma vez que, como anunciado, “a consciência moral só pode subsistir, como nos diz Hegel na última parte de *A Fenomenologia do Espírito*, na medida em que houver desacordo entre a natureza e a moralidade; *ela desapareceria se a lei da moral se tornasse a lei da natureza*” (PMA, p. 21, *grifos meus*). Isso será retomado no decorrer deste estudo.

Hegel, e é isso que importa para Beauvoir ao aderir a essa concepção, a visão moral do mundo consiste na relação entre o ser-em-si-e-para-si moral e o ser-em-si-e-para-si natural, e o que serve de fundamento a “essa relação não [é] só a total *indiferença e independência* própria da *natureza*, e dos fins e atividades *morais* reciprocamente, mas também, de outra parte, a consciência da exclusiva essencialidade do dever, e da completa dependência e inessentialidade da natureza” (Hegel, §600, 2012, p. 402, *grifos do autor*). Isso significa que, nessa relação de pressupostos tão completamente conflitivos, a visão moral do mundo contém, em Hegel, o desenvolvimento dos momentos que estão nessa relação; “de tal maneira que, por um ‘deslocamento’ paradoxal, se a ação moral é a meta absoluta, a meta absoluta é também que a ação moral não esteja presente” (PMA, p. 21). Assim, a definição existencialista de mundo em Beauvoir se aproxima em partes dessa descrição hegeliana à medida que a constituição histórica do indivíduo moral imerso em sua facticidade, incluindo, pois, sua cultura, se relaciona com a historicidade concreta cuja consciência moral existe para com a liberdade enquanto pressuposta da natureza; então, essa consciência “*experimenta* que a natureza não se importa com lhe dar a consciência da unidade de sua efetividade com a dela; e assim, *talvez* a deixe ser *feliz, talvez não*” (Hegel, §600, 2012, p. 402, *grifos do autor*). É apenas ao tomar a possibilidade de estabelecer uma moral da condição humana, que se encontra em constante tensão entre os seus extremos constitutivos, que as singularidades do mundo se revelarão à existência – situada em circunstâncias concretas e que não são análogas entre si. E a transcendência é o que a engaja com e em relação às outras subjetividades, e é por ser transcendência que Beauvoir critica a ideia de pensar o ser humano em um paraíso metafísico: este “é o repouso, é a transcendência abolida, um estado de coisas que se dá e que não tem que ser superado” (PC, p. 151).

Entre a primazia da interioridade e a objetividade do mundo constituído pelas coisas, a ambiguidade revela o aspecto mais fundamental da existência: é devido a essa condição ambígua que todo e qualquer fundamento legítimo das existências poderá ser assumido em sua singularidade e, ainda assim, considerá-la na realidade coletiva (isto é, intersubjetiva). Dito em outra expressão, é através de cada condição que a autenticidade poderá ser vivida do lado oposto a três movimentos: o (1) de se refugiar na negação da liberdade e se recuar diante da existência; ou (2) o de afirmar a si mentirosamente como ser; ou (3) de se afirmar como nada; “podemos só realizar nossa liberdade como independência abstrata ou, ao contrário, recusar com desespero a distância que nos separa do ser” (PMA, p. 39). Tanto em um caso como nos outros, para Beauvoir, o erro de negar a liberdade é possível porque todo indivíduo é uma negatividade, e um tal erro é motivado pela angústia que ele sente diante dessa liberdade (cf. PMA, p. 39). Há, pois, uma condição inevitável em relação ao indivíduo, no sentido de que ele se lança

espontaneamente no mundo como uma falta de ser sem nenhuma razão de ser (ser é, inicialmente, ser-para-nada), que é a de que sob um dos extremos de sua estrutura ambígua ele é uma subjetividade que age para realizar seu projeto que, antes de tudo, é um projeto de ser enquanto não se é algo. Contudo, isso não recusa a outra extremidade dessa estrutura, que é exatamente o mundo concreto no qual as existências estão situadas em meio aos dados imanentes a elas: é nesse mundo que o projeto é fundado, realizado e, finalmente, superado como possibilidade de fundar novos projetos.

Um ano antes de publicar *Por uma moral da ambiguidade*, em “Olho por olho”, voltado a pensar a relação entre justiça e vingança (motivada pela punição de Robert Brasillach, um jornalista francês acusado de ser colaboracionista), Simone de Beauvoir justificou esse acontecimento absoluto a partir da ambiguidade da condição humana: isolado pela sua subjetividade, o homem permanece, no entanto, coexistente no seio do mundo com os outros homens (cf. OL, p. 96). A totalidade de uma situação, assim, é o que vincula a subjetividade com as circunstâncias contingentes que caracterizam a facticidade dessa condição, ao passo que a liberdade, o outro extremo pertencente a ela, se coloca como abertura na qual o mundo da moral autêntica – reivindicado pela moral beauvoiriana – a constitui pelo livre movimento dessa subjetividade que desvela esse modo particular de ser (que é justamente uma passagem ambígua do ser à existência). Segundo a autora, certamente que “o homem é miserável, disperso, imerso no dado; mas é também um ser livre; pode recusar as tentações mais insistentes, e não é verdade que o tempo o afaste de si mesmo, porque compete a cada um realizar a sua unidade assumindo o passado no seu projeto para o futuro” (OL, p. 94). Pode-se afirmar que a *ambiguidade é a condição pela qual o drama da existência, em sua unidade, se opera a partir de dados contingentes e cujo indivíduo situado sintetiza as singularidades da concretude de sua condição*. Se de um lado, cada sujeito se reconhece como tal para si, por outro, ele age em meio a esses dados, daí o fato de que o outro é um objeto para o sujeito que age sempre em situação no mundo coletivo; por definição, pensava Beauvoir, a interioridade, a subjetividade humana, esta liberdade pela qual se afirma como valor absoluto, foge a qualquer dominação; “não se pode agir sobre os homens senão enquanto sejam dados, enquanto sejam objetos coexistentes num mesmo mundo” (OL, p. 62). Por justo motivo que o julgamento de Brasillach não é avaliado por Beauvoir como simples aplicação de uma pena formal ou de uma norma exterior, mas como um reavivamento da tragédia de sua situação enquanto colaboracionista, em que a responsabilidade ética emerge da tensão entre a liberdade e os limites concretos de sua ação no mundo compartilhado com outrem.

A condição humana descrita por Beauvoir é, destarte, a reivindicação dos ciclos de cada existência porque a liberdade se realiza como ruptura no plano da intersubjetividade, do qual as circunstâncias formadoras da facticidade não determinam incondicionalmente o sentido de cada ação moral. Entre o exemplo do pai que pensa que fez ao seu filho o maior dos dons ao colocá-lo no mundo e esse filho que sabe que somente há mundo para si devido à sua respectiva presença nele (cf. PC, p. 185), a autora coloca o caráter contingente de sua condição: “seu nascimento, sua educação são apenas a facticidade que se trata para ele de superar; o que se faz por ele faz parte da situação que sua liberdade transcende: era preciso que ele estivesse numa situação ou noutra, ele não coincide com sua situação, pois está sempre em alhures” (PC, p. 185). É ao ultrapassar o limite normal do que é fático, sem negá-lo conforme o transcende, que o livre movimento da existência desemboca precisamente na existência de outrem, a bem dizer, na sua condição de liberdade situada; “as situações-limite reduzem o poder dos indivíduos de transcenderem a si mesmos, o que pressupõe a existência de uma liberdade relativa à situação” (Ledwina, 2018, p. 301, *tradução minha*).

Para situá-la, é preciso considerar que a liberdade se lança sob forma concreta no mundo a ser desvelado, segundo a qual ela necessita das outras existências para projetar suas metas e seus objetivos por meio de uma falta que há em seu lançamento. A partir de seu projeto, devido à ausência de uma natureza humana que justificaria o indivíduo em uma realidade dada, a ação que dele provém consiste na própria adesão da consciência que se realiza conforme a concretude de suas experiências ao mundo desejado pelos existentes, de modo que o caráter intencional do aspecto desvelador – da liberdade – é justificado pelo conteúdo da situação em que ela se encontra. No entanto, a subjetividade não está encerrada em sua própria esfera, como se a sua plenitude estivesse fechada sobre si – o que impossibilitaria o vínculo entre ela e as outras subjetividades. Se a facticidade é contingente – isto é, se a manifestação real de uma subjetividade situada é possível devido ao passado temporal da condição humana e, ainda, segundo a retomada desse passado pelo aspecto indefinido do futuro, através daquilo que o atualiza, a saber, suas ações presentes (enquanto escolhas) –, então as circunstâncias imanentes a ela não são capazes de definir absolutamente seu estado atual.

No que se refere ao vínculo paradoxal entre a condição humana e a existência que se realiza sob a forma de projetos cuja diretividade é o próprio ser, são as antinomias da ação que demonstram o aspecto temporal dessa condição e que devem afirmar a soberania do futuro – enquanto realidade a ser desvelada, proporcionalmente ao movimento contínuo da transcendência no plano da facticidade. É bem verdade que a liberdade é a razão pela qual todo

fim é a partir de um projeto, porém, como colocado, esse vínculo paradoxal sobre essa condição condiz com a ideia de que todo fim é um ponto de partida para a realização desse projeto, após o projeto anterior ser transcendido. Afirmar que o deslocamento de existir é efetivado como abertura intencionada a um futuro incerto é afirmar, ao mesmo tempo, que a subjetividade se coloca em direção aos outros que, por sua vez, são apreendidos como existências justificadas, individualmente separadas dessa subjetividade; esse processo de desvelamento do mundo, assim como a definição de uma pretensão ética por parte da existência, consiste particularmente em assumir a ambiguidade. É essa a tarefa de uma moral em Simone de Beauvoir: *tomar para si o compromisso da fundamentalidade dessa condição e desmistificar os prejuízos filosóficos e científicos, isto é, subjetivos e objetivos, colocados sobre ela com a complexa intenção de negar ou abstrair os seus respectivos extremos*. Ou seja, é uma moral dessas regiões antitéticas da condição humana, que restitui os aspectos mais concretos de cada situação e devolve a responsabilidade de suas ações – engajadas – para quem as pratica. E, no entanto, quando uma região é reduzida à outra, o que se tem do ponto de vista dessa moral?

Sobre um primeiro movimento, o da conversão da liberdade em facticidade, Beauvoir coloca que se um indivíduo tem como intenção fazer com que um escravo se conscientize de sua situação, a de ser como tal, impedindo junto disso a transformação de si em tirano, ele deverá tomar partido de sua meta; “pois toda abstenção é cumplicidade, e a cumplicidade é aqui tirania” (PMA, p. 78). Ao querer a sua liberdade e, conseqüentemente, querer que os outros também sejam livres, porque essa abertura é indicativa da busca pela liberdade das existências alheias, o processo de desvelamento do mundo se compactua com a própria ação da liberdade sobre sua situação; e é por meio de uma moral que assume a ambiguidade da existência que Beauvoir sustenta que, se um indivíduo possui a possibilidade – ainda que seja *uma* possibilidade remota – de se libertar de uma situação de opressão e, mesmo assim, escolhe não fazê-lo, então trai a própria liberdade e torna-se cúmplice tanto do tirano quanto da opressão que o subjuga. Isso é inadmissível, uma vez que, nos termos de “Olho por olho”, “tal como o ódio e a vingança, o amor e a ação sempre implicam um fracasso, e isso não deve impedir-nos de amar, de agir; porque não temos apenas de constatar a nossa condição, mas, no próprio seio de sua ambiguidade, escolhê-la” (OL, pp. 96-97). De modo mais específico, em um dos momentos mais decisivos de *O segundo sexo*, Beauvoir reivindica a estrutura teórica pela qual a condição ambígua do indivíduo é colocada desde as páginas introdutórias da obra até sua conclusão, que é o fato de que ser um ser humano é infinitamente mais importante do que todas as singularidades que distinguem os seres humanos; não é nunca o dado que confere as superioridades: a “virtude”, como diziam os antigos, define-se ao nível do que depende de nós

(cf. SS II, p. 932).

Em ambos os sexos representa-se o mesmo drama da carne e do espírito, da finalidade e da transcendência; ambos são corroídos pelo tempo, vigiados pela morte, têm uma necessidade essencial do outro; podem tirar de sua liberdade a mesma glória; se soubessem apreciá-la não seriam mais tentados a disputar privilégios falazes; e a fraternidade poderia então nascer entre ambos. (SS II, p. 932).

Assim, ao reivindicar uma moral fundada na assunção da ambiguidade da existência, Beauvoir recusa tanto a absolutização da opressão quanto a idealização de uma subjetividade transcendente fora da facticidade; e é justamente nessa dimensão entre liberdade e situação que se inscreve a relação entre homens e mulheres, ou seja, uma das aplicabilidades dessa moral em *O segundo sexo*: não é uma oposição de essências, é um drama eticamente compartilhado, no qual a superação da desigualdade exige que ambos assumam a responsabilidade por si e pela liberdade do outro – não em nome de uma reconciliação abstrata, mas na assunção concreta de uma reciprocidade que somente se realiza no seio do mundo comum, onde nenhum privilégio pode ser legitimado por uma natureza que, na verdade, é sempre projeto. É importante lembrar aqui que todo o conjunto da obra filosófica de Beauvoir aborda fundamentalmente as situações morais das subjetividades não pela via de um princípio universal, que seria válido em qualquer tempo e em qualquer lugar; pelo contrário, é pelas particularidades de cada situação a ser vivida, a partir de suas circunstâncias no contexto singular da facticidade contingente, em meio ao plano coletivo, que se estabelece sua moral existencialista.

Em outras palavras, se para a autora não há um sujeito formal que seria o sujeito do conhecimento ético, moral e político, é no sentido de que esse sujeito é singular, particular, e individual. Singular porque sua situação, por ser dessemelhante, implica, ou melhor, interfere na sua própria maneira de ser no mundo; particular porque está em situação distinta dos outros e, portanto, age de maneira muito diferente em termos de comparação; e individual porque é soberanamente isolado dos outros e do universo de objetos e, ainda assim, ele compartilha com outrem esse universo e se realiza como sujeito único e, conjuntamente, como um instrumento em relação à coletividade. Isso aponta para um dos aspectos fundantes da moral existencialista: “nenhuma moral universal é possível porque as condições concretas em que os indivíduos vivem não são homogêneas” (FS, p. 69). Assim, Beauvoir rejeita qualquer tentativa de desconsiderar os aspectos pessoais de cada indivíduo em favor de generalizações dessas especificidades – nas quais essas generalizações diriam tudo sobre todos e não diriam nada sobre alguém. Fato é que a liberdade é uma condição intrínseca às subjetividades, é o modo de fazer-se conforme ela é buscada nas próprias dimensões temporais e existenciais do mundo,

cujo pluralismo de sujeitos é, de um lado, originalmente livre, e, por outro, lançados nesse mundo por serem faltas de ser. Essa abordagem retorna, e esse retorno é necessário, a essa ausência de fundamento do ser da liberdade (que, como presença situada em razão de seu projeto finito e de seu corpo fenomenal, vivencia o correlato que há entre suas metas e os objetos nos quais ela se engaja): desejar envolve um desejado, preferir envolve um preferido, recusar envolve um recusado, e por aí vai. Conforme o “Prefácio” de *O existencialismo e a sabedoria das nações*, “se olharmos mais de perto, rapidamente nos apercebemos de que os problemas políticos e morais estão indissociavelmente ligados: trata-se, de qualquer forma, de fazer a história humana, de fazer o homem; e, dado que o homem está por fazer, está em questão: é essa questão que está na origem, ao mesmo tempo, da ação e da sua verdade” (ESN, p. 18); a dignidade dessa filosofia, do existencialismo de Beauvoir, então, é trazer para o âmbito da conduta um modo de vida que, como tal, é justificado em meio à escolha filosófica que ela tanto reivindica. A tensa consciência da ambiguidade da condição humana é, assim, uma peculiaridade das existências e cuja escolha filosófica é a de não abstrair, ou desvincular, a realidade em sua unidade de um conjunto teórico sobre a humanidade; por isso, escolher pela ambiguidade é a razão pela qual a escolha filosófica desse existencialismo dispõe de uma assunção que visa a uma soberania: a da liberdade, mas sem, no entanto, retirá-la de sua contextualização concreta, de sua facticidade, de sua situação – em geral, de sua historicidade.

Que se faça agora o movimento oposto, que é quando a subjetividade, convertida em facticidade, na contingência do real dado como conjunto de circunstâncias que tendem a resistir ao modo de se fazer no mundo como sujeito, é impedida de se colocar autenticamente no mundo moral. Esse mundo, pois, não é “um mundo dado, estranho ao homem e ao qual este deveria se esforçar para ter acesso de fora: é o mundo desejado pelo homem na medida em que sua vontade expressa sua realidade autêntica” (PMA, p. 26); se a sua existência é rebaixada à pura imanência, então a sua respectiva abertura em relação às outras existências é fechada e justificada sob a forma de situação natural. Do ponto de vista da moral existencialista – das oportunidades concretas que ela visa julgar –, se as situações individuais são o que constituem as diferenciações entre as condições particulares da vida de cada existência, logo, o que se tem é que: em primeiro lugar, a facticidade de um não é a mesma que a facticidade do outro; e, em segundo, com efeito, a forma pela qual uma subjetividade realiza sua liberdade, bem como sua transcendência, é inteiramente diferente e limitado se comparado com a maneira como outrem experimenta tais extremos.

Com base nessa complexidade, é possível concluir que dos textos de Beauvoir que são

publicados entre 1944 e 1947, existe uma convergência que permite estabelecer uma relação que tende a esclarecer algumas das suas principais teses: pela (a) ideia defendida em *Pirro e Cineias*, de que toda liberdade está situada no mundo moral com e por meio dos outros, o que impede que essa liberdade seja reduzida ao absurdo da contingência da facticidade, (b) chegue-se até uma moral evocada a partir dessa relação – que deu origem à conhecida expressão beauvoiriana “moral da ambiguidade” –, e é por meio dela que Beauvoir desenvolveu (c) uma descrição fenomenológica da condição das mulheres e também dos homens em *O segundo sexo*, estabelecendo uma correlação que pode ser exposta sob diversas formas e diversas interpretações⁷⁸. Uma delas é que essa moralidade atribui um sentido autêntico à liberdade em situação e que, em verdade, se faz como movimento indefinido em direção à liberdade dos outros – de resto, é ao querer sua liberdade que cada existência também quer que haja indivíduos para e pelos quais essa liberdade seja realizada de fato.

Essa moral irá denunciar mais tarde que, ainda que a mulher seja uma liberdade, a ela é dado quase que de forma natural todo um conjunto de situações com finalidades já previstas: ser mãe, esposa, cortesã, religiosa, ou, em termos mais técnicos, pura imanência, é uma maneira de ser no mundo que a coloca como secundária (como uma alteridade sem reciprocidade) ao que se faz como sujeito autônomo e que se realiza como liberdade: o homem. Ora, essas situações vividas pelas mulheres, como o Outro do “macho”, levam a nada mais nada menos do que a uma condição de guerra – como é em toda situação de opressão ou de violência. E essa análise evocada por Beauvoir é, em sua relação com os livros supracitados, um estudo filosófico-fenomenológico da condição humana em suas especificidades – porque uma pessoa apenas se realiza como tal em seus respectivos projetos e suas situações – e, junto disso, entre o existencialismo da autora, suas teses morais e o aspecto de sua abordagem, que, nesse caso, é o método da ambiguidade, há uma relação de fato que justifica sua importância por si mesma⁷⁹.

Diz Beauvoir que, a partir da década de 1930, a novidade e a riqueza da fenomenologia

⁷⁸ Embora não tenhamos estudado *O segundo sexo* neste trabalho, é fato que esta obra tem total relação com os livros escritos anteriormente por Beauvoir. Por isso, é mais do que justo indicar uma tal relação, o que nos auxilia na escrita de trabalhos futuros, que aí sim terão como foco *O segundo sexo*.

⁷⁹ Importante notar que cada autor e autora que se situa na recepção dos textos fenomenológicos de Husserl – para quem a fenomenologia não se mostra somente uma reação à decadência da metafísica moderna e do hegelianismo, como também recusa a pretensão das conhecidas humanidades (a Psicologia, a Sociologia e a Antropologia, por exemplo) em fundar empiricamente a Lógica, uma vez que Husserl se coloca contra qualquer aplicação de teses gerais sobre o comportamento, teses que estariam legitimadas por pura e mera elaboração quantitativa – compreende esse método à sua maneira e seu modo de pensar a verdade do real. Assim é com Heidegger, Stein, Sartre, Arendt, Levinas, Merleau-Ponty e tantas outras pessoas filiadas (ou herdeiras) a esse método. E com Beauvoir não é diferente.

a entusiasmavam, que parecia nunca ter se aproximado tanto da verdade (cf. FI, p. 324) – por quê? Desse método, o que chama a atenção da filósofa é a possibilidade de romper com a ontologia clássica para não mais ter que lidar com os conteúdos da consciência, que, na linguagem dessa ontologia, corresponderiam a representações desses conteúdos. Se o mundo está aí, segundo Beauvoir, resta saber o que dele é feito e como se dá seu respectivo desvelamento; se as percepções sensíveis não se encontram no interior da consciência como representações, é porque a consciência, na realidade, não existe senão para o que especificamente ela *não é*.

Em termos morais, o que correlaciona a fenomenologia com o existencialismo de Beauvoir não é a moral ou a ciência de renúncias que abdicam dos valores dados de antemão como meio verdadeiro de validar o comportamento humano, pois ambas, essa moral e essa ciência, não intencionam a legitimidade de viver as situações sob a forma de ações autênticas. Esse modo de viver não é um conjunto de regras e normas gerais constituintes do que poderia ser chamada de uma receita de simples condutas arbitrárias; isto é, esse conjunto é irreduzível a qualquer receita ou fórmula, a qualquer comensurabilidade, a qualquer indução de simples observações particulares a partir das quais se teria uma lei geral sobre elas. Isso em razão de que, no caso da moral existencialista, o que interessa é a ação ética, a conduta escolhida (e definida) em situações individuais na realidade coletiva, todas impossíveis de serem aprendidas senão pela liberdade. Por isso, a complexidade dessas considerações se estende à medida que, como já dito, a preocupação moral de Beauvoir não se origina nesse período de sua filosofia; essa se encontra nitidamente em sua juventude, ainda que, em uma comparação de perto, haja uma diferença crucial entre ambos os períodos: o que Beauvoir classifica como uma “idade de ouro” (FI, p. 516) – de sua infância até as vésperas de 1939 – e a Segunda Guerra Mundial, definida como um evento que tornou o mundo em caos (cf. FI, p. 517). E sobre essa separação radicalmente vivida pela filósofa a partir do recorte que se deu do período antes, durante e após a Guerra:

Não é possível designar um dia, uma semana, nem mesmo um mês para a *conversão* que se operou então em mim. Mas é certo que a primavera de 1939 assinala um corte em minha vida. Renunciei a meu individualismo, a meu anti-humanismo. Aprendi a solidariedade. (FI, p. 341, *grifo meu*).

Se existe essa conversão que renuncia, de um lado, a base individualista que até então Beauvoir não estava dissociada, e, por outro, traz à tona o humanismo da filosofia da autora, a causa disso, além da historicidade na qual ela se encontra, era que essa Guerra, na verdade,

configurava uma nova relação de Beauvoir com a filosofia e a literatura (cf. Candiani, 2018, p. 80). A experiência vivida era agora uma dimensão política da existência – porque implicava um posicionamento e uma ação com os demais sujeitos –, e essa dimensão considera a liberdade como um projeto de contornos ambíguos: “na relação eu/outro se perde algo da liberdade, mas o projeto político de transformação social vislumbra o dia em que a liberdade será alcançada por todas as pessoas. Por meio de sua escrita, Beauvoir mergulha e desvela essa tensão entre o utópico e o vivido” (Candiani, 2018, p. 80).

3. A condição humana na visão da ambiguidade em termos de ontologia

Partir da filosofia de Simone de Beauvoir como indicativa de um projeto ético através de seu próprio vocabulário existencialista é afirmar que a trajetória do seu pensamento pode ser compreendida sob inúmeras perspectivas: a escolhida aqui é, como anunciada e desenvolvida no “Capítulo I”, a existencial-fenomenológica. O mérito da autora não se resume em sua moral da ambiguidade ou em sua linha de raciocínio presente em *O segundo sexo*, de modo que se trata de todo um método em vigor, o método da ambiguidade. A filósofa afirma em *Balanço Final* que todo relato, seja um relato literário, filosófico ou autobiográfico, se desenvolve num terreno diferente do da experiência vivida, mas, ao mesmo tempo, reporta-se a esta e pode permitir que algumas de suas características sejam captadas. “Quando escrevo: ‘nasci em Paris’, o leitor a quem me dirijo compreende essa frase, sem que eu tenha necessidade de situar Paris na história universal e no globo terrestre. Objeta-se também que relatar é substituir a fluida *ambiguidade do vivido* pelos contornos estéticos das frases escritas. Mas, na verdade, as imagens que as palavras sugerem são mutáveis e fluidas, o saber que comunicam não é claramente circunscrito” (BF, p. 14, *grifos meus*).

Essa retomada da diferenciação entre relatar uma experiência e vivê-la nas contradições que toda condição humana possui, não apenas revela a dificuldade de descrever essa experiência para um público geral, mas indica a importância de examinar qualquer história através de determinadas noções e conceitos (cf. BF, p. 14); e, uma vez dado que a vida é realizada, segundo Beauvoir, sempre sob forma de situações, os períodos vividos historicamente por todo indivíduo implicam o relato deles extraídos. É exatamente isso que se deu entre os anos de juventude de Beauvoir e os anos durante e após a Segunda Guerra Mundial. Tudo isso foi demonstrado sobretudo nos dois capítulos anteriores desta dissertação.

Ainda em *Balanço Final*, os primeiros parágrafos retomam todo o vivido de uma subjetividade que afirmou a si conforme descreveu filosófica e literariamente a sua situação e

as situações ao seu redor; e, em um primeiro momento, a autora parece realizar um movimento de reconhecimento próprio para efetuar uma questão posterior: “Cada manhã, antes mesmo de abrir os olhos, reconheço minha cama, meu quarto. Mas se durmo à tarde, em meu estúdio, experimento às vezes, ao acordar, um espanto pueril: por que sou eu?” (BF, p. 13). O que Beauvoir encontra aqui é novamente uma verdade que traz o fato de que ela se encontra aqui, agora, dentro desta vida e não de outra: é o fenômeno do *acaso*, da *contingência*. “Se a considero do exterior, em primeiro lugar parece inacreditável que eu tenha nascido” (BF, p. 13). Pensar essa exterioridade seria, então, entrar em um campo investigativo que se perderia na imensidão de possibilidades que, objetivamente, parece reter ou aniquilar uma subjetividade que é única e incomensurável. Quando se volta para o grande momento de definir a moral da ambiguidade, Beauvoir se depara com este fato que é existir, isto é, de todo sujeito se encontrar lançado em um mundo que, do ponto de vista do passado, ele não consegue mais agir e, do ponto de vista do futuro, a incerteza e o indefinido são o que reforçam a angústia de uma condição que está entre a ausência de uma essência e a falta de qualquer finalidade absoluta para os seus atos: existir é assumir essa falta ao agir, desvelar temporalmente essa condição que está entre o que foi e o desconhecido. É, pois, a subjetividade que se mostra como primazia que permite responder todas estas questões particulares levantadas pela autora: por que se é uma tal pessoa e não outra? O que é ser uma mulher? O que é estar aqui quando se trata de elucidar a condição humana em termos de moralidade? Nenhum leitor ou leitora das obras de Beauvoir escapa destas verdades, desta concretude:

Todo bom biógrafo sabe que, para que conheçam seu herói, ele deve inicialmente evocar a época, a civilização, a sociedade à qual aquele pertence – e também remontar o mais longe possível a cadeia de seus ascendentes. A soma de suas informações é, no entanto, ínfima se a confrontamos com a inesgotável multiplicidade de relações que cada elemento de uma existência mantém com o Todo. Cada um tem, além disso, uma significação diferente, quer o consideremos sob um ponto de vista ou sob outro. Este fato: “nasci em Paris” não representa a mesma coisa aos olhos de um parisiense, de um provinciano, de um estrangeiro. Sua aparente simplicidade se dispersa através dos milhões de indivíduos que mantém relações diversas com a cidade de Paris. (BF, pp. 13-14).

Quando se evoca a personalidade de um herói ou de uma heroína, é nítido que o criador de ambos tende a situá-los em uma condição em que suas ações sejam definidas e compreendidas de fato como heroicas: não raramente, é uma pessoa que sofreu traumas durante a infância, que foi privado de sua liberdade, que teve que ser rebelde em alguns momentos de sua vida para salvar alguém. Os lugares também são conhecidos: uma metrópole movimentada, uma cidade no interior de um estado, uma vila com cenários que podem remeter os filmes

temáticos sobre o Velho Oeste. É preciso, para que o sucesso do autor seja condizente com a realidade do seu herói, a evocação de sua situação histórica, uma vez que suas ações são temporais, realizadas com antecedentes passados (já superados) e um elo com o porvir (desconhecido).

Esses aspectos contribuem na intenção do autor conforme auxiliam na contextualização da cena e trazem o leitor para a realidade ali descrita; o mesmo parece ocorrer com Beauvoir quando situa seu leitor em situações específicas, o que significa que, quando parte do acaso e da contingência para afirmar que as possibilidades das condições são infinitas, a filósofa também está a pressupor que sua vida é finita, demarcada temporalmente por um início do acaso, um presente definido por seu projeto (feito por escolhas individuais) e um futuro que é o fundo a partir do qual ocorre a transcendência da própria subjetividade. Ao anunciar que nasceu em Paris e que, por ser uma sociedade que a ela pertence desde sua infância, muitos olhares podem surgir para definir esse lugar, Beauvoir defende a importância de evocar a concretude do que vai ser analisado: é, como já sabemos, a sua facticidade. Toda subjetividade se encontra lastrada no ser, e o modo pelo qual a liberdade se assume no plano fático é o que constitui sua respectiva situação, manifestando seu interesse de agir-no-mundo; que sejam repetidas as palavras da autora: “tenho que partir do fato de que existo. E, certamente, o futuro daquela que fui podia fazer-me diferente do que sou” (BF, p. 13). Ser uma pessoa parisiense, uma mulher de classe burguesa, uma filósofa, uma escritora, são todos aspectos que formam um dos lados da condição humana, a então anunciada facticidade, e que indicam a impossibilidade de separar qualquer pessoa de sua sociedade; conforme Beauvoir se autoproclama constituída por essas condições, não é para encerrar o olhar do leitor sobre si mesma, mas para abrir o horizonte a partir do qual as afirmações seguintes serão justificadas sob um fundo próprio de sua situação: eis a liberdade em jogo, uma vez que “uma vida não é o simplesmente desenvolvimento de um germe original. Ela corre permanentemente o risco de ser interrompida, destruída, mutilada, desviada. No entanto, um bom começo incita o sujeito a tirar o melhor partido possível das circunstâncias; quando não é satisfatório, cria-se um círculo vicioso: deixamos passar as oportunidades, fechamo-nos na recusa, na solidão, na morosidade” (BF, p. 16). Diante desses riscos, toda existência é ilimitada por estar circunscrita em um universo demarcado pelo infinito; porém, toda existência também é finita devido seu projeto de vida ser sempre histórico, ligado à contingência da própria liberdade

O método da ambiguidade, assim, é o que permite com que Beauvoir apresente diversas questões da filosofia e de sua história e as avalie em um tom sobretudo fenomenológico.

Consequentemente, ao considerar o aspecto ambíguo da condição humana em meio à década de sua maior produção textual, isto é, 1940, Beauvoir pressupõe a impossibilidade de reduzir a concretude das experiências vividas, assim como tudo o que a ela concerne, a abordagens estritamente universais e, portanto, abstratas; ao fazer isso, a filósofa reivindica, conforme “Idealismo moral e realismo político”, que o ser humano perca a esperança de se refugiar na pureza interior, bem como a de se perder em objeto estranho; “a dispersão temporal, a separação das consciências não lhe permitem sonhar uma reconciliação definitiva consigo mesmo; a fratura que é o seu fado é o preço a pagar pela sua presença no mundo, pela sua transcendência e pela sua liberdade” (IR, p. 63). Nessa filosofia – na qual uma das fundamentações é a recusa de justificar a existência e o mundo através de um fundo naturalizado, que consideraria um princípio mistificado de acordo com uma separação entre a realidade coletiva e os meios concretos a partir dos quais o indivíduo pode se realizar autenticamente nela – a abordagem sobre a ambiguidade se complementa com as vivências da liberdade situada.

Por esse motivo, pelo foco dado na década em questão e a maneira pela qual Beauvoir defende uma atitude desveladora que privilegia uma postura fenomenológica conforme a sua própria leitura, de acordo com a doutrina moral reivindicada em *Pirro e Cineias* e em *Por uma moral da ambiguidade*, pode-se considerar que entre a ontologia de matriz fenomenológica e essa moral existe uma correlação fundamental. E, ainda que Beauvoir não tenha elaborado de maneira *sui generis* uma ontologia, ela faz apontamentos que contribuem, e muito, para demonstrar o que seria essa ontologia demarcada também pela ambiguidade: é dessa maneira que, junto de um tal esforço, a sua moral é considerada como *uma moral que parte fundamentalmente de uma forma específica de realizar a falta de ser de cada um que se realiza como existência, falta essa que implica na tensão de um ser que se faz como falta (não-ser) para, em particular, existir como presença, como subjetividade, como liberdade engajada*.

A ressalva constitutiva dessa condição ontológica que recusa uma exata coincidência da falta de ser consigo mesma, o que a fecharia em uma plena positividade (ser) e tiraria, por justa causa, o êxito de uma moral baseada na distinção mais que evidente entre as leis da natureza e as leis do comportamento, é a de que “sem fracasso, não há moral; para um ser que seria de saída exata coincidência consigo mesmo, perfeita plenitude, a noção de dever-ser não teria sentido” (PMA, p. 21). É dessa maneira que Beauvoir pode afirmar que seria falha qualquer tentativa de se propor uma moral a Deus – o que no existencialismo da autora corresponde à síntese da pura positividade do ser com a consciência que, por sua vez, possui em seu cerne o nada e que pode aniquilar tanto a irrupção de sua existência quanto o mundo no qual ela

transcende.

Como tal, também seria impossível definir essa moral a partir da ideia de um ser humano enquanto puro dado, para bem dizer, enquanto plena natureza; essa especificidade da moral de Beauvoir retoma a sua postura ontológica na qual, nas palavras de *Balanço Final*, “toda busca do ser está fadada ao fracasso; esse mesmo fracasso, porém, pode ser assumido. Renunciando ao sonho vão de nos tornarmos deus, podemos satisfazer-nos simplesmente em existir” (BF, p. 41). Essa satisfação assume esse fracasso que indica a impossibilidade concreta de se tornar um ser no qual a falta ontológica por dentro da condição humana seria realizada em sua totalidade, o que indica que essa falta seria abolida de acordo com uma realização integral de sua subjetividade. Na verdade, a moral existencialista de Beauvoir perturba essa ideia positivamente ao considerar que, antes de tudo, esse fracasso não deve ser negado, mas assumido. E essa assunção impede, em primeiro lugar, que cada existência se apreenda em justificativas externas para determinar sua condição e, em segundo, se realiza a partir dos fins previstos pelo seu projeto, porque, pelo fato de seu ser não estar determinado, seu projeto é o que o lança em direção aos fins previstos pelas suas ações e suas metas: experienciar uma das condições de possibilidade dessa falta de ser é dizer que, “em sua vã tentativa de *ser* Deus, o homem se faz *existir* como homem, e se satisfaz com essa existência, ele coincide exatamente consigo. Não lhe é permitido existir sem tender para este ser que ele jamais será; mas é possível que queira essa própria tensão com o fracasso que ela comporta” (PMA, p. 23, *grifos da autora*). É precisamente isso que possibilita Beauvoir definir que o modo de ser desta falta ontológica é, quando assumida, o que se denominou até aqui de existência.

Simone de Beauvoir considera, assim, que a verdade da condição ambígua do ser humano é compreender a sua situação existencial através das significações reveladas pelo mundo da objetividade, mas, por outro lado, ela também defende que as variadas circunstâncias – fáticas – não sejam tomadas como determinantes sobre essa existência, se afirmando como uma liberdade autêntica no plano contingente da facticidade. Enquanto o aspecto objetivo dela se direciona ao contexto demarcado pelo desvelamento do mundo, cujas resistências são impostas por esse mundo, o aspecto subjetivo vai particularmente em direção à presença de uma consciência corporalmente finita, que se confirma como unidade e movimento indefinido. Mas como? – questiona Beauvoir (cf. PMA, p. 34). Por meio de uma existência situada, a subjetividade pode ser aniquilada, seja por meio da irrupção de sua face transcendente a si mesma, seja pelo mundo ao qual ela se faz através de seus projetos; como Beauvoir diz, desta vez em “Idealismo moral e realismo político”, o indivíduo “deve assumir a sua liberdade.

Somente a este preço se torna capaz de ultrapassar realmente o adquirido, e isso é a *verdadeira moral*, de fundar realmente o objeto no qual se transcende, que é a única política válida” (IR, p. 64, *grifos meus*). Desse movimento legítimo, que assinala o caráter espontâneo da ação em direção ao objeto a ser transcendido, a conduta autêntica será a que é vivida concretamente no mundo em razão de um sentido: um sentido reconhecidamente humano. É que, no limite dos obstáculos da facticidade, a liberdade é o que fundamenta o conteúdo de um projeto a ser fundado e, mais que isso, realizado mediante esse movimento rumo não à captura de ser, à plenitude de si, mas à existência – isto é, “minha liberdade não deve buscar captar o ser, mas desvelá-lo; o desvelamento é a passagem do ser à existência; a meta visada por minha liberdade é conquistar a existência através da espessura sempre faltosa de ser” (PMA, pp. 35-36). Espessa, a existência não deve ser alcançada em sua totalidade, o que, à medida que a liberdade se realiza abertamente para um futuro repleto de incertezas e indeterminações, pode ser atribuída uma forma de “salvação”; entretanto, ela “só é possível se, a despeito dos obstáculos e dos fracassos, um homem conservar a disposição de seu futuro, se a situação ainda abrir para ele possibilidades” (PMA, p. 36). Em síntese:

Destacar a necessidade de dar à noção de ambiguidade um lugar central permanece intimamente ligada a uma reflexão sobre os limites da filosofia, a fim de criticar as fraquezas da disciplina que busca escolher certas formas e conteúdos, alegando possuir toda a verdade. (Ledwina, 2018, p. 296, *tradução minha*).

Articular essa necessidade entre moral e política, a partir de Beauvoir, inscreve-se numa dinâmica ontológico-existencial em que a assunção da liberdade singular emerge como condição da ultrapassagem da facticidade adquirida, do dado social e histórico que conforma, mas não esgota, a existência. A verdadeira moral, portanto, não se realiza por preceitos abstratos ou universalismos de fachada, e sim pela capacidade concreta de a consciência transcender-se ao engajar-se na fundação de um mundo comum – um objeto exterior no qual ela se projeta, não para escapar de si, mas para se realizar na alteridade e na história. É nesse gesto de inscrição do sentido no real, por meio da liberdade que nele se compromete, que se delineia a única política válida, segundo Beauvoir: aquela que não nega a singularidade encarnada do existente, mas, ao contrário, a amplia, ao reconhecer que a liberdade só se sustenta enquanto seu projeto inclui o outro como co-originário de um tal sentido. Moral e política, assim, não são esferas autônomas, uma vez que constituem dois momentos inseparáveis da realização da liberdade: a moral como exigência de autenticidade no existir, e a política como sua ampliação objetiva no mundo partilhado. “Ao invés de tomar os indivíduos como fundamentalmente alienados uns

dos outros, ou em uma hostil competição, Beauvoir discute que a qualidade da liberdade de outrem expande a liberdade pessoal. Assim, esses indivíduos não são compreendidos inicialmente como impedidos, mas como dando suporte aos fins uns dos outros” (Deutscher, 2013, p. 489, *tradução minha*).

Daí se nota que, do ponto de vista da liberdade, todo sujeito é livre a partir do instante em que se lança no mundo, e a afirmação legítima dele nessa realidade desejada é o que aponta para uma operação que se desvela a favor do conteúdo de suas ações; ao se colocar num mundo que é originalmente dado, cuja singularidade de uma existência se vincula com o imenso pluralismo de liberdades separadas entre si, um indivíduo jamais deve se fixar ou se apegar em facticidade injustificada. No contexto desse mundo constituído por transcendências, enquanto subjetividades, a liberdade antecede a qualquer justificativa de um projeto a ser fundado e realizado; isto é, a busca por um sentido da existência é posterior a uma condição verdadeiramente real segundo o existencialismo de Beauvoir, que é a condição de que é ao desvelar o ser, ao invés de capturá-lo como uma totalidade absoluta, que se pode ganhar em relação ao fracasso de tentar realizar a síntese que a autora caracteriza como a coincidência plena de ser e a existência que se faz como falta de ser. Nesse caso, é esse ganhar que a moral da ambiguidade reivindica quando coloca “entre parênteses”⁸⁰, para mencionar a famosa expressão husserliana tão discutida pelas mais diversas fenomenologias, qualquer confinamento do ser a favor do desvelamento que se realiza como passagem dessa vontade de ser ao livre movimento da existência: é isso que aparece em Beauvoir, e que já foi anunciada antes, como *conversão existencialista* (cf. PMA, p. 24).

Contudo, a *epoché* almejada por Husserl e a conversão existencialista de Beauvoir são coisas distintas: enquanto Husserl, no interior do seu projeto fenomenológico de constituição de uma ciência rigorosa, opera uma redução eidética que visa alcançar os modos de doação de sentido dos objetos à consciência, Beauvoir desloca o centro de gravidade da fenomenologia da constituição do mundo para um novo conteúdo, o da concretude existencial da liberdade situada. Já se sabe que a consciência é, em sua estrutura fundamental, intencional, o que aponta para uma orientação metódica da subjetividade em direção ao mundo; essa subjetividade, no

⁸⁰ Fazendo referência ao momento em que Husserl define seu “método de parentização” nas *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*: “Colocamos fora de ação a tese geral inerente à essência da orientação natural, colocamos entre parênteses tudo o que é por ela abrangido no aspecto ôntico: isto é, todo este mundo natural que está constantemente ‘para nós aí’, ‘a nosso dispor’, e que continuará sempre aí como ‘efetividade’ para a consciência, mesmo quando nos aprover coloco-la entre parênteses. Se assim procedo, como é de minha plena liberdade, então não nego este ‘mundo’, como se eu fosse cético, mas efetuo a *εποχή* ‘fenomenológica’, que me impede totalmente de fazer *qualquer juízo sobre existência espaço-temporal*” (Husserl, §32, 2006, p. 81, *grifos do autor*).

entanto, é radicalmente egoica e transcendental, isto é, se o ego é a fonte última de sentido, conseqüentemente, o mundo objetivo só aparece desse modo mediante os atos de síntese ativa e passiva realizados pela consciência constituinte. Sob a outra via, o sujeito beauvoiriano é um ser-para-si encarnado, lançado no mundo, lastrado na ambigüidade entre o fato e o valor, entre a vida e a existência, e o “eu” não é fundamento absoluto de constituição; pelo contrário, ele emerge a partir de uma tessitura sexuada, histórica, encarnada, enfim, contingente. É uma subjetividade que não se define por uma universalidade eidética, mas por uma condição existencial situada e histórica, aberta à alteridade e atravessada por tensões éticas, morais e políticas. Para a filósofa, nisso, em concordância com Sartre, o eu é um “objeto provável e quem diz *eu* só o apreende em parte; outra pessoa pode ter dele uma visão mais nítida e justa” (FI, p. 349, *grifo da autora*). Logo, a conversão existencialista, próxima de Husserl no que diz respeito a não se contentar com meras atitudes naturais, baseia-se no reconhecimento do outro como liberdade concreta e não como categoria constituída pelo ego. Essa liberdade não é apenas formal, mas fática, indeterminada, sujeita a condições materiais e históricas. De um lado, a fenomenologia husserliana busca descrever o *a priori* da experiência intencional; por outro, a moral de Beauvoir emerge do concreto da existência, onde a liberdade é simultaneamente dada e indefinida, jamais uma essência ou uma identidade total, mas uma fonte de fundamento ético compartilhada com os outros. Já dissemos: a consciência é livre, ao mesmo tempo em que deseja a própria liberdade.

Que sentido podem conservar as palavras: *querer-se* livre, uma vez que primeiramente *somos* livres? É contraditório pôr a questão da liberdade como uma conquista se primeiramente ela é um dado. Essa objeção só teria alcance se a liberdade fosse uma coisa ou uma qualidade naturalmente ligada a uma coisa; então, com efeito: ou bem a possuiríamos ou bem não a possuiríamos; mas na verdade ela se confunde com o próprio movimento dessa realidade ambígua que chamamos existência e que só é fazendo-se ser; de tal maneira que, precisamente, é apenas na medida em que deve ser conquistada que ela se dá. Querer-se livre é efetuar a passagem da natureza à moralidade fundando na irrupção original de nossa existência uma liberdade autêntica. (PMA, pp. 31-32, *grifos da autora*).

A conversão existencialista assume esse movimento, que é contingente, para recusar qualquer apego a valores fixos, dados na exterioridade, como também impede a separação da própria consciência do mundo (vivido, portanto). Através dela, então, que se retoma a relação entre o ser-para-si, a consciência, e o ser-para-nada, agora do ponto de vista da ausência de um sentido fixo da sua maneira de ser-no-mundo, para apontar a impossibilidade da existência se fazer como subjetividade cristalina, o que a tornaria em um puro objeto para outrem, ou faria desapegar de sua história (cf. Motta, 2021, p. 215). Na verdade, essa conversão considera o

conjunto mais que particular das ambiguidades presentes nas experiências vividas por cada indivíduo e as compreende como moralmente situadas através da liberdade. É uma afirmação da importância da autenticidade, que é não somente o movimento pelo qual a existência não nega a espontaneidade de sua transcendência, mas é o que a impede de se perder em meio à sua respectiva realização; em oposição à ideia de superação em Hegel, para quem haveria “uma negação da negação por meio da qual o positivo é restabelecido” (PMA, p. 23), a conversão existencialista previne – tal como a fenomenologia de Husserl – a oposição metafísica entre duas substâncias radicalmente distintas e separadas (o conhecido “dualismo metafísico” moderno), e assume o desvelamento de ser, nele mesmo, como a condição própria de uma subjetividade que está, antes de tudo, situada com outrem.

Tais apontamentos relembram que cada existência se realiza apenas através de sua mais que vã tentativa de ser Deus, de querer alcançar via ontológica-moral essa perfeição unitária e identitária do e com o próprio ser; assim, nos termos dessa conversão, a existência ainda permanece como *negatividade* após a afirmação positiva de si mesma. Ela não considera todas as crenças em absoluto, seja um absoluto enquanto valor universal ou enquanto indivíduo factual, isso como análoga à redução fenomenológica de Husserl; ela revela não a posição desse indivíduo a partir do universal, mas enquanto existência livre como uma espontaneidade singular (cf. Holveck, 2021, p. 200).

Repetindo: é importante ter algumas precauções nessa analogia entre a filosofia de Beauvoir e o método da redução de Husserl. O projeto originário da fenomenologia de Husserl envolve a busca pela evidência dos fundamentos últimos de toda prática que pretende ser científica, o que consiste no alcance da evidência intelectual desses fundamentos por meio de uma intuição [*Anschauung*]. Trata-se, pois, de um projeto que configura uma consciência como movimento em direção a algo, um movimento operatório que transgride a imanência dos conteúdos intelectuais dos sujeitos empíricos; o sujeito da fenomenologia, então, é muito mais do que um indivíduo psicofísico movido por leis mecânicas, já que, para além dos atos fáticos (acontecimentos contingentes), Husserl anseia pelas essências desses atos – essências que são universais e necessárias. A redução eidética mostra bem isso: ao se neutralizarem as circunstâncias ao redor de um objeto qualquer – seja um objeto espaço-temporal ou uma ideia –, suspendendo-se os prejuízos fáticos que o cercam, serão intuídas as essências apriorísticas desse objeto⁸¹.

⁸¹ É notável que tratamos muito brevemente essa difícil relação entre o método da ambiguidade de Beauvoir e a redução fenomenológica de Husserl. Ainda assim, ela se faz importante aqui por já indicar a próxima etapa de nossa pesquisa, a ser desenvolvida possivelmente em um artigo: situada na tradição fenomenológica, em uma

Essa neutralização ultrapassa a facticidade – ou em sentido husserliano, coloca o mundo “entre parênteses” –, e considera que essas essências que regulam todo agir *estão* no existente, mas não *são* o próprio existente; quando algo é percebido, por exemplo, essa percepção é regulada por leis universais, e essas leis são movidas por essências (temporais) que seguem um certo conjunto de necessidades. Daí que tanto a consciência intencional quanto a redução eidética possibilitam à fenomenologia francesa, pós-Husserl, estabelecer um novo tipo de filosofia que não se cai mais nos equívocos clássicos da modernidade, a saber, o conceito tradicional de conteúdos de representação por parte da consciência, como interioridade, e a metafísica em seu aspecto hierárquico (a rivalidade entre empirismo e racionalismo, realismo e idealismo). Se sabe, assim, que todo esse projeto fenomenológico de restituição da filosofia influencia os autores mais conhecidos da França da década de 1940 – Sartre, Levinas, Beauvoir, Merleau-Ponty e Raymond Aron. Mais especificamente, no caso da *Fenomenologia da percepção*, trata-se de uma Tese de Doutorado sobre a significação fenomenológica do perceber no campo das idealidades, cuja percepção, para além da vida prático-ativa (de simples orientação natural), contém elementos universalizantes que são tanto visíveis quanto invisíveis, tanto inteligíveis quanto sensíveis; Merleau-Ponty mobiliza essa discussão para uma análise da essência dos vividos no campo perceptivo, isto é, pré-científico e onde ocorre a significação do sentido da percepção. Já no caso da moral existencialista, a suspensão dos pressupostos metafísicos tradicionais – que a redução simboliza – permite a Beauvoir estabelecer a moral não como um sistema fechado de valores universais, mas como um campo de sentido em que a liberdade encarnada das subjetividades, enquanto transcendências, se revela em tensão com as condições sociais, históricas e corporais dela. Ou seja, a base dessa ética é a ambiguidade, portanto, o esforço existencialista por esclarecer as estruturas da experiência vivida, sem cair no dogmatismo abstrato, se encontra comprometido com o movimento aberto, concreto e indefinido da existência humana.

Em outras palavras, na analogia de Beauvoir entre a redução fenomenológica e a conversão existencial, a subjetividade se revela como condição primeira da experiência do vivido, exigindo que a subjetividade seja compreendida em sua relação com o mundo e com os outros. É justamente nesse ponto que Beauvoir confronta essa conversão com o hegelianismo,

França marcada drasticamente pelos efeitos da Guerra de 1939 e repleta de intelectuais influenciados pelo polêmico método de Husserl, como Beauvoir aproximou três dos principais momentos dessa tradição – a consciência intencional, a impossibilidade de separar sujeito e objeto e a redução eidética do mundo da facticidade – de sua moral da ambiguidade, estabelecendo não uma teoria do conhecimento, como pretendia Husserl, mas uma conversão existencialista das experiências vividas pelas consciências morais?

cuja superação propõe outra lógica para a negatividade e para a realização da própria consciência. Se, em Hegel, “os termos superados são completamente conservados apenas como momentos abstratos” (PMA, p. 23), em Beauvoir, ao contrário disso, o fracasso não é superado. Dizer que não ocorre essa superação é dizer que o fracasso não é abstraído como se a própria falta de ser fosse superada e o existente de fato pudesse chegar até um momento posterior, a saber, Deus; a presença enquanto falta permanece conforme esse fracasso é assumido e, assim, o negativo é mantido ainda que a existência seja realizada como falta positiva.

Essa crítica de Beauvoir à noção hegeliana de superação se aproxima do que Marx escreveu em seus *Manuscritos econômico-filosóficos*; a negação da negação, em Hegel, por não ser a confirmação da essência verdadeira mediante a negação do ser aparente, mas ser a confirmação do ser aparente ou do ser alienado em sua negação, está vinculada com a ideia própria de superação (cf. Marx, 1978, p. 43). Isso significa que a superação, por exemplo, do direito privado em moral, da moral em família, da família em sociedade civil, da sociedade civil ao Estado, do Estado em história universal, por aí vai, só se converte em “*momentos*, em existências e modos de existência do homem que carecem de validade isolados, que se dissolvem e se engendram reciprocamente, etc., *momentos do movimento*” (Marx, 1978, p. 43, *grifos do autor*). É por não ser somente uma conservação abstrata desses momentos que, em primeiro lugar, cada existência deve se afirmar como um absoluto que busca sua justificação através de si própria, não suprimindo-a e nem conservando-a (cf. PMA, p. 23); e em segundo, para que a verdade seja alcançada – se por este termo for compreendido qualquer justificação da existência em meio à sua condição negativa que, como tal, recusa as opressões e as tiranias de quem se faz como sujeito objetificando o outro tão somente –, o indivíduo não poderá dissipar a ambiguidade de seu ser, o que o fecharia em exata positividade.

A autenticidade da existência, que não deve se perder ou ser compreendida a partir de um subjetivismo filosófico ou de um objetivismo científico, é uma condição moral das liberdades e que se verifica em meio à negação delas próprias, à distância da totalidade de si mesmas; a perda e o ganho previstos pela moral beauvoiriana, segundo a qual a existência não pode escolher positivamente entre a negação e a assunção de sua liberdade, porque uma vez que há opção, também há assunção, significam que a angústia de querer o desvelamento dessa liberdade é o que permite justamente o projeto de uma existência (cf. Motta, 2021, p. 219). Para melhor dizer, o subjetivismo separa o projeto de seu fim e o reduz a um simples jogo – daí ele negar que existe qualquer valor no mundo tal e qual, e abnegar a transcendência para contê-la unicamente como imanência. Porque, afinal, esse subjetivismo separa ambos e tem a pretensão

de “separar o projeto do fim e reduzi-lo a um simples jogo, a um divertimento; ele nega que exista qualquer valor no mundo; é que ele nega a transcendência do homem e pretende reduzi-lo unicamente à sua imanência” (PC, p. 152); enquanto o objetivismo, por sua vez, reconheceria certos valores em si mesmos e faria o indivíduo acreditar que eles já estão no mundo, antes de toda e qualquer (e independente) presença (cf. PC, p. 152).

Para que haja uma “conversão” ética, é desejável aceitar essa ambiguidade entre consciência e corpo e sintetizá-la vivendo com o outro. Essa conversão corresponde à realização de nossa liberdade e à realização dela em projetos empreendidos concretamente. (Ledwina, 2018, p. 298, *tradução minha*)

Se, como diz Beauvoir, essa conversão deve ser antes aproximada da redução prevista pela fenomenologia a fim de evitar os erros do mundo dogmático – isto é, o mundo de valores dados e, portanto, suspender toda afirmação tocante ao mundo externo, na qual sua presença de carne e osso não é por ela contestada (cf. PMA, p. 24) –, a vontade de ser deve ser colocada “entre parênteses” e, ainda que essa conversão não suprima as paixões, os desejos, os projetos e os instintos humanos, “ela previne apenas qualquer possibilidade de fracasso ao se recusar a pôr como absolutos os fins rumo aos quais se lança minha transcendência e considerá-los em sua ligação com a liberdade que os projeta” (PMA, p. 24). Essa passagem lembra exatamente a ideia segundo a qual há, em Beauvoir, uma relação afetiva entre a existência e o mundo que ela transcende ao mesmo tempo que nele é percebido enquanto presença situada (cf. PMA, p. 45), no qual o *corpo*⁸² está a transcender e que, coexistentemente, se constitui pelos dados imanentes pelos quais este corpo age, toca, sente, apreende. É nesse contexto que Beauvoir lança mão da condição ambígua que perpassa a corporeidade e cuja estrutura ontológica a faz criar uma empatia ou, ao contrário, uma repulsa de certas especificidades que, de algum modo, não são capazes de determinar *a priori* qualquer comportamento. Segundo a autora, a sensibilidade não é nada além do que uma presença atenta ao mundo e a si mesma, porque perceber o objeto fundado pela comunhão direta com esse mundo é revestir de significações concretas a existência (cf. PMA, p. 45) – se por existência, novamente, compreender-se uma condição que se faz como falta, como distância de sua coincidência consigo mesma, que necessita de uma realização que a preencha.

⁸² Não será abordada aqui essa noção de corpo em Beauvoir, por se tratar de um tema de considerável complexidade e cujo desenvolvimento demandaria uma extensão que excedera nossos propósitos. Todavia, vale a pena mencioná-la, à maneira que a própria Beauvoir o faz em *Por uma moral da ambiguidade*. Para saber mais, consultar: “Beauvoir intérprete de Merleau-Ponty: A *Fenomenologia da percepção* e os progressos do método fenomenológico (Motta, 2020a, pp. 215-242); e “A primeira resenha da *Fenomenologia da percepção*: Simone de Beauvoir, fenomenóloga?” (Motta, 2021, pp. 212-225).

Uma tal existência, de um lado, não é essa positividade que interioriza a consciência em sua pureza e que comporta em sua estrutura uma natureza dogmática e, por outro, também não é inteiramente empírica e determinada através de uma finalidade imposta por uma causa original. Os valores das escolhas que justificam o movimento direto da liberdade e que, por sua vez, são assumidos em situação, são resultados da *vivência* do que é experimentado e do que é passível de ser apreendido; no desamparo original em que cada subjetividade surge, “nada é útil, nada é inútil. É preciso, pois, compreender que a paixão consentida pelo homem não encontra nenhuma justificativa externa; nenhum apelo vindo de fora, nenhuma necessidade objetiva permite qualificá-lo como útil; ela não *tem* nenhuma razão de se querer. Mas isso não quer dizer que ela mesma não possa se justificar, *se dar razões* de ser que ela não *tem*” (PMA, p. 22, *grifos da autora*).

Não convém, assim, abstrair essa subjetividade discutida pela perspectiva ontológica de Simone de Beauvoir em uma espécie de plano que poderia exprimir verdades científicas ou em um plano que reforçaria escolhas ditas inteiramente subjetivas – nesse caso, sem um aspecto situacional; ao fazer dessa vivência uma condição moral que viabiliza uma ambiguidade a ser assumida em seus extremos e, ainda por cima, que desvela seu ser através da correlação que há entre seu respectivo arrancamento do mundo e a razão pela qual uma existência se torna presente para ele, é nesse processo que esse mesmo mundo também se torna presente para si (cf. PMA, p. 23). Se essa presença situada na realidade vivida não se define por um solipsismo, mas, ao contrário disso, ela se situa diante dos outros, que também estão situados, então a conversão existencialista impede muito justamente que a subjetividade seja reduzida somente a um objeto; é um mundo, pois, que o engajamento se dá por intermédio de um movimento que surge como um absoluto, e a sua relatividade é reduzida ao poder humano para mudar os domínios dentro do interior do mundo maior (cf. FP, p. 228).

Eu gostaria de ser a paisagem que contempla, gostaria que este céu, esta água calma se pensassem em mim, que seja a mim que eles expressem em carne e osso, e permaneço à distância; mas é também por essa distância que o céu e a água existem diante de mim; minha contemplação só é um dilaceramento porque também é uma alegria. (PMA, p. 23).

Nesse exemplo, o céu e a calmosidade da água são o que constituem plenamente o ser dela, e a subjetividade, no mesmo cenário descrito, distinta de tais fundos (o céu e a água), é o que possibilita a sua vivência como o que a nadifica, e essa nadificação é o não-ser dela e cuja condição negativa se contrapõe à plenitude da própria paisagem. A partir da popular tese de

Husserl, que teve forte influência de Franz Brentano⁸³, a de que toda consciência é consciência *de* alguma coisa, “é ser consciência *de* algo” (Husserl, 2006, p. 190, *grifo do autor*), Beauvoir compreende que, se esse “de” indica a correlação entre sujeito e objeto, então o não-ser de quem contempla essa paisagem é o meio pelo qual a sua presença se legitima como tal enquanto *nadificação*. Do mesmo modo ocorre com o campo em que alguém desliza: “Não posso me apropriar do campo de neve sobre o qual deslizo: ele permanece estranho, interdito; mas comprazo-me neste próprio esforço rumo a uma possessão impossível, experimento-o como um triunfo, não como uma derrota” (PMA, p. 23). Na verdade, é por ser impossível esse estado contemplativo que dilaceraria o desvelamento de ser em simples abstrações – nos exemplos dados, a impossibilidade do céu e a água se pensarem em uma subjetividade que os apreende – que a distância concreta que existe entre ambos, entre essas realidades fora da subjetividade e a estranheza por trás dessas experiências, converte-se em uma vivência de fato. Em “*A Fenomenologia da percepção* de Maurice Merleau-Ponty”, Beauvoir aponta que cada indivíduo apenas se realiza no mundo quando se doa a essa totalidade, e é ao se assumir propriamente que o mundo é conquistado (cf. FP, p. 226) – o que relembra a forma pela qual a fenomenologia, em particular a de Husserl, se opõe ao dualismo metafísico entre subjetivo e objetivo.

À medida que o lado subjetivo da experiência inclui atos ou estados, tais como desejar, perceber, imaginar, conhecer e valorizar, o lado objetivo, por sua vez, inclui estados de diferentes tipos de objetos: coisas perceptíveis, coisas imagináveis, fatos, estados de coisas e valores (cf. Heinämaa, 2021, p. 155). Assim, “os dois lados correlacionam-se de forma sistemática, e a correlação pode ser estudada pelo método fenomenológico da redução” (Heinämaa, 2021, p. 155, *tradução minha*), e isso reforça sobretudo a conversão existencialista que se aproxima, segundo Beauvoir, da redução fenomenológica cujas percepções meramente sensíveis passariam por um processo a partir do qual se chegaria até uma experiência da consciência, e essa experiência será designada, em Husserl, de consciência *eideticamente* reduzida, referida a um vivido também intencional⁸⁴ (cf. Motta, 2021, p. 216).

De fato, por ser assim, a autora esclarece que se uma pessoa olha para uma praia, através

⁸³ A crítica husserliana se refere à introdução do naturalismo no estudo do psíquico, mas, sobretudo, aplica-se mais precisamente à descrição dos fenômenos em questão; e, baseado em Brentano, bem como na distinção que este autor faz entre percepção interna e uma observação ilusória, Husserl destaca a intencionalidade “como particularidade essencial de todos os fenômenos psíquicos” (Kelkel; Schérer, 1982, p. 24). Afinal, “todos os vividos que têm essas propriedades *eidéticas* também se chamam ‘vividos intencionais’, uma vez que são consciência de algo, eles são ditos ‘intencionalmente referidos’ a esse algo” (Husserl, 2006, p. 89, *grifo do autor*).

⁸⁴ Nos parágrafos anteriores, já foram anunciados os cuidados a serem tomados nessa aproximação entre o método da redução e a conversão existencialista. Não os repetiremos aqui. Para saber mais, consultar: “A primeira resenha da *Fenomenologia da percepção*: Simone de Beauvoir, fenomenóloga?” (Motta, 2021, pp. 212-225).

de um campo intencionalmente perceptível, é doado ao seu corpo essa forma particular que preenche o próprio céu azul (cf. FP, p. 228); percebê-lo não consiste na justaposição do visualizador diante dessa admirável paisagem azulada como uma pura contemplação, uma vez que a própria totalidade do céu se *pensa*, se *reúne*, se *sintetiza* na sua subjetividade. Isso dá a compreender que se trata de um diálogo afetivo – uma comunicação moral – entre a subjetividade situada corporalmente e o mundo que se expressa a partir de valores individuais e que são vividos através dessas apreensões singulares que envolvem os outros: é uma comunicação cuja linguagem é significada por meio das partes constituintes desse mundo, ou de outra estrutura em constante realização, e que são sintetizadas nesse mesmo corpo, na própria ação engajada. E um tal engajamento se justifica pela liberdade. O objeto no qual essa liberdade se engaja, então, define-se inicialmente não como uma resistência, mas, pelo contrário, como o correlativo da própria existência, para bem dizer, ele é uma estrutura acessível à inspeção do corpo, e é por isso que a realidade parece estar cheia, impregnada de significados humanos; somente assim é possível conceber uma coisa se ela for percebida ou perceptível (cf. FP, p. 228).

Ora, caso a liberdade seja recusada, se as leis deterministas do mundo objetivo colocarem o indivíduo encerrado em sua imanência, isto é, apartando-o da direção de sua liberdade para a realidade externa a si, então toda fundamentação dela sobre o mundo da moral beauvoiriana será revogada em nome do absoluto e do universal. O projeto humano rumo à realização dos fins concretos de sua singularidade que, de forma simultânea, é coexistente na realidade coletiva, é um esboço na direção dos outros e do mundo, o que indica que optar pela liberdade é assumir a pluralidade dos projetos de outras existências, a partir das quais toda ação é exercida autêntica ou inautenticamente: “estou preocupado com os outros e é a mim que eles concernem; esta é uma verdade que não pode ser decomposta: a relação entre eu-outrem é tão indissolúvel quanto a relação sujeito e objeto” (PMA, p. 68). A filosofia de Beauvoir, com efeito, não aniquila a subjetividade da existência ou elabora um discurso metafísico a partir do qual a alma poderia ser descrita de maneira substancialmente distinta e como algo separado de sua estrutura corpórea; como também não são os instantes de uma realidade concreta que justificam a existência sem uma historicidade temporal.

De um lado, como vimos no “Capítulo II”, o instante imutável retrai para si uma identidade intacta que fixa a existência entre ela e uma perfeita ausência, o que ilude e até traz um determinado conforto, porque, como tal, o instante perpetua a subjetividade através de um fundo fixado de objetos; por outro, o ser de uma existência não pode ser prolongado ao infinito.

Não se pode conceber, a partir de ambas as críticas (voltadas para o instante e para o infinito), que essa subjetividade se afaste do mundo das conquistas e dos empreendimentos humanos, como também não é possível retrai-la em relação à realização de projetos a favor de permanecer em casa, “em repouso no coração de nossa fruição” (PC, p. 148). Conjuntamente, não se pode concordar, do ponto de vista do infinito, que “o próprio eu se abole no seio do universal: extensão até o infinito, eis que meu lugar no mundo se apagou exatamente como se eu tivesse conseguido contê-lo em um ponto sem dimensão” (PC, p. 155). Essas considerações, a partir das quais se explica, segundo Beauvoir, que o ser de uma existência não pode ser reduzido indefinidamente a si, tal como ele não pode permanecer em estado de repouso, exaltam novamente a ambiguidade⁸⁵, porque “*isso não impede que ele possa ser visado como fim: é nesse poder que reside a liberdade do homem*” (PC, p. 152, *grifos meus*). Logo, é por meio dela que o fim não define em absoluto o projeto ontológico de uma subjetividade, e é isso que o possibilita assumir novos pontos de partida em direção a projetos consecutivos.

Apesar de tantas mentiras teimosas, a cada instante, em toda ocasião, a verdade vem à luz: a verdade da vida e da morte, de minha solidão e de minha ligação com o mundo, de minha liberdade e de minha servidão, da minha insignificância e da soberana importância de cada homem e de todos os homens. Houve Stalingrado e Buchenwald e nenhum dos dois apaga o outro. Uma vez que não logramos escapar à verdade, tentemos, pois, olhá-la de frente. Tentemos assumir nossa fundamental ambiguidade. *É do conhecimento das condições autênticas de nossa vida que é preciso tirar a força de viver e razões para agir.* (PMA, pp. 20-21, *grifos meus*).

De maneira distinta da liberdade, agora do ponto de vista da facticidade, a violência empregada sobre os outros é associada por Beauvoir às imposições objetivas que impedem a subjetividade de realizar o movimento de sua transcendência; decerto, conforme *Pirro e Cineias*, “um homem é ao mesmo tempo liberdade e facticidade; ele é livre, mas não dessa liberdade abstrata posta pelos estoicos, ele é livre situação” (PC, p. 188). Não é uma liberdade parecida com a liberdade posta por Sêneca, por exemplo; enquanto em Beauvoir toda liberdade é a condição de fato de cada sujeito, tratando-se, pois, de uma liberdade encarnada e que se realiza (segundo aspecto da liberdade, que é o de estar aberta em direção ao mundo, isto é, em constante atualização) senão por situações que o fazem estar lastrado em seu ser, ao mesmo tempo em que é consciente delas, em Sêneca a “liberdade consistiria justamente em adotar, dentre as causalidades externas, a que é principal e imanente, coerente com a natureza de cada ser, i.e. com aquilo que cada um recebe na partilha que constitui a ordem universal do mundo,

⁸⁵ Como mencionado antes, em *Pirro e Cineias*, a concepção de ambiguidade já aparece com total nitidez no tópico “O instante” (cf. PC, p. 153).

com o Destino. Para ser livre [segundo o estoicismo], é necessário que o homem reconheça seu destino, a centelha do divino presente em cada um” (Cardoso, 1999, p. 235).

Retornando ao existencialismo de Beauvoir, tem-se que, apesar das metas e dos obstáculos da facticidade, por mais pesadas que elas sejam, a liberdade ainda permanece mais viva do que nunca; para a autora, assim como Descartes distinguiu a potência da liberdade, “pode-se jogar um homem na prisão, tirá-lo de lá, cortar-lhe um braço, emprestar-lhe asas; mas de toda maneira sua liberdade permanece infinita” (PC, p. 188). Pode-se afirmar, assim, que Beauvoir coloca sob a perspectiva de sua moral existencialista, tendo em vista que a experiência da ambiguidade pelos existentes é inevitável, que a liberdade e a servidão não podem ser justificadas como resultados inelutáveis de determinações gerais, sejam elas culturais, históricas, econômicas, entre outras. Nenhum tipo de determinismo é aceito por essa abordagem moral e a ambiguidade corresponde precisamente a isto: as subjetividades são indivíduos situados cujas vidas possuem um lastro no ser (em seu país, sexo, idade, época, famílias, educação, economia, suas famílias, por aí vai – a facticidade) e, entretanto, elas são existências, seu ser não está estabelecido ou condicionado por uma série de eventos irrevogáveis que constituiriam qualquer destino absoluto. Isto é, elas são livres não apenas das circunstâncias em que nascem e vivem, como também muitas vezes estão contra elas. “Somente o homem pode ser um inimigo para o homem, somente ele pode lhe furtar o sentido de seus atos, de sua vida, porque cabe também somente a ele confirmá-lo em sua existência, reconhecê-lo efetivamente como liberdade” (PMA, pp. 74-75).

Se a liberdade é a recusa de estar previamente determinado sem, no entanto, negar a presença das circunstâncias gerais das vidas das existências – circunstâncias essas que não são escolhidas livremente –, caso elas sejam abolidas em nome de uma subjetividade, aqui não mais situada, a própria existência ficará fadada a uma aniquilação: segundo “Idealismo moral e realismo político”, um indivíduo “só existe como ultrapassagem de si mesmo em direção aos outros, e o presente como movimento em direção ao futuro. Fechada em si mesma, a existência humana não seria mais do que um vegetar de planta” (IR, p. 57). Um dos progressos filosóficos dessa recusa é a distinção do que é da ordem do direito do que é da ordem de fato; por exemplo, enquanto a primeira considera as premissas de uma ideia dada como verdadeira como diretriz suficientemente absoluta para determinar a ação de um sujeito em meio à facticidade, a segunda dissocia a imparcialidade prevista por essa suficiência e a coloca no plano ambíguo da condição humana: o plano cuja subjetividade está em situação com as outras existências. É a preocupação em atribuir um sentido autêntico à existência que faz Beauvoir evocar a austeridade de um

projeto ético que define o indivíduo por sua relação precisa com o mundo e com os outros, ou, conforme *Por uma moral da ambiguidade*, esse indivíduo “só existe ao transcender-se e sua liberdade só pode ser realizada através da liberdade de outrem” (PMA, p. 128).

Se, com efeito, conforme Beauvoir escreveu em *O segundo sexo*, é nas situações das mulheres que o enigma da condição humana aparece de maneira mais perturbadora, e tanto a condição dos homens quanto a delas se referem a um enigma vivido distintamente, “o laço que liga todo indivíduo a sua vida fisiológica, como imanência, à vida física, ou para melhor dizer, a relação existente entre a facticidade de um indivíduo e a liberdade que o assume, é o mais difícil enigma implicado pela condição humana” (SS I, p. 347). Isto é, essa condição é precisamente o que revela o mistério da existência de uma subjetividade – a bem explicar, uma subjetividade situada.

Independente do caráter assumido pela ambiguidade, ao destacar sua precisão no mundo da moral, Beauvoir considera que se, de um lado, a condição de um indivíduo envolve sua liberdade, enquanto movimento indefinido através dos outros, a partir do qual pode-se romper os limites da realidade tal como ela é, por outro, o conteúdo de uma ação e se ela vale a pena ser exercida são definidos pelo aspecto ambíguo dessa mesma condição. É ao ultrapassar os limites singulares que encerram a existência em sua facticidade, mas sem negá-la ou abstraí-la, que um verdadeiro sentido moral poderá ser colocado sobre essa existência que é livre em situação. Nos termos da filósofa, “apartado de sua transcendência, reduzido à facticidade de sua presença, um indivíduo não é nada; é através de seu próprio projeto que ele se realiza, através do fim visado que ele se justifica; essa justificação está, pois, sempre por vir” (PMA, pp. 98-99). Dado que a facticidade não pode ser abstraída da situação das existências – o que ocorreria por meio da negação das inclinações sociais, culturais, fisiológicas, psicológicas e educacionais de um indivíduo –, é ao considerá-la como um dos elementos constitutivos de sua condição que Beauvoir coloca a situação como indicativa de ações autênticas ou inautênticas, porque é algo que depende justamente da maneira pela qual esse indivíduo se encontra vinculado com sua transcendência, com seu conteúdo.

Dessa forma, Beauvoir exprime sua posição sobre o que ela define de “astúcia dos tiranos” (PMA, p. 89), que é a oposição a qualquer afirmação viva da transcendência humana que indica um projeto positivo. O tirano é astuto pela mesma razão que o opressor também é, já que os dois visam prender o outro na imanência de sua facticidade; a pretexto de sua liberdade, o opressor não apenas almeja ser reconhecido como sujeito, mas alega rapidamente

que ele é oprimido se tentam impedir que seja de fato um opressor⁸⁶. Ou melhor, ele diz que outrem o priva de sua liberdade, porém se esquece de que esse argumento não tem validade quando não é reconhecida a liberdade alheia ao mesmo tempo que a nega e, segundo Beauvoir, apenas deve haver respeito por essa liberdade se ela se destinar à liberdade, não quando ela se perde, foge e se demite de si mesma. É que toda liberdade que se aplica a negar a liberdade do outro deve ser negada, e é por isso que não é verdade que o reconhecimento entre ambas é o que limita a própria liberdade. Ser livre não é sinônimo de fazer qualquer coisa, “é poder superar o dado rumo a um futuro aberto; a existência de outrem enquanto liberdade define minha situação e ela é até a condição de minha própria liberdade. Oprimem-me se me jogam na prisão: não se me impedem de jogar meu vizinho” (PMA, p. 81). A ambiguidade reside nisto: a liberdade envolve a possibilidade de ir além das condições dadas, de transcendê-las rumo a um futuro aberto; ela não se reduz a uma ação isolada nem a um simples meio para qualquer fim, pois é a própria possibilidade de superação que aponta para uma ação além do presente – ou, segundo Heidegger ao caracterizar o *Dasein*, este é “infinitamente mais do que o que seria se o reduzissem a ser o que ele é” (Heidegger *apud* Beauvoir, PMA, p. 89; Heidegger, §9, 2015, p. 87). A antinomia entre meio e fim surge quando a liberdade é compreendida como um meio para se atingir um determinado fim (como se a liberdade fosse somente um caminho para a satisfação de desejos pessoais), enquanto, na perspectiva de Beauvoir, a liberdade é simultaneamente um fim em si mesma – algo que se realiza concretamente ao reconhecer a liberdade do outro, ao transcender sua situação atual, em vez de apenas se utilizar dela para atingir tal satisfação. E, no caso da opressão, o tirano não apenas restringe as ações de uma pessoa (impede que ela faça algo), mas nega-lhe a liberdade de se definir como abertura subjetiva, como transcendência.

Uma vez compreendido que todo tirano afirma a si mesmo como transcendência, rapidamente percebe-se que ele “considera os outros como puras imanências: arroga-se assim o direito de tratá-los como gado. Vemos em que sofisma ele funda sua conduta: *da condição ambígua que é a de todos os homens ele retém, para si, o único aspecto de uma transcendência capaz de se justificar; para os outros, o aspecto contingente e injustificado da imanência*” (PMA, p. 89, *grifos meus*). Ao trazer essa concepção em seus escritos, Beauvoir denuncia os reais equívocos de experienciar uma existência em um movimento de objetificação e,

⁸⁶ Para exemplificar isso, Beauvoir escreve que se trata do “argumento que os escravocratas do Sul opunham aos abolicionistas, e sabe-se que os ianques eram tão imbuídos dos princípios de uma democracia abstrata que não reconheceram para si o direito de recusar aos plantadores do Sul a liberdade de possuir escravos: foi sob um pretexto inteiramente formal que a guerra da Sucessão explodiu” (PMA, p. 80).

consequentemente, a filósofa permite uma elaboração existencialista sobre como uma liberdade pode se realizar autenticamente apesar das circunstâncias fáticas do mundo objetivo (em outras palavras, como a tirania e a opressão podem ser denunciadas no interior de uma situação). Em *Pirro e Cineias*, mais precisamente, essa questão pode ser identificada através da concepção beauvoiriana que foi discutida no capítulo precedente, a de *ação engajada ligada à liberdade*; a ação – enquanto verdade da decisão – diz respeito ao próprio engajamento sobre a qual outrem se encontra lançado em um futuro incerto, repleto de incertezas e sem nenhuma resposta definitiva. Uma ação dessa natureza, então, converge em duas direções: a primeira como a que funda objetos e encontra o reflexo cristalizado de sua transcendência (por meio de um movimento para a frente que é o de sua própria liberdade), e a segunda como a que se esforça exatamente para puxar os outros para si (cf. PC, p. 206); e nelas o que se sobressai é a ação mesma sobre o outro que, seja em um caso de violência ou não, está apenas relacionada com a facticidade.

Para Beauvoir, quando se age contra o outro, quando é atingida somente a facticidade desse outro, é renunciada ao mesmo tempo qualquer possibilidade de considerá-lo como uma liberdade (sujeito) e isso restringe na mesma proporção as possibilidades de expansão de seu ser; “o homem que violento não é meu par e preciso que os homens sejam meus pares. O recurso à violência suscita tanto menos pesar à medida que parecia menos possível apelar para a liberdade do homem violentado” (PC, p. 206). E no que diz respeito a opressão em Beauvoir, o poder do opressor provém de sua impossibilidade de reconhecer nos oprimidos e nas oprimidas sua capacidade de existência ou de antecipação de uma situação por vir ou de um porvir aberto, e esse fechamento do futuro é marcado pela reificação, posto que limita essa antecipação a um caráter imaginário ou a um *status* de devaneio para ancorar a liberdade nas margens da condição humana (cf. Pereira, 2010, p. 222).

Tais considerações não delineiam, na realidade, um limite para a liberdade, pelo menos na medida em que essa não pode jamais existir fora de uma situação dada (cf. Pereira, 2010, p. 222). Com efeito, a moral é o que exige com que “o combatente não se deixe cegar pela meta que se propõe ao ponto de recair no fanatismo da seriedade ou da paixão; a causa a que ele serve não deve se encerrar sobre si mesma, criando um novo elemento de separação: através de sua própria luta ele deve buscar servir à causa universal da liberdade” (PMA, p. 80). O combatente, ao agir em nome de uma causa (a revolução, por exemplo), precisa permanecer eticamente lúcido sobre o fato de que sua causa é sempre situada, contingente, e que apenas se justifica na medida em que se abre ao valor universal da liberdade. Em primeiro lugar, ele não

pode se deixar cegar por sua meta a ponto de transformá-la em um novo sistema de opressão ou exclusão, e é exatamente isso que Beauvoir quer evitar ao dizer que a causa não deve se encerrar sobre si mesma, criando um elemento de separação entre as consciências. A moral de Beauvoir, diferente das morais positivas, que já apontariam para o que é “correto” ou “incorreto” independentemente do conteúdo das suas situações, exige do combatente uma atenção permanente à ambiguidade da existência: ele deve sustentar a tensão entre os fins históricos e particulares de sua luta, como combater uma opressão no contexto da própria revolução, e o horizonte ético mais amplo da liberdade para outrem. Em segundo, o risco é sempre que, no combate da dominação, a subjetividade crie um dogma, um essencialismo, uma violência legitimada pelo nome de uma suposta verdade superior. Mais do que vencer uma guerra, o combatente não pode perder de vista a responsabilidade que tem diante da liberdade alheia, tendo em vista que a causa na qual ele está engajado só é justa se expressar uma abertura contínua à alteridade, à transformação e à reciprocidade. Tudo, então, depende, para cada um, “de sua situação singular. É possível que seja levado a sacrificar provisoriamente uma causa cujo sucesso está subordinado ao de uma causa mais urgente a ser definida; é possível, ao contrário, que se julgue necessário manter a tensão da revolta contra uma situação com a qual se quer por nenhum preço consentir” (PMA, p. 80).

Já se sabe, portanto, que da descrição ontológica da subjetividade (para-si), em Beauvoir se tem uma consequência que envolve a condição moral dessa subjetividade: nas reais circunstâncias de sua vida, existir é estar situado diante dos outros como não-ser, como presença no mundo a ser desvelado e, com isso, Beauvoir traz um fundamento ético que parte justamente das ações escolhidas por essa subjetividade, que são ações singulares e individuais. Logo, é impossível apresentar uma moralidade que parte da indiferença e da imparcialidade sobre as situações vividas, seja aquelas de caráter autêntico ou as de caráter opressivo, em direção a um sentido para além dessas particularidades. O próximo passo, então, é o de considerar essa relação mais de perto no que se refere à ultrapassagem de uma situação (atual) para outra situação sem, no entanto, pretender superar a própria condição humana (superação que é impossível na moral de Beauvoir): é ao passar de uma situação à outra que essa condição é transformada no seio do tempo que a condiciona, da passagem do passado ao presente com vista a um futuro indefinidamente aberto.

4. Da relação entre moral e ontologia segundo a ambiguidade vivida

Embora sejam poucas as vezes em que Beauvoir se refira à ontologia propriamente dita,

é fácil notar que em parte de *Pirro e Cineias* e de *Por uma moral da ambiguidade*, sobretudo na primeira parte deste último, a ontologia ganha força ao verificar de que modo é possível evocar uma ética da existência⁸⁷. A ontologia existencialista mencionada pela autora não afirma que são as liberdades que criam o mundo, como também não afirma que a consciência seja a causadora da realidade: ela é o pressuposto da existência e do sentido das coisas, e o ser é o fundo mesmo que possibilita esse desvelamento conforme o mundo é vivido e significado. Sem ser determinada pela via do simples conhecer, a consciência é o fato absoluto que exige um existente para ser desvelado; isto é, esse ser não é da consciência devido ao seu aspecto intencional (ato de visar) estar voltado para algo que não é ela. Esse algo que não é a consciência é um ser que não está posto entre duas oposições – fora e dentro, por exemplo: o que o caracteriza é exatamente a total ausência de alteridade, de não estar submetido à temporalidade, e é isso que foi visto até aqui como o em-si; sua causa, pois, não se dá em termos de necessidade ou de possibilidade pela razão de ser incriado e demarcado pela contingência, de tal forma que todo fundamento de um fenômeno, enquanto condição possível para que haja o desvelamento, é esse ser. É reforçar que a consciência é tudo que não seja o objeto, é o não-ser e, conseqüentemente, o nada; as coisas, de um lado, são determinadas e, por outro, por ser o pressuposto da liberdade, a consciência se coloca pela nadificação que é o processo que a relaciona concretamente com o mundo. Incompleta, a consciência é inacabada e, por ser falta de ser, nela se origina a angústia – está em constante totalização de acordo com a temporalidade, que é a condição que possibilita a aparição do para-si. E, no entanto, essa fundamentação ontológica, crucial na discussão moral de Beauvoir para que se compreenda inicialmente a condição de toda consciência corporificada e ancorada no mundo, não é a causadora da própria moral – ou, como lembra Sartre também em relação à ontologia existencialista, ela “não pode formular *de per se* prescrições morais. Consagra-se unicamente àquilo que é, e não é possível

⁸⁷ Não cabe, no presente projeto, reconstruir uma ontologia de Beauvoir nem recorrer diretamente à ontologia de *O Ser e o Nada* como base da moral da ambiguidade, pois ambas as tentativas incorrem em equívocos conceituais. O ponto de partida mais adequado é a recusa de Beauvoir à metafísica moderna, que remonta ao início de sua formação filosófica, quando, em consonância com Kant, compreendeu que não era possível sustentar uma ontologia ou metafísica em si, mas apenas refletir a partir da condição concreta de estarmos no mundo. Essa posição insere Beauvoir no horizonte da crítica kantiana à crise entre ciência e filosofia: se a filosofia, ao contrário da ciência, não dispõe de bases sistemáticas e universalmente partilhadas, cabe-lhe assumir essa fragilidade e interrogar seus próprios limites, inaugurando novas formas de pensar. A “revolução copernicana” de Kant – a ideia de que os objetos do conhecimento se regulam pelo modo como são apreendidos pelo sujeito – foi decisiva para Beauvoir, ao revelar a insuficiência das ontologias dogmáticas e a urgência de uma filosofia voltada às condições concretas da existência. Conclui-se, assim, que Beauvoir herda de Kant a recusa a uma metafísica abstrata e a exigência de situar a reflexão filosófica no plano concreto da experiência. Todavia, a autora não se limita a esse ponto de partida kantiano: sua filosofia não é apenas uma crítica à ontologia tradicional, mas uma conversão existencial da própria tarefa filosófica, cujo eixo passa a ser a moral da ambiguidade, pensada na relação viva entre liberdade, situação e responsabilidade histórica. A seguir, isso ficará mais claro.

derivar imperativos de seus indicativos. Deixa entrever, todavia, o que seria uma ética que assumisse suas responsabilidades em face de uma *realidade humana em situação*” (Sartre, 2015, p. 809, *grifos do autor*). Pois a ontologia revela a origem e a natureza do valor enquanto falta em relação à qual o para-si determina a si mesmo em seu ser como falta e “pelo fato de que o Para-si *existe*, como vimos, surge o valor para obsedar seu ser-Para-si” (Sartre, 2015, p. 809, *grifo do autor*).

Disso tudo, pode-se complementar que a perspectiva ontológica de Beauvoir se contrapõe a uma bipartição que se viu na história do pensamento como uma rivalidade complexa entre a maneira pela qual os realistas e os idealistas concebiam suas respectivas noções de realidade e moralidade, o que torna o problema muito mais grave: a moral não pode pender para um dos lados rivais, nesse caso, o realismo ou o idealismo, e, embora desenvolver satisfatoriamente essa questão seja muita pretensão neste momento, é válido expor como Beauvoir concebe uma crítica para ambas as morais, mesmo que seja em termos introdutórios – isso para afirmar a ideia segundo a qual uma vez assumida a ambiguidade da condição humana, é possível ultrapassar realmente o dado adquirido e chegar ao que Beauvoir define de *verdadeira moral* (cf. IR, p. 77). Já apontava a filósofa em “Idealismo moral e realismo político” que, a partir dessa rivalidade antiga, de um lado, a moral realista desprezaria o utópico que desconhece as resistências do mundo, ao passo que, no sentido contrário, a moral idealista, pelos seus vãos escrúpulos, introduziria nesse mundo resistências supérfluas; é o exemplo de Creonte e Antígona que ela utiliza para assemelhar o conflito que encerrou dois sistemas de valores, em nome dos quais um negaria os valores do outro.

Esse drama de Antígona, que esteve contra as leis humanas de Creonte, afirmaria as leis divinas inscritas no seu coração; em um dos sistemas, Antígona é o protótipo dos moralistas intransigentes que, desdenhosos dos bens terrestres, proclamam a necessidade de certos princípios eternos e que se obstinam, a qualquer preço – mesmo que seja ao preço das suas vidas, ou até das vidas de outros –, a preservar a pureza das suas consciências (cf. IR, p. 41). E contrapartida, no outro sistema, “Creonte encarna-se a política realista, apenas preocupada com os interesses da cidade e decidida a defendê-los não importa por que meios” (IR, p. 41). Beauvoir mostra, então, como ambas não correspondem fortemente a uma moral dita ambígua e, com vista à perspectiva ontológica que considera um existente situado no mundo expresso pelas suas vontades, como é possível chegar, em seguida, até essa moral?

Na realidade, o dilema a ser questionado aqui é, afinal de contas, um dilema de origem metafísica: *grosso modo*, enquanto o realismo clássico anseia a realidade verdadeira a partir da

objetividade do mundo e independentemente das concepções vindas da mente ou de um sujeito racional (interioridade), isto é, são as coisas nelas mesmas que de fato interessam para uma maior investigação dessa busca pelo saber legítimo, o idealismo reverte essa posição ao trazer como núcleo de sua investigação o sujeito antes eliminado pelos realistas para, junto do que é próprio da razão e do entendimento humanos, focar nesse sujeito – do conhecimento.

Tal como na nova ontologia pós- crise da racionalidade, Beauvoir interroga se, no fim disso tudo, a moral acabará por ficar sem nenhum poder sobre o mundo real, e o mundo real, em resposta a isso, acabará por se ver despojado de qualquer significação também moral; “ou, pelo contrário, os dois planos podem encontrar-se e confundir-se? Para se poder decidir sobre isso, seria preciso que a moral e a política tivessem mais claramente consciência de si mesmas, da sua essência, das suas finalidades” (IR, pp. 33-34). Talvez, seja esse reconhecimento que a moral existencialista reivindica até as últimas consequências como forma de, em primeiro lugar, não aceitar o escoamento da consciência para se atentar aos objetos em si mesmos – em oposição à escola realista. Porque, se de fato essa consciência for dissociada do mundo ao qual ela está a significar e apreender os mais diversos valores que estão ali, a própria ideia de apreensão e significação através do correlato que há entre os dois perderia seu sentido.

E em segundo lugar, se somente essa consciência for considerada como justificativa para eliminar os objetos – agora em oposição à escola idealista –, eles estariam do lado “de fora” do conhecimento objetivo e, como tal, seria a pura subjetividade que estaria em jogo. Entre uma coisa e outra, tem-se o que Beauvoir caracteriza como a impossibilidade de cada indivíduo *criar* o mundo; ele apenas consegue desvelá-lo através das resistências que esse mundo lhe opõe, à medida que “a vontade só se define suscitando obstáculos; e por meio da contingência da facticidade, alguns obstáculos se deixam vencer, outros não” (PMA, p. 34). Essa expressividade do mundo se dá, então, pela permanência tanto do que é subjetivo (liberdade) quanto do que é objetivo (história), e a relação entre eles é uma relação de fato, que permeia não somente o modo particular de a liberdade viver sua situação como também se refere à vivência desveladora do próprio mundo moral.

Há, por assim dizer, um modo de desvelar a estrutura ontológica da condição humana que parte justamente da ideia segundo a qual o mundo necessita de uma consciência para, do ponto de vista moral, ser vivido sob termos de ações, condutas e comportamentos; no entanto, enquanto tal, a consciência também demanda do mundo para se realizar fora de si como forma de se situar nele e atribuir-lhe, como já dito, um sentido. Disso, Beauvoir formula muito precisamente que, distinta da moral realista – que obriga a reconhecer que o fim não é anterior

à ação, mas considera que, pelo menos, as suas condições de possibilidade já estariam inscritas na realidade (cf. IR, p. 47) – e também da moral idealista – que desprezaria os fins perseguidos pelo seu defensor e não lhe ofereceria mais do que um conjunto de preceitos negativos, em virtude do nível de abstração e de generalidade em que se situa (cf. IR, p. 44) –, a sua proposta ética se delineia em outro horizonte. Segundo “Idealismo moral e realismo político”, Beauvoir sublinha que sua moral não se apresenta como um conjunto prévio de valores ou princípios já constituídos, mas como um movimento dinâmico de criação que emerge da própria situação. É nesse ponto que sua ética se distancia tanto das prescrições abstratas quanto da suposta objetividade de uma realidade previamente dada, insistindo na inseparabilidade entre liberdade e engajamento concreto. *Porque se trata de um movimento constituidor pelo qual tais valores e princípios se constroem: “é esse o movimento que o homem autenticamente moral deve reproduzir por sua conta”* (IR, p. 60, *grifos meus*).

Ao rejeitar o negativismo da moral, recusa que exalta a não exigência aos indivíduos que permaneçam fiéis a uma imagem fixa de si mesmos, Beauvoir concilia a proposição “ser moral” ao fato de que é quando o ser é fundado incessantemente que cada um deles passa da contingência de sua existência ao *necessário*; isto é, este ser é nada mais nada menos do que um ser-no-mundo, implica a posição de um corpo e de uma consciência intencionada para fora dele, de uma subjetividade na realidade coletiva, desta consciência que transcende o plano que constitui sua imanência. Não há ali uma necessidade absoluta, porque, antes disso, a existência é um lançamento gratuito e espontâneo que, enquanto modo de ser, pode ser e, do ponto de vista das condições concretas da vida, deve ser revestida de valores e significações. Por meio dessas definições, a autora estabelece que esse ser que se faz no mundo, que o desvela conforme se lança em empreendimentos a partir dos quais seus projetos visam a uma meta, está indissociavelmente ligado a esse mundo em que ele é habitante.

Reconciliar moral e política é, pois, reconciliar o homem consigo mesmo, é afirmar que a cada instante este pode assumir-se totalmente. Mas isso que renuncie à segurança que esperava atingir encerrando-se na pura subjetividade da moral tradicional, ou na objetividade da política realista. (IR, p. 62).

Essa conciliação descrita por Beauvoir, juntamente da base ontológica que define a subjetividade como não-ser para que haja ser, é uma forte alternativa para assumir a diretividade da consciência, que é intencional (visa àquilo que ela não é), ao mesmo tempo que a moral reivindicada pelo seu existencialismo parte de um sujeito que se encontra enraizado no mundo, de modo que ele o desvela e o significa para além de qualquer dado – e é isso a transcendência. É a negatividade desse sujeito, a ausência de um interior em termos de conteúdos de

representação, que o expande como existente no mundo e, disso, sua experiência é concreta e temporalmente vivida. Dessa forma, desvelar é desvelar a manifestação mesma do que aparece enquanto ser dessa manifestação que é sempre imediata.

Se a subjetividade não é um objeto para si, então a maneira de ocorrer esse desvelamento *antecede* qualquer essência ou natureza humanas em sentido *a priori*; ou, como Beauvoir escreve em *O segundo sexo*, ao considerar que a questão sobre o que é de fato uma mulher não comportar nenhuma resposta pré-definida: um “existente não é senão o que faz; o possível não supera o real, a essência não precede a existência: em sua pura subjetividade o ser humano *não é nada*. Medem-no pelos seus atos” (SS II, p. 348, *grifos da autora*). De seu respectivo lançamento no mundo às suas ações inicialmente contingentes, é o fenômeno do reconhecimento desse existente para com os outros que legitima sua maneira de ser como tal e, no campo da ontologia, “o valor é este ser fracassado cuja liberdade *se faz falta*; e é porque esta se faz falta que o valor aparece; e é o desejo que cria o desejável, e o projeto que estabelece o fim” (PMA, p. 24, *grifo da autora*). O desvelamento deste ou daquele objeto no qual o para-si se engaja o toma como aparição cujo fundo é a condição possível para realizá-la e, sem nenhuma razão de ser, essa ação consiste em desvelar o ser e efetuar uma passagem do que é do âmbito da natureza para o que é do âmbito da moral; e essa passagem é a condição originária para viver a liberdade autenticamente. Assim como a fenomenologia ultrapassa as antinomias do conhecimento, o estatuto ontológico da moral de Beauvoir visa conciliar, e não superar, o realismo da política e o idealismo da moral; ou, ainda, “assumir a ambiguidade, a conciliação tensa entre moral e política, é assumir também que não podemos partir de condições ideais, que devemos partir do que não escolhemos; mas que, ao mesmo tempo, o fato não determina o modo como lidaremos com ele. Ou seja: liberdade e facticidade estão imbricadas e exigem sacrifícios” (Souza, 2020, p. 233).

A partir de então, compreende-se que buscar o fundamento da moral cujo alcance seja, segundo Beauvoir, universal em relação à ação (cf. PMA, p. 30), daí ele ser um princípio *a posteriori*, é voltar-se para a liberdade a partir da qual a sua situação se define pelo vínculo dela com o mundo fático, e uma tal situação não é determinada com vista a valores já prontos; partir da subjetividade que se faz livre ao afirmar a si por meio de valores dos quais ela escolhe livremente, é partir da ontologia como descritiva de um sujeito projetado para o futuro, sem abrir mão de seu presente e de seu passado. Novamente, o que se nota aqui é o critério da consciência demarcada pela concretude ontológica, isto é, do ser, para apontar que o ato de o desvelar envolve algo que desvela a si enquanto oposição a qualquer captura do ser total de

quem realiza esse ato – o que seria, inclusive, prova de muita má-fé da seriedade⁸⁸. E, como já se sabe, quem realiza esse desvelamento é um existente situado e concreto, uma ausência desse ser para que haja ser – e é esse o impacto do aspecto intencionalmente vivido da consciência a partir do qual o ser é nadificado e, graças a isso, o desvelamento, por sua vez, é desejado e fundado. Querer ser, para Beauvoir, é coisa muito diferente de querer desvelar o ser, e este último é designado pela filósofa como um certo tipo *original* de apego ao ser que não é apenas querer ser (cf. PMA, p. 22).

Essa consciência, com efeito, se relaciona com a transcendência na exata medida em que a liberdade se relaciona com a facticidade, pois ambas as relações se sintetizam na própria situação; e o fundamento do vínculo ontológico da consciência com a transcendência é a falta de ser em que o retorno dessa consciência é particularmente para o que não é ela: essa consciência visa a algo, a um objeto, e seu ser é justificado pelo que por ela é intencionado. É pela negatividade da ausência de ser que permanece à distância de si para se fazer como presença no mundo, que a alteridade entre as subjetividades se dá no tempo e no espaço, o que significa que “para indignar-se, para admirar, é preciso que os homens tenham *consciência da liberdade* dos outros e de sua própria liberdade. Tudo se passa, portanto, em cada homem e na tática coletiva como se os homens fossem livres” (PMA, p. 29, *grifos meus*). E, obviamente, essa consciência da liberdade presume o mundo moral conforme sintetiza o objeto visado com o sujeito que o apreende como um todo sintético.

Por ocasião da abertura indefinida do tempo em relação à subjetividade, que está direcionada aos outros, é na ambivalência de se viver e, coexistentemente, pensar essa passagem pelos dois extremos constituintes das situações humanas, que Beauvoir vê a possibilidade de sustentar uma ética de cunho existencialista, que evoca o estatuto ontológico das condições singulares dessa subjetividade e a vincula com a sua própria história. Em certo sentido, o encontro da subjetividade com os valores morais que legitimam seus respectivos comportamentos a partir da assunção do conteúdo que os impulsiona é incessante e não se prende neste ou naquele princípio cuja conduta ética já seria avaliada de antemão. Enquanto essa busca de valores é realizada por meio das ações humanas, o desvelamento de ser da falta ontológica inerente a cada existente é feito com vista a tomar para si concretamente a negatividade dessa falta – e, embora seja inútil tentar alcançar o ser em sua totalidade, essa

⁸⁸ Cf. “Desconhecendo com má-fé a subjetividade de sua escolha, [o homem sério] pretende que através dele se afirme o valor incondicionado do objeto; e num mesmo movimento desconhece também o valor da subjetividade e da liberdade de outrem, de maneira que, sacrificando-se à coisa, persuade-se de que o que ele sacrifica não é nada” (PMA, p. 51).

busca permanece autêntica se for mantida a meta de projetar o que a vontade humana expressa como desejo que a preenche, sem adentrar uma pura transcendência ou uma mera facticidade dada. Se, em Beauvoir, assumir essa falta é negá-la como tal e fazer-se como existência, enquanto um ser-no-mundo que se é para-nada, então a ação é a própria manifestação dessa existência que envolve a aceitação plena de *realizar* a ambiguidade da condição humana – daí ser comum Beauvoir mostrar em sua literatura as resistências e as dificuldades dessa realização. Segundo ela, a autenticidade não consente reconhecer nenhum valor absoluto estranho e, quando alguém projeta em um céu ideal esta impossível síntese do para-si e do em-si, é porque deseja que o olhar desse ser existente transforme sua existência em ser; porém, “se ele aceita não ser a fim de existir autenticamente, abandonará o sonho de uma objetividade inumana; compreenderá que não se trata para ele de ter razão aos olhos de um Deus, mas de ter razão aos seus próprios olhos” (PMA, p. 24). É digno de nota dizer que as inúmeras antinomias que as ações humanas comportam são inteiramente referentes aos paradoxos dessa condição ambígua e esta, por sua vez, é equivalente à maneira do existente assumir seu ser que, antes de qualquer coisa, se faz no mundo cujos valores éticos, morais e políticos são criados.

Há, pois, um atrito das vontades humanas com as leis que as julgam no interior de suas situações, e isso aponta diretamente para a ideia segundo a qual toda ação é contingente quando escolhida nesta ou naquela situação – no sentido de que suas consequências não são passíveis de serem previstas no mesmo momento em que ela é colocada em prática. Contudo, se não há antes da existência humana nenhuma razão de existir, assim como não há razão de não existir, suas ações, uma vez engajadas, são absolutas e definitivas porque carregam “a responsabilidade de um mundo que não é a obra de uma potência estrangeira, mas dele [do existente] mesmo, e no qual se inscrevem tanto suas derrotas como suas vitórias” (PMA, p. 25). O aspecto indefinido da temporalidade, no qual essa responsabilidade é assumida nas reais circunstâncias que a efetua, é o que possibilita à subjetividade permanecer entre a tensão constante que há em seus extremos; e ambos, tanto a facticidade quanto a liberdade que se situa nela, tanto a imanência quanto o ato mesmo de transcendê-la, tanto a singularidade de cada projeto quanto o todo social que surge como limitação de seu respectivo cumprimento, são a fonte mesma da autenticidade moral.

De um lado, o engajamento é a responsabilidade humana de e sobre um mundo a partir do qual sua estrutura não se justifica através de simples elementos externos e, tal como toda vitória e toda derrota, a ação engajada é o que irá confirmar esse compromisso ao estabelecer para si o sentido de suas situações no próprio mundo. Devido a isso que é possível afirmar,

junto com a autora, que *o problema da moral é como reunir o que originalmente é separado, no caso, as liberdades; e a solução é que, mesmo nessa separação, é possível trazer uma moral que cria leis autênticas por meio da ligação de uma liberdade com outras liberdades, e é essa ligação que aparece em Beauvoir como coexistência*. Por outro, ao considerar as etapas de desenvolvimento moral da criança, ela esclarece que nenhuma questão dessa natureza – moral – se põe para ela enquanto a mesma “ainda for incapaz de se reconhecer no passado, de se prever no futuro; é apenas quando os momentos de sua vida começam a se organizar como comportamento que ela pode decidir e escolher. Concretamente, é através de sua paciência, coragem, fidelidade que se confirma o valor do fim escolhido e que reciprocamente se manifesta a autenticidade da escolha” (PMA, p. 33). É sobre esse fundo, de reciprocidade autêntica, que a situação dita infantil passa a uma situação capaz de se reconhecer conforme a transitoriedade do tempo (moldagem do mundo e possibilidade de transcender o que é dado), o que quer dizer que a criança rompe com seu estado de pura apreensão de valores dados e inelutáveis e chega até a fase da adolescência. Nesta, sim, as escolhas humanas podem ser legitimadas de maneira livre a ponto de corresponder ao desvelamento do mundo sem considerar absolutamente seus valores como prontos, caso contrário, é o espírito da seriedade que irá reinar em suas situações. Independente disso, de momento o que é importante reforçar é que a maneira de realizar a liberdade é relativa a cada sujeito e, por isso, relativa à situação em que ele se encontra ao assumir seus comportamentos – agora organizados como condutas muito bem definidas no seio do mundo moral.

A subjetividade não é simplesmente o efeito secundário ou, nas palavras de Beauvoir, “o reflexo das condições objetivas pelas quais se define a situação da classe, do povo considerado” (PMA, p. 28): ela é a abertura da possibilidade existencial de circunscrever uma situação e dotá-la de significado (cf. Provost, 2021, p. 04), e a ambiguidade dessa situação “se refere à incerteza necessária que orienta toda ação, dando significado *ético* à escolha política na medida em que ela implica uma ‘aposta’, ou até mesmo uma parcela de ‘risco’” (Provost, 2021, p. 04, *tradução minha, grifo da autora*). Já a liberdade, não no plano da facticidade, mas no plano moral, é causadora de si mesma, convocada necessariamente pelos valores que afirma e através dos quais se situa; a relação paradoxal entre a conquista da liberdade (querer-se livre) e o fato de que toda existência é livre (dado) é uma relação que interessa a Beauvoir pela verdade de que essa liberdade “se confunde com o próprio movimento dessa realidade ambígua que chamamos existência e que só é fazendo-se falta de ser; de tal maneira que, precisamente, é apenas na medida em que deve ser conquistada que ela se dá” (PMA, p. 32). Em um esquema linear, toda ação superada após sua realização é transformada em coisa que, em sentido

temporal, corresponde ao passado (o que foi) e, se for o inverso, se ela for mantida no presente, é enquanto retomada na própria unidade do projeto de quem a escolheu que a transcendência é fundada no futuro e, por justo motivo, essa ação é trazida de volta ao seu projeto atual.

A fundação desse movimento da transcendência, para a filósofa, exige-se que jamais aconteça de deixá-la recair inutilmente sobre si, e esse impedimento se dá enquanto ele é prolongado nesse futuro (cf. PMA, p. 33). Assim, uma das preponderâncias que colocam a moral de Beauvoir como uma doutrina que visa assumir positivamente o fracasso da condição humana é que a definição existencialista dessa impossibilidade de separar esse fracasso da própria moral indica que “só poderia haver dever-ser para um ser que [...] se pusesse em questão em seu ser, um ser que está à distância de si mesmo e que tem que ser seu ser” (PMA, pp. 21-22); essa falta de ser não resulta em um abstracionismo que negaria a conversão do fracasso em sucesso como uma meta inválida que o tornaria em um absoluto – porque, para Beauvoir, o fracasso, de fato, é definitivo, mas é também ambíguo (cf. PMA, p. 22). Isso significa dizer que o próprio mundo moral é moldado pelos projetos humanos e pelos fins nos quais ele propõe para si em razão do desamparo original que constitui a condição faltosa de ser da existência que o realiza. Originalmente, não há nenhuma razão de ser que impõe à existência uma necessidade insubstituível que teria que ser realizada através de uma justificativa dessa existência que já estaria ali, fixada pela exterioridade apesar do movimento indivisível da liberdade. Porém, segundo a autora, não deve ser compreendida que essa ausência de qualquer razão de ser não possa ser justificada, pois, ao contrário, é preciso se dar as razões de ser que ela ainda não possui. E, desde que o ser da existência seja nadificado com vista ao mundo intencionado pela correlação entre fazer-se como falta de ser justamente para que haja ser, é aqui que o fracasso pode ser assumido sem aniquilar uma segunda incógnita já colocada: como haver sucesso nessa nadificação que distancia a existência da exata coincidência com seu ser? Na realidade, Beauvoir não sobrepõe:

[...] uma consciência onipotente e absolutamente livre ao mundo e que está engajada em relações com indivíduos igualmente onipotentes e absolutamente livres. Em vez disso, ela vê que a esfera interpessoal sempre será permeada de tensões, pois os indivíduos não podem se conceber como fechados em si mesmos e autossuficientes. Essas tensões, no entanto, são tanto positivas quanto negativas, e é preciso aprender a conviver com a ambiguidade. Esse é o ideal de autenticidade para Beauvoir. (Daigle, 2008, p. 104, *tradução minha*).

A esta altura é legítimo questionar em quais ocasiões a escolha moral pode ser tida como autêntica pelas próprias ações individuais de uma subjetividade, no caso, quando tais ações são escolhidas livremente e o conteúdo delas não é definido por imposições externas (como as da

sociedade, por exemplo) ou internas (situações de tirania ou de opressão). É fato, pois, que em Beauvoir a descoberta da subjetividade se dá pelas interrogações que visam colocar em questão o porquê agir desta ou daquela maneira: se se age de um tal modo, ainda resta a perspectiva de que tantas outras maneiras de agir são possíveis e, junto dessas questões, tudo se torna ainda mais complexo quando é preciso responder qual ação é *necessária*. “Quanto a nós [existencialistas], não acreditamos em uma necessidade de fato, mas em uma exigência moral; o oprimido só pode realizar sua liberdade de homem na revolta, uma vez que o próprio da situação contra a qual se revolta é precisamente interditar-lhe qualquer desenvolvimento positivo; é apenas na luta social e política que sua transcendência se supera ao infinito” (PMA, p. 78).

É pela conduta escolhida, que corresponde à exigência de se engajar em projetos juntamente da situação segundo a qual a liberdade poderá retomar para si de maneira legítima o movimento transcendente desses projetos, que as possibilidades de superá-los permanecem abertas, e é através disso que novos engajamentos se dão no futuro. Logo, se é a partir desse projeto que a liberdade quer a si mesma como tal no seio de um mundo humano moldado ao mesmo tempo por pessoas livres, então o que diz respeito ao plano moral – e é este que de fato evoca o método da doutrina de Beauvoir enquanto uma filosofia da ambiguidade – é que essa moral apenas sai vitoriosa nesse plano quando um extremo prevalece sobre o outro⁸⁹. E, no entanto, não é *qualquer* um dos extremos: *é o triunfo da liberdade sobre a facticidade, da transcendência sobre a imanência, da existência sobre o ser, que mostra como ambas devem ser realizadas de tal modo que o mundo autenticamente moral será aquele a partir do qual os dois extremos estarão diretamente ligados com o modo de justificar uma existência.*

Esse triunfo, pois, traduz a tese beauvoiriana de que a criação de ligações concretas com o mundo se manifesta nessa linha moral por meio de ações para com os acontecimentos presentes, e o engajamento por elas realizado ocorre nesse presente ao significar o medo de um futuro sem nenhuma definição pronta (assim como é com a existência). A consciência que cada existente possui de si próprio é, como em Kierkegaard, angustiante, assim como a evidência de sua liberdade também o é; e quando ele tenta perder-se em objeto dado para aniquilar sua subjetividade, é a existência dilacerada que agora se atualiza no mundo sob a forma de coisa. De fato, a definição do triunfo visado pela moral existencialista é, conforme demonstram os textos de Beauvoir, a diferenciação dessa existência para com o ser (mais uma vez: não se trata aqui de uma distinção parecida com a oposição entre a coisa-em-si e o fenômeno que remeteria

⁸⁹ Cf. “[...] a moral é o triunfo da liberdade sobre a facticidade” (PMA, p. 47).

a Kant, mas de uma existência concebida a partir de seu próprio ser), e toda e qualquer subjetividade, exatamente por não ter essa essência já dada em seu âmago, não deve subordinar-se a valores incondicionados (o que resultaria, para a autora, no “mundo da seriedade”). Daí se nota cada vez mais que toda ação que visa à liberdade implica em uma tensão subjetiva que não separa a transcendência do fim desejado pelo projeto que se realiza em suas respectivas situações. Caso contrário, se ainda ocorrer essa separação, a prática da ação livre se transforma em absurdo indiferente, no qual “o movimento na direção do objeto é, na verdade, por sua arbitrariedade, a mais radical afirmação da subjetividade: crer por crer, querer por querer, é, separando a transcendência de seu fim, realizar sua liberdade sob a forma vazia e absurda da liberdade de indiferença” (PMA, p. 49).

Como Beauvoir diz, a liberdade é o único fim a que se deve desejar universalmente num movimento indefinido (cf. PMA, p. 50), e qualquer pretensão, por menor que seja, de fixar o mundo em simples coisa é arbitrária a esse movimento conhecido como *vida*. O propósito da moral em questão é o oposto: *assumir a negação e a liberdade com vista à realização desta última como liberação positiva, e isso significa que a negatividade da condição humana, que consiste exatamente em não-ser para que haja ser, deve ser realizada, agora de modo positivo, através da atribuição de conteúdos (singulares e individuais), sem negá-la*. E aqui se chega, talvez, a um dos momentos mais decisivos do escopo moral de Beauvoir, que é o de que recusar a condição humana da existência no interior dessa individualidade é recusar as outras existências – assim, para se opor a isso, a filósofa lança mão de uma concepção cara em toda sua perspectiva ética: *salvar a si mesmo com a adesão aos outros para, enfim, conciliar o particular com o universal*. Ela prevê essa *salvação ética* – e o sentido dessa expressão é o mesmo já exposto anteriormente a partir de *Pirro e Cineias* – como forma de assumir a falta de ser e, junto disso, dar razões concretas às existências para realizarem sua condição no próprio mundo; e se isso é a salvação reivindicada por Beauvoir, o seu contrário, o que seria aqui uma *condenação*, se dá quando a existência escolhe se refugiar em posições a partir das quais são envolvidas recusas dos outros pelos meios mais diversos (por exemplo, o ódio, a tirania, o Estado, a Igreja, a tortura). A pessoa humana que assume essa falta é, para Beauvoir, a que assume a si como existência positiva dessa falta e vive sob a forma de condição presente a ambiguidade de ser assim para que o ser seja desvelado. E, porém, experimentar a liberdade como recusa disso é justamente o impedimento de realizá-la de maneira autêntica: o mundo não possui nenhuma justificação e quem desvela o existente não é nada, isto é, as situações são vividas seja quando impostas por outrem seja quando evocadas por ele, e a autenticidade se consolida não na recusa delas, mas no modo de vivê-las temporal e espacialmente (ou, se

preferir, moral e concretamente). A ação autêntica, na verdade, justifica esse mundo ao se fazer existir, e esse fazer-se evoca a atribuição de um sentido à transcendência que se dá no plano, que é contingente, da facticidade; e ela apenas é justificável pela liberdade cujo fim é absoluto, universal e, no entanto, é vivida particularmente por meio de tais situações. Se cada condição individual está por inteira presente para si a todo instante, todo empreendimento engajado “se desenrola num mundo humano e [que] interessa aos homens” (PMA, p. 59).

De certa maneira, então, todos os erros são possíveis em razão do ser humano ser uma negatividade, e eles são motivados pela angústia sentida diante de sua liberdade; faticamente, é fácil deslizar com incoerência de uma atitude a outra (cf. PMA, p. 39)⁹⁰. Entre a falta de ser que se faz no mundo como existência e o lançamento dela nesse mundo, o que se tem na filosofia de Beauvoir são dois movimentos originais da própria condição humana, o que leva a entender que o alvo a ser atingido por essa existência é o *ser* que ela carece, Já no processo de alcance desse alvo, é por errá-lo, por não ser possível um tal alcance, que a existência é realizada e, quanto menos se existe, quanto menos a falta de ser se enraíza no sujeito que se opera no mundo, menos haverá razões de existir. Isso porque essas razões, delineadas pela assunção dessa falta negativa que retorna ao positivo sob a condição de existência, apenas são criadas no movimento concreto que envolve a liberdade com o todo do universo inacabado. É nesse sentido que, para Beauvoir, todo valor confirmado pelo fim escolhido por um projeto é indicativo da reciprocidade que manifesta a escolha visada – e esta escolha é autêntica na medida em que

⁹⁰ Vale lembrar que, em Beauvoir, “as escolhas infelizes que a maioria dos homens faz só podem ser explicadas porque foram operadas a partir da infância” (PMA, p. 41) – daí a autora concordar com a expressão cartesiana segundo a qual a infelicidade humana vem do fato de que ele foi primeiramente uma criança (cf. PMA, p. 41). Isso ocorre pela simples razão de que situar uma ação específica no plano moral apenas é possível a partir do momento em que ela é justificável pelo indivíduo que a opera e, na situação da criança, essa vivência é experimentada de forma estritamente peculiar; o projeto visado pela moral de Beauvoir é que quando se parte da ideia de que toda existência precisa descobrir as razões de fazer-se como tal, e essa descoberta está diretamente ligada com a relação entre o mundo e essa existência, então a assunção da subjetividade envolve nela mesma uma crise. A criança, por sua vez, incapaz de se reconhecer em um passado, isto é, em um mundo que já está aí sem nenhum esforço de sua parte em significá-lo, e em um futuro, isto é, nas incertezas pelas quais suas ações apontam em suas situações, “se encontra lançada num universo que ela não contribuiu para constituir, que foi moldado sem ela e que lhe aparece como um absoluto ao qual só pode submeter-se; aos seus olhos, as invenções humanas: as palavras, os costumes, os valores são fatos dados, inelutáveis como os céus e as árvores” (PMA, p. 41). E, apesar dessa relação entre o modo de viver da criança e o mundo no qual ela se situa – que é designado por Beauvoir como um “mundo infantil” (PMA, p. 42) –, é do ponto de vista da liberdade que a situação infantil pode ser considerada ao mesmo tempo como passível de despendar sua existência e sentir com grande entusiasmo que é possível prosseguir com paixão e atingir na alegria as metas que propõe a si mesma; “mas se ela realiza essa experiência com toda tranquilidade é precisamente porque o campo aberto à sua subjetividade parece aos seus olhos insignificante, pueril, ela se sente radiantemente irresponsável” (PMA, p. 41). Em seu caráter mais original, toda liberdade, que está desamparada, sem nenhuma receita de ser que legitimaria absolutamente sua condição, se encontra lançada em um mundo que jamais alcança sua totalidade e, embora incompleto, se atualiza a todo instante como estrutura que se organiza por meio das ações humanas – por ele se tratar de um mundo moral. Pois, se a liberdade é justamente a decisão de escolher suas atitudes, logo esse tipo de decisão é quase que impossível pela criança que, em sentido temporal, vive em um mundo dominado pela seriedade, “uma vez que o próprio do espírito de seriedade é considerar os valores como coisas prontas” (PMA, p. 41).

esse fim é retomado e justificado por esse projeto no qual o indivíduo está engajado e, como tal, “fundar o movimento de minha transcendência exige que eu jamais o deixe recair inutilmente sobre si próprio, que eu o prolongue indefinidamente” (PMA, p. 33). A razão pela qual Beauvoir jamais abdica do projeto autêntico de sua moral é que esse mesmo ato de transcender que tanto é insistido por ela implica em almejar metas, em inscrever valores e comportamentos que possibilitam projetar tais fins com vista às suas validações; de modo que a definição de existente que é cara aqui, contra essas fugas inautênticas da liberdade⁹¹, corresponde ao fato de que ele é algo distinto de um dado: a passagem do não-ser da sua condição ao que ele virá a ser enquanto esse ser se faz como existência é uma passagem que apresenta as possibilidades concretas dessa existência se realizar no mundo. E, no entanto, a transcendência que se dá nessa totalidade sempre incompleta é uma transcendência intencionada para o futuro, e essa direção concentra um comportamento que, do ponto de vista ontológico, se realiza ao tomar consciência de sua respectiva presença como sujeito, ao passo que, embora sujeito para si, é como dado para outrem que o paradoxo mesmo da condição humana é experimentado no seio desse mundo.

Dessa maneira, a responsabilidade diante do mundo aumenta de acordo com o convívio intersubjetivo, com os outros, e é aqui que o indivíduo, enquanto um adolescente ou um adulto que provavelmente detém a consciência de estar livre em situação (desvelador de sua história), será capaz de realizar sua transcendência, projetar-se em direção aos seus anseios e se libertar (ou programar os meios para isso) de situações negativas que ele eventualmente terá que lidar. E a opressão, por sua vez, é a recusa de busca da liberdade ao reter o indivíduo na imanência de sua situação, pondo-o na posição de quem não age, de quem é pleno de si próprio, sem alteridade e, conseqüentemente, sem nenhuma relação com o outro. Eis porque a opressão precisa ser recusada a todo custo, em toda circunstância, já que, ainda que o opressor tente justificar suas ações a partir da afirmação que não seria possível respeitar todas as liberdades, “o homem deve aceitar a tensão da luta, que sua libertação deve ativamente perpetuar-se, sem visar a um impossível estado de equilíbrio e de repouso; isso não significa que sua libertação deva preferir a essa incessante conquista o sono da escravidão. Quaisquer que sejam os problemas que se coloquem para ele, os fracassos que tenha que assumir, as dificuldades com

⁹¹ Beauvoir apresenta uma série de condições em que a inautenticidade reina sobre a liberdade humana, das quais, por meio da recusa de ser uma falta de ser, da paixão, da aventura, da seriedade, entre outros, as ações do existente se tornam inautênticas. Não é possível descrever o que caracteriza todas essas situações, que são ilustradas pela autora sobretudo na segunda parte de *Por uma moral da ambigüidade*. Para adentrar o tema, consultar um artigo já mencionado antes: “As várias faces do ser humano na ontologia-moral de Simone de Beauvoir: Do sub-homem ao homem livre” (Motta, 2019, pp. 106-131).

as quais se debata, ele deve a qualquer preço recusar a opressão” (PMA, pp. 84-85). O passo final deste capítulo, então, será o de avaliar de que forma Beauvoir pensa essa recusa da liberdade e como é possível se libertar da situação de opressão – ambas as questões elucidadas pela moral da ambiguidade da autora.

5. Liberdade, libertação e a construção de condições autênticas

Como já se deve presumir, uma relação direta entre liberdade e libertação, isto é, quando pela ação, agora libertadora, se consegue superar o dado no qual a subjetividade foi encerrada nesta ou naquela situação, não demora a ser o foco de Beauvoir, sobretudo pelo fato de que, se todo indivíduo transcende a si mesmo, pode vir a ocorrer que essa transcendência seja condenada a recair inutilmente nela mesma por ser apartada de suas respectivas metas. Se a moral comunica a sincera participação do indivíduo na vida prática e, assim, comportamental, do todo em constante acabamento, essa relação é garantida pelo engajamento dele no mundo em que a liberdade se encarna por meio de condutas muito bem definidas. Já a face autêntica dessa experiência moral conquista somente seu valor quando a fundação da ação é tomada em sua assunção positiva, e essa forma de tornar verdadeira a realização do esforço humano exalta o poder do pensamento no dado, o empenho dele não em se fundir com o objeto no qual cada um se engaja, mas, sim, em descobrir novas razões de agir. Tudo isso, baseado no fato de que a vida é coletiva, realizada na intersubjetividade, mas vivida individualmente.

Tendo como estratégia criticar novamente toda e qualquer tentativa de conter o ser, Beauvoir considera que, na realidade, é arbitrário querer economizar a existência, a falta de seu cerne, porque é em razão de poder gastá-la que a sua realização se dá no próprio tempo; e, assim, “as atividades construtivas do tempo só adquirem sentido quando são assumidas como movimento rumo à liberdade; e reciprocamente se vê que um tal movimento é concreto: descobertas, invenções, indústrias, cultura, quadro, livros povoam concretamente o mundo e abrem para os homens possibilidades concretas⁹²” (PMA, pp. 73-74). O que retém essas atitudes humanas para com o domínio dos objetos é que, no vínculo entre um e outro, uma ou mais ações opressivas jamais serão consequências de uma violência que supostamente poderia ter sua causa nas próprias coisas: *a situação de opressão é a forma mais direta de condenar a transcendência no interior de seu respectivo movimento, e isso apenas se dá nas relações humanas, entre as pessoas*. E ela não se justifica pelo tipo de conduta adotada de uma pessoa

⁹² Aqui Beauvoir reforça a legitimidade das artes e das ciências quando ambas criam instrumentos para desvelar o ser, e essa busca resulta em possibilidades de trazer para o campo da pesquisa (como um todo) a assunção do fracasso por não poder contê-lo.

para com um objeto, pois, “a não ser que seja uma criança ingênua que bate em pedras, ou um príncipe desvairado que manda fustigar o mar, ele não se revolta contra as coisas: somente contra os homens” (PMA, p. 74). A realidade, que funciona como sustentáculo das ações humanas, é a resistência vinda das coisas e, para Beauvoir, é ao projetar-se por meio dela que o objeto pode ser constituído enquanto obstáculo – por exemplo, quando o explorador possui ciência que poderá ser obrigado a recuar antes de chegar a algum lugar, ou o sábio que entende que o fenômeno de seu interesse pode continuar obscuro para ele, ou, ainda, o técnico que sabe que suas tentativas podem recair na inutilidade (cf. PMA, p. 74). Ora, o que Beauvoir quer demonstrar aqui é a precisão de assumir os obstáculos materiais e que podem furtar dos atos seus respectivos sentidos na esfera vivida; afinal, uma coisa é ter que lidar com os flagelos naturais, outra coisa é desconhecer efetivamente a liberdade no contexto existencial do mundo moral. Por essa maneira de pensar a situação opressiva, cuja facticidade triunfa em relação à liberdade, o que é exatamente o contrário da intenção da moral de Beauvoir, “não se passa por uma guerra, por uma ocupação, como se passa por um tremor de terra: é preciso tomar partido a favor ou contra e assim as vontades estrangeiras se tornam aliadas ou hostis” (PMA, p. 75); e esse tomar partido não é somente em sentido verbal, mas é por meio de atitudes que a legitimam verdadeira e concretamente com vista às condições de possibilidades que permitem tais ações.

Beauvoir atribui, portanto, ao reino humanamente moral a origem da opressão e, por ser uma realidade demarcada por escolhas, ela tende a ser aplaudida por alguns e odiada por outros. Se no entendimento da autora é outrem que abre o futuro para um indivíduo, se é ele que, ao compor o próprio mundo junto do pluralismo de indivíduos ambíguos, define esse futuro singular, então é a partir daí que se torna possível agir do lado favorável à liberdade e à libertação ou, de modo contrário, agir contra ambas: a primeira alternativa, que é designada, como já dito, de autêntica, permite a participação dela no movimento construtor posto pela realização da liberdade, ao passo que a segunda alternativa o obriga a consumir em vão a transcendência, mantendo-se abaixo deste nível de conquista e a partir do qual não se efetuarão novas conquistas (cf. PMA, p. 75). Aqui, o futuro indefinido é apartado do sujeito temporal e este é objetificado, isto é, transforma-se em uma coisa pronta para ser superada pelo opressor. O acontecimento que engloba essa situação em particular não se dessemelha mais de uma vegetação absurda; “uma vida só se justifica se seu esforço para se perpetuar estiver integrado em sua superação, e se sua superação não tiver outros limites daquele que o sujeito fixa para si” (PMA, p. 75).

Mediante a superação do dado, é válido já indicar que há duas maneiras peculiares de

superá-lo, porque, nos exemplos de *Por uma moral da ambiguidade*, entre prosseguir uma viagem e escapar de uma prisão, duas condições distintas que possuem um dado a ser superado, é o que os distancia que reforça estritamente em que medida “num caso [o dado] está presente enquanto aceito e no outro enquanto recusado” (PMA, p. 76). É para explicitar essa distinção que Beauvoir submete o dado como passível de ser, de um lado, um obstáculo pronto para ser passado ao estado de imanência que, como tal, se recupera no fundo temporal no qual o polo transcendente continua aberto em seu futuro (sem separá-los). E, por outro, a predominância do caráter da recusa do dado que restringe a liberdade se, enquanto é barrado nos liames do mundo da facticidade, o indivíduo prende-se nesse objeto no qual ele é restringido. Evidencia-se assim que, muito embora seja ela mesma um objeto que habita o mundo, é a consciência que se presentifica como correlato de um mundo que está aí, por ser dessemelhante da natureza cuja fixação de uma situação opressiva pode – e deve – ser questionada. Toda ação remonta ao critério de legitimidade da realização humana no plano moral a partir do momento em que essa realização interfere na realidade desse plano; e afirmar que todo plano moral se choca com o plano humanamente real e cujo horizonte jamais coincide consigo mesmo é afirmar ao mesmo tempo a verdade da existência. É, pois, “preciso afirmar a existência no presente se não se quiser que a vida inteira se defina como uma evasão rumo ao nada; [...] a moral do ser é a moral da poupança: acumulando, visa-se à plenitude imóvel do em-si; a existência, ao contrário, é consumo: ela só é desfazendo-se” (PMA, pp. 106-107).

O que se efetua desse consumo que desfaz a própria existência, enquanto o movimento definido nesse trajeto se realiza, é que os valores definidos *a posteriori* pela moral existencialista não se aproximam do que se extrai de imediato do universo de coisas definidas: tal conjunto de valores não é em si, o que pressupõe exatamente a ausência de um paradigma que atribui uma finalidade para ele. A escolha moral, e aqui a ideia de escolha se aproxima com a de comportamento realizado nesta ou naquela situação específica, começa a partir do instante em que a liberdade se revela como passível de implicar uma decisão – a decisão sobre que atitude adotar no mundo no qual ela agora contribui para moldar. E conforme ele corresponde ao reflexo dessa escolha que é confirmada em seu cerne, “assim se fecha um círculo cada vez mais rigoroso, do qual fica cada vez mais improvável que se possa escapar” (PMA, p. 44). Como toda escolha, já indica um momento exato da decisão efetuada entre as duas direções do futuro temporal do indivíduo, isto é, o que ele poderá se tornar e o que ele de fato decide ser, e o processo que visa sustentá-la apenas se dá de acordo com a impossibilidade de separar o que se faz (produção) de quem faz (sujeito); pois, se é verdade que cada criação produzida é

correlata a um criador ali existente⁹³, no caso da moral é o indivíduo por ela elucidado que faz faltar nele mesmo aspectos dos mais diversos, ricos e profundos de ser (cf. PMA, p. 45).

É esta compreensão que resulta no fato de que transcender a si é mirar nas metas que se encontram para frente do dado presente, e o engajamento por ele protagonizado envolve sempre um projeto que amplia a dimensão que é vivida por e pelas liberdades. E, por ser assim, se abster de existir é se abster de fazer-se falta de ser, o que assinala que qualquer tentativa de se engajar em um universo já condenado por simples abstenções é se condenar junto das ruínas dele; há de se notar então que dentro dessa discussão moral as antinomias das ações não se excluem, pelo contrário, elas permanecem no jogo de existir entre meio e fim, passado e futuro, finito e infinito, necessidade e contingência: se todo indivíduo não é, ele existe enquanto negatividade, e “para realizar positivamente sua negatividade, ele precisará contradizer incessantemente o movimento da existência” (PMA, p. 54). Dessa descrição, o que relaciona essa positividade com a condição autêntica é que ela é a positividade de uma falta e, para Beauvoir, essa existência não falta a si mesma conforme tal, mas experimenta sua liberdade como recusa ou liberada. E se recusada, a realização autêntica é impedida devido à subjetividade permanecer na negatividade de sua falta, quer dizer, ainda que cada ação possua um sentido, ela se afirma somente se levar em conta as ações dos outros – o que não é mais novidade – e a conversão prevista por Beauvoir admite um movimento oposto a este, que é o de assumir a falta como existência positiva. Não é por acaso que, enquanto a transcendência intenciona o futuro através do projeto atual que a exerce, a liberdade é visada quando o reconhecimento do outro se dá como escolha ocorrida livremente. Quando isso não ocorre, a violência ganha espaço e, por justa razão, o ato de se libertar pode ser evocado como voltar-se à liberdade através de meios possíveis de reconquista dela; e, porém, não é somente em casos estritamente violentos que esse tipo de ação pode ser esboçado, uma vez que libertar-se também é superar o dado – seja quando ela é aprisionada em estado de coisa seja quando é impedido o acesso aos instrumentos positivos de busca por essa liberdade.

Beauvoir adverte para o possível equívoco de que a libertação deve lançar os indivíduos à sua revelia num mundo novo que não escolheram e não possuem nenhuma forma de poder: não é isso que define essa ação. *A libertação é a conquista (sob a forma de luta, recusa, protesto, revolução, desmistificação, independência econômica, por aí vai) do meio de transcender uma situação que é opressiva, e é quando se toma consciência desse tipo de*

⁹³ Não em sentido metafísico, tal como concebido por Descartes, para quem corpo e alma são *substâncias* por uma não depender da outra para existir, mas para indicar novamente a impossibilidade de separar o sujeito engajado em determinado objeto e este, por sua vez, é o que possibilita esse engajamento para além dele.

condição que um projeto que a visa poderá ser realizado concretamente, junto dos meios disponíveis para se engajar nela. Se a causa da liberdade não é mais do outro do que da subjetividade singular, escreve Beauvoir, então seu interesse é universalmente humano e, assim, tudo o que se deve propor a uma ação externa é colocar o oprimido em presença de sua liberdade (cf. PMA, p. 78); e “o fato é que ele se decide contra a opressão e é então que o movimento de libertação começa verdadeiramente. Pois se é verdade que a causa da liberdade é a causa de cada um, é verdade que a urgência da libertação não é a mesma para todos” (PMA, p. 78).

Para a autora, cada pessoa é consciente de que por todo empreendimento o mundo inteiro está interessado, e esse alargamento espacial dos projetos implica também sua dimensão temporal (cf. PMA, p. 102). O que se quer compreender é a não suspensão das antinomias da ação e a transitoriedade do futuro na descoberta que atribui ao existente uma forma de permanecer entre os dois aspectos de uma mesma realidade: de um lado, a condenação do fracasso que constituiria uma adesão das consciências às suas respectivas obras, por outro, o sucesso que é exatamente a expressão da finitude humana para com a totalidade do mundo. Nessa relação entre existência (contingente) e absoluto (totalidade do mundo), o que se sobressai é uma certa concepção de libertação que reivindica o absoluto da liberdade no próprio ato de visar a si mesma; e isso “exige que cada ação seja considerada como uma forma acabada cujos diferentes momentos, em vez de fugirem rumo ao infinito para aí encontrar sua justificação, se refletem uns nos outros” (PMA, p. 110). Em verdade, o critério estabelecido por Beauvoir para pensar essa libertação, não como uma coisa situada em um tempo estrangeiro, “mas [como] um movimento que se realiza tendendo a se conquistar” (PMA, p. 110), é que ela não implique na suspensão das antinomias mencionadas e não resulte na supressão da ambiguidade – nesse caso, a ação liberada considera a passagem do projeto presente à destruição de seu sentido para que haja a abertura criadora com vista a novas direções. Embora negativo, o movimento de uma ação pode confirmar-se ao visar à positividade de sua existência, que é quando o negativo permanece apesar da afirmação positiva de si, como foi o caso da Resistência francesa: “ela era negação, revolta, martírio; e nesse movimento negativo, a liberdade era positiva e permanecia absolutamente confirmada” (PMA, p. 111).

De um lado, é certo que combater o opressor não é análogo à opressão do ponto de vista da relação entre quem oprime e quem recebe a ação opressiva e, sobre querer a autenticidade, é somente a partir de uma liberdade com outras liberdades que o movimento da dimensão moral poderá respeitar seus respectivos engajamentos; e “uma liberdade que só se aplica a negar a liberdade deve ser negada. E não é verdade que o reconhecimento da liberdade de outrem limite

minha própria liberdade: ser livre não é ter o poder de fazer qualquer coisa; é poder superar o dado rumo a um futuro aberto” (PMA, p. 81). Esse esbarrar da concepção de situação com o fato de ela ser a própria condição de realização de si ordena a denúncia da opressão e atesta a dignidade da liberdade libertadora: é coisa muito diferente um indivíduo inocente ser trancado em uma cela (isto é, ser oprimido) e evitar que o opressor faça isso (daí já é impedir a opressão por meio de uma forma de conduta que talvez possa ser violenta). Logo, o respeito pela liberdade do outro é a condição primeira do sucesso de um determinado esforço humano, contudo, “para eu existir diante de homens livres, serei frequentemente obrigado a tratar certos homens como objetos” (PC, p. 204). E mais: “é preciso evidentemente escolher sacrificar aquele que é um inimigo do homem; mas o fato é que se fica obrigado, para conquistar a liberdade de todos, a tratar certos homens como coisas” (PMA, p. 86). Ser livre e, ao mesmo tempo, buscar a liberdade (querê-la na verdade concreta das situações vividas) exige sacrifícios que, em termos possíveis, tendem a impedir o rebaixamento do existente ao estado de em-si através de uma escolha – que é a de combater a opressão tornando o opressor em objeto, o que o faz sentir a ambiguidade condicional em sua própria pele.

É isso que perpassa o caso de Brasillach que Beauvoir menciona em “Olho por olho”; condenado à morte por sua colaboração com o regime nazista durante a ocupação da França, muitos o consideraram culpado não apenas por suas ações diretas, mas também pela sua ideologia fascista propagada em seus escritos – nesse caso, destacou-se sua simpatia por uma entrevista entre Phillippe Pétain e Hitler. Contudo, mais do que isso, Simone de Beauvoir questiona aqui a ideia de culpa e sua relação com a própria ambiguidade constitutiva do ser humano: este não é completamente determinado nem pela sua liberdade individual nem pelo contexto histórico que o cerca. Por isso, as ações do acusado não podem ser avaliadas de forma absoluta sem considerar o entrelaçamento de sua liberdade com as circunstâncias e as condições sociais e políticas que a situam.

Antes de mais, ‘compreender’ não é desculpar, e nunca compreendemos mais do que a situação em que uma liberdade se decide: mas a decisão, em si mesma, poderia ter sido outra, e não a que foi. Aprender a coerência de uma vida, as suas relações com o mundo dado, a lógica do seu desenvolvimento, tudo isso não impede que ela apareça como uma escolha; vi claramente que o acusado tinha ele mesmo forjado essas opiniões, esses gostos, essa sensibilidade em nome dos quais se pretendia desculpá-lo e cujas culpas manifestavam, pelo contrário, a perversão”. (OL, p. 95).

É dizer que a relação entre a ambiguidade da condição humana e o caso concreto de Brasillach se dá pelas experiências das ações, à medida que a punição de um opressor – nessa

situação, de um jornalista acusado de ser colaboracionista – indica que ele tinha mais de uma escolha, isto é, mais de uma possibilidade para agir: sua conduta podia ser definida tanto para o bem quanto para o mal, e se sabe que, em Beauvoir, para que a vida de um indivíduo tenha um sentido, “é preciso que seja tido responsável pelo mal, tanto pelo bem e, por definição, o mal é aquilo que, em nome do bem, recusamos sem compromisso possível” (OL, p. 94). A ambiguidade da punição diante de um crime reside exatamente nisto: Brasillach mostrou-se solidário com seu passado e, enquanto reivindicava sua liberdade para definir suas condutas, reivindicava também o castigo; e “esse acontecimento real que é a morte, e, em geral, o castigo, só se justifica se for um dos momentos de um conflito real por inteiro; é preciso que a punição esteja ligada ao crime por laços concretos; e essa ligação só se pode estabelecer no seio de uma subjetividade” (OL, p. 96). É esse dilema que condiciona o motivo de Beauvoir julgar necessário que Brasillach fosse punido, não somente no sentido de que era importante condená-lo, mas para trazer para o âmbito da concretude toda a sua situação. Deliberadamente, a posição do jornalista em questão foi contribuir com o progresso do domínio nazista em território francês, assistindo de perto a uma entrevista entre Hitler e o marechal Philippe Pétain (também condenado por traição à pátria), além de sua participação no Congresso Internacional de Escritores da Alemanha e seus protestos pró Ocupação por meio de *Je suis partout*, jornal dirigido por ele até 1943. Assim, Brasillach deverá sentir o peso de suas ações escolhidas de bom grado e ser responsabilizado por elas, conforme suas condutas contribuíram para o aniquilamento do outro e a expansão dos anseios nazistas.

Quando Beauvoir insiste mais de uma vez na compreensão da totalidade do ser em sua situação finita e singular, é para que ambas as ideias, de punição e de vingança, sejam sempre consideradas a partir de seus aspectos concretos e metafísicos. Concretos porque não ocorre a bipartição da facticidade para cá e da liberdade para lá, como se as duas fossem passíveis de separação: é a liberdade que vive o mundo fático – repetindo: é um mundo vivido – e é neste mundo que a própria liberdade se engaja enquanto projeto de ser. E metafísico porque a liberdade da consciência é o que coloca a consciência em face do mundo, que apenas é significado mediante um ato desvelador proveniente da subjetividade que se encontra aberta para este mundo. Ainda contra essa dissociação, Beauvoir escreve que ela “é tanto mais notável quanto uma maior distância temporal separar o acusado dos seus crimes: aparece-nos como sendo outro que não aquele que os cometeu. O que tornava, durante a Ocupação, o ódio tão fácil, tão claro, é que visava liberdades atualmente empenhadas no mal; é no momento do seu triunfo que se pode punir com alegria um injusto vencedor” (OL, p. 88). Assim, a necessidade de punir Brasillach na situação de seu julgamento não se baseava apenas em uma lógica de

retribuição ou justiça formal, mas sim em uma avaliação concreta da responsabilidade moral e histórica; e, embora Beauvoir questione a punição como uma resposta puramente moralista e defenda a compreensão da ambiguidade da condição humana, ela reconhece, ao mesmo tempo, que, em determinados casos, a punição se faz urgentemente necessária. Na realidade da ambiguidade das ações humanas e das influências sociais e históricas sobre as escolhas dos indivíduos, Beauvoir aponta para a necessidade de um julgamento e punição como uma forma de afirmar que certas ações – especialmente as que envolvem a destruição de vidas humanas e o apoio a regimes de opressão – não podem ser esquecidas à sombra da impunidade.

Com isso:

[...] por meio de uma simetria paradoxal, enquanto um indivíduo dá valor a um dia de sua vida, uma cidade a um ano, os interesses do Mundo se calculam por séculos; quanto maior a densidade humana que se considera, mais o ponto de vista da exterioridade triunfa sobre o da interioridade, e a ideia de exterioridade implica também a de quantidade. (PMA, p. 103).

Por outro lado, segundo a filósofa, é o indivíduo que prolonga seu poder sobre o mundo por meio de instrumentos que lhe permitem devorar as distâncias e multiplicar o rendimento de seu esforço no tempo; e no entanto, ainda assim ele jamais deixa de ser apenas um só (cf. PMA, p. 103). Desde o momento em que é introduzida no mundo a presença do indivíduo finito – diz Beauvoir –, presença sem a qual não há mundo, formas finitas são recortadas através do tempo e do espaço, e “assim como uma paisagem não é apenas uma transição, mas um objeto singular, um acontecimento não é apenas uma passagem, mas uma realidade singular” (PMA, p. 103).

Para combater a opressão, então, é necessário dispor desses meios para que isso seja possível no campo prático que, de fato, é a esfera cujas condutas são validadas como tais e, quando voltada para o mundo, a moral viabiliza a conversão existencial nesse campo – que será, pois, uma conversão para a libertação. E, assim como a consciência jamais aprisiona os objetos intencionados em uma forma de interioridade vazia (por ela ser no mundo e se presentificar no seu próprio ato de visá-lo), a conversão não aprisiona o indivíduo em sua subjetividade, mas o considera como quem pode fundar o meio de recusar a opressão por meio de atos – que já é uma recusa legítima quando é visado o não aprisionamento do outro em em-si (sem alteridade, impossibilitado de se engajar). Uma ação libertadora apenas é assim em razão de ser para um sujeito e, conforme ele é trazido à consciência de sua servidão, alienação, submissão ou escravidão, é o início de um projeto libertador (particular) que começa a ganhar espaço em sua vida.

É assim que se chega à conclusão de que a libertação não se dá de um modo específico, que haveria apenas um meio de realizá-la, pois, se é verdade que as situações são singulares e experimentadas cada qual a seu turno, é verdade também que o conteúdo delas é desigual; se libertar de uma situação demarcada pela alienação exige razões bem diferentes se comparadas com a libertação de um escravo que não possui a consciência de sua escravidão. A opressão é uma incapacidade, em má-fé, de reconhecer a liberdade do outro, mas é também a dificuldade de reconhecer a própria ambiguidade, e o opressor entende a liberdade como crucial e, ao agir com arrogância, não consegue ver que não passa de um simples dado sem o reconhecimento do outro: “ele se enquadra em um, ou ainda melhor, escolhe um papel já fixo que negaria a flexibilidade de sua própria liberdade, e troca essa flexibilidade por um poder violento. De uma certa forma, o opressor usa a si mesmo como objeto de força” (Andrew, 2021, p. 36, *tradução minha*).

Enquanto processo de recusa do prendimento da liberdade na espessura do em-si, a libertação é também um retorno para a ação dessa liberdade que consiste em ser reconhecida como sujeito – um sujeito que é sua situação e cuja opressão jamais se dá naturalmente como tal. A ação negativa aqui reside na possibilidade de tomar partido e, portanto, escolher, diante das vontades estrangeiras e, antes disso, considerá-las como odiosas (*hostis*) ou, ao contrário, se filiar a elas (*afinidade*); a forma mais elementar de manifestação dessa ação é apartar o indivíduo de seu futuro, de sua transcendência, e colocá-lo na realidade da imanência – dada. Por isso que Beauvoir chama a atenção para o dizer marxiano no qual todos os indivíduos estão interessados em que os outros sejam livres e essa totalidade é juntamente constituída tanto por opressores quanto por oprimidos; e a necessidade da liberdade alheia é devido à opressão ser construída sobre a própria realidade moral de sujeitos originalmente livres. E, de fato, haverá “casos em que o escravo não conhece sua servidão e em que será preciso trazer-lhe de fora o germe de sua libertação: sua submissão não basta para justificar a tirania que se exerce contra ele” (PMA, p. 77).

Essa submissão reflete a condição sobre a qual o escravo é enganado de tal maneira que sua situação não lhe parece imposta pelos outros, mas imediatamente “dada pela natureza, pelos deuses, por potências contra as quais a revolta não tem sentido” (PMA, p. 77). Constitui-se com isso uma formulação em que o aspecto ambíguo é este: fornecer ao escravo o sentido, os meios, para transcender sua situação pela revolta através da dissipação de sua ignorância (cf. PMA, p. 77); nesse caso, segue que a transcendência se efetua por escolhas em resposta a esse mesmo esforço de trazer a consciência de sua servidão, e o indivíduo que fizer isto estará a reivindicar

a recusa de se tornar um tirano (já que toda imparcialidade, por mais mascarada que seja, nada mais é do que uma abstenção da denúncia da opressão, é ser cúmplice). Ainda com base nesse exemplo, o escravo, agora libertado, ignorava a possibilidade de recusar ser oprimido por se abster de não a querer (isto é, de não almejar a libertação) e, novamente no dizer de Marx que Beauvoir concorda, é apenas para o oprimido que a libertação aparece como imediatamente necessária (cf. Marx *apud* Beauvoir, PMA, p. 77)⁹⁴. Bem lembra a autora que é verdade o fato segundo o qual o oprimido está muito mais engajado na luta e afins do que aqueles que, ao mesmo tempo que recusam com ele sua servidão, não estão a ela submetidos, “mas que, por outro lado, todo homem está preocupado por essa luta de uma maneira tão essencial que não poderia realizar-se moralmente sem nela tomar parte” (PMA, p. 79).

Na verdade, aquele que afirma a unidade da história reconhece também que nela se recortam conjuntos distintos; e aquele que sublinha a singularidade desses conjuntos admite que todos transbordam para um único horizonte; assim como para todos existem ao mesmo tempo indivíduos e uma coletividade; a afirmação da coletividade contra o indivíduo se opõe, não no plano do fato mas no plano moral. (PMA, p. 105).

É uma articulação entre as dimensões ética, histórica e ontológica da existência, que se mantém na difícil síntese constituída pela relação entre o singular e o universal, entre a facticidade concreta e a transcendência da liberdade; a unidade da história – enquanto totalidade possível de significações – não nega a diversidade de eventos, situações e subjetividades que a compõem; pelo contrário, exige sua assunção mediante toda atitude humana de se projetar nessa unidade. Ao mesmo tempo, esses conjuntos singulares não permanecem encerrados em si mesmos, devido a se projetarem e se abrirem em direção a um horizonte compartilhado, a um mundo comum, onde a intersubjetividade é o polo que oficializa esses projetos. Nesse sentido, afirmar a coletividade contra o indivíduo, como se houvesse uma cisão ontológica entre ambos, constitui um equívoco tanto de método quanto de perspectiva, uma vez que, para Beauvoir, a existência é sempre contingente inicialmente: o indivíduo só pode se constituir como tal no seio

⁹⁴ Cf. “A ‘libertação’ é um ato histórico e não um ato de pensamento, e é ocasionada por condições históricas, pelas condições da indústria, do comércio, da agricultura, do intercâmbio [...] e então, posteriormente, conforme suas diferentes fases de desenvolvimento, o absurdo da substância, do sujeito, da autoconsciência e da crítica pura, assim como o absurdo religioso e teológico, são novamente eliminados quando se encontram suficientemente desenvolvidos” (Marx; Engels, 2007, p. 29). A concepção marxiana de que a libertação é condicionada historicamente – e não apenas ideal ou subjetivamente – ressoa diretamente em Beauvoir, pois, para a filósofa, a tomada de consciência do oprimido só se efetiva como exigência concreta quando se vinculam as condições materiais e simbólicas de sua situação, de modo que o desejo de libertar-se não é espontâneo ou abstrato, e sim histórico, situado e mediado por sua inserção no mundo. Assim como em Marx, a libertação em Beauvoir não é um gesto puramente individual da consciência: é uma resposta encarnada a um mundo que historicamente a torna possível em sentido concreto.

de uma coletividade que o antecede e que ele, por sua ação, também transforma – suas condições e as dos outros.

No plano do fato, não há uma oposição real entre indivíduo e coletividade – os dois coexistem nas ambiguidades que os entrelaçam; porém, no plano moral, isto é, no nível do projeto ético e da responsabilidade, essa tensão pode se tornar antagônica se se absolutiza uma das dimensões em detrimento da outra. “Só existe sociedade através da existência de indivíduos singulares; do mesmo modo que as aventuras humanas se destacam sobre o fundo do tempo, uma por uma acabadas, ainda que estejam todas abertas para a infinidade do futuro, e assim suas figuras singulares se implicam sem se destruírem” (PMA, p. 104). Depara-se aqui com a recusa dos dois equívocos: do individualismo abstrato, que desconsidera o enraizamento histórico da subjetividade na contingência do mundo fático, e do coletivismo cego, que anula a liberdade concreta dessas subjetividades ao dissolvê-las em valores prontos e pré-concebidos. “Uma tal concepção não contradiz a de uma inteligibilidade histórica; pois não é verdade que o espírito deva optar entre o absurdo contingente do descontínuo e a necessidade racionalista do contínuo: cabe-lhe, ao contrário, destacar sobre o fundo único do mundo uma pluralidade de conjuntos coerentes e, inversamente, compreender esses conjuntos na perspectiva de uma unidade ideal do mundo” (PMA, p. 104).

O que sintetiza esses apontamentos é o quão parece evidente que Beauvoir *historiciza sua perspectiva moral com o objetivo de mostrar tanto que a subjetividade jamais pode ser anulada, em razão dela se fazer na própria história, como também essa história não pode ser tida como o que a determina no âmago de sua situação*; e essa historicização, tal como esperado, não abstrai o polo objetivo da condição humana pelo fato de que toda liberdade desvela a si *em meio a uma história, uma relação concreta com o sujeito livre que o faz realizar-se como liberdade histórica*. Em outras palavras, é encarnar a liberdade sempre em situação nessa história – daí reforçar que essa situação é de fato histórica – conforme a moral é realizada tanto pelas vontades expressas em seus projetos de vida quanto pela relação entre as consciências – individuais e atuantes no mundo em constante desvelamento. E trazer para a concretude essa liberdade situada, que é mais do que uma consciência abstrata por estar posicionada temporal e espacialmente nesse mundo por ser também corporificada, e que é mais do que uma simples matéria por ser cognoscente (dotada de intencionalidade), é pensá-la em termos de experiência vivida.

O plano moral, pois, não é um plano delimitado por um sujeito passivo que estaria determinado antes mesmo de agir e, ainda, não é uma totalidade abstrata que resultaria de

simples processos para além de qualquer empreendimento dito humano; ele é uma edificação da relação mesma entre o modo como a liberdade se reconhece na esfera fática e os recortes distintos que dela provêm. Já no tom das determinações vinculadas com a facticidade, a liberdade é o que fundamenta a não-fixação da subjetividade nelas, e a relação da maneira como essa subjetividade se situa nas contingências do mundo (não determinado, não regido por um princípio de autoridade) é uma relação da própria liberdade com a facticidade – então, enquanto para-nada, é o em-si que indica o fato maciço do ser e que se põe não como fundamentação de si mesmo, mas como o que será colocado em nadificação pelo outro modo de ser da consciência, o para-si.

Portador de uma significação humana, ressalta Beauvoir, é preciso retomar para si, através de projetos, esta liberdade que um dia se engajou no passado, e integrá-la no mundo presente (cf. PMA, p. 82). Porque não se trata de demonstrar que se é livre, uma vez que isso é mais do que verdadeiro para o existencialismo, como também não é por vias abstratas que o drama da coexistência é revelado nessa doutrina: é em que condições os indivíduos desejam realizar a busca pela liberdade enquanto movimento análogo ao desvelamento do mundo – nesse sentido que não está em questão se a vida vale a pena ser vivida, mas, antes de mais nada, de “saber se ele [o indivíduo] quer viver e em que condições” (PMA, p. 25). Essa afirmação relembra a já citada entrevista que Beauvoir concedeu para a Radio-Canadá, na qual Wilfrid Lemoine a questionou sobre o que faz com que o ser humano aceite viver e realizar suas ações; e mais: quem orientaria essas ações? (cf. E I, p. 32). “Quem orienta essas ações? Em grande parte, é a preocupação com os outros. É também a preocupação com sua própria felicidade. As duas coisas estão intimamente ligadas. Porque acredito que todos nós estamos ligados uns aos outros. Ninguém pode se realizar a não ser por meio de e com os outros. E nada é válido por e para os outros se não for a partir de algo que também está enraizado em nós mesmos” (E I, p. 32). Eis porque das extremidades da condição humana é possível chegar até uma moral existencialista, isto é, o motivo pelo qual da ambiguidade constitutiva dessa condição ser possível estabelecer um projeto ético que jamais se separa da política.

Ou seja, a ambiguidade consiste tanto na experiência constitutiva da realidade vivida, mediada pelas contingências da liberdade e da facticidade, quanto reforça a importância de a liberdade triunfar sobre o plano fático, e é aqui que reside a autenticidade da moral e a soberania da consciência perante o mundo. E, enfim, ela também dá conta do que acontece quando ocorre o inverso, quando a facticidade triunfa sobre a liberdade, e é nesse caso que vemos a possibilidade condicional da manutenção da própria ambiguidade, das situações humanas em

suas singularidades, para recusar (e possuir, ou conquistar, os meios para isso) a tirania e a opressão a todo e qualquer custo.

Considerações finais:

Historicização da moral e ética da ambiguidade vivida – Beauvoir entre método e doutrina

“A respeito do próprio ser humano, pensamos, e esse é um dos pontos mais importantes do existencialismo, que ele é, em última análise, a razão de ser de si mesmo, seu futuro e o fim de todas as suas atividades” (E I, p. 30), disse Simone de Beauvoir, com base, ainda, na entrevista concedida a Wilfrid Lemoine. Razão de si devido ao fato de não haver nenhuma causalidade necessária anterior a ele que levaria consigo os mistérios do que é o ser humano e o motivo absoluto de sua existência; essa afirmação mostra que, em Beauvoir, questões voltadas para a origem desse indivíduo e para a finalidade última de sua vida são questões destituídas de sentido, uma vez que remetem a inquietações metafísicas e, portanto, abstratas. E fim de todas as suas atividades porque, se o “ser humano está aqui e não fazemos a nós mesmos as grandes perguntas metafísicas, assim como muitos filósofos, desde Kant⁹⁵, decidiram não fazê-las” (E I, p. 31), parte-se da verdade de que “estamos aqui e o que nos interessa é saber o que fazer conosco” (E I, p. 31).

Isso significa que tudo o que serve aos interesses, à felicidade e ao desenvolvimento do ser humano é bom, e tudo o que é contrário a isso é errado. E essa é a base absolutamente fundamental de nossa ética e até mesmo de nossa moral. [...] Somos a favor de tudo o que, de alguma forma, serve ao ser humano; serve às suas necessidades, à sua felicidade, à sua liberdade, ao desenvolvimento de sua vida, e somos contra tudo o que impede isso. (E I, pp. 30-32, grifos meus).

Com efeito, se Beauvoir se opõe a toda e qualquer ética que venha a dissipar os extremos da condição humana, o que implicaria também em rever o que de fato serve ou não aos indivíduos, é para mostrar que pensar a moral é mais do que estabelecer juízos e valores condizentes com as condutas deles: é, pela historicização da moral, isto é, a inseparabilidade do histórico com o vivido, que sua doutrina evoca uma ética da ambiguidade dessa condição, que recusa qualquer separação entre ética, moral e política. Isso porque uma das principais preocupações da autora é compreender como as ações individuais se conciliam com as situações em que cada existência se desenvolve como um projeto, cujas direções também integram o

⁹⁵ Sobre essa relação do desinteresse de Beauvoir pela metafísica tradicional com a filosofia kantiana, conferir a octogésima sétima nota de rodapé deste estudo.

projeto que envolve o individual com o coletivo – tudo isso realizado em condições históricas (espaciais e temporais). A fundação de uma possível abordagem ética direcionada para uma subjetividade indeterminada é o esforço que viabiliza essa moral e, sem qualquer interesse em investigar relações causais referentes à ação humana e a um mundo eventualmente pré-concebido, Beauvoir não se restringe a estabelecer alguma finalidade absoluta para essa ação. Afinal, “o bem de um indivíduo merece ser tomado como uma meta absoluta de nossa ação, mas não estamos autorizados a decidir *a priori* sobre esse bem” (PMA, p. 118). A conduta autêntica adotada pelo indivíduo, certamente em prol de sua individualidade na realidade coletiva, é um projeto que abrange não apenas uma escolha em um mundo demarcado por resistências contingentes, mas também traz uma busca incessante por realizar-se frente à vida – e isso reflete a própria urgência de conceber uma nova compreensão do que é a moral. Essa urgência se relaciona com o fato de que Simone de Beauvoir concebe a conduta dita ética como a instituição de um sentido que não está dado, mas que também não é justificado logo após a escolha da ação: é através do projeto vivo que cria e modifica esse sentido no presente que a justificativa se aproxima, a partir dos próprios elos intersubjetivos, entre as liberdades. E, conseqüentemente, “se for verdade que os homens buscam no futuro uma garantia de seu êxito, uma negação de seus fracassos, é verdade que sentem também a necessidade de negar a fuga indefinida do tempo e de ter o presente em suas mãos. É preciso afirmar a existência no presente se não se quiser que a vida inteira se defina como uma evasão rumo ao nada” (PMA, p. 106).

Disso, a intenção do “Capítulo I: A doutrina existencialista de Beauvoir como filosofia da ambigüidade que evoca uma moral” foi demonstrar a importância dessa relação a partir da doutrina de Beauvoir, enquanto uma filosofia da ambigüidade que retoma certos aspectos da oposição de Kierkegaard a Hegel, e a traz para um debate amplo, que é o de pensar a liberdade sempre em meio à história, sem dissociá-la das liberdades que nela se engajam. A exposição de situações ambíguas vividas, criadas por meio dos escritos literários de Beauvoir, fortalece essa discussão à medida em que é o modo pelo qual ela indica concretamente que as realizações de sua filosofia moral consistem na realização da liberdade com vista ao seu caráter autêntico ou, pelo contrário, o quão ardiloso é cair nas artimanhas da dissipação da ambigüidade. Se Beauvoir estabelece um vínculo do que define de fato o seu existencialismo com a condição humana demarcada pelas suas cadeias correlatas, juntamente da sua produção literária, é para que se torne possível a elaboração do que seria o caminho mais próximo da realidade humana em termos de liberdade: a reconciliação entre as liberdades que, uma vez que suas consciências estão separadas entre si, podem se juntar na intersubjetividade. E pensar nesses termos é também pensar, assim como ocorre em *O segundo sexo*, em situações específicas marcadas por

historicidades cuja marca é a ausência de reciprocidade e a possibilidade de transformar essa situação na realidade coletiva, já que, quando Beauvoir retoma a moral existencialista para elucidar as situações singulares das mulheres em uma conjectura ampla de vivências das mais diversas faces, é para também denunciar qualquer forma de opressão que, por sua vez, jamais é natural.

Fica cada vez mais evidente que se trata de uma abordagem filosófica que analisa a concretude da condição humana, que, muito distintamente da condição fixa dos objetos (em-si), é aberta rumo ao livre movimento da subjetividade; assim, agir é, ao mesmo tempo, lutar pelos fins almejados por cada projeto, sem, no entanto, tornar esse fim como determinante, pois, ao contrário disso, ele é um ponto de partida para novos projetos. Essa luta é uma oposição à ocorrência de que a violência é inevitável, de tal forma que “estamos condenados ao fracasso porque estamos condenados a violência; estamos condenados a violência porque o homem é dividido e oposto a si mesmo, porque os homens são separados e opostos entre si” (PC, p. 207); a luta corresponde ao engajamento pelo qual cada existência exerce suas ações através do projeto que a permite ir além do limite das condições particulares de sua respectiva vida.

É verdade que, em Beauvoir, a abstenção diante das situações vividas é impossível, até porque sempre será preciso agir (e até mesmo na recusa de agir há uma ação, uma escolha); como também é verdade que “renunciar à luta seria renunciar à transcendência, renunciar ao ser. Nenhum êxito, porém, jamais apagará o escândalo absoluto de cada fracasso singular” (PC, p. 207). E ambas as considerações não se contradizem, porque, tanto em uma como na outra, ao agir, o indivíduo assume os riscos e as incertezas de suas ações que, não solitárias, estão sempre em contato – vinculadas – com outrem; pelos outros que a liberdade moral é experienciada e a singularidade de cada existente é requisitada por meio de projetos singulares, incidindo sobre a verdade da presença humana e suas singularidades no mundo da facticidade.

Apesar de toda existência poder reclamar seu direito em oferecer esse sentido na sua direção ao ser, enquanto não se é nada, apesar dessa reivindicação se dirigir para o fracasso da tentativa de preencher a falta de ser em sua totalidade, é a afirmação desse vínculo entre liberdade e facticidade, de um ponto de vista ético-moral específico, que é próprio do existencialismo, que Beauvoir nos propõe uma salvação: a de realizar a existência como um absoluto através dos projetos humanos e para além de qualquer fronteira vinda do mundo fático; para além porque essa existência é transcendência e porque ela não se encontra decretada pela sua facticidade; e através do projeto porque somente assim é possível assumi-la nesse lastro que

ela possui com o ser, em seu país, sexo, idade, época, família, educação, economia, por aí vai – o dado a ser transcendido.

O percurso de *Pirro e Cineias*, então, pode ser compreendido conforme essa norma que, embora indivisível, envolve a realidade concreta do indivíduo em sua coletividade: “Ajo apenas ao assumir os riscos desse futuro; eles são o inverso de minha finitude e sou livre ao assumir minha finitude” (PC, p. 208). Por isso que, nesse contexto, a autora concorda com *O Processo*, de Franz Kafka, para quem nenhum veredito jamais vem encerrar, pois “vivemos em estado de protelação indefinida” (PC, pp. 207-208); como ela também concorda com *Aminadab*, de Maurice Blanchot⁹⁶, que reforça o caráter ambíguo da presença humana: é fundamental nunca perder, mas, no entanto, jamais se ganha. Se não se ganha, por que continuar? Aqui remetem-se as palavras de Cineias a Pirro: Para quê? Novamente, com isso, volta-se para o drama de viver a condição humana, que evoca aqui a reafirmação do laço entre as ações e as subjetividades para e pelos quais essas ações são realizadas.

Do ponto de vista do solipsismo, no qual a liberdade e seu movimento, cuja direção é o próprio nada, são opacas, sem a adesão do outro, haveria nele somente o absurdo da facticidade; o indivíduo nada poderia querer e o conteúdo mesmo de seus atos – amar, querer, desejar, realizar seja lá o que for – seria uma fórmula abstrata que não apelaria ou reivindicaria nenhum modo de ser; todavia, e isso que de fato interessa a Beauvoir, do ponto de vista ético, é a adesão do outro que impede essa fixação absurda da ação no plano fático e possibilita ao sujeito atribuir um sentido autêntico à sua vida. Para querer ir além, transcender os vínculos nos quais as subjetividades vivenciam suas situações sem, entretanto, se separar da historicidade da condição humana, é preciso querer que os outros sejam livres; “só posso me reportar concretamente a homens que existem para mim; e eles só existem para mim se criei laços com eles, se fiz deles meus próximos; eles existem como aliados ou como inimigos, conforme meu projeto se acorde com o deles ou o contradiga” (PC, p. 202). Seja sob forma de acordo ou contradição, é a subjetividade que se faz existir para si e, ao fazer isso, é a presença de outrem

⁹⁶ *Grosso modo*, Beauvoir interpreta o contexto ambíguo de *Aminadab*, que narra as descobertas de Thomas em um hotel enigmático, como revelações que, na verdade, nada mais são do que a exposição do próprio nada – já que, de fato, nada é descoberto; no entanto, é justamente a ausência de algo que contribui para o ato desvelador dessa presença, a qual, embora nada conquiste, recusa-se a se perder. Do mesmo modo, em *O Processo*, nenhum veredito encerra o indivíduo na dependência deste com a liberdade do outro, uma vez que qualquer um pode esquecer outrem, ignorá-lo, utilizá-lo para fins que não são os mesmos que os dele; e, porém, “queremos ser requisitados em nossa singularidade, e só podemos sê-lo por meio de projetos singulares” (PC, p. 207). O drama dessa relação indissociável entre eu-outro é o que é vivido por Josef K., protagonista de *O Processo*, que, dentro de um processo judicial que o julga como culpado de um crime não revelado (que ele sequer sabe qual é), é morto sem nunca saber a real natureza da acusação e, conseqüentemente, da execução.

que reassegura a presença situada de sua existência e reivindica que a ação não caia em contradições absurdas.

Chama a atenção que Beauvoir não justifica a finitude dessa presença por meio de um fato natural, que corresponde ao fato de essa subjetividade ser mortal, uma vez que “não é porque morre que o homem é finito. Nossa transcendência sempre se define concretamente aquém da morte ou além” (PC, pp. 170-171); por isso, segundo a autora, Pirro, em nenhuma hipótese, espera ter dado a volta em torno da Terra para voltar para casa: na verdade, isso pouco importa. E o que interessa realmente, assim? Entre o apelo de uma liberdade para com as liberdades que lhe são estrangeiras, o que se tem é que, ao superar as metas visadas pelo seu projeto, caso não houvesse esse pluralismo de sujeitos livres, “meus atos recairiam sobre si mesmos inertes, inúteis [...] Um homem que sobrevivesse sozinho sobre a terra a um cataclismo universal deveria esforçar-se, tal como Ezequiel, para ressuscitar a humanidade, ou então só lhe restaria morrer” (PC, p. 203). Em outros termos, enquanto se transcende, esse movimento aparece como vão, porém, se através dos outros essa transcendência for prolongada para além do projeto atual, temporalmente presente, então ele não poderá ser superado; a liberdade está vinculada com a abertura em direção às outras subjetividades que poderão correspondê-la, seja positiva ou negativamente, e é por essa relação que se dá a escolha pela luta. Para tornar viável a vivência do projeto em sua relação com a moral, é preciso reforçar uma das concepções que tanto foi insistida neste texto: questionar-se sobre o motivo pelo qual uma subjetividade se quer enquanto liberdade é privilegiar o *tempo* dessa vontade, já que “é ao longo do tempo que o fim é visado e que a liberdade se confirma a si própria, e isso supõe que ela se realiza como unidade através do fracionamento do tempo” (PMA, p. 33).

Parece, em Beauvoir, que a realização de qualquer história exige uma singularidade, com seu começo, meio e fim, com seu êxito ou sua derrota, de modo que é preciso viver essa história temporalmente. Devido ao que a detém, é que, desde que dão à palavra *fim* seu duplo sentido de meta e de encerramento, percebe-se “claramente esta ambiguidade de sua condição, que é a mais fundamental de todas: que todo movimento vivo é um deslizamento na direção da morte. Mas se aceitam considerá-la de frente, descubrem também que todo movimento na direção da morte é vida” (PMA, p. 107). Logo, a moral de Beauvoir é realizada sempre no tempo, sem nenhuma tentativa de escapar dessa transitoriedade – e a descrição fenomenológica dessa moral implica em um desenvolvimento que, embora se dê de maneira distinta da experiência vivida, que é infinita, não é substituída jamais pela quantidade de palavras escritas; ou, como Beauvoir escreve em *Balanço Final*, a própria palavra liga-se a um saber que também

engloba o infinito e, mesmo que seja levantada a objeção segundo a qual todo relato tende a substituir a “fluida ambiguidade do vivido pelos contornos estéticos das frases escritas” (BF, p. 14), “na verdade, as imagens que as palavras sugerem são mutáveis e fluidas, o saber que comunicam não é claramente circunscrito” (BF, p. 14).

Estudou-se também do porquê toda luta humana, ainda que inicialmente seja contingente, se torna necessária a depender do conteúdo de suas ações; pois, de um lado, cada subjetividade deseja que o outro reconheça suas ações como válidas, que faça delas seu bem, tomando-as para si rumo ao futuro; no entanto, por outro, “não posso contar com um reconhecimento se primeiro contradigo o projeto do outrem; ele verá em mim apenas um obstáculo” (PC, p. 204). Logo, quando Beauvoir lança mão dessas concepções em *Pirro e Cineias* para erguer seu projeto ético a partir de uma relação da liberdade com a facticidade, e vice-versa, ambas contingentes, é para bem chegar a uma teoria da ação que, mais tarde, atingiria uma teoria moral, embora Beauvoir tenha afirmado, em 1963, que não conseguiu alcançá-la em 1947 por ser “aberrante pretender definir uma moral fora de um contexto social. Eu podia escrever um romance histórico sem ter filosofia da história, mas não fazer uma teoria da ação” (FC, p. 184). Independentemente disso, esse projeto ético, que ocasiona em uma ética existencialista, não perde sua legitimidade devido à essa crítica tardia de Beauvoir, pelo contrário, ganha mais força conforme o desenvolvimento dela sob a forma de um vocabulário tanto filosófico quanto literário – e é isso o que foi visto no “Capítulo II: A ambiguidade como método nos e dos textos existencialistas de 1944-1946”.

Já o passo seguinte de Beauvoir, como exposto sobretudo no “Capítulo III: Das extremidades da condição humana à moral existencialista”, foi o de validar sua moral com base na doutrina levantada em *Pirro e Cineias* e que teria dado início ao “período moral” de sua carreira literária: é uma moral da ambiguidade. Esta, pois, é sinônimo de um individualismo? – questiona Beauvoir nas páginas conclusivas de *Por uma moral da ambiguidade* (cf. PMA, p. 128); e o aparente critério para colocá-la entre a teoria filosófica e a realidade prática é justamente o fato de reivindicar para a liberdade um poder de desvelamento que se dá senão no mundo de contingências. Por isso, ela é ao mesmo tempo uma recusa tanto do aspecto puramente subjetivista da filosofia quanto do postulado puramente objetivista da ciência, através de uma conciliação que visa a correlação desses dois extremos – o que é subjetivo e o que é objetivo em relação à condição moral (ser livre e histórico) e ontológica (ser falta de ser a fim de que haja ser) de cada indivíduo. Na realidade, a ambiguidade da condição humana, que assume diversos aspectos no interior do pensamento da autora e que pode ser tida a partir de

inúmeras perspectivas através do ponto de vista filosófico, consiste na própria retomada da totalidade dessa condição – que, como tal, nunca se encontra completa em si mesma.

Apesar de Beauvoir definir o fracasso de querer ser Deus, a síntese do em-si e do para-si, como a real condição de toda vida humana, bem como os dois aspectos que caracterizam a liberdade dessa maneira, “não se poderia sonhar sua abolição sem logo sonhar a morte. Isso não significa que se deva consentir o fracasso, mas deve-se consentir lutar contra ele sem repouso” (PMA, p. 129); enquanto o primeiro aspecto se refere à liberdade como um movimento construtivo que não dissocia todo ato existencial do ato de fazer-se como falta de ser para fundamentar a justificativa da existência por um processo que desemboca fora de si mesmo, o segundo aspecto – denominado por Beauvoir como negativo – é o que recusa a opressão na mesma intensidade que recusa toda e qualquer forma de tirania e de regimes totalitários.

O que alça, pois, a moral existencialista com a condição humana é o que também relaciona o que diz respeito à concretude da liberdade com o dado contingente do plano fático; essa relação aproxima tanto o fato segundo o qual todo indivíduo se posiciona no mundo moral ao lançar-se como falta quanto a indeterminação da liberdade por carecer de um sentido que já estaria estabelecido nesse indivíduo. É “por isso que cabe à moral mudar o rumo de uma inclinação que não é fatal, mas muito livremente consentida; é preciso que ela se torne efetiva para que se torne difícil o que primeiramente era facilidade” (PMA, p. 127); e mais: essa ambiguidade mostra que toda subjetividade está unida com outrem precisamente pelo que as separa, “que eu sou eu somente para mim. Mas cada um de vocês é eu somente para vocês. Nossa condição comum é que estamos radicalmente separados uns dos outros como sujeitos” (ME, pp. 121-122). Bem entendido que a separação das liberdades é o princípio da moral de Beauvoir, no sentido de tomar como critério que todo indivíduo realiza um projeto sempre finito e individual, separado dos outros projetos também em execução, vale repetir que outrem é, assim como todo ser humano, um sujeito situado em circunstâncias históricas que lidam com o restante do mundo (daí a transcendência desembocar fora de si conforme irrompe em seu próprio cerne). Para Beauvoir, então, optar pela manutenção da vida a partir da liberdade como modo de conferir um valor absoluto à existência é permanecer nesse movimento com “algum tipo de apego pela existência; sua vida será à medida desse apego, ela se justificará na medida em que justificar autenticamente o mundo” (PMA, pp. 129-130). A base *ontológica* da moral, como posta no “Capítulo III”, entende que, se o sujeito reivindicado pela filosofia de Beauvoir fosse uma pura liberdade, não seria possível considerá-lo em meio às condições concretas e, conseqüentemente, históricas de sua liberdade; isso recusa, ainda mais com foco em *Por uma*

moral da ambiguidade, uma subjetividade que estaria entre a negação de escolher pela ação e o apego a valores incondicionados (como uma ideia de causa original e transcendente a todos os sentidos mundanos ou a concepção de uma Humanidade que teria um fim lógico, imanente a ela mesma, independentemente dos esforços humanos).

Desproporcionais, “as situações são tão complexas que é preciso uma longa análise política antes de poder estabelecer o momento ético da escolha. Nós nos limitaremos aqui a considerar alguns exemplos bastante simples que nos permitam precisar um pouco nossa atitude” (PMA, p. 123). E desses exemplos, é possível destacar alguns dados pela própria filósofa (cf. PMA, pp. 123-124): certa quantidade de camponeses do norte que massacraram na Guerra de 1914-1918 uma família inocente que se suspeitava que fizesse sinais ao inimigo; as violências da Resistência que não visavam ao enfraquecimento material da Alemanha, mas à criação de um estado de violência tal que a colaboração fosse impossível; as revoltas indianas⁹⁷ que não pretendiam romper de uma única vez com o jugo do opressor, mas criar e entreter o senso da revolta, tornar impossíveis as mistificações da conciliação; e até mesmo quando, em sentido literário, a partir de *A batalha incerta* de John Steinbeck, o chefe comunista não hesitou em deflagrar uma greve custosa, de sucesso incerto, pela probabilidade de nascer, com a solidariedade dos trabalhadores, a consciência da exploração sofrida e a vontade de recusá-la.

No primeiro caso, tem-se uma ação violenta exercida em nome de uma possível defesa baseada em suspeitas, que reflete o dilema que percorre a ponte entre agir e errar: os camponeses do norte acreditavam que protegiam sua comunidade, porém, cometeram uma injustiça brutal ao denunciarem uma família inocente, sem envolvimento com a Guerra; essa ação foi motivada pelo desejo de proteger, o que é um fim legítimo e justificável; ao mesmo tempo, ela acarretou uma injustiça irreparável. Logo, o resultado foi a violação de um princípio ético (não atacar a vida de inocentes), de modo que será preciso que os mesmos respondam pelas suas condutas.

No segundo, a Resistência Francesa não visava apenas enfraquecer o poder militar da Alemanha nazista, mas também almejava a instauração de um ambiente que tornasse impossível qualquer forma de colaboração com o inimigo, ainda que, para isso, fosse necessário usar da violência. Aqui, o ato violento é instrumentalizado com uma finalidade tanto ética quanto política, mesmo que isso envolva custos morais, que possam interferir nas condutas humanas. O projeto era o de criar um ambiente em que ninguém, em nenhuma hipótese, pudesse naturalizar a Ocupação, havendo o risco de punir ou matar pessoas consideradas colaboradoras.

⁹⁷ Em referência à resistência ao colonialismo britânico, como a Revolta de 1857, também conhecida como a Primeira Guerra de Independência, ou aos movimentos mais amplos de resistência não violenta liderados por Gandhi.

No terceiro, as revoltas indianas não procuravam romper imediatamente com o colonialismo britânico, já que a intenção, mais do que possibilitar esse afastamento, era manter vivo e em atividade o espírito de revolta dessas pessoas e a permanência gradual da luta, recusando quaisquer conciliações que pudessem suavizar o domínio britânico. A estratégia indiana, pois, evidenciava a resistência em seu sentido ambíguo, isto é, além da vitória instantânea, desejava-se um processo de mobilização e conscientização por parte dos oprimidos, quer dizer, não exatamente um acontecimento vitorioso, mas imprescindível para garantir a dignidade dos que lutavam contra o colonialismo naquele momento.

Por fim, no quarto caso, Steinbeck conta a história de um chefe comunista que organizava uma greve de trabalhadores agrícolas com mínimas chances de sucesso, e isso indica um projeto político por parte desse chefe que favorecia sua solidariedade para com os trabalhadores e a tomada de consciência da exploração dos mesmos. O gesto dele, conseqüentemente, é preenchido de incerteza, sem saber se seus esforços trarão benefícios de fato (ou, ao contrário, se trarão maiores dificuldades para os trabalhadores); e, contudo, do ponto de vista ético, é um projeto justificado pela recusa da injustiça, pelo compromisso com a liberdade alheia e pela negação em aceitar a opressão como algo natural. Tudo isso para mostrar que, a partir desses casos, a decisão pela ação (ainda que violenta) nunca é pura ou imune de conseqüências; que há sempre uma tensão entre o ideal a ser feito e a concretude da realidade comprometida com os outros (possibilidade de agir); e que a moral de Beauvoir, ao expor essas contingências, não busca certezas que colocariam fim nessas tensões, mas, ao contrário disso, é uma moral que reivindica a urgência da responsabilidade mediante as incertezas – uma responsabilidade que reconhece o valor de que agir é, ao mesmo tempo, correr o risco de errar e se equivocar perante outrem.

Com efeito, nesses exemplos Beauvoir mostra a importância de manter a tensão da ambigüidade à medida que a liberdade é compreendida como a condição a ser conquistada e reconquistada sobre a facticidade contingente de toda existência, isto é, “de retomar como desejado pelo homem o dado que inicialmente *está aí* sem razão. Uma tal conquista jamais se termina; a contingência permanece e, para afirmar sua vontade, o homem chega até mesmo a ser obrigado a fazer surgir no mundo o escândalo do que não quer” (PMA, pp. 128-129, *grifos da autora*). E, porém, essa justificativa de seu escândalo não pode ser definida como infinita:

Essa justificação, embora aberta para o universo inteiro através do espaço e do tempo, sempre será finita. O que quer que se faça, jamais se realiza nada além de uma obra limitada como esta própria existência que tenta se fundar através dela e que é também limitada pela morte. É a afirmação de nossa finitude que sem dúvida dá à doutrina que

acabamos de evocar sua austeridade e, aos olhos de alguns, sua tristeza. (PMA, p. 130).

A vivência da ambiguidade em meio à produção de significados particulares que surge das ações do sujeito – eis por que é possível afirmar que todo sentido se dá pelo ato de projetar-se em direção a algo por meio de um desvelamento ontológico (de ser) que, antes desse projeto, não existia e não havia nenhum resquício de justificativa pré-lógica de sua vida – é uma maneira de realizar, se não a única, a assunção da liberdade juntamente com a facticidade; e, em sua estrutura básica e concreta, a subjetividade moral descrita por Beauvoir, que está entre essas duas correntes, é o meio constitutivo a partir do qual a exigência da relação dela com o outro e com o mundo (social, político, cultural, familiar, econômico, entre outros) é correspondida no fundo da história vivida. Portanto, para que este estudo seja encerrado e permita sua continuidade no futuro, é preciso lembrar que todas essas questões foram alvo do que constituiu a *filosofia moral* de Beauvoir. Historicamente, no limite do que ela escreveu em termos de conteúdo filosófico na década de 1940, o que conduziu esta pesquisa foi a teorização da experiência concreta de Beauvoir na e durante a Guerra com foco na dignificação moral das suas próprias concepções de ação e ética; e, nesse contexto, foi uma abordagem política que possibilitou tratar da moral existencialista da autora – enquanto o existencialismo, tal como foi desenvolvido a partir de uma reformulação da fenomenologia alemã (além de um retorno à tradição em geral, por exemplo, a crise do hegelianismo, a já mencionada crítica de Kierkegaard a este autor e a desconsideração da subjetividade no âmbito do positivismo científico) e das inclinações históricas da época, foi uma doutrina que conquistou um espaço considerável, sobretudo na França, na década em questão – sob os extremos que ela busca abraçar, sem jamais ultrapassá-los.

Desse modo, a evocação beauvoiriana de uma perspectiva tanto ética quanto moral para com as ações humanas, sempre em seu vínculo com a situação da liberdade que as realiza, não se resume numa validação da moralidade em sentido generalizado (sobre o que faria com uma ação seja considerada universalmente como boa ou má, por exemplo); é o desenvolvimento de uma moral da ambiguidade vivida que retoma a separabilidade entre os indivíduos para, em seguida, posicionar a questão dessa discussão, isto é, de como dos extremos capitais da condição humana é possível chegar até uma moral existencialista – nesse caso, uma moral real e concretamente interessada no e pelo mundo humano. É que, segundo Beauvoir, “tanto a moral quanto a filosofia estão envolvidas porque o verdadeiro problema moral é o que o homem tem de fazer de si mesmo ou o que ele pode fazer de si mesmo. E, para responder a essa pergunta,

é preciso também saber o que é o homem, o que é o mundo e quais são as conexões entre o homem e o mundo, o que pressupõe um complexo contexto metafísico” (TE, p. 56). Nesse contexto, a moral de Beauvoir dessencializa a si mesma por meio da ambiguidade: não é infinita (atemporal), não é universal, não é instantânea, nem mesmo é regradora das ações mediante um processo a ser efetivado pela própria Humanidade. Sua pauta se encontra na realidade situacional da consciência moral, portanto, só pode ser fundamentada em um mundo humano, em uma dimensão concreta, em um universo cuja subjetividade é indivisível, insubstituível e intrínseca a esse mundo. E foi esse envolvimento, entre problema e solução morais, em um sentido peculiarmente existencialista, que foi apresentado e desenvolvido aqui.

Bibliografia

Albuquerque, R. G. V. A. O conceito de *Aufhebung* em Hegel: uma investigação sobre a Doutrina do Ser na *Ciência da Lógica* e na *Enciclopédia*. 113f. Dissertação de Mestrado em Filosofia – Universidade Federal de Sergipe, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, São Cristóvão, (SE), 2021.

Aron, R. *Mémoires*. Préface Nicolas Baverez, et avant-propos Tzvetan Todorov. Paris: Editions Robert Laffont, 2010.

Bergoffen, D. Introduction to *Must We Burn Sade?* Simons, M. (Org.). *Simone de Beauvoir: Political Writings*. Edited by Margarteh A. Simons with the assistance of Marybeth Timmermann and Mary Beth Mader; foreword by Sylvie Le Bon de Beauvoir. Chicago: University of Illinois Press, 2021. (The Serie Beauvoir)

_____. *The philosophy of Simone de Beauvoir: Gendered, phenomenologies, erotic generosities*. New York: State University of New York Press, 1997.

Butler, J. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Trad. Renato Aguiar. 8ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015. (Sujeito e História)

Candiani, H. R. *A tessitura da situação: a trama das opressões na obra de Simone de Beauvoir*. 190f. Tese de Doutorado em Ciências Sociais – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas (SP), 2018.

_____. *Les Bouches Inutiles e o pensamento beauvoiriano sobre a situação das mulheres*. *Estudos Universitários*, Recife – PE, v. 36, n. 01/02, pp. 46-51, 2019.

Card, C. Introduction: Beauvoir and the ambiguity fo ‘ambiguity’ in ethics. *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*. Card, C. (Ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Cayron, C. *La nature chez Simone de Beauvoir*. Paris: Gallimard, 1973.

Cardoso, I. T. Aspectos da liberdade em *As troianas* de Sêneca. *Letras Clássicas*, São Paulo – SP, n. 03, pp. 229-256, 1999.

Daigle, C. Beauvoir philosophe: pour une phénoménologie de l’ambiguïté. Kristeva, J.; Fautrier, P.; Fort, P.; Strasser, A. (Eds.). *(Re)découvrir l’œuvre de Simone de Beauvoir. Du Deuxième sexe à La Cérémonie des adieux*. Paris: Le Bord de l’eau, 2008. p. 149-157.

Deutscher, P. *The philosophy of Simone de Beauvoir: Ambiguity, Conversion, Resistance*. Cambridge: Cambridge University Express, 2008.

_____. Simone de Beauvoir. La Follette, H. (Ed.). *The International Encyclopedia of Ethics*. New Jersey: Blackwell Publishing, 2013.

Dosse, F. *A saga dos intelectuais franceses, volume 1: à prova da história (1944-1968)*. Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira. São Paulo: Estação Liberdade, 2021.

Firestone, S. *A dialética do sexo – Um estudo da revolução feminista*. Trad. Vera R. R. Terra. São Paulo: Dialética, 1970. (Coleção Bolso)

Gothlin, E. Reading Simone de Beauvoir with Martin Heidegger. *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*. Card, C. (Ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Hegel, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Meneses, com a colaboração de Karl-Heinz Effen e José Nogueira Machado. 9ª ed. Petrópolis: Vozes. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014. (Pensamento Humano)

_____. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio: volume I – A ciência da lógica*. Trad. Paulo Meneses; colaboração de José Machado. São Paulo: Loyola, 1995. (O pensamento ocidental)

_____. *Introdução à História da Filosofia*. Trad. Antônio Pinto de Carvalho. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os pensadores)

Heidegger, M. *Ser e Tempo*. Trad. revisada Márcia Sá Cavalcante. 10ª ed. Petrópolis: Vozes, 2015. (Pensamento Humano)

_____. *Sobre o “humanismo” – Carta a Jean Beaufret, Paris*. Trad. e notas Ernildo Stein. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os pensadores)

Holveck, E; Heinämaa, S.; Bauer, N.; Bergoffen, D; et. al. Introductions. Simons, M. A. (Org.). *Simone de Beauvoir: Philosophical Writings*. Edited by Margarteh A. Simons with the assistance of Marybeth Timmermann and Mary Beth Mader. Chicago: University of Illinois Press, 2021. (The Serie Beauvoir)

Husserl, E. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Trad. Márcio Suzuki. 6ª ed. Aparecida: Ideias & Letras, 2006.

Janicaud, D. *Heidegger en France*. Paris: Albin Michel, 2006.

Kail, M. *Simone de Beauvoir philosophie*. Paris: PUF, 2006.

_____. Uma lição de leitura. Beauvoir, S. *O existencialismo e a sabedoria das nações*. Trad. Mário Matos. Lisboa: Esfera do Caos, 2008.

Kant, I. *Crítica da razão pura*. Trad. Manoela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão; int. e notas Alexandre Fradique Morujão. 5ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

Kierkegaard, S. *Temor e tremor*. Trad. Maria José Marinho. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Os pensadores)

Kristeva, J. *Le Temps Sensible: Proust et l’Expérience Littéraire*. Paris: Gallimard, 1994.

Laértios, D. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Trad. Mario da Gama Kury. Brasília: Editora UnB, 2008.

Laffitte, P. *Moral positiva, sua necessidade atual, seus caracteres fundamentais e suas principais aplicações*. Conferência redigida por Emile Antoine e traduzida por João Francisco de Souza e Antenor Rangel Filho. Rio de Janeiro (disponível em versão *online*), pp. 01-112, 2012 [1938].

Langer, M. Beauvoir and Merleau-Ponty on ambiguity. *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*. Card, C. (Ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Le Bon de Beauvoir, S. Por que ler Simone de Beauvoir hoje? *Brigitte Bardot e a síndrome de Lolita & outros escritos*. Org., trad. e notas Magda Guadalupe dos Santos e Paulo Sartori. Belo Horizonte: Quixote+ Editoras Associadas, pp. 21-28, 2018.

Ledwina, A. L’ambigüité de la condition humaine et ses interprétations existentialistes selon Simone de Beauvoir. *Orbis Linguarum*, Instytut Filologii Germańskiej Uniwersytetu Wrocławskiego – Polska, v. 50, pp. 295-304, 2018.

Le Doeuff, M. Simone de Beauvoir and Existentialism. *Feminist Studies*, v. 06, n. 02, pp. 277-289, 1980.

- _____. *L'Étude et le rouet - Des femmes de la philosophie etc.* Paris: Édition du Seuil, 1989.
- Lefebvre, H. *Marxismo*. Trad. William Lago. Porto Alegre: L&PM, 2011.
- Lukács, G. *Existencialismo ou marxismo?* Trad. José Carlos Bruni. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas Ltda, 1979.
- Lutigneaux, R. L'existentialisme. *Revue des deux mondes*, Paris, dez., pp. 455-467, 1951.
- Mahon, J. *Existentialism, Feminism and Simone de Beauvoir*. New York: Macmillan Press, 1997.
- Marín, L. S. Prólogo: Simone de Beauvoir y el existencialismo como modelo de la crítica. Beauvoir, S. *Fragmentos existencialistas y otros textos*. Trad. Leandro Sánchez Marín. Medellín: Ennegativo ediciones, 2019.
- Marx, K; Engels, F. *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) /*. Trad. Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.
- Marx, K. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Trad. José Carlos Bruni. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os pensadores)
- Merleau-Ponty, M. La Guerre a eu lieu. *Sens et non-sens*. Paris: Les Éditions Nagel, 1966. (Pensées)
- Missaggia, J. O. Entre filosofia e artes narrativas: o romance metafísico de Simone de Beauvoir e seus desafios metodológicos. *Filosofia Unisinos*, São Leopoldo – RS, 26(1), pp. 01-11, 2025.
- Molina, R. Notas sobre o Momento da Existência na Filosofia Francesa. *Ítaca*, Rio de Janeiro – RJ, n. 24, pp. 78-103, 2024.
- Montaigne, M. *Essais*. Édition de P. Villey, revue par V. Saulnier, conforme au texte de l'exemplaire de Bordeaux. Paris: PUF, 2004.
- _____. *Os ensaios* (Livro I). Trad. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- Motta, L. J. A primeira resenha da *Fenomenologia da percepção*: Simone de Beauvoir, fenomenóloga? *Primeiros Escritos*, São Paulo – SP, n. 1, pp. 211-225, 2022.
- _____. A relação entre ambiguidade, liberdade e condição humana em Simone de Beauvoir. *Filogênese*, Marília – SP, v. 11, pp. 40-55, 2019.
- _____. Introdução ao período moral da literatura de Simone de Beauvoir: Pirro, Cineias e o lugar necessário de cada ação. *Kínesis*, Marília – SP, v. XV, n. 39, pp. 231-252, 2024.
- _____. Beauvoir intérprete de Merleau-Ponty: A *Fenomenologia da percepção* e os progressos do método fenomenológico. *Pólemos*, Brasília – DF, v. 09, n. 18, pp. 215-241, 2020a.
- _____. A noção de atitude estética em Simone de Beauvoir. *Pólemos*, Brasília – DF, v. 09, n. 17, pp. 177-188, 2020b.

_____. A definição de existencialismo e suas implicações em Simone de Beauvoir: Por uma desmistificação filosófica. *Problemata – Revista Internacional de Filosofia*, João Pessoa – PB, v. 14, n. 05, pp. 05-22, 2023.

_____. A sequência descontinuidade de liberdades e os indivíduos isolados por sua subjetividade: Uma humanidade em Simone de Beauvoir? *Ekstásis: Revista de Hermenêutica e Fenomenologia*, Rio de Janeiro – RJ, v. 12, n. 02, pp. 301-317, 2023.

_____. A crítica de Simone de Beauvoir às formas de opressão: Liberdade, libertação e a construção de condições autênticas. *Anais do XVII Seminário de Pesquisa na Pós-Graduação em Filosofia da UFSCar*, São Carlos – SP, 17ª ed., pp. 36-43, 2023.

_____. Da relação entre moral e ontologia em Simone de Beauvoir: Situação e subjetividade do ponto de vista da ambiguidade. *Intuitio – SC*, Chapecó, vol. 18, n. 01, pp. 01-23, jan.-dez., 2025.

Nunes, B. “Kierkegaard e a Crise Religiosa”. *Filosofia Contemporânea*. 4ª ed. Belém: Ed.ufpa, 2019.

Oliva, J. *Da sexualidade reificada à reciprocidade erótica no pensamento de Beauvoir*. 346f. Tese de Doutorado em Filosofia – Universidade Federal de São Paulo, Guarulhos (SP), 2018.

Pascal, B. *Pensamentos*. Trad. Sérgio Milliet. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os pensadores)

Pereira, D. Q. Simone de Beauvoir: A Filosofia do *Segundo sexo* no Terceiro Milênio. *Matraga*, Rio de Janeiro – RJ, v. 18, pp. 219-227, 2006.

_____. A linguagem do existencialismo: trompete, jazz e patafísica. *Anais do XIII CNLF*, Rio de Janeiro – RJ, v. XIII, n. 04, pp. 174-179, 2009.

Perrin, B. *Plutarch's Lives*. Massachusetts: Loeb Classical Library, 1968.

Provost, M. Simone de Beauvoir: Le marxisme à l'épreuve de l'expérience vécue. *Alter: Revue de phénoménologie*, pp. 01-14, 2021.

Quintero, K. V. Z. El existencialismo en Beauvoir: la libertad del artista y la angustia del lienzo en blanco. Marín, L. S. (Ed.). *Existencialismo y filosofía: Escritos sobre Simone de Beauvoir*. Medellín: Ennegativo ediciones, 2024.

Santos, M. G. Beauvoir: O saber e a ação do sujeito político feminino. *I Jornada del Centro Interdisciplinario de Investigaciones em Género, 29 y 30 de Octubre de 2009*. La Plata, Argentina, pp. 01-09, 2009.

_____. Beauvoir: Paradoxos e interlocuções metodológicas. *Sapere Aude*, Belo Horizonte – MG, v. 03, n. 06, pp. 271-297, 2012.

Sartre, J. P. *O existencialismo é um humanismo*. Trad. e notas Vergílio Ferreira. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os pensadores)

_____. *O Ser e o Nada: Ensaio de Ontologia Fenomenológica*. Trad. Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 2015. (Pensamento Humano)

Shelby, K. Beauvoir and ethical responsibility. Moynagh, P. Marso, L. (Ed.). *Simone de Beauvoir's political thinking*. Chicago: University of Illinois Press, 2006.

Schérer, R.; Kelkel, A. L. *Husserl*. Trad. Joaquim João Coelho Rosa. Lisboa: Edições 70, 1982. (Biblioteca Básica de Filosofia)

Schott, R. M. Beauvoir on the ambiguity of evil. *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*. Card, C. (Ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Silva, C. A. F. A controvérsia existencialista: Sartre e Gabriel Marcel. *Revista Dialectus*, Fortaleza – CE, n. 27, set.-dez., pp. 51-74, 2022.

Souza, T. M. Entre idealismo moral e realismo político: Beauvoir em busca de uma síntese (im)possível? *Princípios*, Natal – RN, v. 27, n. 52, pp. 221-235, 2020.

_____. Não-determinismo e não-esquecimento: o estatuto ambíguo do corpo na filosofia de Beauvoir. *DoisPontos*, Curitiba – PR, São Carlos – SP, n. 01, pp. 101-116, 2023.

Strickling, B. L. Simone de Beauvoir and the value of immanence. *Atlantis: Revista de la Asociación Española de Estudios Anglo-Norteamericanos*, España, v. 13, n. 02, pp. 36-43, 1988.

Veltman, A. Transcendence and immanence in the ethics of Simone de Beauvoir. Simons, M. (Org.). *The philosophy of Simone de Beauvoir: critical essays*. Indiana: Indiana University Press, 2008.

Veríssimo, D. S.; Furlan, R. Entre a Filosofia e a Ciência: Merleau-Ponty e a Psicologia. *Paidéia*, Ribeirão Preto – SP, v. 17, n. 38, pp. 331-342, 2007.

Voltaire, F. M. A. *Cândido*. Trad. Maria Ermantina Galvão. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998. (Clássicos)

Wahl, J. *Esquisse pour une histoire de “l’existentialisme”* suivi de *Kafka et Kierkegaard*. Paris: L’Arche, 1949.

Worms, F. *La Philosophie em France au Xxe Siècle*. Paris: Gallimard, 2009.