

**Universidade Federal de Pelotas**  
**Instituto de Filosofia, Sociologia e Política**  
**Programa de Pós-Graduação em Filosofia**



**Dissertação de Mestrado**

**UM RETORNO A SIMONE DE BEAUVOIR:**  
**Estudo do drama da coexistência à luz da gênese e estrutura da filosofia beauvoiriana**

**Josiana Barbosa Andrade**

**Linha de pesquisa: Fundamentação e crítica da moral**

**Orientador: Prof. Dr. Luís Rubira**

**Pelotas, 2022**

Josiana Barbosa Andrade

Um retorno a Simone de Beauvoir:

Estudo do drama da coexistência à luz da gênese e estrutura da filosofia beauvoiriana

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Instituto de Filosofia Sociologia e Política da Universidade Federal de Pelotas, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestra em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Luís Rubira

Pelotas, 2022

Universidade Federal de Pelotas / Sistema de Bibliotecas  
Catalogação na Publicação

A553r Andrade, Josiana Barbosa

Um retorno a Simone de Beauvoir: estudo drama da coexistência à luz da gênese e estrutura da filosofia beauvoiriana / Josiana Barbosa Andrade; Luís Rubira, orientador. — Pelotas, 2022.  
314f.

Dissertação (Mestrado) — Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas, 2022.

1. Simone de Beauvoir. 2. Coexistência. 3. Estrutura. 4. Gênese. 5. Desmistificação. I. Rubira, Luís, orient. II. Título.

CDD: 194

Elaborada por Simone Godinho Maisonave CRB: 10/1733

Josiana Barbosa Andrade

Um retorno a Simone de Beauvoir:  
Estudo do drama da coexistência à luz da gênese e estrutura da filosofia beauvoiriana

Dissertação aprovada, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestra em Filosofia, pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Instituto de Filosofia Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas.

Data da Defesa: 07 de março de 2022

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Luís Rubira (Orientador)  
Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo

Profa. Dra. Magda Guadalupe dos Santos  
Doutora em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais

Profa. Dra. Thana Mara de Souza  
Doutora em Filosofia pela Universidade de São Paulo

Prof. Dr. Clademir Luís Araldi (Suplente)  
Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo

*A Cristiane*

## **Agradecimentos**

Ao professor Luís Rubira, pela relação de confiança, pela orientação tranquila e equilibrada, sem a qual esta Dissertação não seria possível.

Às e aos colegas do grupo de estudos e orientação – Sônia, Wagner, Rafael, Rogério, Paulo, Daniel, Douglas e Felipe – pelas discussões e sugestões.

À professora Flávia Chagas, pelos comentários e sugestões, realizados no Exame de Qualificação desta Dissertação.

Ao professor Clademir Araldi, por ter criado um ponto de partida, em uma disciplina, que me fez refletir a respeito da relação entre Simone de Beauvoir e os antigos, tornando-me possível a elaboração de uma perspectiva de leitura que, aos poucos, foi se revelando; pelos comentários e sugestões, realizados no Exame de Qualificação.

À professora Magda Guadalupe dos Santos, pelos comentários, críticas e sugestões durante a Banca Examinadora.

À professora Thana Mara de Souza, pelos comentários, críticas e sugestões durante a Banca Examinadora.

À professora Sônia Schio, pelos ensinamentos e pelo acolhimento que se converteu em uma genuína amizade.

A Ezequiel, pelo amor, pelo companheirismo, por respeitar os meus obscuros silêncios e responder, com leveza e compreensão, aos meus chamados; por ler e reler esta Dissertação, possibilitando horas de discussões, que me fizeram exercitar meus próprios argumentos.

A Cristiane, pela amizade, por ter vivenciado comigo todo esse processo cheio de oscilações e reviravoltas; por ter tornado suportável esse período tão difícil, que me permitiu escrever esta Dissertação com o coração mais leve.

A Jade, pela amizade, por tranquilizar-me diante de dúvidas inquietantes, ao longo da elaboração desta Dissertação, que me foram indispensáveis.

A Henrique, Arthur, Raul e Camila, pela amizade, pelos agradáveis e necessários encontros, sempre vitalizantes e serenos, que me fizeram esquecer, por um momento, o fundo trágico no qual esta Dissertação foi elaborada.

À CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal a Nível Superior), pelo financiamento desta pesquisa.

*Meu passaporte indicava como motivo da viagem: conferências. “Sobre o quê?”, perguntaram-me no serviço de imigração; a palavra “filosofia” fez o funcionário estremecer: “Que filosofia?” Deu-me cinco minutos para expô-la a ele: “impossível”, disse eu.*

*Simone de Beauvoir*

## Resumo

ANDRADE, Josiana Barbosa. Um retorno a Simone de Beauvoir: Estudo do drama da coexistência à luz da gênese e estrutura da filosofia beauvoiriana. 314f. Dissertação de Mestrado como requisito parcial para a obtenção do título de Mestra em Filosofia, pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, da Universidade Federal de Pelotas, 2022.

Procuraremos desenvolver, ao longo desta dissertação, a hipótese de que Simone de Beauvoir elaborou uma filosofia singular, cuja gênese remete às suas inquietações existenciais da juventude, dentre as quais se encontra o problema de ser, simultaneamente, separada e ligada aos outros, que se converteu, em sua obra escrita, no drama da coexistência. Nesse desenvolvimento, realizaremos um desvelamento da obra beauvoiriana que implicará uma desmistificação de diferentes ideias que foram assumidas como dadas, no decorrer da história de sua recepção, tais como a de que ela não teria se reconhecido filósofa e a de que a sua originalidade filosófica começaria somente em *O segundo sexo*. Ao invés de querermos, arbitrariamente, explicar as causas ou especular as implicações de sua filosofia, como, normalmente, foi-se feito, proporemos um retorno à sua obra, a fim de que ela se revele a partir de si própria. Para isso, efetuiremos o movimento de ler Simone de Beauvoir a partir de Simone de Beauvoir (estrutural) associado ao de como Simone de Beauvoir tornou-se Simone Beauvoir (gênese). Com este, explicitaremos uma relação entre as suas anotações da juventude e o conteúdo de sua obra em ato; e com aquele, descreveremos e explicitaremos o conteúdo e a forma de sua filosofia singular, revelando sua estrutura básica e não-básica. Tendo estabelecido essa estrutura, que é interdependente da gênese, descreveremos e explicitaremos o dramático problema da coexistência, cujo sentido depende dela. Esse problema, podemos dizer, é bastante conhecido na obra beauvoiriana sob a intitulação de o “problema do outro”. Todavia, mostraremos que o nomear dessa maneira, pode trazer imprecisões em relação a filosofia beauvoiriana, que o termo *coexistência* – utilizado por ela, ao referir-se ao problema do eu-outro – não ocasiona.

**Palavras-chave:** Simone de Beauvoir; Coexistência; Estrutura; Gênese; Desmistificação.



## Abstract

ANDRADE, Josiana Barbosa. A return to Simone de Beauvoir: a study of the drama of coexistence in light of the genesis and structure of Beauvoirian philosophy. 314f. Dissertation (Masters in Philosophy) – for postgraduate program in Philosophy, of Philosophy, Sociology and Politics, Federal University of Pelotas, Pelotas, 2022.

This dissertation will argue the hypothesis that Simone de Beauvoir developed a unique philosophy that had its origins on the personal existential concerns from her youth, among which are the problem of being, at the same time, separated and connected to others. This anxiety was translated into her written work as the drama of coexistence. It is from this development in Beauvoirian philosophy that we intend to unveil Beauvoir's work which will result in a debunking of several ideas that were considered set in stone along the history of the reception of Beauvoir's philosophy. Some of these interpretations include the idea that Beauvoir did not consider herself a philosopher and that her philosophical originality would only begin with *The Second Sex*. Instead of arbitrarily explain the causes of her philosophy or speculate its implications, as it has historically been done, we propose a return to Beauvoir's work to allow itself to unravel in its own terms. To do so, we will read Simone de Beauvoir according to Simone de Beauvoir, that is, its structure, in order to understand how Simone de Beauvoir became Simone de Beauvoir, in other words, her genesis. With the latter, we will then make explicit the relation between the remarks from her youth and the contents of her later work in action; with the former, we will describe the content and form of her unique philosophy, revealing its basic and non-basic structures. Having established this structure, we intend to make explicit the dramatic problem of coexistence, and even though the structure does not depend on its genesis, the meaning of the problem that arises from such structure does. This is a well-known Beauvoirian theme, and it is known as "the problem of the other". However, we will demonstrate that naming it as such might lead to imprecisions in relation to Beauvoir's philosophy which the term "coexistence" – employed by her throughout her work to refer to the problem of "I and Other" – does not.

**Keywords:** Simone de Beauvoir; Coexistence; Structure; Genesis; Demystification.

## Nota bibliográfica

As referências bibliográficas, ao longo deste estudo, aos textos de Simone de Beauvoir serão indicadas no corpo do texto, após cada citação, na seguinte fórmula: sigla em francês, quando houver, p. / sigla conforme a tradução, quando houver, p., de acordo com as abreviaturas abaixo.

As demais referências bibliográficas obedecem ao sistema da Associação Brasileira de Normas Técnicas (ABNT), *com o adendo de que o primeiro nome das autoras ou dos autores permanecerá nas referências, após cada citação, que serão indicadas em nota de rodapé, haja vista a neutralidade do sobrenome ser, frequentemente, associada ao masculino.* A estrutura que exclui o primeiro nome – que é o indicativo de gênero – é fundada na lógica androcêntrica do englobamento, segundo a qual o feminino é englobado dentro do masculino, sendo este identificado com neutro. Trata-se, aqui, de assumir uma forma em um horizonte feminista.

## Lista de abreviaturas

### Escritos literário-filosóficos

I/C = *L'invitée* [1943] / *A convidada* [1985].

SA/SO = *Le sang des autres* [1945] / *O sangue dos outros* [1984].

BI/BI = *Les bouches inutiles* [1945] / *Las bocas inúteis* [1957].

THM/THM = *Tous les hommes sont mortels* [1946] / *Todos os homens são mortais* [1983].

M/M = *Les Mandarins* [1954] / *Os Mandarins* [2017].

MJLR/MMBC = *Mémoires d'une jeune fille rangée* [1958] / *Memórias de uma moça bem-comportada* [2018].

FA/FI = *La Force de l'Âge* [1960] / *A Força da Idade* [2018].

FC/FC = *La Force des Choses* [1963] / *A Força das Coisas* [2018].

FR/MD = *Le Femme rompue* [1967] / *A mulher desiludida* [2019].

TCF/BF = *Tout compte fait* [1972] / *Balanço final* [1982].

CA/CA = *La cérémonie des adieux* [1974] / *A cerimônia do adeus* [2015].

### **Escritos teórico-filosóficos**

PC/PC = *Pyrrhus et Cinéas* [1944] / *Pirro e Cinéias* [2005].

ESN/ESN = *L'existencialisme et la sagesse des nations* [1945] / *O existencialismo e a sabedoria das noções* [1965].

IR/IR = *Idéalisme moral et réalisme politique* [1945] / *Idealismo moral e realismo político* [1965].

PP = *La phénoménologie de la perception de Maurice Merleau-Ponty* [1945]

RT/NT = *Roman et théâtre* [1945] / *La novela y el teatro* [2019].

LM/LM = *Littérature et métaphysique* [1945] / *Literatura e metafísica* [1965].

OPO/OPO = *Oeil pour oeil* [1946] / *Olho por olho* [1946].

PEA/EOA = *Point de vue d'une existentialiste sur les Américains* [1946] / *Uma existencialista observa os americanos* [2018].

JS/JS = *Jean-Paul Sartre: strictement personnel* [1946] / *Jean-Paul Sartre* [2005].

IMA = *Introduction à une morale de l'ambiguïté* [1946]

PMA/PMA = *Pour une Morale de l'Ambiguïté* [1947] / *Por uma Moral da Ambiguidade* [2005].

QE = *¿Qué es el existencialismo?* [2019] (*Qu'est-ce que l'existentialisme?* [1947]).

LTE = *Teatro existencialista* [2019] (*Le théâtre existentialiste* [1947]).

ANH/VNH = *Anciens et nouveaux héros* [1947] / *Viejos y nuevos héroes* [2019].

PESN/PESN = *Preface de l'existencialisme et la sagesse des nations* [1948] / *Prefácio de o existencialismo e a sabedoria das noções* [1965].

DS/SS = *Le Deuxième Sexe* [1949] / *O Segundo Sexo* [2009].

FBS/DQS = *Faut-il brûler Sade?* [1951-52] / *Deve-se Queimar Sade?* [1961].

PDH/PDA = *La Pensée de Droite Aujourd'Hui* [1955] / *O Pensamento de Direita, Hoje* [1972].

QPL = *Que peut la littérature?* [1965].

MEE = *Mon expérience d'écrivain* [1966].

FAWD = *Feminism – alive, well, and in constant danger* [1984].

### **Escritos póstumos**

TE = *Tentative d'existence* (1926) [2012].

CJ = *Cahiers de jeunesse* (1926-1930) [2008].

JG/DG = *Journal de guerre* (1939-1941) [1990] / *Diario de guerra* [1990].

### **Entrevistas<sup>1</sup>**

ESB1 = *Entrevista com Madeleine Chapsal* [1960].

ESB2 = *Entrevistas com Francis Jeanson* [1965].

ESB3 = *Entrevista com Luce Guilbeault* [1975].

ESB4 = *Entrevista com John Gerassi* [1976].

ESB5 = *Entrevista com Alice Jardine* [1979].

ESB6 = *Entrevista com Jessica Benjamin e Margaret Simons* [1979]

ESB7 = *Entrevistas com Alice Schwarzer* [1972-1982].

ESB8 = *Entrevistas com Margaret Simons* [1982-1985].

---

<sup>1</sup> Decidimos escrever os títulos das entrevistas em português, apesar de algumas delas estarem em outros idiomas (francês, espanhol e inglês). Caso haja interesse específico em alguma delas, isso pode ser verificado nas *referências bibliográficas*.

## SUMÁRIO

<b>Introdução .....</b>	<b>13</b>
<b>Primeira parte: Filosofia Beauvoiriana, uma totalidade-destotalizada .....</b>	<b>33</b>
<b>A perspectiva existencialista-beauvoiriana .....</b>	<b>34</b>
<b>O filosofar beauvoiriano .....</b>	<b>86</b>
<b>Interpartes: A problemática .....</b>	<b>133</b>
<b>Uma história do drama da coexistência .....</b>	<b>134</b>
<b>Segunda parte: Um aspecto destotalizado da totalidade .....</b>	<b>163</b>
<b>O existir-com-o-outro-por-meio-do-ser .....</b>	<b>164</b>
<b>Da ambiguidade original à prática da vigilância de si .....</b>	<b>207</b>
<b>A aparição do drama da coexistência em atitudes concretas .....</b>	<b>253</b>
<b>Conclusão .....</b>	<b>288</b>
<b>Epílogo .....</b>	<b>295</b>
<b>Referências .....</b>	<b>303</b>

## Introdução

Simone de Beauvoir *se reconheceu* – em vida – filósofa, e fez uma filosofia singular. No entanto, *essa* filosofia, *conforme ela elaborou*, não foi suficientemente desvelada, ao longo da história da recepção de sua obra. Muito conhecida, paradoxalmente, permanece ainda desconhecida. O conhecido, nesse caso, por ser assumido como conhecido, transfigurou-se em desconhecido, tratando-se daquilo que Hegel afirmou ser “o modo mais habitual de enganar-se e enganar os outros: pressupor no conhecimento algo como já conhecido e deixá-lo como está”<sup>1</sup>. Nas faces de Simone de Beauvoir, jogaram o véu de precursora dos feminismos teóricos e práticos; ao desvelarem-na, partiram-se desse velamento para justificar a sua obra. E, *com o passar do tempo*, imagens mistificadas em torno dela foram criadas e reproduzidas, entendendo-se por mistificado, segundo o significado beauvoiriano, um valor parcial e contingente que se pretende total e absoluto. O “ícone do feminismo” se transfigurou em uma espécie de condição para desvelar a “filósofa”, de um jeito que esse desvelamento, em vez de revelar Simone de Beauvoir a partir de seus próprios dados, estabeleceu, em alguma medida, a manutenção de sua mistificação<sup>2</sup>. O sintoma mais evidente disso foi a hipótese – aceita por diferentes estudiosas e estudiosos de seu pensamento<sup>3</sup> e ainda assumida, de maneira quase radical, no Brasil – de que a sua originalidade filosófica só apareceria em *O segundo sexo*; o que conduziu a uma relativização de sua obra como um todo, seja em relação aos seus ensaios anteriores ou posteriores ao de 1949. Ao tê-la associado, de *modo mistificado*, aos feminismos, como precursora, pouco cuidado se teve para com a sua singularidade filosófica<sup>4</sup>. Isso ocorreu, porque, conforme nos diz a própria filósofa: “atribui-se sempre

---

<sup>1</sup> Friedrich Hegel, *Fenomenologia do espírito*, § 31.

<sup>2</sup> Nesse ponto, assumimos como ponto de partida os diagnósticos de Michèle Le Doeuff que, em “Engaging with Simone de Beauvoir” [2006], realizou o diagnóstico de que havia sido criado certos mitos em torno da imagem de Simone de Beauvoir; e de Heci Candiani que, em “A tessitura da situação: a trama das opressões na obra de Simone de Beauvoir” [2018], evidenciou, à luz da teoria do campo intelectual de Pierre Bourdieu, o silenciamento e uma espécie de matricídio em relação à obra de Simone de Beauvoir, por uma geração de intelectuais feministas posterior à sua.

<sup>3</sup> Dentre as exceções, encontra-se a leitura de Kate Fullbrook e Edward Fullbrook (1998), que, em contramão da maioria dos estudos estadunidenses da década de 1990, argumentaram que uma das contribuições mais originais de Simone de Beauvoir foi a defesa da intersubjetividade, cuja teoria, segundo eles, poderia ser encontrada já em seu primeiro romance publicado. Segundo eles, ela deveria ser estudada não em comparação com as filosofias de Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty ou Albert Camus, mas no horizonte da história da filosofia.

<sup>4</sup> A defesa da *singularidade filosófica* de Simone de Beauvoir, embora seja pouco evidenciada nos estudos brasileiros do pensamento beauvoiriano, foi indicada por Teresa López Pardina, em sua tese “La hermenêutica existencial em Simone de Beauvoir” [1992]. Nela, a filósofa espanhola buscou mostrar que

demais ou de menos a um precursor; como se há de medir o valor de uma verdade que, segundo a expressão de Hegel, não *veio a ser?*” (FBS, p. 56 / DQS, p. 39). Ora, não se mede: especula-se. E ao especular, frequentemente, fundamenta-se em elementos exteriores à própria obra de uma autora ou de um autor. Isto posto, antes de apresentarmos o nosso objeto de estudo, no decorrer desta introdução, explicitaremos o problema de método em torno da obra beauvoiriana, que nos é indispensável, porque *a nossa perspectiva surgirá como uma resposta a ele, não somente ao chamado de Simone de Beauvoir*. Em nosso desvelamento de sua obra, pretendemos efetuar também uma desmistificação de diferentes *ideias* que foram assumidas como *dadas*, dentre as quais encontra-se a que se tornou um “lugar-comum”: a de que Simone de Beauvoir não teria se reconhecido filósofa. Ao respondermos ao problema de método, *recolaremos de volta* uma questão.

Lida menos conforme a sua própria filosofia do que a partir de outras filosofias ou teorias, o princípio *ex nihilo nihil fit*, ao longo da história das interpretações das *noções filosóficas* de Simone de Beauvoir, parece ter sido assumido de maneira radical, por diferentes estudiosas e estudiosos de seu pensamento. A “gênese” de tais noções, quase nunca, encontra-se em sua própria obra; é, quase sempre, procurada nas obras de outros filósofos. No campo filosófico, ela “interpreta”, “reformula”, “critica”, “aplica”, “amplia”, mas quase nunca *cria*. Há uma espécie de tabu em torno desse verbo criar, o qual sempre fora associado ao masculino. É certo que ninguém cria nada do nada: cria-se sempre a partir do que existe. Esse movimento de criação é pouco reconhecido a Simone de Beauvoir. Ela surge, na maioria das vezes, como uma filósofa influenciável por outros filósofos; como uma filósofa relativa cujas noções filosóficas precisam, *de saída*, ser compreendidas *em relação* com as de outros filósofos. A sua “originalidade” foi condicionada, de forma metonímica, aos temas da mulher ou da diferença sexual. Ora, isso não foi um acaso; afinal, nada mais conveniente do que posicionar uma filósofa em um gineceu filosófico, expulsando-a, sutilmente, da ágora que só admite, por direito, a presença de homens, criando a ilusão de que ela ainda participa dessa assembleia filosófica. Acontece que Simone de Beauvoir habitou essa ágora, *com insistência*. Ainda que ela não tenha sofrido,

---

Simone de Beauvoir, desde os seus primeiros ensaios, possui uma singularidade filosófica. Para isso, argumentou que, mesmo estando em diálogo contínuo com Sartre, Simone de Beauvoir elaborou uma filosofia diferente da dele, em que o seu aspecto singular poderia ser explicitado mediante o seu resgate de Michel Montaigne, cujo filosofar se deu por meio do exercício ensaístico, ao invés da elaboração de sistemas. Daí, podemos encontrar no estudo de Teresa Lopez Pardina tanto uma diferenciação entre as filosofias de Simone de Beauvoir e Sartre quanto uma defesa de que Simone de Beauvoir fez filosofia, “ainda que tivesse negado para si o título de filósofa”.

estritamente, o drama metafísico de ser um ser-para-o-homem, cujos limites de sua vida encontrar-se-iam no lar, ela sofreu um outro tipo de drama – o de habitar essa ágora filosófica como uma filósofa, como uma mulher que estava a questionar o dado, em um mundo feito de homens para homens. Seu drama não foi, especificamente, o de sentir a contradição entre ser uma “mulher” (*ser*) e ser um ser humano (*dever*), mas o de ser uma mulher intelectual, sem entregar-se às cadenas da pura abstração, à lógica dicotômica que, estruturalmente, atravessou a história da filosofia, história essa feita por homens filósofos. À diferença de muitas mulheres que se inspiraram e ainda se inspiram nela, “ela foi exposta às várias tentações e pretensões da vida da mente”<sup>5</sup>, como nos bem pontuou Kristana Arp. Esse seu drama *precisa ser reconhecido*, se quisermos ouvir o seu chamado ou apelo [*appel*]<sup>6</sup>, se quisermos compreendê-la, de *maneira engajada* com ela, conforme a expressão de Michèle Le Doeuff<sup>7</sup>. E, para isso, faz-se necessário não cairmos na tentação de querer situá-la em um lugar diferente do qual habitara, que foi tentador e atraiu muitas estudiosas e estudiosos de sua obra.

A partir da década de 1980, com o objetivo de evidenciar a sua originalidade, foi-se negado o seu *status* de discípula de Sartre, por diferentes estudiosas e estudiosos, dentre as e os quais se encontram Michèle Le Doeuff [1989], Teresa López Pardina [1992], Karen Vintges [1996], Eva Gothlin [1996], Debra Bergoffen [1997], Kate Fullbrook e Edward Fullbrook [1998], Sonia Kruks [1998], Margaret Simons [1999], Kristana Arp [2001], Nancy Bauer [2001] e Sara Heinämaa [2003]; isso, porém, não implicou uma autonomia de seu pensamento, porque o movimento ulterior foi, no geral, o de buscar outras influências que *explicassem* a sua filosofia. O foco continuou a ser o pensamento de homens, de modo que houve menos análises exegéticas e estruturais de seus primeiros ensaios filosóficos do que a negação da influência de Sartre e a afirmação de outras influências. Sartre perdeu o *status* de influenciador “privilegiado”, mas a independência da filosofia de Simone de

<sup>5</sup> Kristana Arp, “A different voice in the phenomenological tradition: Simone de Beauvoir and the ethic of care”, 2000, p. 77, *tradução nossa*.

<sup>6</sup> Simone de Beauvoir apresentou essa noção filosófica – *appel* – em seu ensaio inaugural, *Pirro e Cineias*. No Brasil, ela foi traduzida tanto por *chamado* quanto por *apelo*. Algumas estudiosas e alguns estudiosos de sua obra optaram pela segunda. Não encontramos, todavia, uma justificação teórica para isso. Pensamos que, no português, a palavra *chamado* expressa melhor a ideia que constitui a noção de *appel*. Na tradução castelhana do ensaio, *appel* foi traduzido por *llamado*; e na anglófona, por *call*. A segunda foi traduzida por estudiosas especialistas na obra beauvoiriana. É razoável dizer, à vista disso, que a tradução por *chamado* estaria mais próxima de outras traduções, não somente do sentido filosófico da palavra. O *appel* beauvoiriano está vinculado com o ato de desvelamento. Para desvelarmos algo – um livro, uma pintura etc. – precisamos ouvir o seu chamado. O desvelamento, em termos gerais, seria uma resposta ao chamado do ser e da existência, por meio da qual ocorreria um ato de presentificação no mundo, tratando-se de uma passagem do ser à existência. Assim sendo, optaremos pela tradução por *chamado*.

<sup>7</sup> Michèle Le Doeuff, “Engaging with Simone de Beauvoir”, 2006.



Beauvoir não foi, no final das contas, evidenciada, já que a tendência foi a de perscrutar outras “influências” como *condição* para o desvelamento de sua obra. Ela permanecera “diluída”. Nos últimos anos, a partir disso, podemos dizer que um novo movimento está começando a se estabelecer – o de ler Simone de Beauvoir a partir de Simone de Beauvoir. Esse movimento pressupõe os anteriores, na medida em que o movimento de negar o *status* de discípula de Simone de Beauvoir foi indispensável para defendê-la enquanto filósofa. Dentre as estudiosas que o realiza, propriamente, está a filósofa norueguesa, Tove Pettersen [2015]<sup>8</sup>. Ela, por sua vez, deteve-se, sobretudo, na dimensão teórica da filosofia beauvoiriana.

É-nos possível encontrar, então, na história das interpretações acerca da obra de Simone de Beauvoir, de modo claro, três movimentos, pelo menos: 1) que ela – com a ênfase no conteúdo de *O segundo sexo* – poderia ser caracterizada como uma aplicação ou continuação da filosofia de Sartre (até os meados dos anos de 1980); 2) que ela não seria discípula de Sartre, sendo a sua filosofia lida em diferenciação e comparação com a do filósofo (a partir da década de 1980); 3) que ela não seria dependente da obra de Sartre, mas poderia ser compreendida à luz de outras filosofias, tais como Merleau-Ponty, Heidegger, Husserl ou Hegel (a partir da década de 1980). Esses momentos, é-nos importante dizer, trata-se somente de indicações analíticas, que nos permite nos situar melhor. Houve uma

---

<sup>8</sup> No Brasil, Juliana Oliva (2018, 2019) propôs essa perspectiva, com a qual concordamos, de ler Simone de Beauvoir a partir de Simone de Beauvoir. Em seu estudo, ela realiza uma análise competente e exaustiva de algumas noções beauvoirianas, tais como de reconhecimento, reciprocidade, generosidade e erotismo, sem explicitar, porém, a relação entre o conteúdo doutrinal beauvoiriano em ato e o movimento que o engendrou. Concretamente, não efetuara o movimento que se propusera, se com isso pretendesse elaborar um estudo estrutural. Para ela, “ler Simone de Beauvoir a partir de Simone de Beauvoir” significa ler a filosofia beauvoiriana a partir de sua moral existencialista. Em sua abordagem, ela realiza uma leitura de *Por uma moral da ambiguidade* [1947] no horizonte de *O segundo sexo* [1949]; nela, há uma descrição minuciosa do conteúdo deste e uma descrição geral do conteúdo dos primeiros ensaios beauvoirianos, em particular, do ensaio de 1947, nos quais a filósofa apresentara os fundamentos de sua perspectiva filosófica, que é coincidente, com a sua moral existencialista, que utilizará no ensaio de 1949. Logo, parece-nos razoável dizer que, “ao ler Simone de Beauvoir a partir sua moral existencialista”, a estudiosa brasileira não explicita, exatamente, o que seria essa moral, que estrutura todo o seu trabalho, já que se trata de sua perspectiva. Isso pode ser identificado, em especial, em sua tese intitulada “Da sexualidade reificada à reciprocidade erótica no pensamento de Beauvoir” [2018]. Nesta, dedica somente sete páginas para escrever, especificamente, a respeito dos fundamentos da moral beauvoiriana, utilizando, ainda, a leitura de Debra Bergoffen. A perspectiva de seu estudo se aproxima mais, a nosso ver, da leitura bergoffeniana de Simone de Beauvoir do que de Simone de Beauvoir a partir de si mesma. Esse ponto pode ser observado em seu artigo “Existencialismo beauvoiriano: por uma filosofia da generosidade?” [2019]. Pelo título, há uma sugestão de uma abordagem que entrelace os diferentes textos beauvoirianos, uma vez que se pretende totalizadora: definir o existencialismo e a filosofia beauvoiriana cujo valor essencial seria a generosidade. Ao fazer esse movimento, Juliana Oliva repete, a nosso ver, o mesmo movimento de sua Tese: assume como critério, para definir a estrutura básica da filosofia beauvoiriana, *O segundo sexo*; por esse motivo, estabeleceu a generosidade como fim último dela. Ao definir a generosidade, traz Debra Bergoffen, sem mencionar a definição de generosidade que Simone de Beauvoir elaborou em seu primeiro ensaio filosófico – e retomara, ao longo do desenvolvimento de sua obra.

mudança de perspectiva, mas não de método – enquanto procedimento. As estudiosas e os estudiosos privilegiaram, em sua maioria, o método genético em relação ao estrutural, em que se fundamentaram, sobretudo, em dados etiológicos, em uma busca por *explicar* as origens de sua filosofia. No que concerne a esse método, conforme Oswaldo Porchat Pereira, “nada haveria a dizer contra tal empreendimento se não [fosse] sua frequente ‘tentação de esquecer’ a pretensão das doutrinas à verdade, de desprezar a especificidade propriamente filosófica, e de reduzir a filosofia à condição de mero resultado, geneticamente reconstruível”<sup>9</sup>. Com isso, ocorre uma separação artificial entre determinado conteúdo de uma doutrina e a estrutura que permite a compreensão desse conteúdo; “escolhem-se certas teses ou formulações de uma doutrina, retiradas de seu contexto estrutural próprio, apontam-se elas como a síntese fundamental da doutrina em questão em simples reflexo ideológico de determinadas condições históricas”<sup>10</sup>. Esse movimento pode ser percebido em diferentes análises da obra beauvoiriana, em que a ideologia feminista – no sentido filosófico do termo – muitas vezes, acaba direcionando o caminho da análise, por mais rigorosa e engajada que ela seja com Simone de Beauvoir, como é o caso, por exemplo, de Michèle Le Doeuff, Karen Vintges, Debra Bergoffen, Margaret Simons e Nancy Bauer.

Reflexo desse procedimento foi a instrumentalização sistêmica de *O segundo sexo* por diferentes teóricas feministas, cujo compromisso não foi, exatamente, com a filosofia beauvoiriana, mas com o que ela tinha a oferecer para justificar uma filosofia ou moral feminista. Em seu breve balanço histórico acerca das linhas de estudos do pensamento beauvoiriano, em “Sobre algumas contribuições de Simone de Beauvoir para uma filosofia moral feminista” [2018], Juliana Missaggia identificou três linhas, em sua concepção, importantes: 1) a que sustenta “que a filósofa francesa foi negligenciada na pesquisa acadêmica, de modo que mesmo os poucos estudos interpretativos realizados falharam em reconhecer dimensões importantes de sua obra, a qual por vezes sequer foi considerada como tendo caráter propriamente filosófico”<sup>11</sup>; 2) a dos “trabalhos autorais que não têm como foco central investigações interpretativas, mas que são explicitamente influenciados por Beauvoir”<sup>12</sup>; 3) a que “envolve sobretudo considerações críticas à filósofa”<sup>13</sup>. Nessa

<sup>9</sup> Oswaldo Porchat Pereira, “Prefácio introdutório”, 1970, p. 08.

<sup>10</sup> *Idem*

<sup>11</sup> Juliana Missaggia, “Sobre algumas contribuições de Simone de Beauvoir para uma filosofia moral feminista”, 2018, p. 138.

<sup>12</sup> *Ibidem.*

<sup>13</sup> *Ibidem.*

exposição da estudiosa brasileira, podemos perceber que a linha de estudos, a que seria, presumivelmente, a mais importante do ponto de vista da análise filosófica *para a compreensão* de um texto filosófico – o estudo estrutural – não é mencionada. O que é sintomático. Esse sintoma reflete um problema advindo de se *privilegiar* o método genético, no contexto da análise filosófica: o de assumir o resultado como separado do movimento que o engendrou. Ao não se reconhecer essa relação, que, para Simone de Beauvoir, é indissociável, entre meio e fim, o fim pode ser assumido como algo independente do meio, de maneira que foi possível a instrumentalização de sua obra. *O que não é, em si, um problema. Este se situa a partir do momento que essas interpretações não-engajadas com o seu pensamento pretendem se confundir com ele.*

Esse problema de método, em nossa compreensão, está vinculado com a referida hipótese de que a sua originalidade se dera somente em *O segundo sexo*. Estabelecido isso, em vez de tentar fazer a obra beauvoiriana se revelar a partir de si mesma, por meio da qual se explicitariam as próprias relações estabelecidas por ela, tentou-se *explicitá-la* a partir de seu resultado enquanto resultado, não como um resultado indissociado do movimento que o engendrou. Isso pode ser identificado, em diferentes análises, *no momento da introdução das noções filosóficas* que aparecem sempre como originárias em outrem, não em sua própria obra, em que se exige um “retorno” às obras de outros filósofos para a “compreensão” da dela. Vejamos alguns exemplos: Eva Gothlin, ao escrever sobre a concepção de condição humana de Simone de Beauvoir, afirmou que ela “modificara a descrição de Sartre de ser humano como uma falta de ser desejando ser com a noção de Heidegger de ser humano como um desvelamento do ser”<sup>14</sup>; aqui, não aparece uma concepção humana positiva em perspectiva beauvoiriana. Debra Bergoffen, ao tratar da concepção de Deus, argumentou que “Simone de Beauvoir não nos diz o que entende por Deus. Porém, ao denominar esse trabalho [*Por uma moral da ambiguidade*] como a ética exigida pelo *O ser e o nada* de Sartre, presumimos que ela quer dizer que nós precisamos retornar a Sartre para preencher essa lacuna [*gap*]”<sup>15</sup>, quando, em verdade, Simone de Beauvoir já havia definido o que entendia por deus em seu ensaio anterior, *Pirro e Cineias*; o retorno deveria ser, em termos lógicos, a ele e não ao ensaio sartreano, a lacuna que ela tomou como justificativa para esse retorno não era, de fato, uma lacuna. Andrea Veltman,

<sup>14</sup> Eva Gothlin, Simone de Beauvoir's Existential Phenomenology and Philosophy of History in *Le deuxième sexe*, 2001, p. 47, *tradução nossa*.

<sup>15</sup> Debra Bergoffen, “Simone de Beauvoir and Jean-Paul Sartre: woman, man, and desire to be God”, 2002, p. 412, *tradução nossa*.

ao analisar a noção de transcendência beauvoiriana, defendeu que “em *O segundo sexo*, a transcendência se torna, simultaneamente, sartreana, marxista e hegeliana, e designa não a própria consciência, mas a realização do eu através do trabalho criativo ou construtivo”<sup>16</sup>; por que não afirmar uma transcendência beauvoiriana, ao invés dessa miscelânea? Se ela utiliza todas essas filosofias ao elaborar a sua, ela é diferente de todas elas, enquanto singularidade. Penelope Deutscher, ao analisar a “conversão” em Simone de Beauvoir, disse que o termo havia sido utilizado por “Sartre e Beauvoir para descrever uma possível resposta a suas ontologias. Desenvolvido pela primeira vez por Sartre, o termo não era usado precisamente, mas eventualmente”<sup>17</sup>; o ponto de partida aqui é a lógica do englobamento, em que a mulher é englobada dentro do homem, ainda que a aparência seja de uma relação entre pares, no que diz respeito a um tema que remete às filosofias antigas – o da conversão – de modo que a “origem” não estaria em nenhum dos dois. Janaína Dias, ao estudar a noção de ambiguidade beauvoiriana, afirmou que Simone de Beauvoir “baseia-se no nada sartreano que, ao admitir a falta do ser, poderá se estabelecer, ou seja, o ser primeiro não é para depois ser”<sup>18</sup>, apesar de a filósofa ter indicado que a “origem” dessa noção estava vinculada com a relação entre corpo e espírito que atravessou toda a história da filosofia, de forma que ela surgiu como uma resposta às dicotomias que negavam ou o corpo ou o espírito, citando Pascal, Descartes e Kierkegaard, antes de trazer Sartre para a discussão. Juliana Oliva, ao abordar a relação entre Simone de Beauvoir e Merleau-Ponty, no que diz respeito à noção de corpo, argumentou que “é importante notar que em seu texto Beauvoir alude brevemente ao pensamento de Merleau-Ponty. Mas essa ancoragem é fundamental para a construção de seu pensamento”<sup>19</sup>, situando a filósofa em uma posição de dependência em relação ao filósofo, que pode ser percebida pelo verbo *ancorar*, ao invés de uma relação de interdependência.

O problema que atravessa todos esses estudos é um problema de método. O pressuposto que se encontra neles, até mesmo nos que buscaram defender a autonomia do pensamento de Simone de Beauvoir, estabelecer princípios feministas ou realizar uma leitura “estrutural” sua, é o androcentrismo, seja ele irrefletido seja ele refletido. Isso está conectado, em parte, como apontamos, ao fato de que se foi aceito que a “originalidade”

---

<sup>16</sup> Andrea Veltman, “Transcendence and immanence in the ethics of Simone de Beauvoir”, 2006, p. 123, *tradução nossa*.

<sup>17</sup> Penelope Deutscher, *The Philosophy of Simone de Beauvoir: ambiguity, conversion, resistance*, 2008, p. 14, *tradução nossa*.

<sup>18</sup> Janaína Dias, “Ambiguidade e liberdade na filosofia moral de Simone de Beauvoir”, 2016, p. 46.

<sup>19</sup> Juliana Oliva, “Da sexualidade reificada à reciprocidade erótica no pensamento de Beauvoir”, 2018, p. 22.

beauvoiriana se daria somente em *O segundo sexo* – o que direcionou, comodamente, a *reduzi-la* dentro de uma espécie de gineceu filosófico, de forma que a sua obra não foi estudada *inicialmente* a partir de si mesma, pois ao se estudar um resultado, sem saber como ele se constituiu, a tendência é buscar *explicá-lo* a partir de outrem, ao invés de *descrevê-lo e explicitá-lo* por meio do que ele oferece. Assim, com tal associação de sua “originalidade” *somente* às questões relativas ao tema da mulher ou da diferença sexual, as noções filosóficas beauvoirianas que pretendem abarcar a condição humana no geral, tais como a de existência, liberdade, situação, corpo ou ambiguidade, inclinaram-se a ser estudadas com o “amparo” de outras filosofias, já que a sua originalidade teria sido a de trazê-las para a discussão de “gênero”. Esse movimento pode ser visualizado, perfeitamente, no rigoroso estudo de Sara Heinämaa, quem foi, faz-se necessário enfatizar, uma das primeiras estudiosas a mostrar, *de forma analítica*, que *O segundo sexo* era um ensaio fenomenológico, engendrando um novo paradigma interpretativo na história dos estudos do pensamento beauvoiriano, que se contrapusera às interpretações de caráter sociológico (que ainda são reproduzidas no Brasil) de tal ensaio. Nele, a filósofa finlandesa argumenta “que a discussão de Simone de Beauvoir sobre feminilidade e diferença sexual é fenomenológica em seus objetivos e métodos. Seus pontos de partida básicos estão na ideia husserliana do corpo vivido, que ela encontrou desenvolvida na *Phénoménologie de la perception*”<sup>20</sup>; sua perspectiva é a de que “a visão de Simone de Beauvoir é mais parecida com a de Merleau-Ponty do que com a de Sartre”<sup>21</sup>. Por meio da qual, ela mostra “que podemos encontrar formulações, argumentos e metáforas semelhantes nas descrições do corpo de Merleau-Ponty e Beauvoir, que faltam no trabalho de Sartre”<sup>22</sup>. *Nosso ponto, aqui, não é julgar, especificamente, o conteúdo dos demais estudos beauvoirianos, mas apontar que há um problema formal que influencia na maneira como esse conteúdo é apresentado.*

O problema, por conseguinte, não reside na questão da relação de influência em si, mas na maneira como Simone de Beauvoir foi nela posicionada, que está diretamente vinculado com o método utilizado pela maioria das estudiosas de seu pensamento, em filosofia. Esse método, enquanto procedimento e não doutrina, continuou a reproduzir a estrutura androcêntrica, ainda que o conteúdo das diferentes análises fosse feminista. E um

---

<sup>20</sup> Sara Heinämaa, *Toward a phenomenology of sexual difference: Husserl, Merleau-Ponty, Beauvoir*, 2003, p. XII, *tradução nossa*.

<sup>21</sup> *Idem*, p. XV, *tradução nossa*.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

método sempre implica, como escreveu Albert Camus, uma metafísica<sup>23</sup>; nesse caso, ele repousa na ideia de dependência estrutural do pensamento de uma filósofa ao de um filósofo, de uma mulher ao de um homem. O que significa que, mesmo dissertando sobre temas feministas, muitas estudiosas e estudiosos não transformaram a estrutura androcêntrica da filosofia, mas, ao contrário, fizeram uma espécie de manutenção dela, ao separarem a perspectiva filosófica beauvoiriana de seu conteúdo doutrinal, criando um contrauniverso feminino, ou melhor, feminista, que só se *sustenta* com um universo masculino. Trata-se de um problema advindo do negligenciamento da verdade *formal* da doutrina filosófica beauvoiriana, que é inseparável se sua verdade material. Para compreender-se as suas noções filosóficas presentes em *O segundo sexo*, a sua obra mais estudada, as pesquisadoras ou os pesquisadores indicaram menos um retorno aos seus ensaios anteriores *Pirro e Cineias* e *Por uma moral da ambiguidade* do que às filosofias de Sartre ou de Merleau-Ponty. Tais ensaios, aliás, foram interpretados, não raramente, como “sartreanos”, já que a sua originalidade só se daria em seu ensaio de 1949. Nancy Bauer, que, em *Simone de Beauvoir, Philosophy, and Feminism* [2001], surge como uma síntese dessa perspectiva, posicionou-se, segundo a sua concepção, entre Michèle Le Doeuff e Debra Bergoffen. Para Michèle Le Doeuff, conforme ela, dever-se-ia realizar um salto de *A convidada* ao *O segundo sexo*, porque ele teria sido escrito no período da guerra, em que Simone de Beauvoir não estaria sob a influência de Sartre; os seus ensaios filosóficos anteriores ao ensaio de 1949 e as páginas de introdução deste, em que fizera referência à moral existencialista, deveriam ser vistos como “artefatos trágicos de seu senso equivocado de lealdade a Sartre”<sup>24</sup>, uma vez que eles seriam trabalhos “apologéticos ao sistema de Sartre”<sup>25</sup>. À diferença de Michèle Le Doeuff, Debra Bergoffen, segundo a filósofa estadunidense Nancy Bauer, reconhece os ensaios anteriores ao *O segundo sexo*, como “parte integrante do trabalho de Simone de Beauvoir”<sup>26</sup>. Para ela, Simone de Beauvoir posicionou a moral da ambiguidade “em novas direções” em *O segundo sexo*, ultrapassando-a; nele, teria desenvolvido uma filosofia da erótica por meio das implicações radicais das ideias de intencionalidade de Husserl, para mostrar como as relações eróticas permitiriam os seres humanos transcenderem a si mesmos de uma forma que abraçariam a alteridade do outro. A suposta filosofia da erótica, desse modo, “criaria possibilidades de

<sup>23</sup> Albert Camus, *O mito de Sísifo*, 2020, p. 26.

<sup>24</sup> Nancy Bauer, *Simone de Beauvoir, Philosophy, and Feminism*, 2001, p. 139, tradução nossa.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> *Idem*, p. 140, tradução nossa.

relacionamento humano que *o existencialismo não poderia fornecer*<sup>27</sup>. Podemos perceber, nessa perspectiva, além da relação de descontinuidade ou de superação entre os primeiros ensaios beauvoirianos e *O segundo sexo*, algo recorrente, em diferentes leituras: o *existencialismo* aparece como algo, originalmente, *heterônomo* a Simone de Beauvoir.

Se o existencialismo – a sua perspectiva – aparece como heterônomo à filósofa, é porque a sua relação com a filosofia, conforme estabeleceram a maioria das estudiosas e dos estudiosos, surge sempre como *intermediada* por algum filósofo; por isso, a metafísica que se implica dele, como indicamos, é a ideia de dependência estrutural de seu pensamento aos de outros filósofos. De maneira análoga à relação da mulher para com o mundo, em que o homem é um intermediador indispensável, a relação entre ela e a filosofia pode ser compreendida. Simone de Beauvoir não transcende a si mesma a partir de sua própria obra rumo à comunidade filosófica; para participar dessa comunidade, precisaria estar associada a algum homem filósofo. A leitura reducionista feminista de sua obra, paradoxalmente, alia-se com o método androcêntrico, que buscou justificar a gênese de suas noções e conceitos a partir de outras filosofias, reproduzindo o que pretendia, a princípio, combater. De fato, é verdade que a filósofa possui uma originalidade, ao tratar da questão da mulher; mas é verdade também que a sua originalidade não começa em *O segundo sexo*. Essa interpretação metonímica, por mais compreensível que seja do ponto de vista histórico e político, pode conduzir a uma *armadilha* já estabelecida pela estrutura dinâmica do patriarcalismo, para a qual a própria Simone de Beauvoir nos alertava, em seu ensaio de 1949 – a de que sempre existiu um “contrauniverso feminino” dentro do mundo masculino, sendo a sua existência um dos elementos necessários para a perpetuação da estrutura patriarcal e androcêntrica. Nesse contexto, podemos dizer que, em torno das pesquisas de seu pensamento, ou melhor, de *O segundo sexo*, foi-se criado um contrauniverso feminino que se encontra dentro da filosofia, em que a filósofa, por um lado, aparece como dependente, estruturalmente, dos filósofos no que diz respeito a temas que envolvem a condição humana em geral; e, por outro, como independente, ao abordar os temas que envolvem a condição específica da mulher. Essa “esquizofrenia” reflete o fato de que buscaram posicioná-la dentro de um gineceu, quando todo o seu pensamento fora elaborado na ágora, que ela se esforçou para habitar como alguém que estava a

---

<sup>27</sup> *Ibidem.*

problematizar a realidade humana<sup>28</sup>. Não reconhecer isso, é não reconhecer o seu engajamento dentro da estrutura androcêntrica, que a permitiu, paradoxalmente, questionar essa estrutura.

Esse contrauniverso feminino dentro da filosofia androcêntrica, que estamos a expressar na figura do gineceu, aparece como uma forma de, simultaneamente, aceitar e impedir a presença livre da mulher na filosofia. No caso de Simone de Beauvoir, ele tornou-se um problema. Ela foi situada no lugar que seria “seu”, por definição: é legitimada para falar sobre a mulher, mas ao escrever sobre a liberdade, a transcendência ou a ambiguidade, faz-se necessário uma justificação a partir de outros filósofos. No Brasil, a sua filosofia é assumida quase como sinônimo de “teoria de gênero” e “teoria feminista”. Ocorre que, em sua época, esse gineceu filosófico não existia. O paradoxo que se encontra em *O segundo sexo* é, exatamente, o de que ele só foi escrito porque Simone de Beauvoir tinha a crença de que era um ser humano e, como qualquer outro, poderia colocar o mundo “entre parênteses”; porque se enxergara como uma intelectual e, por consequência, assumira os valores masculinos do que significava ser uma intelectual, guardando para si “tudo o que havia em particular em ser mulher” (ESB7, p. 134). Foi somente no processo de investigação e escrita de tal ensaio, que ela se apercebeu de seu privilégio de classe, bem como de sua renúncia da condição de ser mulher, em aspectos cruciais, para ter certo sucesso no mundo dos homens (ESB7, p. 134-135). Esse gineceu filosófico, portanto, é um fenômeno que adveio após a sua filosofia, que possui aspectos positivos e negativos; que pode ser tanto acolhedor quanto uma armadilha. E, ao tentar-se fixá-la, absolutamente, dentro dele, o seu chamado não será, por completo, ouvido, por estar situado fora de *seu* espaço, tempo e história.

Por ter sido, frequentemente, *ajustada* nos limites desse gineceu filosófico, a sua filosofia, para além dos temas vinculados à realidade “mulher”, permanece desconhecida, especialmente, no Brasil. Concordamos, dessa maneira, com Thana de Souza, que, embora Simone de Beauvoir conte com diferentes estudiosas e estudiosos engajados com o seu pensamento, as discussões em torno dele permanecem no contexto de “observações gerais, que abrangem de forma genérica todas suas obras, ou então centrada principalmente em *O segundo sexo* e na questão da condição das mulheres. Falta, ainda, um debate mais

---

<sup>28</sup> Nesse caso, é-nos relevante elucidar que Simone de Beauvoir só veio se reconhecer feminista na década de 1970, quando a sua obra, praticamente, já estava toda escrita, ainda que nela já houvesse ideias feministas. O que é instrutivo a respeito da valorização do método genético, nos estudos de seu pensamento.



exegético de alguns de seus textos”<sup>29</sup>. Por conseguinte, a sua relação com a tradição filosófica, estabelecida por ela própria, foi eclipsada; e sua relação com os seus outros ensaios, negligenciada, em alguns casos. Disso, pode ter surgido a tal necessidade dos intermediadores e a questão das influências, pois não se é tentado compreender, na maioria das vezes, a relação entre as suas próprias obras, sem “apoiá-la” em algum filósofo. Simone de Beauvoir, entretanto, não é uma filósofa relativa; seus problemas filosóficos tiveram sua origem em sua experiência vivida, mas isso não significa que não tenha buscado uma objetividade ao elaborar seus ensaios; em suas respostas para tais problemas, considerou as tradições filosóficas que a precederam, como é próprio de qualquer filósofa ou filósofo. Se quisermos compreendê-la como se tornou a precursora dos feminismos – o que não temos a intenção de negar, mas somente apontar os limites dessa proposta – é necessário, antes, compreendermos como Simone de Beauvoir tornou-se Simone de Beauvoir<sup>30</sup>, e o que fez quando fez filosofia. Não queremos dizer, aqui, que as demais e os demais estudiosos da obra beavoriana não quiseram desvelá-la, mas que, *nesse desvelamento, foi-se assumido, frequentemente, como dado o que deveria aparecer como questão*. E, por isso, pensamos que seja válido recuarmos um pouco e colocar a questão imprescindível: o que é existencialismo e, por consequência, filosofia *para* Simone de Beauvoir?

\*\*\*

O nosso ponto de partida, ao estudarmos Simone de Beauvoir, não será nem a influência nem as possíveis consequências de sua filosofia, mas os seus próprios textos; são neles que se encontram os seus problemas e as indicações de possíveis relações; caso contrário, a análise conduzirá a um *ad infinitum* de hipóteses fundadas no “que poderia vir a ser”. Realizaremos, tendo isso em vista, um necessário movimento dentro dessa história das interpretações de seu pensamento: o de interpretá-lo a partir das estruturas constitutivas de sua própria filosofia, para se tornar possível, *posteriormente*, o estabelecimento de verdadeiras interlocuções filosóficas, sem a lógica do englobamento, na qual a mulher é sempre englobada pelo homem e, em nosso caso, a filósofa pelo(s) filósofo(s). *Tal movimento de interpretação, como um movimento dialético, constituir-se-á como uma*

<sup>29</sup> Thana de Souza, “Entre idealismo moral e realismo político: Beauvoir em busca de uma síntese (im)possível?”, 2020, p. 224.

<sup>30</sup> Esse movimento pode ser encontrado também na recente biografia elaborada por Kate Kirkpatrick, *Simone de Beauvoir: uma vida* [2021].

*continuidade que, apesar de ultrapassar os movimentos já realizados, sustentar-se-á somente com eles.* Para isso, em relação às obras das estudiosas e estudiosos beauvoirianos, utilizaremos o método dialético, visando a *desmistificação* de algumas ideias, teses e hipóteses que nos são relevantes; e em relação à de Simone de Beauvoir, os métodos estrutural e genético. E na medida em que descrevermos Simone de Beauvoir a partir dela mesma, essa desmistificação acontecerá, uma vez que tais movimentos são interdependentes. Logo, é a partir da afirmação do conteúdo da filosofia beauvoiriana, que o movimento negativo – no qual a contradição e, por sua vez, a desmitificação eclodirá – realizar-se-á. Ao nos referirmos aos métodos estrutural e genético, assumimos, em parte, as indicações elaboradas por Martial Gueroult<sup>31</sup>, Victor Goldschmidt<sup>32</sup> e Lucien Goldmann (conforme a leitura de Michael Löwy)<sup>33</sup>. A respeito de suas definições, os três possuem uma semelhança; a diferença se dá, entre eles, na maneira como esses métodos se relacionam entre si. Não entraremos, por ora, em tais pormenores. A respeito de Gueroult, concordaremos com a sua defesa de uma *pluralidade de lógicas* – considerando a existência de diferentes filosofias – haja vista que a lógica de uma filosofia seria estruturada por meio da estrutura dessa própria filosofia, negando, pois, a instituição de uma lógica transcendental *a priori* a todas as filosofias possíveis. Nesse sentido, existiria em toda filosofia uma estrutura interna que possuiria um escopo delimitado por meio de temas, problemas e teorias apresentadas por seu autor ou sua autora. A partir da combinação das diferentes regiões presentes na estrutura interna do sistema, seria possível descobrir a sua arquitetura, porque “todo sistema filosófico resultará na arquitetura, já que é uma totalidade que coordena, no interior de seu conceito, o conjunto de suas noções fundamentais, de seus problemas e suas soluções”<sup>34</sup>. Aceitaremos, daí, a sua tese de que só é possível apreender uma filosofia por meio da “descoberta das estruturas constitutivas e das combinações que delas decorrem”<sup>35</sup>. Ao defender o método estrutural, ele estava preocupado com a compreensão da estrutura interna de uma obra, evidenciando que a compreensão de uma filosofia não se trata de uma narrativa. Semelhante ao método de Gueroult é o método estrutural proposto por Victor Goldschmidt. Para este, a interpretação filosófica de uma obra filosófica não se reduz também a um comentário livre, uma vez que

<sup>31</sup> Martial Gueroult, “Lógica arquitetônica e estruturas constitutivas de sistemas filosóficos” [1954], 2007.

<sup>32</sup> Victor Goldschmidt, “Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos” [1949], 1970.

<sup>33</sup> Michael Löwy, “Goldmann e o estruturalismo genético” [1986], 2016.

<sup>34</sup> Martial Gueroult, “Lógica arquitetônica e estruturas constitutivas de sistemas filosóficos”, 2007, p. 244.

<sup>35</sup> *Ibidem*.

deveria ser levado em consideração o tempo lógico da filósofa ou do filósofo. Segundo Goldschmidt, a ou o intérprete deveria buscar “compreender um sistema conforme à intenção de seu autor [*sic!* ou sua autora]”<sup>36</sup>, de modo que ela ou ele deveria buscar “refazer o percurso do autor [*sic!* ou da autora] por meio da obra escrita valorizando o texto ‘linha por linha’, investigando as suas entrelinhas, dissecando suas argumentações para dividir os movimentos internos no intuito de encontrar a verdade”<sup>37</sup>, e nisto consistiria, a seu ver, a potencialidade do método estrutural. Por outro lado, Goldschmidt apresentou uma oposição entre os métodos estrutural e genético, os quais são respectivos aos tempos lógico e histórico. Segundo ele, o método estrutural propõe ao intérprete “interrogar o sistema sobre sua verdade solicitando-lhe as razões pelas quais se consolidou, enquanto que no método genético, o intérprete se interroga sobre a origem buscando suas causas”<sup>38</sup>. Concordaremos com Goldschmidt somente em relação à análise estrutural do texto filosófico, na medida em que compreendemos que não existe uma oposição entre os métodos estrutural e genético, e sim complementaridade, como defendeu Lucien Goldmann, conforme a interpretação de Michael Löwy. De acordo com este, aquele propôs o método do estruturalismo genético, “porque não se pode entender uma estrutura sem sua gênese”; entendendo-se por gênese, “o processo de constituição histórica do objeto”<sup>39</sup>. Goldmann, segundo Löwy, realizou uma crítica ao estruturalismo a-histórico, não-genético. Para isso, Goldmann propôs, por meio de seu método dialético, uma articulação entre o elemento parcial e a totalidade, visando ultrapassar a oposição entre compreensão e explicação. Conforme o estruturalismo genético, primeiro deve-se buscar a compreensão da estrutura significativa imanente de um objeto de estudo (análise estrutural); e posteriormente, explicá-la por meio de um contexto mais amplo, da qual o objeto de estudo é um elemento (análise genética). Concordaremos com a leitura de Löwy a respeito do método de Goldman no que concerne à possível complementaridade entre os métodos estrutural e genético, com a ressalva de que, possivelmente, a articulação não ocorre entre o elemento parcial (a obra) e a totalidade (contexto histórico), mas entre totalidades.

Dito isso, são partícipes da totalidade da obra de Simone de Beauvoir tanto os seus ensaios filosóficos quanto os seus romances metafísicos, além de suas autobiografias. Logo, a sua obra filosófica não se constitui como um sistema, no sentido estrito do termo. Porém,

<sup>36</sup> Victor Goldschmidt, “Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos”, 1970, p. 139.

<sup>37</sup> *Idem*, p. 143.

<sup>38</sup> *Idem*, p. 139.

<sup>39</sup> Michael Löwy, “Goldmann e o estruturalismo genético”, 2016, p. 29.

assumir que uma obra não se constitua como um sistema não implica afirmar que ela não possua uma lógica. E por existir uma lógica dentro desse todo organizado, que é a filosofia beauvoiriana, torna-se possível à ou ao intérprete a sistematização dos temas e problemas engendrados nele, de forma, mais ou menos sistematizada, lógica e coerente, de maneira que nem toda sistematização, como sabemos, resulta em um sistema. Diante disso, é-nos permitido dizer que realizaremos nossa análise interpretativo-filosófica da obra de Simone de Beauvoir utilizando os métodos estrutural e genético a partir da apresentação exposta acima, na medida em que se foi refletido que essa metodologia é a mais apropriada para a apreensão da estrutura constitutiva da filosofia dela e suas implicações. Em poucas palavras, interpretaremos a sua filosofia a partir de sua própria doutrina, perspectiva e métodos. Leremos Simone de Beauvoir como uma beauvoiriana; ao invés de querer explicar a sua filosofia, buscaremos a descrevê-la e explicitá-la, aceitando, aqui, o papel de discípula, cuja função é, em um primeiro momento, ouvir, se, no futuro, quiser realizar a crítica.

Assumindo que há na obra beauvoiriana, a partir de Gueroult, uma lógica própria, a partir de Goldschmidt, um tempo lógico, e a partir de Goldmann conforme Löwy, uma estrutura que é indissociável de sua gênese, buscaremos desvelar a obra beauvoiriana conciliando os dois métodos, em que não visaremos *explicar* o seu conteúdo doutrinal a partir de possíveis causas exteriores, mas *descrevê-lo* e *explicitá-lo* mediante a sua própria estrutura, que possui uma *lógica* que realiza o movimento da superação vinculado a uma conversão. O tempo lógico beauvoiriano não é o da progressão e sucessão contínua, mas o de uma conversão contínua, que pressupõe esse movimento de sucessão. Ao elaborar a sua obra no presente, ela retomava o passado e visava o futuro. Nessa retomada do passado, ser-nos-á possível associar, em parte, uma relação de sua obra escrita publicada com os seus esboços filosóficos da juventude, os quais ela relia. Muitos de seus *problemas* apresentados em seus ensaios teórico-filosóficos se encontram, embrionariamente, em seus cadernos da juventude. Se optamos por adentrar, primeiramente, em sua filosofia por meio de seus *problemas*, em vez de suas teses – diferente da proposta de Goldschmidt, cujo ponto de partida é a *tese*, tendo em conta a sua concepção de sistema filosófico como um conjunto de teses – essa relação, que faremos com os seus cadernos de quando era uma estudante de filosofia, torna-se razoável. Eles, todavia, não explicam a origem de sua filosofia, mas nos revelam uma história de determinadas *inquietações* de Simone de Beauvoir; essa história pode apontar para uma *possível* gênese. À diferença de

Goldschmidt, a filosofia, para ela, não é somente explicitação e discurso; é também maneira de viver. Podemos dizer que o tempo lógico beauvoiriano se relaciona, reciprocamente, com o seu tempo vivido. Seu discurso filosófico teórico, apesar de se estabelecer em um tempo “morto”, que está fora da vida imediata, possui como fonte o vivido. E, por sua filosofia, como argumentaremos, possuir três dimensões – a teórica, a literária e a prática – a análise, estritamente, estrutural só alcança a primeira, que é indispensável e necessária, se quisermos compreendê-la, de maneira genuína, pela razão de que é nela que Simone de Beauvoir explicita não somente os seus problemas, mas também as suas teses, suas hipóteses e a sua perspectiva. O método genético, *por si*, não é suficiente para revelar uma filosofia, porque quem o utiliza *separado* do estrutural não possui, como bem pontuou Goldschmidt, uma *responsabilidade filosófica* para com a estrutura sem qual o conteúdo filosófico de uma determinada obra não pode ser, verdadeiramente, compreendido. Busca-se, apressadamente, explicar uma filosofia sem passar pelo árduo e paciente processo de interrogá-la, permitindo que ela se revele.

Nas últimas décadas, como nos indicou Magda Guadalupe dos Santos, a obra de Simone de Beauvoir tem sido revista e vem ganhando “profundidade em distintos planos de leitura”<sup>40</sup>, em que “possivelmente o mais polêmico, [seria] o de leitura filosófica propriamente dita”<sup>41</sup>. “O que parece ter-se tornado um ponto de vivo debate”, de acordo com a estudiosa brasileira, “é se o conjunto de sua obra poderia e deveria ser tomado filosófico e quais seriam as questões que ele levanta dessa perspectiva”<sup>42</sup>. De nossa parte, concordaremos com a proposta de que a obra beauvoiriana é, em seu conjunto, filosófica, em que, a nosso ver, o plano filosófico não aparecerá como *um* plano, mas como *o* plano por meio do qual todos os outros se entrelaçam. Essa ideia de que a filosofia é *um aspecto* de sua obra advém de um mal-entendido que está vinculado com o problema de método que indicamos, anteriormente. Estudou-se, rigorosamente, a sua obra em seu resultado, mas um resultado desacompanhado do movimento que o engendrou repousa no arbitrário. Faz-se necessário compreender, primeiramente, em que perspectiva, em que fundo, repousam as suas hipóteses e os seus problemas filosóficos. Em sua última entrevista com Margareth Simons, Simone de Beauvoir afirmou – ao responder sobre cortes realizados na tradução anglófona de *O segundo sexo*, cujo resultado foi a relativização de seu aspecto filosófico – que ainda que não tivesse criado um sistema filosófico, a filosofia “era uma maneira de

<sup>40</sup> Magda Guadalupe dos Santos, “Introdução à obra de Simone de Beauvoir, 2018, p. 45.

<sup>41</sup> *Ibidem*.

<sup>42</sup> *Idem*, p. 46.

[ela] ver o mundo e que não podia permitir que eliminassem essa [sua] maneira de ver o mundo, essa dimensão da [sua] abordagem sobre as mulheres, como sr. Parshley [o tradutor] fez” (ESB8, p. 20). *A filosofia não lhe foi um plano relativo, foi a forma que ela escolheu para desvelar e desmistificar a realidade, sem a qual a compreensão de sua obra não é possível.* A perspectiva de sua obra como fragmentada é um reflexo, como veremos, do negligenciamento de sua concepção de filosofia e, por conseguinte, de seu filosofar. Em relação a esse ponto, Margaret Simons, indicou-nos que Simone de Beauvoir assumiu “uma concepção de filosofia como uma maneira de viver”<sup>43</sup>; e Kate Kirkpatrick, ao elaborar a recente biografia de Simone de Beauvoir, aplicou essa concepção de filosofia, afirmando que “foi sua filosofia que a levou a viver – e continuamente a refletir e reavaliar – a vida que ela vivia”<sup>44</sup>, sem nos dizer, explicitamente, o que Simone de Beauvoir *definiu* por filosofia. Kate Kirkpatrick, como Margaret Simons, justificou essa relação entre vida e filosofia por meio de uma passagem do prefácio de *O existencialismo e a sabedoria das nações*, de 1948, na qual a filósofa não apresentara, propriamente, a sua definição de filosofia, mas uma indicação a respeito dela – em suas palavras: “não há divórcio entre filosofia e vida. Cada tentativa viva é uma escolha filosófica” (PESN, p. 09 / PESN, p. 12). Em 1947, em seus breves textos “Uma existencialista observa os americanos” e “Qu’est-ce que l’existencialisme?”, Simone de Beauvoir expusera, por outro lado, de maneira clara e precisa, o que entendia por filosofia. A *maneira de viver* é um elemento parcial dessa concepção. É importante enfatizar, não por questões de filigranas, mas porque se tem ainda uma ideia de que a filósofa não seria clara em seus textos, havendo, pois, uma confusão entre noção de ambiguidade e ambiguidade de noção – que permite uma ausência de *responsabilidade* para com eles. O que não foi o caso, contudo, de Margaret Simons e Kate Kirkpatrick. Ademais, Sara Heinämaa, em 1997, argumentou, contrapondo-se às interpretações estadunidenses equivocadas, em especial, a de Judith Butler, de *O segundo sexo*, que confundiram a descrição fenomenológica com a descrição das ciências sociais, que, se ela estivesse certa, os debates em torno de tal obra de Simone de Beauvoir não estavam encerrados, acabavam, em verdade, de começar<sup>45</sup>. Ela tinha razão. Arriscamos a dizer agora, 25 anos depois: se o nosso esforço, cujo objetivo é desvelar a filosofia beauvoiriana a partir de si mesma, se revelar correto, essa filosofia começará a ser

<sup>43</sup> Margaret Simons, “Introduction”, 2006, p. 04, *tradução nossa*.

<sup>44</sup> Kate Kirkpatrick, *Simone de Beauvoir: uma vida*, 2020, p. 14.

<sup>45</sup> Sara Heinämaa, “What is a Woman? Butler and Beauvoir on the foundations of the sexual difference”, 1997, p. 32.

explicitada conforme os limites estabelecidos por Simone de Beauvoir. E, com isso, não somos movida pela busca da “ineditez”, mas pelo exercício filosófico revelar o que está aí.

A tarefa que se fez existir, imperiosamente, para nós, ao decidirmos estudar, inicialmente, o dramático problema da coexistência – nosso objeto de estudo – segundo a filosofia de Simone de Beauvoir, foi a de tentar desvelar e explicitar o elemento básico e não-dilemático da filosofia beauvoiriana<sup>46</sup>, que, até hoje, em nossa compreensão, não foi reconhecido e estabelecido, ocasionando uma legitimidade de um relativismo sem fim no que concerne à estrutura básica de sua obra. Nosso primeiro movimento, foi, antes de tudo, o de tentar perscrutar uma leitura da filosofia beauvoiriana que tivesse estabelecido isso, o que nos permitiria nos dedicar, sem muitos prolegômenos, ao nosso problema. Ocorre que na medida em que líamos as comentadoras e os comentadores de sua obra, percebíamos que havia sempre uma distância entre as suas perspectivas e a própria perspectiva da filósofa, ainda que muitas de suas premissas não contradissem as dela. O que não nos foi suficiente. Então, apercebemo-nos em uma situação em que a responsabilidade de elaborar essa perspectiva se tornou nossa; caso contrário, a própria análise de nosso objeto se tornaria comprometida.

Ao aceitarmos o caminho – proposto, em certo sentido, por Michèle Le Doeuff, em 2006<sup>47</sup> – de desvelar a perspectiva beauvoiriana conforme ela própria, uma das

---

<sup>46</sup> Maurice Merleau-Ponty, em “O filósofo e sua sombra” [1959], no que diz respeito à relação entre a obra e o pensamento de uma filósofa ou de um filósofo, realiza uma distinção entre os elementos dilemáticos e não-dilemáticos. Segundo ele, no exercício de tentar compreender um determinado pensamento, “eu me empresto ao outro, eu o faço com os meus próprios pensamentos” (Merleau-Ponty, 1975, p. 429), em que “deve haver um espaço onde o filósofo [ou a filósofa] de que se fala e aquele [ou aquela] que fala estejam presentes juntos, embora, de direito, seja impossível repartir a cada momento o que é de cada um” (1975, p. 430-431). Para ele, “quem acredita que a interpretação está restringida ou a deformar ou a retomar literalmente a significação de uma obra, [...] engana-se sobre a obra e sobre o pensar” (Merleau-Ponty, 1975, p. 431), de maneira que “se quisermos reencontrar o pensamento e a obra, e se quisermos ser fiel a eles, só resta um caminho: pensar de novo” (Merleau-Ponty, 1975, p. 431). Contudo, para que possamos estudar a obra e o pensamento de uma outra pessoa sem renunciar ao nosso próprio pensar, faz-se necessário compreender os elementos constituintes da obra e do pensamento de uma filósofa ou um filósofo. Conforme o filósofo francês, “a obra e o pensamento de um filósofo [ou uma filósofa] são feitas de certas articulações entre coisas ditas, frente as quais não há dilema entre a interpretação objetiva e arbitrária” (Merleau-Ponty, 1975, p. 431). A interpretação que trabalha com um aspecto dilemático pressupõe, podemos dizer, o aspecto não-dilemático de uma obra. Tal aspecto não-dilemático não é explicitado nos estudos da obra beauvoiriana, impedindo o surgimento de discussões que poderiam ultrapassar o seu próprio pensamento, sem negligenciá-lo; conseqüentemente, parece que nunca saímos dos prolegômenos, porque a tendência é retornar, viciosamente, ao ponto de partida. À vista disso, emprestar-nos-emos a Simone de Beauvoir, buscando tanto evidenciar esse aspecto não-dilemático, em nosso primeiro momento, para que as discussões, genuinamente, filosóficas e engajadas com ela possam, realmente, estabelecer-se, quanto pensar a partir dele o nosso problema proposto.

<sup>47</sup> Michèle Le Doeuff, em “Engaging with Simone de Beauvoir” [2006], após ter mostrado que mitos foram criados em torno da imagem de Simone de Beauvoir, lançou o que chamou de “desafio nietzscheano”:

consequências foi a de que *a nossa hipótese original* de trabalho, que desconhecia o problema de método a respeito de sua obra – na filosofia de Simone de Beauvoir, o drama da coexistência expressa a ambiguidade do ser humano de ser, simultaneamente, separado e coexistente com os outros, que pode conduzir tanto à opressão quanto à comunicação – *modificou-se* sem contradizer-se ou perder de vista o problema que configura o drama da coexistência: como coexistir, moralmente, com os outros sem diluir-se neles ou negá-los? Tornando-se: *Simone de Beauvoir se reconheceu filósofa e elaborou uma filosofia singular, cuja gênese remete às suas inquietações existenciais da juventude, dentre as quais se encontra o problema de ser, simultaneamente, separada e ligada aos outros, que se converteu, em sua obra escrita, no drama da coexistência*. Esse drama, como veremos, é estruturalmente diferente do que ficou conhecido como o “problema do outro”.

Essa hipótese, que expressará também a nossa perspectiva, aproximar-se-á e se distanciará, em alguns aspectos, de diferentes leituras realizadas da obra beauvoiriana, de um jeito que não buscaremos criar nada do nada, mas a partir do já foi criado, *privilegiando – haja vista o nosso objetivo central – a obra de Simone de Beauvoir em detrimento dos estudos das comentadoras e dos comentadores dela*. Em relação a estes, um dos aspectos decisivos que permitirá a singularização de nosso estudo será o de que explicitaremos o movimento lógico da obra beauvoiriana que permitirá compreendermos a relação interdependente entre a sua estrutura e a sua gênese. Evidenciaremos como a jovem estudante de filosofia tornou-se a filósofa, *mediante o tempo lógico beauvoiriano*. Esse tempo lógico se revela a partir da própria estrutura da obra beauvoiriana. Tal procedimento pode ser compreendido também como uma assunção da indicação, de há mais de uma década, de Sylvie Le Bon de Beauvoir, de que a publicação dos *Cahiers de jeunesse* [2008]<sup>48</sup> colocaria um fim no debate improdutivo e infértil da questão da influência de Sartre em relação a Simone de Beauvoir, tal como revelaria a gênese do escrever beauvoiriano<sup>49</sup>. Essa indicação, até então, não foi assumida no Brasil; ao invés disso, está a surgir, conforme indicaremos ao longo desta dissertação, uma retomada de interpretações que relativizam tanto o *status* de filósofa de Simone de Beauvoir quanto a sua autonomia de filosofia.

---

“você é capaz de apoiar a leitura de Beauvoir tal como ela é?” E, desse desafio, surge outro: *como interpretar Simone de Beauvoir como ela é? Assumi-los-emos*.

<sup>48</sup> O primeiro volume, intitulado *Diary of a philosophy student* (1926-1927) foi publicado em inglês, em 2006; e a versão integral, em francês, em 2008.

<sup>49</sup> Sylvie Le Bon de Beauvoir, “Foreword to the Beauvoir Series”, 2006, p. VII-VIII.



A fim de desenvolvermos a nossa hipótese, dividiremos esta dissertação em duas partes, sendo intermediada pela interpartes. Elaboraremos, na primeira parte, dois capítulos, na quais descreveremos e explicitaremos os elementos básicos da filosofia beauvoiriana, e na medida em o fizermos, apresentaremos a nossa perspectiva; na interpartes, um capítulo, em que realizaremos uma história do drama coexistência dentro dos limites da obra beauvoiriana – em desenvolvimento (anotações) e em ato (obras publicadas); e, na segunda parte, três capítulos, nos quais descreveremos e explicitaremos a abordagem teórica de Simone de Beauvoir do drama da coexistência. A forma lógica da dissertação se fundamenta a partir da noção beauvoiriana de totalidade-destotalizada. Pretendemos realizar, na primeira parte, uma leitura totalizante mediante a lógica estruturante e o tempo lógico de sua obra, apontando para a relação entre gênese e estrutura, em que assumiremos como condição a ironia de sua filosofia; na segunda parte, uma leitura situada segundo a qual explicitaremos o conteúdo doutrinal de sua filosofia por meio de uma análise estrutural; na interpartes, uma história do problema da coexistência, utilizando o tempo lógico beauvoiriano progressivo-conversivo, em que se tornará permitido estabelecer tanto uma relação entre gênese e estrutura, sem reduzir a segunda à primeira, quanto uma relação entre sua literatura-filosófica e a sua filosofia-teórica, sem confundi-las. O esquema lógico que teremos, portanto, é o seguinte: apresentaremos, na primeira parte, as condições básicas para compreender um problema beauvoiriano; na interpartes, como o problema do drama da coexistência tornou-se o que é; na segunda parte, como Simone de Beauvoir respondeu a esse problema.

## **PRIMEIRA PARTE**

### **Filosofia beauvoiriana, uma totalidade-destotalizada**

*Je ne peux, je ne veux renoncer à ces tortures et ces subtilités du coeur dont ils font trop bon marché. Et pourtant... Mais pourquoi me juger, me comparer? Il faut me prendre telle que je suis. Que m'importe qu'ils jugent faiblesse ou illogisme ce qui vient d'une complexité plus?*

*Simone de Beauvoir, a jovem estudante de filosofia.*

## A perspectiva existencialista-beauvoiriana

Simone de Beauvoir foi movida por aquela *vontade filosófica* – que desde os antigos está a ser assumida – a *vontade de totalizar*<sup>1</sup>. Isso a conduziu, ao longo de sua história, tanto a uma negação da filosofia enquanto criação de sistema quanto a um retorno à ideia de filosofia de uma tradição de filosofias da Antiguidade. No entanto, apesar de ela própria ter definido a sua filosofia existencialista, como veremos ao longo deste capítulo, como um retorno e retomada de *uma* tradição de filosofias da Antiguidade, que concebiam a filosofia como, a um só tempo, doutrina escrita e maneira de viver, somente a sua crítica às filosofias de sistema é, frequentemente, enaltecida. Sua filosofia é estudada, quase sempre, em um movimento negativo, advindo daí, entre outras coisas, a ideia equívoca de que ela seria “desconstrutiva” (essa terminologia é-lhe alheia)<sup>2</sup>. Ocorre que a assunção de sua crítica à definição de filosofia enquanto sistema – dissociada de sua retomada de uma outra concepção de filosofia – não é suficiente para revelar a sua própria ideia acerca da filosofia. A sua negação do sistema é *indissociável* de sua afirmação da filosofia como, simultaneamente, doutrina escrita e maneira de viver, cuja fonte se dá na própria experiência vivida. Com essa ênfase na negação, a sua obra é tida, no geral, como fragmentada – que é a raiz de diferentes mal-entendidos – uma vez que o elemento que permite uma totalização dela não é possível de ser revelado sem o movimento positivo realizado pela própria filósofa. Esse elemento totalizador, em nossa compreensão, é a sua

---

<sup>1</sup> Essa expressão – vontade de totalizar – é de Celia Amorós (2000, p. 10), que nos indicou que apesar de não ser mais possível estabelecer a totalidade, a vontade de totalizar permanece viva, na filosofia. Simone de Beauvoir, por seu turno, foi movida por ela, como aos poucos desvelaremos no decorrer deste estudo.

<sup>2</sup> Dentre as estudiosas defensoras dessa perspectiva, encontra-se Cristina Sánchez (2017, p. 08, *grifo da autora*), que afirmara que “Simone de Beauvoir dedicou-se antes a *desconstruir*, a acabar com crenças profundamente enraizadas e a o desmontar argumentos que apresentavam a desigualdade entre os seres humanos como uma coisa natural”; e Debra Bergoffen (2012, p. 367), que escrevera, em uma entrevista a Magda Guadalupe dos Santos, que abordagem beauvoiriana, acerca do tema do casamento, seria da “desconstrução em um sentido existencial”. Acontece que Simone de Beauvoir não se dedicou a “desconstruir”, mas a *desmistificar*; “dissipar as mistificações, *dizer a verdade*, eis um dos objetivos que mais obstinadamente persegui através de meus livros” (BF, p. 501, *grifos nossos*), afirmou ela. “Desmistificar é, desde sua origem, a essência mesmo da filosofia”, escreveu Sylvie Le Bon de Beauvoir, em “Por que ler Simone de Beauvoir hoje?” [2018], ao comentar a obra beauvoiriana. O desmistificar beauvoiriano, diferente desse “desconstruir”, é um *movimento dialético*, que visa não somente revelar a mentira, mas também dizer a verdade; ele não *para* no *movimento negativo* de “desconstruir”, de “desmontar” ou de “enfraquecer as estruturas”. Em sua concepção, um movimento negativo não ultrapassa, de fato, o mundo dado, porque uma negação que não visa nada além da própria negação, não ultrapassa o objeto negado: perpetua-o. Um movimento negativo, sem um movimento positivo, permanece invisível e, por consequência, abstrato; ele só se revela ao converter-se em positivo (PMA, p.75-79 / PMA, p. 48-49). A sua filosofia não é, portanto, desconstrutiva: é, ao contrário, construtiva. Essa construção se dá por meio do movimento dialético contínuo que anula a si mesmo; mas ela, à diferença de Hegel e Marx, proporá uma *conversão contínua*, em que os movimentos *superados*, precisam ser *retomados no presente visando o futuro*, por meio do projeto *do existente*.

noção filosófica de totalidade-destotalizada [*totalité détotalisée*]<sup>3</sup>, que revela o movimento lógico de sua obra; ela é coerente com a sua concepção de filosofia, cujo filosofar implica uma *tarefa infinita*<sup>4</sup>, por partir da experiência vivida e visar o desvelamento e a desmistificação da realidade humana, que é constituída, segundo ela, por um movimento infinito de ultrapassamento de si. Por ser a realidade humana esse movimento infinito, o próprio movimento de desvelamento se torna infinito, de modo que se faz necessário ao existente realizar uma contínua totalização, para que determinado conteúdo acerca do mundo e de si tenha sentido. Essa totalização é o que permite engendrar uma forma dentro de um fundo “informe” que é o mundo. O totalizar, aqui, aparece sempre como um processo; ele pressupõe que a própria realidade humana não pode ser totalizada de maneira *absoluta*, já que a sua condição é ser um movimento infinito. Essa totalidade-destotalizada, todavia, não é sinônimo de fragmentação, conforme pretendeu Karen Vintges, que realizou, em certa medida, uma leitura da obra beauvoiriana em um horizonte foucaultiano, e equívaleu a ideia de vida destotalizada com a de vida fragmentada, afirmando que “Beauvoir enfatizou que a vida humana é fragmentada, ou ‘destotalizada’”<sup>5</sup>. Dizer que algo é uma totalidade-destotalizada significa não uma negação ou impossibilidade da existência de um todo, mas que ele nunca pode ser apreendido *de uma só vez*; ele sempre é apreendido em situação; essa apreensão, apesar de não o expressar em sua totalidade, reflete-o. Considerando isso, afirmar que a obra beauvoiriana é uma totalidade-destotalizada significa: 1) o todo não foi criado de uma só vez; 2) todas as partes que constituem o todo são interdependentes – sendo elas, simultaneamente, meio e fim; 3) cada parte reflete o todo, mas nunca o expressa em sua totalidade.

À luz disso, a totalidade-destotalizada surge como contraditório do sistema filosófico. Este, por definição, é fechado; não visa nada além de si mesmo; não é, pois, originado pela vontade de totalizar; figura, em verdade, uma negação dela. Quem cria um sistema, busca instituir, de maneira absoluta e necessária, a totalidade, não a totalidade por ela mesma; busca definir um princípio totalizador, que resulta em uma totalidade-

<sup>3</sup> Essa terminologia foi empregada, originalmente, por Sartre, segundo Simone de Beauvoir. Todas as vezes que a utilizou, ela fez questão de enfatizá-lo (PMA, QPD, MEE).

<sup>4</sup> A ideia da filosofia como uma *tarefa infinita* foi apresentada por Husserl, em “A crise da humanidade europeia e filosofia” [1936], ao diagnosticar o esquecimento do sentido original da filosofia por diferentes filósofos desde o Renascimento à Modernidade, advinda de uma crise de método. Simone de Beauvoir, apesar de ter se apropriado do método fenomenológico husserliano, à sua maneira, não utilizara essa terminologia. Pensamos, contudo, que a ideia que ela expressa é coerente com as premissas de seu pensamento.

<sup>5</sup> Karen Vintges, *Philosophy as passion*, 1996, p. 87, *tradução nossa*.

totalizada. Simone de Beauvoir, reconhecendo o movimento infinito que caracteriza a realidade humana, defendeu que o ser humano só pode totalizar de maneira destotalizada, porque ele sempre se encontra também situado no espaço, no tempo e na história (QPL, p. 335). E, conseqüentemente, se não é mais possível estabelecer uma totalidade absoluta, a verdade já não pode ser instituída também de modo absoluto. Como Sócrates, ela não somente não perscrutou ser uma guardiã da verdade *em si, e sim desvelá-la a partir de sua situação*, mas também compreendeu e dominou a *ironia* do mundo, à sua maneira. Essa ironia, para ela, revela-se por meio da consciência que o indivíduo tem do movimento incessante de transcendência que se encontra no cerne de sua relação com o mundo (PC, p. 63 / PC, p. 167)<sup>6</sup>. Das poucas vezes que empregou esse termo, utilizara-o, quase sempre, em sentido kierkegaardiano. Essa sua percepção da ironia do mundo é o que nos permite *também* compreender a sua filosofia como uma totalidade-destotalizada, ao invés de uma miscelânea ou um emaranhado um tanto confuso de diferentes filosofias e disciplinas, que ocasiona uma diluição de sua filosofia<sup>7</sup>. A ironia caracteriza-se pelo que Kierkegaard chamou de *dialética da vida*<sup>8</sup>: um movimento infinito que anula a si mesmo, implicando sempre um paradoxo. Ela aparecerá como contraditório da *seriedade*, entendendo-se esta

---

<sup>6</sup> Precisamente, em tal passagem de *Pirro e Cineias*, de 1944, ela escreve: “o nada que minha angústia me revela não é o nada de minha morte; é o âmago de minha vida, a negatividade que me permite transcender incessantemente toda transcendência; e a consciência desse poder se traduz não pela assunção de minha morte, mas muito mais por esta ‘ironia’ [*ironie*] de que falam Kierkegaard ou Nietzsche: mesmo que eu fosse imortal, restaria que eu tentasse identificar-me com a humanidade imortal, restaria que todo fim é um ponto de partida, toda superação, objeto a ser superado, e que, nesse jogo de relações, não há outro absoluto que não a totalidade dessas próprias relações, emergindo no vazio, sem sustentação”. A partir disso, podemos dizer que a ironia – ainda que ela não seja entendida assim ao longo da história dos estudos do pensamento beauvoiriano, tendo em conta que a própria filósofa não a enfatiza, *reconhecendo-a com certo distanciamento*, haja vista as suas implicações morais nas filosofias de Kierkegaard e de Nietzsche, sobre as quais não nos debruçaremos, já que o que nos interessa, no momento, é a noção de ironia a nível de descrição e explicitação da realidade humana – é fundamental para compreensão de sua obra; é a partir dela que Simone de Beauvoir se contraporá à ideia de ser-para-a-morte, ao defender que o ser humano é um ser-para-a-existência, um ser-para-a-liberdade. A ironia, paradoxalmente, não permite que o ser humano se torne um *em si*, mas é condição para que ele crie um “si” para si; e para criar esse “si”, ele precisa agir no mundo, fazendo-se um ser um ser-para-a-liberdade e um ser-para-a-existência. A ironia é, pois, uma “base de sustentação” que não permite uma parada absoluta; que anula a si mesma; é uma base sem ser, de fato, uma base. Simone de Beauvoir, em seu romance metafísico, *Todos os homens são mortais* [1946], mostra essa ironia do mundo e da vida humana: a personagem principal mesmo sendo imortal – por continuar dentro da terra e, por conseqüência, situada no espaço, no tempo e na história – permanece um infinito no finito, superando a si mesma, continuamente. O nada que habita no cerne da vida humana não revela a mortalidade, mas a finitude-infinita. Mesmo imortal, a personagem continuava finita.

<sup>7</sup> Kristana Arp, em “Simone de Beauvoir’s existentialism: freedom and ambiguity in the human world” [2012], mostra-nos, por meio dos temas e dos problemas abordados pela filósofa, uma relação de interdependência e de continuidade entre os textos beauvoirianos – que não é sinônimo de superação progressiva – engendrando-nos um dos nossos pontos de partida: a obra dela não é fragmentada, mas possui um fundo comum por meio do qual os significados de suas ações se revelam. A nossa tarefa é a de revelar qual é, precisamente, esse fundo.

<sup>8</sup> Sören Kierkegaard, *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*, 1991, p. 278.

como o ponto de vista estreito e direcionado *unicamente a uma coisa definida*. A ignorância de Sócrates era irônica, por exemplo, porque ela era e não era, simultaneamente, uma ignorância; por detrás dela estava uma própria concepção de saber, a do saber humano como inacabado e infinito; a sua ignorância refletia uma sabedoria;<sup>9</sup> não era uma ignorância empírica, mas filosófica. *A ironia, porém, não é a verdade*, conforme o filósofo, *mas o caminho*<sup>10</sup>; é ela que permite a vida autêntica de um ser humano. O indivíduo que a compreende, limita-a, trazendo à tona a verdadeira significação dela; enquanto limitada, ela “limita, finitiza, restringe, e com isso, confere verdade, realidade e conteúdo; disciplina e pune, e com isso, dá sustentação e consistência”<sup>11</sup>. Aquela ou aquele que tem medo ou foge dela, perde-se no seu movimento de infinitude sem conteúdo. Simone de Beauvoir, que se apercebeu da ironia da vida em sua juventude, sem nomeá-la dessa maneira, iniciou-se na arte de seu domínio, que terá reverberações em sua filosofia. A sua concepção de mundo, bem como de ser humano – como uma totalidade-destotalizada – expressam a ironia da realidade humana, implicando um paradoxo; ambos são e não são, simultaneamente, uma totalidade, porque a definição de totalidade que está por detrás é a de uma totalidade aberta, em contínua criação. A sua *vontade de totalizar*, que mencionamos inicialmente, revela-se como uma *busca infinita*, que parte da sabedoria de que toda totalidade humana é destotalizada; que sabe que não pode estabelecer uma totalidade-totalizada, um sistema fechado. Nessa busca, Simone de Beauvoir construiu uma totalização que *se realizava, ultrapassando-se*, a qual, com a sua morte, estabeleceu-se como uma totalidade-destotalizada: a sua obra<sup>12</sup>. E a primeira das implicações disso é que ela não pode ser

---

<sup>9</sup> *Idem*, p. 136.

<sup>10</sup> *Idem*, p. 278.

<sup>11</sup> *Idem*, p. 277.

<sup>12</sup> Embora o pensamento beauvoiriano seja dialético, a sua dialética é uma dialética do particular e não do Absoluto ou do Universal. Ao realizar a sua crítica ao sistema filosófico, ela negou a existência de um Universal independente de um particular; o universal, para ela, sempre existe em relação com o particular. E a dialética do particular resulta na própria morte da dialética do Universal ou do Absoluto – que faz do particular, substância, mas não sujeito da realidade. Então, ao realizar o movimento dialético do particular – que é interdependente do universal – Simone de Beauvoir elaborou as suas obras como meio e fim. Ao mesmo tempo em que são assumidas como um fim, elas são também meios para que ela pudesse continuar a realizar o movimento de conversão da existência – mediante uma ação, um projeto, no mundo, ela converteu a sua falta de ser em um ser, nesse caso, esse ser é o livro. Esse livro é um universal – um ser no mundo – que é interdependente de um singular – a ação de escrever de Simone de Beauvoir. A sua obra, porém, enquanto totalidade, não se originou de maneira racionalizada e progressiva, porque se deu dentro do tempo. Ao efetuar o movimento dialético da conversão, no presente, ela retomava o passado e visava o futuro – no projeto ocorria uma síntese temporal de si que precisava ser *continuamente* realizada, o que significa que ela nunca poderia ser finalizada, a não ser com a morte de sua existência, enquanto duração viva. O futuro permanecia-lhe imprevisível. Suas obras futuras não poderiam ser previstas, ainda que ao elaborá-las, pressupusesse o próprio passado. Não poderia prever o seu “ser” do futuro, mas ao *fazer-se* “ser”, no presente, retomava e renovava o seu “ser” do passado. A constituição de sua obra *qua* totalidade-destotalizada se efetuará considerando também esse movimento de contínuo de conversão. Nancy Bauer,

*reduzida* a somente um de seus aspectos, quer dizer, a seu caráter irônico não pode ser confundido com a seriedade de alguma interpretação. Isso, no entanto, ocorrerá.

A seriedade mais conhecida acerca da obra beauvoiriana é a do ponto de vista feminista. Diferentes estudiosas reduziram-na a ele. Não por acaso, tornou-se, praticamente, sinônimo de filosofia feminista – que é, particularmente, impreciso, ainda que ela apresente muitos dos fundamentos e das ideias que as filosofias feministas, *posteriormente*, defenderão. Nisso, aconteceu que um *ponto de vista* foi confundido com a *perspectiva*. Na filosofia beauvoiriana, há *uma* perspectiva – a existencialista – com diferentes pontos de vistas possíveis dentro dela, entre as quais se encontra o feminista. Essa confusão engendrou uma mistificação, considerando, conforme Simone de Beauvoir (QPD, p. 336), que se uma verdade parcial é tomada como total, ela se transforma em uma mentira. E isso se deu, de modo tão claro quanto o sol, com a sua obra. O erro – sabendo-se que este é, segundo ela, uma verdade mutilada [*vérité mutilée*] (FA, p. 373 / FI, p. 298) – da

---

que estudou exegética e rigorosamente a relação entre Hegel e Simone de Beauvoir, sobretudo, a originalidade da apropriação dela da dialética do senhor e do escravo, negligenciou esse ponto. Em sua perspectiva, a obra beauvoiriana é apresentada de maneira racionalizada e progressiva, de movimentos contínuos de *superação* dissociados de uma *conversão*, em que os primeiros ensaios da filósofa foram reduzidos a meios para atingir um fim: a elaboração de *O segundo sexo*. Para a estudiosa estadunidense, “somente quando Simone de Beauvoir passa pelo processo de escrever *O segundo sexo* é que ela atinge seu passo filosófico. Ao contrário de muitos dos primeiros leitores e críticos de *O segundo sexo*, no entanto, eu abraço de todo o coração a visão defendida pela maioria das leitoras revisionistas contemporâneas, de que é ridículo ver Beauvoir, mesmo em seus escritos filosóficos pré-*O segundo sexo*, simplesmente papagueando [*parroting*] ou de alguma forma minimamente criativa defendendo as visões de Jean-Paul Sartre” (Nancy Bauer, 2001, p. 136, *tradução nossa*). Nessa passagem, por meio de sua terminologia “pré-*O segundo sexo*” se torna evidente a sua posição em relação aos primeiros ensaios beauvoirianos somente como meio. Ela continua: “em minha opinião, Beauvoir está lutando para se apropriar das intuições que aprendeu de Hegel, de Sartre e de Husserl (para não mencionar Merleau-Ponty) desde os primeiros trabalhos. Porém, apenas quando começa a escrever *O segundo sexo* é que ela encontra uma maneira satisfatória e genuinamente original de fazê-lo. No material pré-*O segundo Sexo*, [...] Beauvoir não havia encontrado sua voz filosófica” (Nancy Bauer, 2001, p. 140, *tradução nossa*). Podemos perceber diante de tais excertos, além da subestimação de Simone de Beauvoir, que a estudiosa supracitada leu a obra beauvoiriana em sentido “hegeliano”, por assim dizer, ao invés de beauvoiriano: o movimento dialético visa um fim fixo e absoluto: *O segundo sexo*; a existência deste, relativiza toda a sua obra precedente. Essa estratégia, cuja meta é negar os primeiros ensaios a fim de negar também a relação entre *O segundo sexo* e a obra sartreana, é *perigosa* para com a obra da filósofa. Simone de Beauvoir não estava, em seus primeiros ensaios, a papaguear, estava a pensar e a desvelar e desmistificar a realidade humana. Se assumimos o pressuposto de Nancy Bauer, que tinha como um dos objetivos mostrar a autonomia e originalidade *do ensaio de 1949*, aceitaremos o absurdo: 1) Simone de Beauvoir só veio a filosofar, de fato, em *O segundo sexo*; 2) seus primeiros ensaios são dependentes, filosoficamente, da obra de Sartre. A segunda hipótese – que é a condição necessária para a realização da primeira – não parece ser verdadeira, uma vez que muitos dos problemas e hipóteses filosóficas de Simone de Beauvoir já se encontram, de maneira embrionária, em seus cadernos da juventude – período em que ela não conhecia Sartre. Essa abordagem em relação à obra de Simone de Beauvoir, a nosso ver, é um sintoma do não-reconhecimento de sua noção de filosofia e, por consequência, de sua constituição como uma totalidade-destotalizada, como se a filósofa não tivesse tido um projeto existencial que atravessou toda a sua vida. Nancy Bauer realizou uma apologia de *O segundo sexo*, em que a filosofia beauvoiriana não foi, suficientemente, desvelada. A obra aparece como uma fragmentação, cujas partes não se entrelaçam de maneira harmoniosa e coerente.

maioria das interpretações no horizonte dos feminismos, foi a postura *séria* de querer totalizá-la com um valor parcial, não reconhecendo esse ponto de vista tal como ele é, incorrendo no erro de método que as críticas feministas, severamente e com direito, tem diagnosticado – o da razão metonímica. A pessoa séria, na concepção beauvoiriana, é a que pretende assumir como *ser*, como *em si*, o que é um *valor* (PMA, p. 67 / PMA, p. 43). E quando isso acontece no contexto da análise filosófica, o filosófico se torna religioso; o que era para ser objeto de discussão, transfigura-se em objeto indiscutível; o que era para ser justificado é assumido como dado; a crítica – filha primogênita da filosofia – é expulsa de sua habitação junto com a sua mãe. Ora, Simone de Beauvoir tornou-se um “ícone” do feminismo, e o seu ensaio filosófico de 1949, uma “bíblia”. Essa linguagem religiosa não se deu, arbitrariamente. Como resultado disso, em concordância com Michèle Le Doeuff, “em vez de iniciar um diálogo ‘engajado’ com as obras dela, e se possível da forma como foram escritas, a tendência pareceu ter sido a de reescrever suas palavras e retocar sua imagem”<sup>13</sup>.

A totalidade-destotalizada – a sua obra como um todo – é diferente, como indicamos, do sistema filosófico. Ela não é *derivada* de um princípio ou de um conceito superior por meio do qual todo o conjunto seria subordinado, mas se organizou por meio de um entrelaçamento de temas, problemas e noções filosóficas que se relacionam entre si, reciprocamente, que não caminham em uma direção única. Enquanto o sistema filosófico – que é movido pelo princípio de identidade – possui um único fio condutor que amarra todos os elementos do conjunto, a totalidade-destotalizada é uma espécie de tecido que possui diferentes entrelaçamentos que formam um conjunto. Ela não é pré-existente aos elementos que a compõe, forma-se na medida em que eles são desenvolvidos. Cada elemento só pode ser compreendido em relação com os outros; eles não são atomizados, ao modo de um conceito fechado de uma filosofia de sistema. Uma noção filosófica beauvoiriana não possui um fim em si mesma, o seu sentido só pode ser, genuinamente, desvelado, dentro do fundo no qual foi situada. Esse fundo, como os seus problemas, as suas noções e seus conceitos, possui uma história, ao longo do percurso de sua obra. Daí, a tarefa que se impõe a nós é a de tentar desvelar o ser como indissociado do vir-a-ser, a obra como inseparável do movimento que permitiu sua criação. Uma obra de Simone de Beauvoir não é somente um ser no mundo, é o ser de sua existência; é uma *realidade humana*; e ao assumi-la somente em seu resultado ou a partir de suas possíveis consequências, como normalmente foi-se feito, ela é tornada uma coisa desvinculada de seu sentido original. Aderiremos, em

---

<sup>13</sup> Michèle Le Doeuff, “Engaging with Simone de Beauvoir”, 2006, p. 14, *tradução nossa*.



vista disso, à indicação que ela realizou, em sua resenha da *Fenomenologia da percepção* de Merleau-Ponty, defendendo, em concordância com Hegel, que só se poderia compreender uma verdade ligando-a ao movimento de pensamento de quem a engendrou (PP, p. 10); e em sua autobiografia, na qual escrevera que “um livro só adquire seu sentido verdadeiro quando se sabe em que situação, em que perspectiva foi escrito e por quem” (FI, p. 13).

Os problemas filosóficos de Simone de Beauvoir possuem uma história dentro de sua própria obra, cuja estrutura é a de ser uma totalidade-destotalizada, que se estruturou mediante o movimento lógico progressivo-conversivo, segundo o qual, no presente, interliga-se o passado e o futuro. A cada tentativa de resposta que ela tentou dar a esses problemas, renovava-os; alguns deles já se encontram, na sua forma embrionária, em suas anotações da juventude, dentre os quais está, parcialmente, o nosso objeto de estudo: o drama da coexistência<sup>14</sup>. O termo *drama* – utilizado por ela, ao descobrir, em 29 de julho de 1927, que cada “sistema é uma coisa ardente e atormentada, um esforço de vida, de ser, um drama no sentido pleno da palavra, por não envolver apenas inteligência abstrata” (CJ, p. 338), ao refletir sobre o seu “coração indisciplinado” diante da “disciplina a regras externas” do jovem Maurice Merleau-Ponty, que lhe aconselhava, à época, renunciar aos sentimentos, se ela quisesse pensar, filosoficamente – *significa que os seus problemas filosóficos*, conforme, em parte, a sua vislumbrosa descoberta da juventude, que influenciou a sua perspectiva filosófica, *não envolvem apenas uma atividade cerebral, mas também a experiência vivida*; e, por partirem do vivido, tais problemas são também dramáticos, não os sendo, originalmente, heterônomos. No caso em questão, ao sentir o drama da coexistência, o ser humano sente a totalidade de sua existência diante de outra existência, que se apresenta também como uma totalidade. O problema metafísico da existência do outro é *sentido*, concretamente, no seio da experiência vivida. O outro existe. Sua presença no mundo, como a minha, é uma evidência. O problema filosófico que surge já não é *se* o outro existe; mas: *como* posso me relacionar ele – de maneira moral ou autêntica – sem tentar diluir-me nele ou negá-lo? É possível estabelecer uma comunicação genuína com ele? Embora essas questões que exprimem o drama da coexistência apareçam, inauguralmente, em seu primeiro romance publicado, *A convidada* [1943], Simone de Beauvoir já faz uma problematização correlata tanto em seus cadernos da juventude quanto

<sup>14</sup> Na *Interpartes*, deste estudo, retornaremos a esse a ponto; nela, apresentaremos uma genealogia de nossa problemática, explicitando como o problema se tornou o que é. Para isso, precisamos, antes, compreender qual é a perspectiva filosófica de Simone de Beauvoir.

em seus diários do período da guerra. Então, para o compreendermos enquanto um problema filosófico beauvoiriano, precisamos, antes de tudo, entender o fundo – quer dizer, a perspectiva – no qual ele se constituiu ou, melhor, foi *constituindo-se*; esse fundo, em suas anotações da juventude e da guerra, período em que estava ainda *definindo* seus métodos e sua perspectiva, pode ser identificado com as suas ideias e reflexões acerca da filosofia; e em seus ensaios filosóficos e romances metafísicos, período em que já havia *definido* alguns de seus métodos e a sua perspectiva, ele pode ser identificado com a sua concepção de existencialismo. O segundo fundo pressuporá, haja vista o tempo lógico beauvoiriano, o primeiro. Por essa razão, ao longo deste capítulo – partindo da nossa hipótese de que a noção de totalidade-destotalizada é a que permite totalizar a sua obra, visando tornar compreensível o problema da coexistência que desvelaremos, posteriormente – *buscaremos mostrar um possível elo da concepção beauvoiriana de existencialismo com algumas ideias e problematizações elaboradas por Simone de Beauvoir, em sua juventude, que nos permitirá evidenciar a perspectiva existencialista-beauvoiriana, por meio da qual os significados de suas palavras podem ser compreendidos conforme o seu verdadeiro sentido.*

Simone de Beauvoir, ainda que isso não seja propriamente reconhecido, sobretudo, no Brasil, concebeu o seu próprio existencialismo. O que ela, frequentemente, assumiu como “sartrismo” é, em verdade, um “beauvoirismo”. A acusação de “pseudo-sartrismo” que fez, severamente, a Merleau-Ponty, pode ser levantada contra ela também, conforme apontaram diferentes estudiosas de sua obra, dentre as quais estão Karen Vintges<sup>15</sup> e Debra Bergoffen<sup>16</sup>. Como é sabido, a filósofa, inicialmente, recusara o rótulo de “existencialista”, cunhado por Gabriel Marcel; ao escrever seus livros, não partira de um sistema, mas de suas próprias experiências. Não obstante, acabou por aceitar o epíteto que todo mundo utilizava para designar-lhe, mas não de forma passiva (FC, I, p. 60 / FC, p. 49). Para assumir-se como existencialista, elaborara diferentes textos, na década de 1940, esclarecendo o que definia essa nova doutrina filosófica; essas defesas e esclarecimentos acerca dela foram interpretadas, não raramente, como uma apologia ou uma “arrumação” da filosofia de Sartre, quando, em verdade, tratava-se de uma defesa de si enquanto existencialista, não somente do existencialismo.

---

<sup>15</sup> Karen Vintges, *Philosophy as passion*, 1996.

<sup>16</sup> Debra Bergoffen, *The philosophy of Simone de Beauvoir*, 1997.

Ao falar-se de existencialismo, quase que espontaneamente, as estudiosas ou os estudiosos tenderam a associá-lo, originalmente, à filosofia de Sartre. E o que é “espontâneo” propende-se a ser assumido como dado. Foi o que aconteceu, no geral, nos estudos acerca do pensamento beauvoiriano. Em textos específicos sobre o tema – o existencialismo de Simone de Beauvoir – a definição de existencialismo aparece como pressuposto, não como problema; esse pressuposto é a definição sartreana; o que é tratado como objeto de problematização, no final das contas, não é a sua concepção de existencialismo, mas como elaborou sua filosofia dentro do contexto existencialista<sup>17</sup>. Ela não surge, conforme mostrou-nos, sutilmente, Kate Fullbrook e Edward Fullbrook<sup>18</sup>, como alguém que foi ideóloga do movimento de constituição da nova doutrina que estava a surgir na França dos anos 1940, mas como alguém que fizera “parte” dele. Foi-se dito, quase sempre, como indicamos, que ela “arruma”, “expande”, “modifica”, “rompe”, “esclarece”, “continua”, mas, quase nunca, que ela também *criou* o existencialismo. Aí seria pedir demais – uma mulher criando, dentro da estrutura filosófica androcêntrica, uma doutrina filosófica que disputa uma interpretação acerca da condição humana? Ora, foi o que ocorrera. Faz-se necessário, tendo isso em mente, primeiramente, compreendermos a sua concepção de existencialismo *tal como ela apresentou*, considerando que Sartre ou Merleau-Ponty foram seus interlocutores e elaboraram as suas filosofias no mesmo período em que ela elaborou a sua. Seria ilógico e androcêntrico dizer, como se é pretendido, que as suas filosofias seriam um pressuposto para a dela, ainda que a troca filosófica entre eles tenha sido *mútua*, sendo as suas relações de *interlocução*, ao invés de “influência”, precisamente. Além disso, Sartre e Merleau-Ponty não são lidos, normalmente, com

<sup>17</sup> Tanto Kristana Arp, em “Simone de Beauvoir’s existentialism: freedom and ambiguity in the human world” [2012], quanto Juliana Oliva, em “Existencialismo beauvoiriano: por uma filosofia da generosidade” [2019], que buscaram retratar o existencialismo de Simone Beauvoir, não citaram o texto “Qu’est-ce que l’existencialisme?”, da filósofa, publicado, originalmente, no jornal *France-Amérique*, em 25 de junho de 1947, mas que fora traduzido e publicado nas coletâneas *Philosophical writings* [2005], organizada por Margaret Simons, e *Fragmentos existencialistas* [2019], organizada por Leandro Sánchez Marín. Com isso, ambas as estudiosas não apresentaram, objetivamente, a definição beauvoiriana de existencialismo, ao longo de seus textos supracitados, ainda que retratem alguns de seus aspectos.

<sup>18</sup> Em *Simone de Beauvoir: a critical Introduction* [1998], Kate Fullbrook e Edward Fullbrook, diagnosticaram que Simone de Beauvoir era estudada, praticamente, como uma nota de rodapé do existencialismo, cujos protagonistas seriam Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty e Albert Camus. “Quase exclusivamente, ela foi lida como filósofa somente para ver como seus colegas homens a influenciavam. Além disso, pouca atenção tem sido dada ao fato de que os interesses filosóficos de Beauvoir divergiam dos de seus colegas homens tanto quanto convergiam com eles. Um tipo diferente de abordagem histórica é necessária para abordar a filosofia de Beauvoir. Para compreender seu trabalho, ela, como todos os filósofos importantes, deve ser vista não apenas em termos de sua própria época, mas em termos da visão de longo prazo que é a história da filosofia” (1998, p. 05, *tradução nossa*). Apesar disso, esse não foi o método mais utilizado, no decorrer dos estudos do pensamento beauvoiriano.

Simone de Beauvoir, mas o contrário não se pode dizer o mesmo<sup>19</sup>. O problema da influência, como vimos, em seu cerne, parte de um androcentrismo, que dificulta o desvelamento da filosofia beauvoiriana, em termos singulares. Simone de Beauvoir definira-se como uma existencialista e sentira a necessidade de responder à questão *que é existencialismo?* Em sua resposta a essa pergunta, como veremos, ela trouxera uma definição, que reflete algumas de suas ideias da juventude, em especial, dos anos de 1926 a 1927, período no qual ela discordava, objetivamente, de algumas das ideias do jovem Merleau-Ponty e não conhecia ainda o jovem Sartre<sup>20</sup>. Assim, considerando o objetivo deste capítulo, que é mostrar a própria definição de existencialismo e, por consequência, de filosofia beauvoiriana, retornaremos às suas anotações da juventude, investigando a história *singular de sua relação para com a filosofia*. Por meio dessa breve história – que não elaboraremos conforme a ordem cronológica<sup>21</sup>, mas a partir de uma seleção e ordenação de determinados episódios e reflexões visando exprimir um significado: a sua percepção acerca da filosofia – ser-nos-á permitido evidenciar não somente alguns aspectos da situação da jovem Simone de Beauvoir, mas também o caráter autônomo da filosofia beauvoiriana. Interpretaremos essas suas anotações da juventude – que não possuem uma perspectiva e nem métodos *definidos* – a partir do tempo lógico de sua perspectiva existencialista, utilizando como fio condutor a sua noção de situação, que é definida por um conjunto – que reconhece tanto a facticidade quanto a liberdade do existente situado em relação com o mundo – no qual se encontram entrelaçadas as ambiguidades e experiências vividas que constituem a sua singularidade e, por sua vez, a sua individualidade, que se revela somente por aquilo que ele apresenta no mundo, sendo seus valores explicitados em

---

<sup>19</sup> Essa interpretação segundo a qual Simone de Beauvoir é lida como estando “entre Sartre e Merleau-Ponty”, surge, conforme podemos identificar, a partir da década de 1980, com a leitura de Sonia Kruks (1987, 1988). Ela foi assumida como um ponto de partida, posteriormente, por Sara Heinämaa (2003) e Michel Kail (2006).

<sup>20</sup> O critério em relação à escolha de privilegiar os cadernos de 1926 e 1927 não foi, completamente, arbitrário. Simone de Beauvoir, em sua autobiografia, afirma que o problema moral – que atravessará toda a sua obra – o do “para quê” da ação humana, que ela apresentara em seu primeiro ensaio filosófico publicado, *Pirro e Cineias*, foi uma retomada, em certo sentido, de muitas de suas anotações de 1927.

<sup>21</sup> Pensamos que não seguir a ordem cronológica não interfere, objetivamente, no conteúdo que buscaremos expor, na medida em que: 1) se trata de anotações não-sistemáticas; 2) a jovem Simone de Beauvoir elabora diferentes recapitulações, ao longo de seus diários, pontuando suas concordâncias e discordâncias com os seus “eus” do passado, de maneira que nós optaremos por enfatizar essas concordâncias; 3) ela não se relaciona ainda com o tempo, refletida e precisamente, de maneira transcendente, apesar de reconhecer o movimento transcendente dele – o que lhe causava muita angústia, por ter a impressão de nunca poder se conciliar consigo mesma e de se perder continuamente; 4) boa parte de suas anotações expressam a sua tentativa de como encontrar sua “personalidade”, de como “salvar a si mesma” sem renunciar aos seus “eus” mortos e aos seus possíveis “eus” que poderiam vir a existir; 5) seus cadernos, mais do que soluções, apresentam-nos problemas, os quais ela não abandonará ao longo de sua vida, por tratar-se de problemas *existenciais*.

suas ações; e os seus demais textos, com o método indicado por ela, mencionado acima. Ademais, a investigação e a análise que estamos a fazer, neste capítulo, comporá a nossa perspectiva acerca do existencialismo beauvoiriano, por meio da qual realizaremos a nossa leitura de sua obra, no decorrer deste estudo.

\*\*\*

A famosa questão “Simone de Beauvoir foi ou não filósofa?”, por ter sido, frequentemente, dissociada da questão “que é filosofia ou existencialismo para Simone de Beauvoir?” trouxe respostas não suficientes<sup>22</sup>. Dentre as estudiosas que o fizeram, encontram-se Sara Heinämaa e Christine Daigle; suas respostas são *coerentes* com a ideia de filosofia de Simone de Beauvoir, mas não revelam ainda a *proposta específica* da filósofa<sup>23</sup>. De uma forma demasiadamente *respeitosa*, as palavras que Simone de Beauvoir pronunciara em diferentes entrevistas, no período tardio de sua vida, nas quais dissera que

<sup>22</sup> No Brasil, é-nos relevante dizer que, embora existam diversos estudos engajados com a obra de Simone de Beauvoir, esse problema – que é constituído por uma família de problemas, dentre os quais se encontra o de sua relação de “influência” com Sartre – é pouco problematizado, *filosoficamente*. Magda Guadalupe dos Santos (2012) Juliana Oliva (2019) e Nathan Teixeira (2021), por exemplo, leram-na como filósofa, assumindo como *dada* a ideia de Simone de Beauvoir não teria se reconhecido filósofa. Ocorre que uma ausência pode ser preenchida de diferentes maneiras, quando o objeto negado em uma análise não é definido, ainda que ele apareça como implícito. Na ausência dessa definição, continuam a surgir leituras que relativizam tanto o *status* de filósofa de Simone de Beauvoir, como a de Heci Regina Candiani (2018), quanto a autonomia de sua obra, como a de Beatrís Seus (2019). Em relação à leitura daquela, recentemente, Izilda Johanson, em “Sobre mulher e filosofia ou uma canção para Simone de Beauvoir” [2021], assumiu-a como um ponto de partida para a sua problematização acerca do não-reconhecimento de Simone de Beauvoir enquanto filósofa. Em seu texto, Izilda Johanson busca argumentar que esse não-reconhecimento precisa ser lido como um problema filosófico à luz da história da filosofia, e não somente como um problema de Simone de Beauvoir em relação à filosofia. Se Simone de Beauvoir não foi reconhecida filósofa na filosofia, não foi somente porque afirmou que não era uma filósofa, mas porque a própria filosofia continua androcêntrica, de modo que o problema precisa ser lido como um problema de gênero, que não se reduz à apercepção de si de Simone de Beauvoir. “O fato de Simone de Beauvoir não se considerar filósofa”, escreve, “não a retira automaticamente da história da filosofia” (Izilda Johanson, 2021, p. 315). Concordaríamos, por inteiro, com a leitura da estudiosa brasileira, se esse *fato* fosse uma verdade dada e absoluta. Em sua leitura, aproximando-se de Heci Regina Candiani, ela busca ultrapassar a dimensão singular da atitude beauvoiriana – porque assumiu como *verdade dada* o seu não-reconhecimento *qua* filósofa – para explicá-la e problematizá-la, em um dimensão genérica, enfatizando o valor simbólico e político desse reconhecimento para nós, mulheres e feministas. No decorrer de sua análise, em vista disso, Izilda Johanson reduz a filosofia beauvoiriana ao *O segundo sexo*, associando a sua autenticidade e originalidade a elaboração deste, explicitando, em seu diagnóstico do não-reconhecimento de Simone de Beauvoir como filósofa por si e pelos outros, somente o problema do androcentrismo na história da filosofia, sem perceber que essa redução também faz parte do problema. E, uma vez mais, a questão “Simone de Beauvoir foi ou não uma filósofa?” é retratada de maneira separada da questão do que ela concebeu por filosofia.

<sup>23</sup> Ambas as estudiosas enfatizam a ideia de que Simone de Beauvoir não pensou a sua filosofia como uma filosofia de sistema, mas como uma atividade que envolvia a sua maneira de se relacionar com o mundo, problematizando-o. Sara Heinämaa (2006) o fez, associando-a a Descartes e à tradição fenomenológica, e Christine Daigle (2015), aos Renascentistas.

não era uma filósofa, foram assumida como um ponto de partida, nessa discussão; seria insensato, além de anti-beauvoiriano, de nossa parte, acreditar facilmente nessas palavras *ditas* e, com um olhar retrospectivo, ler as suas obras *escritas*. Estudar Simone de Beauvoir conforme a sua própria perspectiva significa ter que *fazer escolhas*, constantemente. Ela não se revela de uma só vez, mas ainda assim se revela; e, para isso, faz-se necessário compreender os movimentos constituintes de seus textos e não somente o seu resultado; faz-se imprescindível, como já aconselhava Kierkegaard, não ser empolgada ou empolgado só pelo resultado, em razão de que todo aquele ou aquela “que só tem um resultado como tal, *não o possui*; pois não tem o caminho”<sup>24</sup>, e esse caminho, como já o indicamos, é a ironia – no caso existencialista, o movimento constante de transcendência em conversão.

Compreender, pois, a obra beauvoiriana como irônica, isto é, como uma totalidade-destotalizada, torna-se uma exigência – que ela fez uso ao elaborá-la – a fim de evitar reducionismos, dogmatismos ou idolatrismos. Nenhum ponto de vista parcial de sua obra *expressa* a sua totalidade, embora a *reflita*; tal compreensão implica uma *responsabilidade* da estudiosa ou do estudioso para com ela, que consiste em não querer realizar metonímias incoerentes com as estruturas imanentes de seu pensamento. E apesar de a ironia causar medo nos espíritos sérios, que, ao invés de reconhecerem a infinitude de uma realidade humana, buscam identificá-la somente com o seu ponto de vista, ela é condição necessária para compreensão da obra de Simone de Beauvoir. Esta, que certamente não resumiria a sua filosofia em uma frase, como ela respondera, em uma de suas idas aos Estados Unidos, a um jornalista, indicara, ao longo de sua vida, que estava a fazer filosofia. Simbólica e curiosamente, *o único livro que ela se autodedicou* foi o seu primeiro ensaio *filosófico* publicado. Por que um ensaio filosófico e não um romance metafísico? Eis aí uma indicação obscura, mas significativa. Em *A força das coisas*, ela *adverte-nos* que a *verdade* de sua autobiografia se exprimia “*em nenhuma de suas páginas, mas somente na sua totalidade*” (FC, I, p. 08 / FC, p. 11, *grifos nossos*). A palavra “totalidade” reflete o seu ponto de vista irônico, já que a totalidade, como vimos, é-lhe sempre uma totalidade-destotalizada; o que significa dizer que qualquer aspecto *parcial* de sua obra autobiográfica deve ser assumido como tal, dado que esse elemento parcial é e não é, ao mesmo tempo, a verdade de sua autobiografia, pelo fato de que ele reflete a totalidade dentro da qual está situado, mas não é essa totalidade. Qualquer decisão em relação a sua autobiografia, na qual ela afirmara em algumas passagens que aderiu à filosofia de Sartre e em outras, que

---

<sup>24</sup> Sören Kierkegaard, *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*, 1991, p. 278, *grifos nossos*.

resgatou algumas problemáticas de seus diários da juventude, sobretudo dos anos de 1926 e 1927, é de responsabilidade da estudiosa ou do estudioso; sua autobiografia, que definira como *literatura*, é um chamado à liberdade da leitora ou do leitor, compondo-se como um objeto *silencioso*<sup>25</sup>. Afirmar que ela não se reconheceu filósofa fundamentando-se em *partes* de sua autobiografia (e de suas entrevistas) é assumir *um* ponto de vista *destotalizado*, que foi realizado *a partir de uma filosofia* que se fundou como uma totalidade-destotalizada. Não queremos, com isso, defender um relativismo acerca da estrutura lógica de sua obra. O paradoxal, nela, não se encontra na ideia de que ela teria sido uma “filosofia-anti-filosofia”, e sim no fato de que se fundou mediante uma base que anulava, continuamente, a si mesma. O problema em questão é um problema que surgiu pelo não-reconhecimento de sua própria definição de filosofia; trata-se de um pseudoproblema, que é improdutivo e infértil, mas que até hoje permanece a ser trazido para o debate, impedindo de se fazer, de fato, uma discussão *profunda* e exegética de sua filosofia – que transcenda tanto a busca arbitrária pela sua origem fora dela quanto as paredes do gineceu filosófico no qual habitou, mas não se trancou. Simone de Beauvoir se reconheceu filósofa e fizera filosofia.

Ao negar o seu *status* de filósofa, em diferentes entrevistas das décadas de 1970 e 1980, ela associou esse ser filósofa ao ser criadora ou criador de um sistema filosófico. Diferentes estudiosas e estudiosos aceitaram essa sua afirmação como verdade totalizadora de sua obra, mesmo quando o objetivo era argumentar o contrário – que ela teria concebido a sua obra de maneira filosófica. Acontece que em sua última entrevista com Margaret Simons, em 10 de setembro de 1985, meses antes de vir a falecer, ela reconheceu o seu *status* de filósofa, com o esclarecimento de que não era no sentido de ser uma criadora de sistema, afirmando: “*eu sou ainda uma filósofa*, no sentido de que estudei muita filosofia, tenho grau em filosofia, ensinei filosofia, sou infundida com a filosofia, e quando coloco filosofia em meus livros é porque é a minha maneira de ver o mundo” (ESB8, p. 20, *grifo nosso*); e ainda, quando escreve, no epílogo de *A força das coisas*, que Sartre e não ela seria o criador, pontuando, logo em seguida: “não aderi a nenhuma ideia nem a qualquer resolução sem tê-la criticado e retomado por minha própria conta. Minhas emoções me vieram de um contato direto com o mundo. [...] Sartre me ajudou e eu também o ajudei. Não vivi através dele” (FC, II, p. 495-96 / FC, p. 625). A palavra-chave, aqui, é *criar*. O

---

<sup>25</sup> Retornaremos a esse tema, no capítulo seguinte.

filosofar beauvoiriano não busca a “originalidade”<sup>26</sup>, mas o desvelamento e a desmistificação da realidade; ele é mais radical: visa a verdade. A sua originalidade – evidente no conteúdo de seus textos – foi uma consequência, ainda que ela a negasse para si, ao estilo de Jean Cocteau – por quem tivera, aliás, muita admiração em sua juventude<sup>27</sup> – cuja atitude, que ele aprendera com Raymond Radiguet, consistiria em “não parecer original”<sup>28</sup>. Essa entrevista de 1985, embora seja pouco mencionada, situa o problema em outro plano<sup>29</sup>. A questão que se coloca não é mais se Simone de Beauvoir foi ou não

<sup>26</sup> Ela critica essa postura de querer buscar “originalidade”, caracterizando-a como uma *ambição vazia*, que não conduz a lugar nenhum, em seu conto “A idade da discricção”, presente em sua coletânea *A mulher desiludida* (MD, p. 61).

<sup>27</sup> Em 06 de setembro de 1926, ela escreve: “Ontem li uma conferência de Cocteau. É ele com a sua profunda seriedade que encobre o verniz da alegria, o seu sólido bom senso, a sua sincera simplicidade. Quando me aproximei, descobri nele visões novas e engenhosas, algumas descobertas divertidas; agora eu o admiro e o amo. Admiro-o pelo seu desprezo pela opinião pública, que ele não procura bajular nem contrariar, graças a uma rara sinceridade; pela sua fé na obra que lhe pertence, uma fé fundada não no orgulho tolo, mas na consciência dos esforços que realizou e no seu notável espírito crítico; pela profundidade de seus pontos de vista, novos sem serem paradoxais e dos quais sempre, mesmo quando me chocaram pela primeira vez, fui obrigada a reconhecer a precisão; a sua teoria sobre as obras-primas, ‘uma obra-prima, é ponto para a linha’, toda a sua estética, tem um valor indiscutível; e então essa arte de reunir em uma fórmula muito pequena uma verdade rica em mil consequências”; e continua no parágrafo seguinte: “eu amo-o pelo ardor que ele põe no seu esforço, pela união da sua vida íntima com a sua vida de letras, pela seriedade profunda que traz à sua admiração, às suas ideias, à sua vida, tudo ao rejeitar a seriedade acadêmica, a gravidade que quase sempre serve para velar um nada; eu também o amo por algumas palavras que ele disse: ‘*J’ai mal d’être homme, comprenez-vous...*’; ‘*Ne sois pas trop intelligente...*’; ‘*Ainsi fait la bien-aimée*’” (CJ, p. 79-80). Podemos perceber diferentes pontos importantes em tais excertos, que refletem alguns de *seus valores*, nessa época. Isso pode ser identificado, exatamente, pela sua necessidade de dizer *o porquê* de ela admirar e amar Cocteau, situando-se como um sujeito autônomo que, a partir de seus próprios valores, elabora juízos em relação às atitudes de outrem, com teor, extremamente, crítico. Dentre esses pontos importantes, encontram a sua ênfase no *esforço do trabalho humano*; a sua percepção de uma *fé de si* fundada na consciência de seu próprio *esforço*, e não em seus possíveis resultados; a sua postura cínica, em sentido filosófico do termo, em relação à seriedade acadêmica e à opinião pública; a sua pontuação da relação entre vida e obra do autor; o seu apreço pela sinceridade, simplicidade, profundidade e criticidade; e a sua observação da arte de Cocteau “de reunir em uma fórmula muito pequena uma verdade rica em mil consequências”, que ela parece ter aprendido, com maestria, já que conseguirá transformar o século XX com uma única frase: “Não se nasce mulher, torna-se mulher”.

<sup>28</sup> Jean Cocteau. *A dificuldade de ser*. 2020, p. 38.

<sup>29</sup> Curiosamente, em *Simone de Beauvoir: uma vida*, Kate Kirkpatrick (2020, p. 18) menciona essa entrevista de 1985 enfatizando uma citação, presente nela, de uma outra entrevista realizada também por Margaret Simons, na qual Simone de Beauvoir teria dito “eu sou uma escritora literária; Sartre é o filósofo”. É, extremamente, simbólico o fato de essa parte da entrevista em que Simone de Beauvoir se reconhece filósofa não ser tão evocada. Temos a impressão de que houve mais um interesse em “negar” a importância de Sartre em relação a sua obra do que compreendê-la, assumindo-a como um ponto de partida, o que acabou reafirmando mais ainda a relação entre eles e eclipsando, em certo sentido, o conteúdo filosófico dela. Margaret Simons, por exemplo, não perguntou-lhe o que entendia por filosofia, quando disse que *ainda era uma filósofa*; lembrou-lhe, ao invés disso, que ela não se reconheceria filósofa outras vezes, e sim discípula de Sartre! Simone de Beauvoir jamais se afirmaria negando Sartre; assim como Sartre nunca se afirmou, negando-a. Paradoxalmente, Margaret Simons, mesmo tendo esse reconhecimento dela enquanto filósofa, foi uma das engajadas estudiosas que contribuiu para a reprodução da ideia de que Simone de Beauvoir não teria se reconhecido filósofa, elaborando toda uma interpretação a partir dessa ideia, que, até hoje, é assumida como verdade absoluta. Por quê? Por que essa afirmação de Simone de Beauvoir não foi suficiente? Como que, tendo se passado 37 anos, não houve uma explicação analítica dela?



filósofa, e sim que tipo de filosofia ela elaborou, já que negara para si a filosofia identificada com o sistema, mas não a própria filosofia. O problema é, antes de tudo, de ordem metafilosófica, não se reduz a uma questão de autodefinição, envolve a própria definição de filosofia. E seus cadernos da juventude revelam-nos que ele já se encontra no próprio começo da história de sua relação para com a filosofia. “Já como estudante, ela rejeitava certa maneira de fazer filosofia para escravizar a mente em sistemas tirando sua liberdade”<sup>30</sup>, conforme nos bem-pontuou Kate Kirkpatrick. E, nesse contexto, um de seus livros preferidos, nos meados dos anos de 1926 – atentando-se que iniciou seus estudos em Filosofia, na Sorbonne, em outubro de 1925 – foi o *Eupalinos* [1923], de Paul Valéry, quem Simone de Beauvoir citará desde o seu primeiro ensaio filosófico publicado, *Pirro e Cineias*, ao seu último, *A velhice*. É razoável dizer, à vista disso, que ele foi *um* dos autores que a jovem estudante de filosofia respondeu ao chamado, assumindo suas obras como pontos de partida, que a filósofa não abandonará, ao elaborar as suas obras<sup>31</sup>.

Essa preferência da jovem Simone de Beauvoir reflete, em certos aspectos, a sua percepção acerca da filosofia. Valéry<sup>32</sup>, em diferentes textos, realizou severas críticas à filosofia tradicional abstrata, que buscava a “Verdade” por meio de princípios universais independentes de qualquer experiência particular. Segundo ele, não se deveria construir sistemas filosóficos, porque “um sistema é uma parada. É uma desistência. Parar uma ideia é parar sobre um plano inclinado, é um falso equilíbrio. Não existe uma ideia que tenha seu fim em si mesma e interdicte ou absorva todo desenvolvimento ou toda resposta ulterior”<sup>33</sup>; “que todos os sistemas terminam em mentiras, não há dúvidas. O contrário seria impossível, e não natural. Quanto a seus começos, pode-se discutir sua boa-fé”<sup>34</sup>. Para ele,

<sup>30</sup> Kate Kirkpatrick, *Simone de Beauvoir: uma vida*, 2020, p. 58.

<sup>31</sup> Essa revelação da influência de Valéry em sua obra – nesse caso, o termo influência é apropriado, tendo em vista, sobretudo, a questão temporal – questiona um dos paradigmas interpretativos acerca do pensamento de Simone de Beauvoir: o de que a sua “raiz” filosófica seria “cartesiana”, no sentido dominante do que se entende por “cartesianismo”. Essa hipótese foi endossada por diferentes estudiosas, dentre as quais se encontram Judith Butler e Debra Bergoffen. Valéry, como é sabido, foi um severo crítico e admirador de Descartes; sua interpretação acerca da obra dele, porém, apresenta-nos *um* Descartes que é, intimamente, ligado a problemas pessoais, que surgiram a partir de sua vivência no mundo. O Descartes de Simone de Beauvoir não é muito distante do de Valéry. Portanto, essa hipótese, que parte, em certo sentido, de um Descartes abstrato, racionalista e distante do mundo vivido, cujo fundo é ênfase no dualismo, não se sustenta se lermos, minuciosamente, os textos dela, sem querer encontrar, de maneira precipitada, a sua verdade ou “esclarecimentos” nos textos de Sartre ou Merleau-Ponty. O ponto, aqui, não é negar a relação entre ela e Descartes, mas problematizar como ela o interpretou e de qual parte de sua obra ela se apropriou, assumindo-a.

<sup>32</sup> Em sua lista de leitura, realizada em agosto de 1926, a jovem Simone de Beauvoir coloca “tudo de Paul Valéry possível” (CJ, p. 66), indicando um grande interesse pela obra dele.

<sup>33</sup> Paul Valéry, *Maus pensamentos & outros*, 2016, p. 19.

<sup>34</sup> *Idem*, p. 20.

o filósofo era um artista da palavra, mas que não poderia se reconhecer como tal, por acreditar que não criava, e sim que compreendia e exprimia a “Verdade”<sup>35</sup>. Essa relação entre criar e conhecer, criar e compreender é uma das questões de *Eupalinos*. Nele, Valéry elabora um diálogo, em estilo socrático, para não dizer platônico, entre os mortos, Sócrates e Fedro, que se convertem em um Anti-Sócrates e um Anti-Fedro, ao longo da narrativa, ao assumirem a perspectiva de Eupalinos, o arquiteto. Fedro, inspirado em Eupalinos, mostrará a Sócrates “o que, talvez, tivesse faltado à sua experiência”<sup>36</sup>. Sócrates, por não ter sentido necessidade das belezas materiais do mundo, mal as apreciou. Fedro, para provar a Sócrates o seu “erro”, narra a maneira de viver de Eupalinos, que construindo templos, construiu a si mesmo<sup>37</sup>. Eupalinos, conforme ele, não separava o criar do conhecer, o ato do conhecimento, ambos se enleavam no próprio movimento de realização de sua obra. Nesse movimento, ocorreria uma própria união entre o corpo e a alma, entre o finito e o infinito. O *corpo*, na concepção do arquiteto, era “um instrumento vivo da vida”<sup>38</sup>, um objeto único que se comparava ao universo<sup>39</sup>. Por meio dele, o ser humano poderia *participar* daquilo que via e apalpava; ao tocar uma árvore ou uma pedra, por exemplo, era também tocado<sup>40</sup>. O corpo era-lhe a verdadeira medida do mundo. A alma, distante do corpo, conheceria o mundo “sem profundidade, e tão futilmente, que por vezes se engana[ria], contando-o entre seus sonhos; ela duvida do sol... Enfatuada de suas efêmeras fabricações, crer-se[-ia] capaz de uma infinidade de realidades diferentes; imagina[ria] existirem outros mundos”<sup>41</sup>; mas o corpo a chamaria de volta, “como a âncora, a si, o navio”<sup>42</sup>. Nessa perspectiva, para Eupalinos, um templo era não somente um templo, ele poderia falar, cantar; poderia envolver o ser humano de corpo e alma. Sócrates, após ouvir a narrativa de Fedro, começa a aperceber-se de que “existimos, movemo-nos, vivemos na obra de um homem”<sup>43</sup>. O mundo humano é uma criação humana; ao habitar-se um templo, poder-se-ia ser envolvido e dominado pelas proporções que ele escolheu. É certo que se poderia viver no campo, mas ainda assim se habitaria uma obra humana. Sócrates começou, daí, a temer que a sua busca

<sup>35</sup> Paul Valéry, “Leonardo e os filósofos”, 2020, p. 103. (Esse texto foi publicado, pela primeira vez, em 1928, em *Commerce*, nº XVIII, conforme a nota da tradutora Márcia Sá Cavalcante Schuback. A jovem Simone de Beauvoir, em 26 de março de 1928, menciona a revista e afirma que está lendo “os artigos de Gide sobre Montaigne, e de Valéry sobre Vinci”, apontando a problematização acerca da própria concepção de filosofia, que ambos os autores estavam a fazer).

<sup>36</sup> Paul Valéry, *Eupalinos*, 1996, p. 47.

<sup>37</sup> *Idem*, p. 51.

<sup>38</sup> *Idem*, p. 67.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

<sup>40</sup> *Ibidem*.

<sup>41</sup> *Idem*, p. 69.

<sup>42</sup> *Ibidem*.

<sup>43</sup> *Idem*, p. 73.

pelo *daimon* que tentara descobrir através do pensamento, não tivesse sido proveitosa – esse *daimon*, nascido da palavra, retornava tão-somente à palavra<sup>44</sup> – dando-se conta, nos campos Elísios, que de todos os atos, o mais completo seria o de construir<sup>45</sup>. Mas à diferença de Demiurgo, que criou o mundo a partir do caos, de um todo informe, da desordem original, o ser humano cria em um mundo já ordenado e com forma, *cria a partir do que há*. Então, Fedro ou o Anti-Fedro mostrou a Sócrates ou Anti-Sócrates que o que havia de mais belo não figurava no eterno<sup>46</sup>: a percepção do belo não é possível sem um corpo. Agora, sem corpo, tornado-se apenas uma sombra, em uma parte do inferno, eles podiam fazer o uso apenas da memória e “sentir”, por seu turno, a angústia da possibilidade não realizada. E Sócrates, aliás, permaneceria, ainda assim, fiel a si mesmo, ironicamente. Em *Eupalinos*, como podemos perceber, Valéry realizou também uma crítica ao dualismo platônico, que havia resultado em uma negação do mundo das “aparências”, do único mundo possível ao ser humano, e, por consequência, do próprio corpo humano, em benefício do “mundo das Ideias”, no qual habitariam as formas perfeitas. Para Valéry, o verdadeiro “Belo” não se encontra no mundo das ideias, mas nesse mundo, demasiadamente, humano, cuja relação imediata ocorre pelo corpo. Nessa crítica a Platão, são alcançados também todos os filósofos e as filósofas que assumiram, em alguma medida, a negação do sensível em detrimento do inteligível. Valéry, contudo, não defende uma redução ao sensível, mas um *nó indissolúvel* entre ambos os aspectos da condição humana<sup>47</sup>.

A jovem Simone de Beauvoir, de sua parte, concordara com muitas das ideias de Valéry, mas isso não significa que as aderira, sem crítica. Ela tinha uma “certeza de ser um ser independente no sentido mais metafísico, que tem um sentido em quaisquer que sejam as contingências: ocasiões para desdobrar a própria atividade, felicidade, dor, opinião e afeto dos outros” (CJ, p. 48). Nessa concepção, a seu ver, absolutamente, despojada, ela encontrava o equilíbrio e, somente aí, tinha plena consciência e plena posse de si mesma (CJ, p. 48) – no momento de sua autoanálise. Essa, segundo ela, era a filosofia de sua vida, apesar de não ser a sua própria vida (CJ, p. 48). Reconhecia que havia um abismo entre viver e analisar, sentir e compreender. “Na prática, é necessário, enquanto vivo minha vida, em vez de filosofá-la, ter fé nessas verdades que a reflexão me revela. E ter coragem para

---

<sup>44</sup> *Idem*, p. 167.

<sup>45</sup> *Idem*, p. 169.

<sup>46</sup> *Idem*, p. 41.

<sup>47</sup> *Idem*, p. 69.

agir em consequência” (CJ, p. 48), escrevera, em agosto de 1926. Podemos identificar que ela está interessada, nesse período, em compreender a sua própria vida, de modo que a filosofia lhe aparecerá “tão indiferente!” (CJ, p. 51) E foi com esse interesse que ela se relacionara com as filosofias que estudara, incluído as obras de Valéry. *Os seus diários*, como nos indicou Sylvie Le Bon de Beauvoir, *não expressam uma autora criando a sua obra, mas uma obra em processo de criação, de exploração psicológica, cuja consequência é a interrogação do ser, de si, do mundo e dos outros*<sup>48</sup>. Simone de Beauvoir, neles, não era *Simone de Beauvoir*: era uma jovem estudante em busca de si<sup>49</sup>. A forma como ela trabalha nessa busca “não é fruto nem de uma herança e nem de uma evolução, é uma revolução”<sup>50</sup>, que advém de um amor de si, que coincide, de certa maneira, com o amor à vida<sup>51</sup>. “Há

<sup>48</sup> Sylvie Le Bon de Beauvoir, “Simone de Beauvoir avant Simone de Beauvoir ou Naissance du Castor”, 2008, p. 12.

<sup>49</sup> O que estamos nos referindo como *busca de si* vai ao encontro do que Sylvie Le Bon de Beauvoir chamou de construção de si [*construction de soi*], em sua introdução de *Cahiers de jeunesse*. Em nossa compreensão, a jovem Simone de Beauvoir realiza uma constante busca para compreender e fundar a si mesma; essa construção de si, que só se constrói na medida em que é construída, surge como um consequente dessa incessante busca de si, que aparece, continuamente, em tais anotações.

<sup>50</sup> Sylvie Le Bon de Beauvoir, “Simone de Beauvoir avant Simone de Beauvoir ou Naissance du Castor”, 2008, p. 10, *tradução nossa*.

<sup>51</sup> Em seu prefácio da tradução anglófona de *Cahiers de jeunesse, Diary of a philosophy student* (volume II), intitulado “On Reading Beauvoir's Early Writings, 1926-1930, as a Philosophy of Self-Help” [2019], Barbara Klaw argumenta que “um dos principais valores da leitura do Diário de Beauvoir é a descoberta de dicas de autoajuda pertinentes que refletem uma antiga tradição literária e filosófica” (Barbara Klaw, 2019, p. 16, *tradução*), defendendo também que eles revelariam um processo de autocriação, conectando-o com uma espécie de amor-próprio, que se situa, contudo, *somente no nível psicológico e anedótico*. Sem entrarmos na própria problemática de ela se remeter aos antigos, tais como Epiteto e Sêneca, ou aos ensaístas franceses, dentre os quais se encontra Montaigne, como supostos representantes também da chamada literatura de autoajuda, faz-se necessário afirmar que apesar de, à primeira vista, essa perspectiva aparecer como conciliadora com a que estamos a defender, ela é diferente em alguns aspectos. Ao nos referimos ao amor de si da jovem Simone de Beauvoir, invocamos uma espécie de amor metafísico que está conectado com o aspecto da condição humana de não ter, *a priori*, um *ser*; ele é, podemos dizer, a motivação de sua busca para justificar a si mesma, sem que ocorresse a negação do que ela mais amava: a sua independência, que ela indica ser também metafísica. A necessidade da jovem Simone de Beauvoir de justificar a si mesma é, profundamente, metafísica – muitas passagens de seus cadernos nos indicam que ela estava lutando contra um tipo de niilismo, considerando a sua perda de fé em Deus e, mais tarde, o seu abandono pela busca do Ser. Tal necessidade não tem, à maneira das dicas de autoajuda, uma *finalidade utilitarista ou pragmática*; ela *queria justificar a própria existência* – e quis durante toda a sua vida – de modo que sentia desesperos e angústias metafísicas, as quais só podiam ser descritas e sentidas, mas não explicadas ou localizadas. E aí reside a metafísica (no próximo capítulo veremos o que o existencialismo entende por metafísica. Ele não a negará, mas a ressignificará. A metafísica se expressa, segundo ele, no cerne das relações humanas). Seu objetivo nunca foi o *sucesso*, ainda que não quisesse ter uma existência medíocre, ou negar os seus sofrimentos. Isso pode ser percebido, em infinitos momentos. Por exemplo, quando ela afirma: “eu não quero acreditar: um ato de fé é o ato mais desesperado que existe e quero que meu desespero pelo menos mantenha a sua lucidez. Eu não quero mentir para mim mesma. Além disso, esse Deus me salva apenas como pessoa; e é meu indivíduo todo inteiro que quero salvar” (CJ, p. 367). É-nos possível perceber a sua preocupação metafísica de querer *se salvar*, se justificar, *por completo*, cuja tarefa consiste, conforme Sylvie Le Bon de Beauvoir (2008, p. 11, *tradução nossa*), “em transformar a primeira pessoa do singular puramente formal em um ‘eu’ substancial, expressão de um ego, que saberá porque dá valor aos valores, porque deseja o que deseja, pensa o que pensa, ama o que ama, recusa o que recusa”. Não se trata somente de criar metas, projetos, fins e cumpri-los, mas o *porquê* eu crio tais metas, projetos e fins: o fim é indissociável do meio. Na leitura de Barbara Klaw, que por ser o prefácio dos

uma coisa, a única pela qual me amo”, argumentara, “é carecer completamente do que alguns chamam de bom senso, ser incapaz de relacionar um ato a uma regra arbitrariamente estabelecida fora mim” (CJ, p. 199). Mas ela adverte: “é extremamente profundo, vai muito além de um desprezo banal pelas convenções, *é uma necessidade de viver somente o necessário*” (CJ, p. 199, *grifos nossos*). E esclarece, indicando o verdadeiro sentido da palavra existir, que lhe significava: “nada existe exceto o que é sentido profundamente por mim – dizer que eu ajo unicamente por impulsos não seria inteiramente correto, porque minhas ações são refletidas, mas todas refletidas interiormente, com uma completa originalidade, como se ninguém antes de mim tivesse vivido” (CJ, p. 199). Esse amor de si, que está conectado com a sua certeza de ser independente de forma absoluta, impulsionou-a a querer buscar uma maneira de viver que fosse moralmente justificada *a seus olhos*; ele é, podemos dizer, uma espécie de causa eficiente por meio da qual os seus valores seriam criados. “[...] Pensar é viver, entretanto. Eu pensarei. Não recusarei o amor, esta extraordinária criação de valores” (CJ, p. 384), escrevera, ao refletir sobre o seu pensamento sempre estar envolvido em sentimento, após ter tido uma conversa com o jovem Merleau-Ponty e relido os seus cadernos anteriores. “Eu só ocupei minha inteligência pensando nos meus sentimentos, me voltando para mim ... isso me enriqueceu, mas demorei muito: é o suficiente. Pela inteligência, eu sou igual aos homens; pelo coração, que diferente! Parece-me que eles são mais amplos e menos profundos” (CJ, p. 385), concluía.

A jovem Simone de Beauvoir, *ab initio*, não negará nem o espírito e nem o corpo, nem o cérebro e nem o coração, nem o pensamento e nem o sentimento: buscará vivê-los, simultaneamente. “Viver! Viver! Viver assim com meu corpo e meu espírito, que embriaguez!” (CJ, p. 299), escrevera, após evocar os versos de Valéry sobre o mundo e o sentir-se plenitude nele. Ainda que não nos seja possível, e nem o queremos, conceber, em termos causais, a relação entre essa sua postura – de expressar não, exatamente, um dualismo, mas um entrelaçamento entre corpo e espírito – e *Eupalinos*, considerando também que ela, nos meados de 1925, foi adepta da moral do instante de André Gide, buscando sentir, misticamente, o mundo, à maneira de uma alma que era um albergue

---

diários na versão traduzida para a língua inglesa e, por sua vez, pode influenciar diretamente na percepção das leitoras e dos leitores, há um direcionamento dos escritos da juventude a uma perspectiva de mundo que o existencialismo beauvoiriano é crítico. O pragmatismo que habita no cerne dos livros de autoajuda é, absolutamente, incompatível com o existencialismo – que não é, como advertiu Simone de Beauvoir (QE), uma panaceia.

aberto na encruzilhada<sup>52</sup>, é razoável cogitar que ele foi importante no que diz respeito a sua percepção do mundo e da vida humana, no geral<sup>53</sup>, seja a nível de confirmar as suas próprias intuições seja a nível de trazer-lhe argumentos que a convencessem sobre algum aspecto da vida humana no mundo, já que “ela nunca se dava razão sem primeiro ter pensado contra o seu pensamento”<sup>54</sup>. Sem negar o corpo, reconhecia que não era um “espírito puro”, pois tinha “acessos de sensibilidade louca”, ainda que, por alguns momentos, vivesse como se fosse somente uma alma (CJ, p. 401). O mundo, conforme as suas anotações, era um mundo que a envolvia; tudo chamava a sua atenção, ao caminhar sozinha pelas ruas de Paris. Os livros lhe eram necessários, mas não substituintes dele. Ao escrever sobre as suas impressões acerca das jovens do colégio de Neuilly, ela pontuara que algumas, com os seus estudos solitários, já estavam “acomodadas à vida”, tornando-se “cegas para o que deixaram de fora”, e que outras sofriam com aquela “existência falsa e super regulada, sem contato com o mundo real”, cujo “defeito grave” seria o de que “permaneciam trancadas em círculo muito estreito de espíritos”, que não as permitiam sonhar e nem manter uma “vida interior ativa”; e, mesmo que elas lessem, “um livro é um suporte muito imperfeito”. Elas careciam, em sua concepção, tanto “de senso de responsabilidade”, porque “nunca precisavam se decidir”, quanto de “amizades apaixonadas”, em que não tinham tempo para si e perdiam “o gosto de sofrer” (CJ, p. 191). Feito isso, ela se voltara para as e os estudantes da Sorbonne, que levavam para lá somente o caráter impessoal de “ser estudante”, que tornavam os seus projetos mais complicados. “As meninas dificilmente [lhe] interessavam”; “os jovens com quem conversar poderia ser frutífero assuntavam[-lhe]!” (CJ, p. 191). No contexto como um todo, segundo ela, era uma “vulgaridade horrível”, que advinha do fato de que “eles entregavam apenas o que havia de mais externo, de mais geral e, portanto, de mais medíocre” (CJ, p. 191). Nessas observações, é-nos possível notar a sua exigência moral em relação aos outros que refletia a exigência moral que ela tinha para consigo mesma. Tais impressões suas são muito reveladoras; a partir delas, evidencia-se que *a sua crença em sua independência metafísica tinha implicações concretas na sua vida cotidiana*: sentia-se responsável por si, realizava

<sup>52</sup> André Gide, *Os frutos da Terra*, 1982, p. 59.

<sup>53</sup> Muitos aspectos da perspectiva valeryana sobre a condição humana são muito próximos dos que Simone de Beauvoir defenderá, no futuro. A sua noção de ser humano como uma ambiguidade – de que ele é, simultaneamente, corpo e espírito – por exemplo, é semelhante à ideia de nó indissolúvel entre o sensível e suprassensível, de Valéry. Não nos deteremos, contudo, nisso, haja vista o nosso objetivo; mas faz-se importante enfatizar essa relação, que merece, a nosso ver, um estudo mais detalhado.

<sup>54</sup> Sylvie Le Bon de Beauvoir, “Simone de Beauvoir avant Simone de Beauvoir ou Naissance du Castor”, 2008, p. 10.

decisões refletidas, vivia o mundo visando ampliar os seus horizontes, recusava-se a se acomodar à vida, de forma mortalizante, e tampouco aceitava a se diluir no genérico. Ela queria ser *ela*. As suas críticas em relação a ambos os grupos revelam uma singularidade sua: não queria somente viver, ao modo das jovens de Neuilly, e nem apenas pensar, à maneira das e dos estudantes da Sobornne – queria viver *e* pensar. E, por isso, gostaria “de lidar com seres conscientes”; só podia “estimar os seres que pensam sua vida; não só quem pensa, nem só quem vive” (CJ, p. 173). Foi com uma exigência análoga que ela se relacionara com a filosofia; queria uma filosofia *humana*, que não eliminasse os aspectos singulares de sua vida. Não se sentia atraída pelas discussões, puramente, lógico-abstratas; “os prazeres intelectuais” só lhe eram “bonitos, quando se sabia como relacionar a inteligência com a vida” (CJ, p. 56); sendo eles mais do que um “gozo” ou um “suporte”: “uma transfiguração da existência” (CJ, p. 56). Era ávida pela vida e a filosofia parecia tão separada dela.

A jovem Simone de Beauvoir não tinha, conforme podemos ver, motivos para assumir a filosofia enquanto elaboração de sistema ou puramente abstrata. Para ela, um sistema filosófico, com as suas verdades lógicas, entrava em contradição com a própria vida. “Filosofia? Talvez, eu encontre novas razões para amá-la. Estão tão longe mim, essas discussões que repousam no vazio” (CJ, p. 56). E, de fato, ela reencontrara, por assim dizer, essas novas razões, que nunca lhe eram *definitivas*, por ter como base, em suas relações com os seus estudos, a sua independência metafísica, cuja consequência era uma dúvida metódica constante e a recusa do princípio de autoridade. Não tinha medo de mudar, de recomeçar, de errar; ruminava, refletia, questionava, concordava e discordava. Estudar era-lhe também um exercício existencial. Não o fazia “apenas para obter formação profissional, nem apenas para ‘se cultivar’, ela vivia as fases sucessivas de sua autodemiurgia [*autodémiurgie*]”<sup>55</sup>. Os seus estudos “não restringiam a sua vida, era a sua vida que os englobava”<sup>56</sup>. Não assumia de maneira passiva os assuntos heterônomos, apropriava-se deles transfigurando-os, filtrando-os, misturando-os à própria “substância” de sua vida, não aceitando e nem recusando, *por inteiro*, uma filosofia particular. Ela, definitivamente, era aversa à ideia de “pureza” e de “filosofia fechada”. Sempre encontrava algum erro nos sistemas filosóficos e, por isso, negou-os; não porque não dominava a lógica, mas, ao contrário, por dominá-la com rigor. Essa era a sua fama, aliás, entre os estudantes de

<sup>55</sup> Sylvie Le Bon de Beauvoir, “Simone de Beauvoir avant Simone de Beauvoir ou Naissance du Castor”, 2008, p. 16.

<sup>56</sup> *Idem*, p. 17.

Filosofia da Sorbonne. Sabia que a vida não cabia em um sistema tautológico coerente somente com os seus próprios princípios.

Nesse horizonte, no decorrer de sua leitura de o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* [1889], de Henri Bergson, escrevera, em 16 de agosto de 1926, que ele fora “a sua primeira grande embriaguez intelectual depois de a leitura de *Eupalinos*” (CJ, p. 60), afirmando: “ao ler os outros filósofos, tenho a impressão de testemunhar construções mais ou menos lógicas, aqui finalmente é a realidade palpável que eu toco e reencontro a vida” (CJ, p. 60). Nisso, ela descobrira que estava utilizando um método semelhante ao de Bergson, que aplicava a fim de se conhecer, que tinha como ponto de partida a ideia de que o eu tinha dois “estados” [états] (CJ, 50)<sup>57</sup>, “aspectos” [aspects] (CJ, 61): o eu visto de “dentro” e eu visto de “fora”. Nessa autoanálise, ela utilizava tanto a literatura quanto a filosofia<sup>58</sup>; em sua concepção, o que aquela encontrava “por acaso”, esta, intelectualmente, explicava (CJ, p. 60). Sentira, além disso, ao longo dessa leitura, um “alegre espanto” em constatar que “os mistérios da alma sugeridos pelo artista têm mais do que uma existência subjetiva e, reciprocamente, que as fórmulas abstratas da filosofia ganham vida quando alguém as ilumina com citações que as recolocam no fluxo da consciência individual” (CJ p. 60-61). A título de exemplo, traçara uma relação entre Maurice Barrès e Bergson. O primeiro diz: “por que as palavras, esta precisão brutal que trata mal as nossas complicações?” “Ao ler esta frase”, escreve ela, “compreendo claramente o que eu já havia adivinhado, que minhas palavras estragam os sentimentos que pretendem definir” (CJ, p. 61); e o segundo afirma, “a palavra brutal esmaga ou pelo menos encobre as impressões delicadas e fugazes de nossa consciência individual”. “Para que esta frase me agrade”, sugere, “tenho que passar por Barrès” (CJ, p. 61). Enquanto na leitura de Barrès, sentia uma satisfação não somente por ver expressa adequadamente e definida uma ideia muito confusa

<sup>57</sup> No quarto volume de sua autobiografia, *Balanço final*, Simone de Beauvoir faz uma espécie de acerto de contas tanto com Paul Valéry quanto com Henri Bergson acerca do tema do eu: “‘nascemos múltiplos e terminamos unos’, disse sucintamente Valéry. Bergson também salientou que ao nos realizarmos, perdemos a maioria de nossas possibilidades. Não é absolutamente assim que me sinto. [...] No início, eu era informe e não-múltipla. O que me surpreende, ao contrário, é como a menina de três anos sobrevive, mais esclarecida, na de dez anos, esta na jovem de vinte anos, e assim por diante. Realmente, em muitos aspectos, as circunstâncias me fizeram evoluir. Reconheço-me através de todas as minhas mudanças” (TCF, p. 46-47 / BF, p. 38). Nessa passagem, podemos identificar, além do reconhecimento de suas fontes da juventude, o movimento da existência de *continuidade conversiva*.

<sup>58</sup> Em *Memórias de uma moça bem-comportada* [1958], Simone de Beauvoir afirma que “nas teorias de Bergson sobre o ‘eu social e o eu profundo’, [reconheceu] com entusiasmo a sua própria existência. Mas as vozes impessoais dos filósofos não [lhe] traziam o mesmo reconforto que as dos [seus] autores de cabeceira. [...] preferia a literatura à filosofia, não teria ficado nada satisfeita se [lhe] tivessem dito que [ela] se tornaria uma espécie de Bergson; não desejava falar com essa voz abstrata, que não [lhe] impressionava quando [ela] ouvia” (MJFL, p. 206 / MMBC, p. 183).



que se tornava mais precisa e tinha mais força nela, mas também por ver compartilhada uma de suas ideias, em que a frase entrava em sua vida (CJ, p. 61), na de Bergson, percebia que havia um certo distanciamento, porque era, antes de tudo, muito geral, científica e não era escrita *para ela* (CJ, p. 61). Portanto, mesmo que as duas frases compartilhassem da mesma ideia, por terem formas diferentes, os efeitos que elas lhe produziam eram também diferentes. Essa diferença foi-lhe indicada pelo próprio Bergson, que apontou a distinção entre uma ideia que fica “na superfície” e a que “penetra e se incorpora em um ser” (CJ, p. 61). A jovem Simone de Beauvoir estava interessada, sobretudo, pela segunda. Em resumo, enfatiza ela, “eu gosto do escritor quando ele encontra a vida, e do filósofo, quando ele encontra o escritor que servirá de intermediário com a vida (posso servir de intermediário; não há necessidade de um escritor real, o escritor virtual é suficiente)” (CJ, p. 61, *parênteses da autora*). Ela percebera, daí, que a relação entre a filosofia e a vida poderia ser estabelecida mediante a relação entre a filosofia e a literatura. Nem toda filosofia, porém, permitia essa ponte. Bergson a permitiu tocar e reencontrar a vida, porque a sua filosofia teve como fonte a própria vida humana; e, por essa razão, possibilitou um diálogo com Barrès sobre o aviltamento dos sentimentos pelas palavras, realizado por ela, de maneira experimental. O seu interesse, devemos dizer, pela literatura e pela filosofia não era – e nem será em nenhum momento de sua vida – hierárquico, mas visava a redescoberta da própria vida. Ela, contudo, não se limitou a estabelecer conexões entre a filosofia e a literatura; começou também, nesse período, as suas tentativas de escrever romances, com o objetivo de comunicar o que havia de mais incomunicável nela<sup>59</sup>.

Com Bergson, a jovem Simone de Beauvoir encontrou vida na filosofia, ou melhor, conseguiu enxergar e compreender na obra dele alguns de seus problemas e algumas de suas ideias que, intuitivamente, elaborara, dentre os quais está o problema de sua percepção do tempo e a sua ideia da diferença de *profundidade* entre os dois estados do eu. Conforme ela, um estado seria definido a partir de sua relação consigo mesma, de sua interioridade, e o outro, a partir de sua relação com os outros, de sua exterioridade, fazendo surgir nela um *conflito* (CJ, p. 49-51). Apesar de saber que esse conflito não eclodia no plano intelectual, era com a sua inteligência que queria resolvê-lo (CJ, p. 50). Em relação aos outros, sentia uma incomunicabilidade, e em relação a si, sofria por não saber o que fazer com os seus “eus” mortos e nem impedir a sua morte a cada minuto (CJ, p. 51). Reconhecia que só

---

<sup>59</sup> Nesse período, a jovem Simone de Beauvoir esboçou o seu romance *Tentative d'existence* [1926], que trabalharemos, posteriormente.

poderia permitir a si uma análise, uma visão intelectual, mas temia maltratar os sentimentos com as palavras, uma vez que “a reflexão e a meditação nada tinham a ver com o puro sentimento” (CJ, 51); e havia-lhe uma diferença entre a coisa conhecida intelectualmente e a coisa sentida (CJ, 52). A sua relação para consigo, assim, refletia a sua percepção do tempo; uma das suas angústias mais recorrentes, em seus cadernos de 1926, foi a de “saber que o minuto vivido desaparecerá para sempre” (CJ, 52); de ter consciência que “a vida é uma perpétua renovação” (CJ, 53). Ela não conseguia se habituar a isso, porque tinha a impressão de que estava se diminuindo, ao se gastar no tempo, ao renunciar ao seu passado; mas estava também, por outro lado, cansando-se de continuar a viver com o que já não era, em vez de caminhar, corajosamente, em direção ao novo (CJ, 53). Chegou até mesmo cogitar, nesse momento, uma vida moral que fosse baseada na estética de Cocteau (CJ, 53). Por isso, ao ler sobre a distinção entre o “eu profundo” e o “eu superficial”, a duração e a extensão, de Bergson, a jovem Simone de Beauvoir ficou muito entusiasmada. Encontrara nele a síntese que havia feito a partir da psicologia de Honoré Balzac e de Eugène Fromentin; este, em sua concepção, percebia o ser humano somente em sua pura duração; e aquele, em sua extensão (CJ, p. 62). Bergson lhe mostrara também aquilo que ela olhava apenas de soslaio: a impossibilidade de aperceber-se de seus sentimentos no presente, haja vista que eles só são sentidos, conforme o filósofo, quando o sentimos; ao tentarmos ter uma consciência reflexiva deles, eles já não se fazem presente. A análise de si não seria possível sem a própria mortificação da duração viva, que é, de acordo com Bergson, incomensurável, pura qualidade<sup>60</sup>; ao tentarmos expressar em palavras as nossas emoções, sentimentos e sensações as aniquilamos, em parte, porque a linguagem, por ser impessoal, não poderia traduzir o que há de mais pessoal em nós<sup>61</sup>. Por esse motivo, para ele, vivemos boa parte do tempo como “sombra de nós mesmos”<sup>62</sup>. E, nesse contexto, a ou o artista tornar-se-ia um ser privilegiado, ao buscar nos fazer “experimentar o que não poderia nos fazer compreender”<sup>63</sup>, tendo em conta que a arte visa “muito mais imprimir sentimentos em nós do que os exprimir”<sup>64</sup>; ela não *causa*, e sim *sugere* sentimentos, sensações ou emoções<sup>65</sup>.

---

<sup>60</sup> Henri Bergson, *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, 2020, p. 138.

<sup>61</sup> Simone de Beauvoir, contudo, buscará uma forma de comunicar, por meio da *palavra*, esse incomunicável que há de mais pessoal em nós, como veremos, no próximo capítulo.

<sup>62</sup> Henri Bergson, *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, 2020, p. 87.

<sup>63</sup> *Idem*, p. 32.

<sup>64</sup> *Idem* p. 26.

<sup>65</sup> *Idem*, p. 25.

No geral, conforme ela está a nos indicar, os seus pensamentos sempre estavam enleados com seus sentimentos. No entanto, em suas animadas conversas, no Jardim de Luxemburgo, em julho de 1927, com o seu amigo Merleau-Ponty, por quem sentirá um “amor de amizade”, ele argumentou-lhe não somente que o desespero humano, para ser justificado, precisava ser demonstrado, mas também que o “sentimento era uma ideia fracassada” (CJ, p. 384). A jovem Simone de Beauvoir ficara inquieta, e isso dera-lhe o que pensar. A “razão despojada de toda paixão” do jovem Merleau-Ponty o atraía para o catolicismo, mas ela desconfiava deste: “é porque o catolicismo fala demais ao meu coração que minha razão desconfia dele” (CJ, p. 373). Dormira mal com essa inquietação. Na manhã do dia seguinte, anotara: “Então, meus queridos amigos, vocês não gostam de meninas, mas lembrem-se de que elas não apenas têm uma razão para satisfazer, mas também um coração pesado para comprimir. E nisso quero permanecer mulher, mais masculina ainda no cérebro, mais feminina na sensibilidade” (CJ, p. 374), pontuando, porém, que ela “não era como as outras jovens”, como havia-lhe falado o querido e amável “Ponty” (CJ, p. 374). Resolvera, daí, fazer um “exame de consciência”, por meio do qual reconhecera não tinha o direito de se entregar ao desespero, mas que deveria continuar procurando uma justificativa, em que o catolicismo não seria uma solução. E apesar de ter ficado “assustada com [suas] inconsistências”, diante da perspectiva do jovem Merleau-Ponty, ao se aprofundar nelas, vira que a “[sua] filosofia não estava tão no ar como [lhe] parecia. Ponty [baseava] sua fé na razão, e [ela], na impotência da razão” (CJ, p. 376). Ainda que, a princípio, ela tivesse concordado com o jovem Merleau-Ponty de que “o sentimento era uma ideia fracassada”, acabou percebendo, depois, que não podia desistir das “torturas” e “sutilezas” do coração, concluindo que não deveria se comparar com os seus colegas, mas se assumir tal como ela era. (CJ, p. 385). “O que importa que eles julguem como fraqueza ou ilogicidade o que vem de uma complexidade maior?” (CJ, p. 385), escrevera. “Meus amigos não podem me entender, porque eles me comparam a eles mesmos. Ilogicidade, contradições, é como eles chamam tudo o que os surpreende. [...] Não vou permitir que eu seja devorada por eles. Vou manter o que é mais complicado, o que é mais diferente de mim” (CJ, p. 388), decidira. Semanas depois, ela retornara a ruminar sobre a tal frase do jovem Merleau-Ponty, contrapondo-se e dizendo que “não o amor, nem a tristeza e nem o coração que se entrega completamente. [...] Acredite mais na razão, mas não negue seu coração” (CJ, p. 397). Em outra passagem, havia escrito que tinha uma “sensibilidade mais complicada e matizada do que a dele [Merleau-Ponty], e um poder de

amor mais exaustivo. Esses problemas que ele vivia em sua mente, [ela] os vivia com [seus] braços e [suas] pernas. Ele já conhecera meses em que todos os dias eram lágrimas?” (CJ, 384). Não queria perder tudo isso. Para ela, as ideias *em si* não lhe interessavam, e sim a forma como as *sentia* e as *vivia* (CJ, 198-199). Uma ideia abstrata, com ela, convertia-se em ideia incorporificada, apesar de não nomeá-la dessa maneira; os problemas metafísicos lhe eram tão absurdos quanto exasperantes (CJ, p. 198). Os problemas “eu existo?” “o mundo existe?” convertiam-se em “como eu experiencio o mundo?”, em que tinha a sensação de que a sua maneira de experienciar o mundo era completamente original, *como se* ele fosse virgem. A partir disso, podemos dizer que, embora Simone de Beauvoir não pensasse, diretamente, em sua feminilidade, a sua experiência enquanto mulher no mundo a fez vivenciar os problemas da filosofia de maneira diferente de seus colegas. Não em termos de essência ou natureza feminina, mas por causa de sua educação; sentia mais a concreticidade da vida com suas contradições; sentia uma necessidade de estabelecer uma relação entre a filosofia e a vida, a filosofia e a literatura, a razão e o coração, a mente e o corpo. Ela estava longe de defender a filosofia abstrata: nunca se habituara, em verdade, com a filosofia divorciada da vida.

Felizmente, ela decidira manter o que havia de mais singular e diferente nela em relação aos seus colegas: a sua assunção da vida humana com suas contradições. Apesar de seu gosto pela clareza, ela não conseguia *se definir* e nem *se classificar*, compreendia que a unidade de sua vida não provinha de nenhum princípio ou sentimento por meio do qual subordinaria tudo. Essa unidade se formaria “nela” enquanto vivesse (CJ, p. 323). A aparente contradição e ilogicidade das quais seus colegas lhe falavam não era realmente uma. Essa aparente contradição era ela. “Há A. Há B. Eu tenho em mim algo de A e de B. Então, me lamento, não sou nem A nem B! Portanto, não sei o que sou! Oh, sim, eu sei. Sou  $C = f(A, B)$ ” (CJ, p. 350), argumentava, retoricamente, para si mesma. Ainda que não soubesse quem era, sabia que a sua vida não era e nem podia ser regida por um princípio de unicidade que superaria as suas contradições; “não existe nenhum esforço aqui para reconciliar os irreconciliáveis. É, em vez disso, a separação que é artificial,” (CJ, p. 343) escrevera. É-nos possível evidenciar, diante disso, ideias embrionárias que se encontrarão, posteriormente, em sua filosofia, apesar de Simone de Beauvoir ter omitido isso em seus ensaios. Podemos compreender que sua crítica ao sistema hegeliano não esteve somente vinculada com sua leitura de Kierkegaard, cujo nome ignorava nesses anos, mas também com as suas próprias intuições da juventude. Se ela não assumiu a superação das

contradições em favor de um princípio de reconciliação absoluta, não foi simplesmente porque outro filósofo a convenceu disso, mas porque estava sendo, antes de tudo, coerente com as suas próprias ideias originárias. O que a levou a elaborar, por sua vez, uma moral cujo fundamento será a assunção das “contradições humanas” que, em verdade, não são “contradições”, mas a própria condição humana, que ela definirá, mais tarde, como *ambiguidade*. Ademais, essa impossibilidade que ela sentia em se definir na juventude estava também relacionada com a sua percepção da dimensão temporal da vida humana (que mais tarde ela identificará com a “ironia”) que lhe causava angústia e desespero metafísico, fazendo-a experimentar um vazio terrível. A vida, por ser, para ela, uma “perpétua renovação”, impossibilitava-a a realização de uma definição absoluta de si. Sofria por não conseguir reconciliar os seus “eus mortos” do passado com o seu “eu” do presente. Por isso, ao tentar colocar a sua vida em ordem no papel, sabia que estava tentando enganar a si mesma (CJ, p. 51), mas sua vontade de lucidez a impediu de se refugiar no autoengano, em uma vontade de cegueira.

Os seus diários de 1926 e 1927 revelam-nos a situação da jovem Simone de Beauvoir como alguém que estava tentando encontrar um sentido para a própria vida em perpétua renovação, que, em busca da salvação de si, direcionou-se tanto à filosofia quanto à literatura<sup>66</sup>. Isso exprime o seu amor de si e o seu amor à vida. Após ter negado a ideia da existência de Deus, sentiu a sua contingência e arbitrariedade no mundo. Tal negação não a estimulou a desenvolver uma filosofia abstrata para justificar a ausência dele, mas a uma busca de justificação de sua própria vida no mundo terrestre. “O amor é da vida e é necessário que minha filosofia seja da vida” (CJ, p. 387), afirmara para si. Logo, sua filosofia seria também uma filosofia do amor. A própria negação de Deus, em seu caso, não ocorreu mediante uma atividade cerebral; ela não tivera o trabalho intelectual de negar existência dele: percebera que ele não intervia mais em sua vida e concluía que ele tinha deixado de existir para ela; não tinha mais fé em sua existência (MJFR, p. 138 / MMBC, p. 123). Isso fora-lhe suficiente. Não precisava justificar a sua não-fé, mas, ao contrário, a sua vida. E disso se seguiu um rigoroso compromisso moral para consigo, de um jeito que a filosofia puramente abstrata lhe fora, em absoluto, impossível. Os seus problemas eram, demasiadamente, concretos. Isso a conduziu a uma tentativa de elaboração de sua própria moral, que reflete sua busca por reconciliação entre a filosofia e a vida. O seu compromisso

---

<sup>66</sup> Margaret Simons, em “The beginnings of Beauvoir’s existential phenomenology” [2001], apresenta uma leitura semelhante a respeito dessa questão da busca de sentido para a própria vida.

moral é nítido, em suas anotações de 1927, em seus questionamentos e respostas ao seu primo Jacques, por quem ela era apaixonada. Jacques era um niilista e apesar de concordar, às vezes, com ele sobre a inutilidade do esforço humano, a jovem Simone de Beauvoir se esforçava para encontrar um sentido para as ações humanas. Frequentemente, apercebia-se de que ela era “capturada pelo encanto dele”, mas decidira, um certo dia, que não queria ser *devorada* pelo “eu” dele, ao dar-se conta de que ele havia a “convencido tão fortemente da inutilidade de um esforço em qualquer outra direção,” (CJ, p. 332) que ela não tinha feito quase nada, em termos de seu próprio pensamento; em um sobressalto, escrevera: isso “é a derrota suprema! Oh, não é uma questão de sucesso, de um futuro intelectual brilhante que voluntariamente eu sacrificaria por ele! Mas do que eu *sou* e do que ele vai me impedir de ser” (CJ, p. 332, *grifo da autora*). Decidira que não deveria aceitar o fracasso de antemão; precisava encontrar um sentido para si. Em meio a sua busca, Jacques lhe perguntava: “já está cansada de procurar?” (CJ, p. 354), “não, mas eu encontrarei. Descobri que não importa muito saber e entender para querer e amar. Por toda a minha vida, tentarei avançar o máximo possível para o coração do problema apenas com minha inteligência, mas aceitarei o dado e viverei o dado, sem esperar possuir o Absoluto” (CJ, p. 354), respondera. Esse coração do problema era, segundo ela, aquele formulado por Pascal: “gostaria de acreditar em algo, encontrar uma exigência total, de justificar a [sua] vida. Em resumo, gostaria de Deus” (CJ, p. 348). Apesar disso, renunciara a possuir o Absoluto, porque vira, *honestamente*, que nenhum Deus estava esperando por ela no caminho incompreensível que estava a prosseguir; percebera que ninguém, nem mesmo Jacques, poderia preencher o seu vazio; não devia, portanto, procurar uma exigência total que substituísse Deus e nem possuir o Absoluto para que um momento de sua vida se tornasse pleno; permitira-se, daí, voltar pacificamente para essa vida humana, cheia de incerteza (CJ, p. 354). Sua vida só teria sentido, de fato, nela; era preciso aceitá-la, sem ludibriações. Não devia, antes da criação de algo, a fim de justificá-lo, fazer a pergunta absurda, que Jacques tanto gostava: *para quê?* Ao criá-lo, esse algo *é* (CJ, p. 354). Aqui, torna-se visível a luta da jovem Simone de Beauvoir contra um certo tipo de niilismo, que ela continuará a combater no decorrer de sua obra. Esse combate foi assumido, no entanto, como uma defesa de Sartre, quando se tratava de uma luta que ela já estava a travar antes de conhecê-lo, de um problema existencial. Apesar de todas as suas relações de amizade, sentia-se sozinha; não tinha nenhum teto sobre a sua cabeça. Depois de experienciar que a sua busca do Absoluto, do Ser, não engendrava sentido para a sua vida, abandonou a “miragem do Ser”. E, como

ela mesma escrevera em sua autobiografia: pagou, na adolescência, o preço dessa renúncia; não mais desejou apreender o Absoluto. À diferença da questão da inexistência de Deus, a jovem Simone de Beauvoir fez um grande esforço para negar a busca do Ser, do Absoluto. Não matou Deus, porque este se revelou inexistente ao longo de suas experiências, mas teve que decretar, podemos dizer, a morte do Ser.

Após a morte do Ser, do Absoluto, de Deus, a vida apareceu-lhe como ela realmente é – absolutamente arbitrária e contingente; por outro lado, a justificação de si tornou-se mais necessária ainda. “Se eu viver, devo aceitar totalmente o jogo; devo ter a vida mais linda. Não sei por que estou aqui, mas já que permaneço, vou construir um belo edifício” (CJ, p. 364), afirmara. A ideia de buscar um sentido para si está associada, já em suas anotações, à ideia de *criação*, de *construção*, que é próxima, como podemos observar, à perspectiva de Valéry. Essa criação ou construção não possui um caráter utilitarista, mas existencial, e não pressuporá o fracasso *a priori*. “Você vai provar ao pintor que ele errou ao pintar este quadro? Trabalho vão? Não, desde que ele o ame” (CJ, p. 315). O amor de si, coincidente com o amor à vida, que *se expressa mediante um fazer*, aparece como *uma* resposta, conforme ela nos aponta, ao niilismo que, de quando em quando, assombrava-a. Esse movimento positivo será uma das singularidades de seu existencialismo, em razão de que o existencialismo ateu, originalmente, foi identificado com movimentos negativos, que poderiam ser encontrados, nos primeiros escritos publicados, tanto de Sartre quanto de Camus, mas não nos de Simone de Beauvoir<sup>67</sup>. À diferença de Sartre, ela reconheceu a dialética, desmistificando-a, já em seu primeiro ensaio filosófico, *Pirro e Cineias*. E bem sabia que a sua perspectiva era diferente da dele, nesse ponto<sup>68</sup>. Em uma de suas entrevistas com ele, que ela transcreveu em *A cerimônia do adeus* [1981], lembrou-lhe, impedindo-lhe a ilusão biográfica: “em *O ser e o nada* absolutamente não há dialética” (CA, p. 224 / CA, p. 198). Simone de Beauvoir, já em sua juventude, assume a sua falta de ser como indecomposta da busca de sentido para essa falta; a sua disposição em negar os valores dados, como indissociada de sua necessidade de criar novos valores. As suas preocupações de ordem ontológica eram subordinadas às suas preocupações de ordem moral. Seu sim à

<sup>67</sup> Essa percepção pode ser encontrada no texto de Hannah Arendt, “Existencialismo francês” [1946], no qual ela, por um lado, reduz o existencialismo à sua dimensão literária, buscando, por outro, mostrar a diferença entre a literatura existencialista – que seria filosófica – dos livros que ofereciam uma panaceia. Em tal artigo, a filósofa alemã não menciona Simone de Beauvoir. Essa ausência é sintomática.

<sup>68</sup> No que diz respeito a esse ponto, podemos dizer que existe a possibilidade de pensar a relação entre Simone de Beauvoir e a dialética, por meio de sua relação com Valéry. Este escreveu, como sabemos, diferentes diálogos, ao estilo platônico, em parte, cuja essência é o movimento dialético.

vida não era somente retórico, tinha consequências concretas. Desde muito jovem, sentia-se diferente, porque levava “tudo muito a sério”; sua vida lhe parecia “uma coisa, infinitamente, séria” (CJ, p. 324). Não poderia, simplesmente, renunciar a si, com a justificativa de que nenhum esforço humano valeria a pena, de que tudo não era nada mais do que pura vaidade; não deveria, antes da ação, perguntar: *Simone, para quê?* Para nada, normalmente, era a resposta que encontrava e, com isso, tudo se desmoronava! Aos poucos, ela compreenderá que não somos *para nada* e tampouco *para morrer*, somos *para existir*. E buscará se fazer existir, expressando seu amor de si, seu amor à vida, mediante um fazer – o escrever.

\*\*\*

A filosofia, de acordo com o que escrevemos até o momento, era viva e vivida pela jovem Simone de Beauvoir. Suas ideias não eram ideias abstratas e distantes de si, mas sentidas e experienciadas por ela; eram “ideias incorporificadas”, sentia-as com seus “braços” e com suas “pernas”, isto é, com o seu corpo. Por tomar como ponto de partida a sua própria experiência vivida no mundo, não encontrou razões para assumir a filosofia abstrata que, perscrutando uma verdade lógica coerente com o seu próprio sistema, entrou em contradição com a própria vida concreta. O que a impulsionou, por outro lado, tanto a uma busca pela reconciliação entre filosofia e vida, cuja síntese percebeu ser possível na relação entre filosofia e literatura, quanto a uma elaboração de sua própria moral, que permitisse a salvação de si, a existência de uma vida que pensasse a si mesma, que refletiria também o reencontro entre filosofia e vida. Em sua autobiografia, na qual omitiu alguns dados que se encontram em seus cadernos da juventude, Simone de Beauvoir *reafirmara*, à diferença de Margaret Simons, que disse que ela havia tomado “a decisão de apagar a filosofia de sua história de vida”<sup>69</sup>, essa sua compreensão acerca da filosofia, definida por ela como uma *realidade viva [réalité vivant]* (FI, p. 228 / FI, p. 183). Escrevera que, diferente do jovem Merleau-Ponty, que foi descrito, em *Memórias de uma moça bem-comportada* [1958], com o pseudônimo Jean Padrelle, as suas “inquietações não eram puramente cerebrais”; por isso, não encontrava nas inquietações dele as suas angústias (MJFR, p. 245 / MMBC, p. 216), ainda que tivessem muitas opiniões em comum, pois não

---

<sup>69</sup> Margaret Simons, “Introduction”, 2019.



eram maniqueístas e buscavam, ansiosamente, a verdade (MJFR, p. 244 / MMBC, p. 216). Foi o jovem Merleau-Ponty, aliás, que a fizera reassumir o seu gosto pela filosofia e pela alegria de viver, nos anos de 1927, pelo fato de que, em seu meio, “não conhecia ninguém alegre” (MJFR, p. 246 / MMBC, p. 217); mas ele parecia-lhe muito tranquilo e sereno e, às vezes, isso a magoava, porque ela era muito atormentada. Em suas memórias, lembrara ainda que nenhum de seus amigos e suas amigas a aceitavam sem restrição. Zaza<sup>70</sup> rezava por ela; Jacques achava-a abstrata demais; Merleau-Ponty deplorava sua agitação e fervor (MJFR, p. 257 / MMBC, p. 227). Todos se assustavam com o que havia de mais obstinado nela: a sua “recusa a uma existência medíocre” (MJFR, p. 258 / MMBC, p. 227). Não podia renunciar a si, apesar de ter uma tendência ao sacrifício de si. Tinha que escolher a si mesma, *com sinceridade*. O seu compromisso moral para consigo implicou, conseqüentemente, um compromisso para com os seus projetos; desejava criar um lugar na terra para si mediante as suas obras. O seu *encontro* com o jovem Jean-Paul Sartre, mais tarde, será também um encontro de ideias semelhantes, como apontou-nos Sylvie Le Bon de Beauvoir<sup>71</sup>.

A concordância que houvera entre Simone de Beauvoir e Sartre, ao longo de suas obras publicadas, em vista disso, não deveria implicar a problemática da influência – que é postulada, quase sempre, em conformidade com Margaret Simons<sup>72</sup>, em sentido androcêntrico-unilateral – mas refletir a relação de reconhecimento recíproco que existira entre eles. E o reconhecimento recíproco, em sentido beauvoiriano, só é possível entre duas existências separadas, que se apercebem, simultaneamente, como sujeito e objeto, como

---

<sup>70</sup> Zaza, Élisabeth Lacoïn, foi uma amiga muito importante para Simone de Beauvoir, que falecera em 25 de setembro de 1929, de encefalite. Na época, ela estava tendo um relacionamento amoroso com o jovem Merleau-Ponty, que também sofrera muito com a perda, e chegou a enviar uma sensível e angustiante carta para Simone de Beauvoir, após a publicação de *Memórias de uma moça bem-comportada* [1958], reconhecendo a sua passividade diante da situação desesperadora que se encontrava Zaza, em 1929. Ele não estava pronto ainda para amá-la, não tinha maturidade o suficiente, mas sabia que poderia vir a amá-la, caso a tragédia não tivesse acontecido, tendo em conta também a situação opressora que ela vivia dentro do contexto moralista e aristocrático de sua família (Merleau-Ponty, 2012, p. 222). Zaza, de alguma forma, marcou, profundamente, a vida da filósofa e do filósofo, que não deixaram de ser amigos, no decorrer do tempo. Merleau-Ponty sugeriu, na carta supracitada, um encontro pessoalmente para falar melhor sobre o assunto; não conseguia escrever sobre Simone de Beauvoir, por sua vez, nunca conseguiu superar, pode-se dizer, a morte da amiga, por quem também foi apaixonada. Ela, que era obcecada por sentir e dizer, não conseguiu expressar em palavras a morte de Zaza. Todas as tentativas de romance a respeito do assunto não lhe foram suficientes. Recentemente, foi-se publicada, postumamente, uma dessas tentativas, *As inseparáveis* [2020], esboçada em 1955. O romance, inspirado na história de Zaza, “causa” um incômodo. A ausência, nele, pode ser sentida. Simone de Beauvoir, simplesmente, não consegue acessar e expressar o que se passa na consciência da personagem que foi inspirada em Zaza – Andréé.

<sup>71</sup> Sylvie Le Bon de Beauvoir, “Introduction”, 2004, p. X.

<sup>72</sup> Margaret Simons, “Beauvoir e Sartre, uma questão de influência” (1981), 2012.

nos mostrou, minuciosamente, Nancy Bauer.<sup>73</sup> Compreendemos, à luz dessa noção filosófica beauvoiriana, que a obra de Simone de Beauvoir em relação à de Sartre não resulta em uma simbiose<sup>74</sup>; e nem que a apologia da autonomia do pensamento dela, implique em um não-reconhecimento da obra dele<sup>75</sup>. Ao invés disso, concordamos com Sylvie Le Bon de Beauvoir, que enfatizou – há mais de uma década, ainda que isso não tenha acontecido até hoje, no Brasil – que a publicação dos cadernos da juventude de Simone de Beauvoir colocaria um fim nesse “debate improdutivo” acerca da suposta influência de Sartre em relação a Simone de Beauvoir, já que eles nos revelam Simone de Beauvoir antes de Sartre<sup>76</sup>. A relação entre eles não seria definida, como indicamos, pela

<sup>73</sup> Nancy Bauer, *Simone de Beauvoir, Philosophy, and Feminism*, 2001.

<sup>74</sup> Dentre as defensoras mais radicais dessa perspectiva, atualmente, encontra-se Beatrís Seus. É-nos relevante dizer, tendo em vista a responsabilidade filosófica para com a obra beauvoiriana, que, apesar da publicação póstuma dos diários da jovem Simone de Beauvoir, em 2008, Beatrís Seus retomou e reafirmou a androcêntrica hipótese de que a filosofia beauvoiriana seria dependente, filosoficamente, da de Sartre, em sua dissertação intitulada “Simone de Beauvoir e a libertação da mulher: do existencialismo sartriano à moral da ambiguidade” [2019]. Diferente de Nancy Bauer (ver nota 12, deste capítulo), ela defende uma continuidade entre os ensaios de 1947 e 1949 – sem citar outros ensaios beauvoirianos em seu estudo – interpretando “o tratado moral ambíguo [*Por uma moral da ambiguidade*] de Beauvoir como um desenvolvimento do projeto inacabado de Sartre” (Beatrís Seus, 2019, p. 72, grifos nossos). Sua justificativa foi a de que, “para estudarmos Beauvoir, precisamos buscar subsídios teóricos na filosofia sartriana. A própria autora não nos deu outra saída, principalmente, por não ter elaborado um escrito sobre a natureza humana da mesma magnitude que *O ser e o nada*. Mas isso não é uma crítica à filósofa: enquanto mulher, ela pontuou sua concordância com o que já havia sido escrito, e buscou ir além, desconstruindo preconceitos de sua época e dando continuidade ao livro final que Sartre não finalizou” (Beatrís Seus, 2019, p. 91-92, grifos nossos). No que concerne à primeira parte do argumento de sua justificativa de que “a própria autora não nos deu outra saída”, porque não teria elaborado “um escrito sobre a natureza humana da mesma magnitude que *O ser e o nada*”, Simone de Beauvoir e Sartre diriam que expressa má-fé: ela toma por realidade dada e, portanto, indiscutível, o que é, em verdade, uma escolha valorativa sua. Ora, qual a relação entre Simone de Beauvoir não ter escrito um tratado sobre a “natureza humana” e a sua dependência à obra de Sartre? Como ocorre a inferência de que *Por uma moral da ambiguidade* seria uma “continuação” e “finalização” de *O ser e o nada*, se nem filósofa e nem filósofo, em nenhum momento de suas obras, afirmou ou reconheceu isso? A estudiosa brasileira não nos responde, objetivamente, em sua pesquisa. Ela, aliás, pouco esforço fez para provar a sua machista e androcêntrica hipótese: simplesmente, assumiu-a como um ato de fé, não reconhecendo, por isso mesmo, diversos estudos acerca do pensamento beauvoiriano que contestam com sólidos argumentos a sua perspectiva – o que reflete a estrutura de seu trabalho, que foi fundada, podemos dizer, em um *argumentum ad ignorantiam*. Ela assumiu como verdadeira, de saída, a sua hipótese, sem tentar prová-la, ignorando a maioria dos trabalhos que não corroboram com ela – e os que corroboram com ela, não referenciando a tradição a qual retomou, como se estivesse ela mesma a criá-la. Acontece que uma hipótese não é *a priori* nem verdadeira e nem falsa, mas para ser verdadeira tem que existir a possibilidade de ela ser falsa. Uma hipótese, todavia, não surge ao estilo de uma *autopoieses*, mas a partir de um determinado contexto constituído por diversos movimentos, que a permite ter um sentido – dizer se é verdadeira ou falsa. Beatrís Seus escolheu ignorar o contexto atual das discussões beauvoirianas, ao defender a sua hipótese, que já é tida, desde a década 1990, por diferentes estudosas, como caduca.

<sup>75</sup> Dentre as estudosas defensoras dessa perspectiva, situa-se Heci Candiani. Em sua tese intitulada “A tessitura da situação: a trama das opressões na obra de Simone de Beauvoir”, ela argumentou que, de maneira análoga às estudosas e aos estudiosos da obra sartreana que reservaram um lugar marginal à obra beauvoiriana, ela teria realizado “a escolha de reservar a ele um lugar marginal” na obra beauvoiriana, em sua pesquisa (Heci Candiani, 2018, p. 174).

<sup>76</sup> Sylvie Le Bon de Beauvoir, “Foreword to the Beauvoir Series”, 2006, p. VIII.

influência, mas pelo *encontro*, no sentido mais forte do termo<sup>77</sup>. Nessa discussão, não defendemos nem a lógica do englobamento nem o não-reconhecimento, mas um reconhecimento que pressupõe a coexistência. Essa coexistência expressa a ambiguidade do ser humano de ser, a um só tempo, separado e coexistente com outro, que é correlata à ambiguidade liberdade-facticidade, subjetividade-objetividade. Ao mesmo tempo em que Simone de Beauvoir estava em diálogo com Sartre e outros filósofos, ela estava também a elaborar a sua obra, em sua separação, que visava a comunicação. Nós podemos ter acesso, entretanto, somente ao aspecto da facticidade, que é indecomposta da subjetividade, de sua ação: a sua obra, que elaborou em liberdade. E é sobre ela que começaremos a dissertar. O tópico anterior, *indispensável*, trata-se de um pré-começo da filosofia beauvoiriana que não possui, de fato, um começo, mas uma história; ele nos ajudará, entre outras coisas, a evidenciar a autonomia do pensamento dela – que até hoje, via *ad feminam*, permanece sendo questionado – a partir de sua própria obra, sem precisar negar a de outros filósofos. Iniciaremos pela sua definição de existencialismo, que reflete a sua concepção de filosofia. Essa concepção aponta para algumas de suas ideias da juventude.

Em sua conferência “Que é existencialismo?” [1947], realizada nos Estados Unidos, Simone de Beauvoir buscou dissipar alguns mal-entendidos acerca dele. Ele não era, conforme ela, uma “martingale”, “uma receita capaz de apagar os problemas da existência” (QE, p. 35), “um fenômeno social” ou “um movimento político”, ainda que tivesse “repercussões sociais e implicações políticas” (QE, p. 35). Era, antes de tudo, uma doutrina filosófica, que não poderia ser resumida, como quiseram algumas pessoas imediatistas, em uma frase. Como qualquer doutrina filosófica, o existencialismo exigiria uma iniciação nos estudos filosóficos, não somente dele, mas de toda a tradição que o precedeu, dado que ninguém conseguiria identificar a originalidade de uma doutrina sem conhecer a história na qual ela está inserida. Então, assim como não seria possível mostrar a audácia de Einstein a alguém que não conhecesse a mecânica de Newton, indicou ela (QE, p. 36), não seria possível evidenciar a singularidade do existencialismo a quem ignorasse as outras filosofias que ele assumiu como pontos de partida. Ela estava, pois, a esclarecer e a reivindicar o rigor filosófico que havia na nova doutrina, que estava a atrair um público não-especialista e sem competência em filosofia. “Ninguém sonharia em exigir que o sistema de Kant ou de Hegel fosse explicado em três frases” (QE, p. 36), afirmou ela, como exemplo. Mas, afinal, por que o existencialismo, diferente do kantianismo e do hegelianismo, estava a atrair um

---

<sup>77</sup> *Ibidem*.

público para além dos limites das salas dos cursos de Filosofia? Porque ele era uma filosofia que, por não querer “permanecer encerrada em livros e escolas, tinha a *intenção* de reviver a grande tradição da sabedoria antiga que, embora envolvesse física e lógica difíceis, propusera também uma atitude concreta a todos” (QE, p. 37, *itálico nosso*) os seres humanos, respondera. Em sua concepção, “apesar de o existencialismo apoiar-se em bases teóricas mais sérias, ele também afirmava ser uma atitude prática e viva em relação aos problemas colocados” (QE, p. 37), em sua época. Em outro artigo de 1947, ela reafirmou essa definição do existencialismo como “uma doutrina que visava – como as filosofias da Antiguidade – desvelar a verdadeira medida do homem [*sic!* ser humano] e seus valores” (PEA, p. 344 / EOA, p. 139) e trouxe à tona ainda que “uma filosofia é sempre arrogante, e deve ser assim. Isso porque sua *raison d’être* é proclamar algo extremo: a posse da verdade. O existencialismo não [seria] uma exceção” (EOA, p. 139). Tais afirmações nas quais Simone de Beauvoir definiu o que compreendia por existencialismo e filosofia, curiosamente, permanecem sendo negligenciadas<sup>78</sup>. Até o momento em que escrevemos, não encontramos nenhum estudo que as tenha investigado e analisado, mesmo naqueles que buscaram defender a “originalidade” e “independência” de seu pensamento<sup>79</sup>. A relação estabelecida entre ela e a tradição filosófica, *em termos de método*, regressa até o Renascimento<sup>80</sup>. O seu existencialismo, porém, como ela nos mostra, não somente se contrapôs aos sistemas filosóficos e assumiu as filosofias da existência, cujo início deu-se,

---

<sup>78</sup> Sobre esse ponto, é-nos importante dizer que Karen Vintges (1996, 2012), cuja obra assumimos como um ponto de partida, estabeleceu uma relação entre Simone de Beauvoir e os antigos intermediada por Michel Foucault. Em sua abordagem, argumentou que a filósofa francesa possui uma *ética da arte de viver* – cujo conteúdo, segundo a filósofa neerlandesa, encontrar-se-ia em sua *obra autobiográfica*. A partir dessa hipótese, foi-lhe possível vinculá-la à tradição da arte de viver dos antigos, de maneira promissora, mas que ainda não reflete, por completo, filosófica e singularmente, Simone de Beauvoir. Se proposta de *Por uma moral da ambiguidade* tivesse sido lida conforme a filósofa escrevera, esse retorno aos antigos se revelaria como uma condição necessária e justificada, em vez de arbitrária. E ainda, poder-se-ia estabelecer uma relação entre Simone de Beauvoir e Foucault de maneira não-unilateral, com a possibilidade de surgir daí, entre outras coisas, um problema: por que o filósofo francês não reconheceu a filosofia beauvoiriana, considerando os seus visíveis pontos em comum? A sua “suposta misoginia” (Karen Vintges, 2001, p. 165), a nosso ver, não serve como justificativa filosófica. Seria fácil demais e tangenciaria o próprio problema. É sabido e constantemente enaltecido que Foucault criticou, severamente, Sartre; mas pouco se sabe e se diz a respeito de seu silêncio para com Simone de Beauvoir. Do ponto de vista temporal, seria mais razoável ler Foucault sob a luz de Simone de Beauvoir, mas aí seria demais – um homem sob a perspectiva de uma mulher.

<sup>79</sup> Nancy Bauer (2005), em sua introdução à conferência de 1947 supracitada, na coletânea organizada por Margaret Simons, *Philosophical writings*, não mencionou, em nenhum momento, essa relação de Simone de Beauvoir com os Antigos, mas não esqueceu, todavia, de trazer para a discussão a relação dela com Sartre.

<sup>80</sup> Christine Daigle, em “Making the humanities meaningful” [2015], elabora uma aproximação entre o método de Simone de Beauvoir e os dos renascentistas.

como normalmente é-se dito, com Kierkegaard<sup>81</sup>, mas também *teve a intenção* de reviver as filosofias da Antiguidade, que, simultaneamente, elaboraram *física e lógica* difíceis e propuseram uma *atitude concreta* no mundo; essas filosofias não são senão as que a concebiam como, ao mesmo tempo, doutrina e uma maneira de viver, sem separar a filosofia da vida, sem perder o rigor lógico, tais como, em especial, o epicurismo e o estoicismo. Estes, diferente do cinismo e do pirronismo, que também assumiram a filosofia como maneira de viver, utilizaram a tripartição da filosofia, proposta por Xenócrates, em *física, lógica e ética*, segundo a qual a primeira e a segunda seriam elaboradas em função da terceira<sup>82</sup>, de forma que em suas doutrinas morais eram pressupostas as suas cosmologias, nas quais eram explicadas a constituição da realidade e da natureza humana; neles, a postura moral enquanto maneira de viver não ocorria de modo arbitrário, ainda que não se fundamentasse no conhecimento e cumprimento de regras ou princípios prescritivos, mas em um *viver conforme a natureza humana*<sup>83</sup>. Não foi ao acaso, a menção de Simone à *física* e à *lógica*, mas algo preciso e específico. De maneira análoga a essa tripartição de Xenócrates, ela estabeleceu a sua filosofia existencialista, que possui como essência a moral, em que a proposta será um *viver conforme a condição humana*<sup>84</sup>. Esse seu retorno às filosofias antigas vai ao encontro também, como podemos ver, de suas anotações da juventude. E, no prefácio de sua coletânea *O existencialismo e a sabedoria das nações* [1948], publicada um ano após essa apresentação de sua definição de existencialismo, ela escreveu: “em verdade, não há divórcio entre filosofia e vida” (PESN, p. 09 / PESN p. 12) reafirmando, ainda que não tivesse escrito, uma de suas fervorosas crenças da juventude: que a *sua filosofia seria da vida*.

---

<sup>81</sup> Em relação a esse tema, em seu texto “O que é a filosofia da *Existenz*” [1946], Hannah Arendt levanta a hipótese de que a filosofia da existência teria o seu “surgimento” no último Friedrich Schelling. Ela, contudo, de saída, tenta desvincular o existencialismo da filosofia da existência, afirmando que “distintamente do existencialismo, um movimento literário francês da última década, a filosofia da *Existenz* tem pelo menos um século de história. Ela começou com Schelling – em seu período tardio – e com Kierkegaard, desenvolveu-se com Nietzsche em um grande número de possibilidades não exauridas, determinou a parte essencial do pensamento de Bergson e da assim chamada filosofia da vida, até alcançar finalmente, na Alemanha pós-guerra, com Scheller, Heidegger e Jaspers, um grau de consciência ainda insuperado daquilo que realmente está em jogo na filosofia moderna” (Hannah Arendt, 1993, p. 15). Sem adentrarmos na interpretação da filósofa alemã acerca do desenvolvimento da filosofia da existência, certamente, é possível dizer há uma diferença entre ela e o existencialismo. Ela, no entanto, não se dá no que diz respeito às suas fontes, que ambas compartilharam, mas nas suas implicações. As e os existencialistas retomam o sentido original da filosofia – vivem, filosoficamente, no mundo, engajando-se de maneira comprometida com as pessoas.

<sup>82</sup> Dario Antiseri; Giovanni Reale. *História da filosofia*. v. 1, 2003. p. 261.

<sup>83</sup> Sobre essa relação entre o método de Simone de Beauvoir e dos helenísticos, desenvolvemos os argumentos de maneira minuciosa em “A moral beauvoiriana qua método: por um retorno a Simone de Beauvoir” [2020].

<sup>84</sup> Josiana Andrade, “A moral beauvoiriana qua método: por um retorno a Simone de Beauvoir”, 2020, p. 116-117.

Apesar disso, devido ao negligenciamento de sua definição de filosofia, a sua crítica ao sistema filosófico ou à filosofia puramente abstrata chegou a ser interpretada como uma negação e um distanciamento da própria filosofia<sup>85</sup>. Simone de Beauvoir, contudo, não a negou e tampouco dela se distanciou; desmistificou-a trazendo de volta o seu sentido original. A sua defesa do existencialismo é, em suas últimas consequências, uma apologia da própria filosofia. No supracitado prefácio de sua coletânea *O existencialismo e a sabedoria das nações*, ela inicia se contrapondo a uma certa visão estadunidense de se relacionar com o mundo: “Em França, equacionam problemas sem os resolver”, dizia-me um americano. – Nós não equacionamos, resolvemo-los’. Resumia neste gracejo agressivo as acusações que sempre foram dirigidas ao pensamento especulativo: não ajuda a viver e

---

<sup>85</sup> Heci Candiani, em “A tessitura da situação: a trama das opressões na obra de Simone de Beauvoir” [2018], relativizou o *status* de filósofa e, conseqüentemente, da própria filosofia de Simone de Beauvoir, uma vez que nomeá-la como filósofa não se reduz a uma simples forma de tratamento: envolve todo o conteúdo de sua obra. Contudo, faz-se necessário enfatizar a relevância de sua tese, na qual elaborou um diálogo original com a questão da interseccionalidade mediante ao conceito de situação beauvoiriana; evidenciou, a partir da teoria do campo intelectual de Pierre Bourdieu, o silenciamento e uma espécie de matricídio em relação à obra de Simone de Beauvoir; e mostrou também os danos decorrentes da tradução de *O segundo sexo* para língua inglesa realizada, em 1952, por M. Parshley, que realizara um corte de 10% do texto original, conforme Margaret Simons [1989]. No que diz respeito ao último ponto, porém, a estudiosa brasileira esqueceu-se de dois *prejuízos*, que, aparentemente, não são vistos dessa maneira por ela, advindos da tradução parcial: 1) o eclipsamento do sentido original da obra – o seu sentido filosófico; 2) a defesa de que o ensaio deveria ser lido em termos de ciências sociais. Segundo ela, Simone de Beauvoir, mediante ao seu conceito de *situação*, teria realizado uma “passagem do filosófico ao sociológico”, que implicaria “abandonar uma visão objetivista, neutra, racional e universal” (Heci Candiani, 2018, p. 170). Heci Candiani ao referir-se filosofia, não pressupõe a discussão metafilosófica, de que a própria noção de filosofia é um problema. Por outro lado, ela sugeriu que Simone de Beauvoir possui uma concepção instrumentalista da filosofia, como se ela fosse somente uma “ferramenta teórica e metodológica para suas reflexões” (Heci Candiani, 2018, p. 170); o que permitiria uma aproximação sua com a perspectiva dos estudos “aplicados”, dentre os quais o próprio feminismo, por algumas perspectivas teóricas, foi inserido. Em sua concepção, “reafirmar a condição de Beauvoir como filósofa é *politicamente* importante *para as filósofas feministas*, a fim de questionar o modo como essa disciplina tem excluído as mulheres e evitado discutir temas que interessam às mulheres” (Heci Candiani, 2018, p. 15, *grifos nossos*). A partir dessa citação, podemos perceber que Heci Candiani não relaciona o *status* de filósofa de Simone de Beauvoir ao fato de que ela elaborou uma filosofia, mas porque seria importante *politicamente para as filósofas feministas*, tornando-a *somente* um meio, cuja consequência é – como estamos a incansavelmente indicar, beirando o *ad nauseam* – o negligenciando do próprio conteúdo filosófico beauvoiriano. Em outra passagem, ela indica que pensa Simone de Beauvoir “*não estritamente como uma filósofa*, mas como uma pensadora que buscava superar fronteiras disciplinares e que *produziu uma teoria social*, ainda que não sistematizada” (Heci Candiani, 2018, p. 28, *grifos nossos*). E ainda que “menos do que rejeitar a si mesma a condição de filósofa, é possível que ela rejeitasse as limitações que o método filosófico – com suas sistematizações totalizantes, a-históricas e universalistas”, tornando evidente a sua percepção generalista e, por isso mesmo, superficial acerca da filosofia, *qua* disciplina que possui suas próprias particularidades e disputas internas. Simone de Beauvoir, todavia, não buscou “superar fronteiras disciplinares” a fim de abandonar a filosofia; ao contrário, enfatizou a filosofia como uma disciplina, que não era “especial”, que possui suas próprias singularidades; e a partir disso, relacionou-a com as outras disciplinas. Em *O segundo sexo*, ela afirma que a sua *perspectiva* será a da *moral existencialista* – o que significa dizer, precisamente, que os diversos pontos de vistas (biológico, histórico-social, psicanalítico, literário, etc), apresentados nele, seriam interpretados no horizonte de tal perspectiva. E a sua moral, tendo conta a sua retomada do método filosófico dos Antigos, é equivalente à sua perspectiva filosófica. Novamente, podemos identificar uma tentativa *séria* de querer totalizar o todo com um elemento parcial, relativizando a própria condição que permitiu a existência da obra beauvoiriana, sem a qual ela não pode ser compreendida: a filosofia.

até o dificulta. É necessário viver” (PESN, p. 07 / PESN, p. 09). E a partir dessa problemática, cuja gênese remete aos seus cadernos da juventude – a da separação entre o pensar e o viver – ela mostrará que “quando se ataca o existencialismo, não é, de ordinário, por se preferir uma outra filosofia definida, mas antes por se recusar todo o crédito à filosofia em geral” (PESN, p. 07 / PESN, p. 09). Defender o existencialismo das acusações injustas que ele estava a sofrer significava, para ela, defender a própria filosofia, que desde Sócrates estava a ser condenada pelas pessoas, na vida cotidiana (PESN, p. 10 / PESN, p. 12). Vejamos bem, Sócrates não foi condenado por defender uma outra religião, mas porque buscou dar um sentido própria a ela. Para ele, como argumentou Merleau-Ponty, “a religião é, pois verdadeira, mas de uma verdade que ela própria ignora, verdadeira tal como Sócrates a pensa e não como ela pensa a si mesma”<sup>86</sup>. Sócrates foi punido pelo maior dos crimes: fazer as pessoas questionarem a si mesmas. Ele não dizia o que era verdadeiro ou falso, buscava “indicar razões para obedecer às leis, mas ter razões para obedecer é demais; a essas razões outras se opõem e o respeito desaparece. O que esperam dele é o que lhes não pode dar: a concordância sem considerações”<sup>87</sup>. Sócrates não é mais sábio do que aqueles que o condenaram, só sabe que não existe um saber absoluto, dado e acabado<sup>88</sup>. Simone de Beauvoir, como os outros existencialistas, infringiu o mesmo “erro” imperdoável de Sócrates às pessoas: a dúvida. Quando ela defende a filosofia não é qualquer filosofia, mas é aquela que se faz entre os seres humanos no mundo cotidiano e, por esse motivo, atingiu-os; e eles, por seu turno, a condenaram. Sua postura filosófica não se caracteriza pela atitude estética da observadora, do olhar imparcial, diante do mundo e dos outros<sup>89</sup>. Ao responder, em *O existencialismo e a sabedoria das nações* [1945], às pessoas da vida cotidiana, o que incluía pessoas filósofas e não-filósofas, que estavam a atacar o existencialismo, não se arvorou com um tom pedante e professoral, mas mostrou-lhes que em suas atitudes e em suas escolhas havia, ainda que não percebessem ou reconhecessem, filosofia. “Poucas pessoas conhecem esta filosofia batizada um tanto ao acaso: existencialismo; muitas a atacam” (ESN p. 11 / ESN, p. 13), afirmara. Para estas, tal filosofia “desconheceria a grandeza do homem e preferia pintar apenas a sua miséria”,

---

<sup>86</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Elogio da filosofia*, 1986, p. 47.

<sup>87</sup> *Idem*, p. 50.

<sup>88</sup> *Idem*, p. 51.

<sup>89</sup> *A atitude estética* diante do mundo, na concepção beauvoiriana, é a daquele indivíduo que “pretende não ter com o mundo nenhuma outra relação que não a de uma contemplação desinteressada; fora do tempo, longe dos homens [*sic!* ser humano], ele se impõe diante da história, à qual não acredita pertencer, como um puro olhar; essa visão impessoal iguala todas as situações, ela apreende apenas na indiferença de suas diferenças, exclui qualquer preferência” (PMA, p. 108 / PMA, p. 65).

acusando-o de “miserabilismo” (ESN p. 11 / ESN, p. 13); ela seria “uma doutrina que nega a amizade, a fraternidade e todas as formas de amor; encerra o indivíduo numa solidão egoísta; separa-o do mundo real condenando-o a permanecer entrincheirado na sua pura subjetividade” (ESN p. 11 / ESN, p. 13). Verdadeiramente, o existencialismo seria isso? Simone de Beauvoir evidenciará que não. “É bem falso considerar o existencialismo uma doutrina desesperada; bem longe disso. Ele não condena o homem [*sic!* ser humano] a uma miséria irremediável; se o homem [*sic!* ser humano] não é naturalmente bom, não é também naturalmente mau” (ESN, p. 29 / ESN, p. 34); “cumpre-lhe fazer-se bom ou mau conforme assume a sua liberdade ou a renega; bem e mal surgem além da natureza, para além de todo dado” (ESN, p. 29 / ESN, p. 34). Daí, se o existencialismo foi, profundamente, atacado à época, foi porque incomodava e perturbava o repouso das pessoas, que se deleitavam com as outras filosofias que pregavam, em alguma medida, um certo determinismo acerca do caráter humano, consolando-as, indulgenciando-as, ao passo que ele, a fim de evitar consolações da mentira e da resignação, *confiava* no ser humano: colocava em suas próprias mãos o seu destino. A partida não estava, de antemão, nem perdida e nem ganha – era necessário se arriscar e isso importuna (ESN, p. 31; 37 / ESN, p. 36; 42). E, segundo ela, “toda tentativa viva é uma escolha filosófica e a ambição de uma filosofia *digna desse nome* é ser um modo de vida que contenha em si a sua justificação” (PESN, p. 09 / PESN, p. 12, *itálicos nossos*). Aqui, fica claro que, em sua concepção, uma filosofia dissociada da vida prática não é digna de ser chamada de filosofia, de maneira que ela não se limita a defender uma filosofia, vai mais fundo: reivindica a própria ideia do que seria a filosofia. E tal ideia é bastante próxima de sua exigência da juventude – conciliar o pensar com o viver. *O pensar, se dificulta ou não o viver, faz parte dele.*

Com a sua reconciliação entre filosofia e vida, Simone de Beauvoir tentou explicitar que a filosofia não era uma “disciplina especial” e “estranha à vida” (LM, p. 78 / LM, p. 87): ela está presente nas atitudes cotidianas do ser humano. O seu “ser” filósofa dissociava-se do ser criadora de sistema, da ideia mistificada de filósofa como uma observadora do mundo, que se esquece de que não é ubíqua. Ele revela-se como uma desmistificação da própria ideia de “filósofa”, que não possui corpo; que não sente; que é pura e limpa demais, que não é, em resumo, humana. E um espírito sem corpo, como aconselhou Valéry à jovem Simone de Beauvoir, é “sem profundidade”, engana-se, não diferencia a realidade de um sonho, duvida da beleza do mundo e da própria existência. Uma “filósofa sem corpo” é, pois, sem gravidade, flutua no mundo. Ela não foi esse tipo de filósofa; sentia o mundo,



buscava fazer-se gravidade nele. Como Epicuro, fizera de sua relação imediata com o mundo uma fonte para a sua filosofia. E se tivera alguma dúvida acerca do problema do divórcio entre filosofia e vida, que está vinculado com a separação entre espírito e corpo, a Segunda Guerra lhe explicitou a verdade da condição humana. Segundo ela, tal verdade tornou-se visível, ao vivenciar, no corpo, a guerra<sup>90</sup>. Durante a ocupação nazista em Paris, foi-lhe revelado que a “a condição humana é carnal”, aprendendo “por meio de provas cegantes durante os terríveis anos de guerra que, em termos corporais, os dramas humanos eram representados: a fome, fadiga, doença, dor. *Os dramas morais* que [lhes] interessavam [...] *eram, ao mesmo tempo, dramas físicos*” (ANH, p. 139 / VNH, p. 169, *grifos nossos*). E, por esse motivo, houve uma importância dada ao corpo, que, segundo ela, foi um dos traços característicos do existencialismo. Essa ênfase no corpo, porém, foi confundida por alguns, “com um desejo de menosprezar a humanidade” (ANH, p. 139 / VNH, p. 169); quando, “em verdade”, defendeu-se ela, “todo humanismo genuíno, seja o de Sócrates ou de Rabelais, sempre deu ao corpo um lugar importante, não por desprezo pelo homem [*sic!* ser humano], mas por respeito à sua verdadeira integridade” (ANH, p. 139 / VNH, p. 169). Podemos identificar que o problema do corpo está relacionado com a sua experiência vivida; em seu caso, porém, a guerra não lhe revelou, precisamente, o corpo; este, como vimos, já existia para ela desde a sua juventude, mas que esse corpo possui também um sentido moral, sendo os dramas morais, conforme ela percebera, também dramas físicos. Paradoxalmente, ao mesmo tempo em que a jovem Simone de Beauvoir reconhecia que pensava com “seus braços e suas pernas”, ela não associava os problemas morais aos problemas físicos. Sua ideia de moral permanecia idealista, a “salvação de si” da falta de sentido da vida, não percebia o corpo como uma condição necessária. Ela expressara isso, em sua resposta a Simone de Weil, em 01 de setembro de 1927, ao escrever que, “o que é importante, Mlle Weil, não é que as fábricas funcionem; é que os pobres como os ricos, os bárbaros como os civilizados, salvem suas almas” (CJ, p. 402)<sup>91</sup>. Ela reconhecia o corpo

<sup>90</sup> Essa relação foi estabelecida em seu artigo, “*Anciens et nouveaux héros*”, publicado originalmente na revista *Town and Country*, em 1947, intitulado “New heroes for old”. Não encontramos a sua versão original, por isso, decidimos citá-lo com as iniciais da tradução em francês e em espanhol.

<sup>91</sup> Simone Weil foi, talvez, uma das primeiras colegas de Simone de Beauvoir a discordar, objetivamente, dela, questionando o “alicerce” de sua perspectiva acerca da filosofia no horizonte da moralidade, em sua juventude. Curiosamente, Simone de Beauvoir, que era sensível ao olhar e ao dizer do outro, a mencionou nos primeiros quatro volumes de sua autobiografia, ainda que elas não tivessem uma relação direta. Ela reconheceu, em sua autobiografia, o seu idealismo diante da preocupação materialista da jovem Simone Weil, à época. Em relação à questão de ela ter sido uma idealista na juventude, escrevera que, “continuei a subordinar as questões sociais à metafísica e à moral: para que se preocupar com a felicidade da humanidade se esta não tinha razão de ser? Essa obstinação me impediu de tirar proveito de meu encontro com Simone Weil. [...] Consegui um dia chegar-me a ela não sei como a conversa se iniciou; declarou-me

para sentir o mundo, mas não compreendia, ainda, que para senti-lo, para salvar a si mesma, precisava, antes de tudo, comer. Se não pensava na comida, era porque ela era um dado em sua vida, não uma preocupação. Somente no período da guerra, o alimento, devido à escassez, transformou-se em preocupação cotidiana, tornou-se visível: comer passou a ser-lhe um drama humano; drama esse que não é separado do drama moral, como descobriu ela, tragicamente, na medida em que a moral, como veremos, confunde-se com o próprio movimento da existência. Simone de Beauvoir, além disso, mostra-nos, que, embora tenha concordado, em muitos aspectos, com *Eupalinos*, realizou sua própria leitura de Sócrates, ao longo de sua formação. Seu Sócrates não se converteu em um Anti-Sócrates, para poder reconhecer a importância do corpo. Sócrates, em sua perspectiva, foi um dos representantes do humanismo genuíno – aquele que respeita a dimensão carnal do ser humano. E, novamente, ela retorna a uma filosofia da Antiguidade, ao argumentar sobre a verdade da vida humana, como uma herdeira da filosofia que não esqueceu o seu sentido original.

A filosofia, originalmente, surge como uma busca infinita, um exercício de uma sabedoria e uma prática de um modo de vida<sup>92</sup>. Esse exercício se expressava tanto no ato de pensar, escrever e viver, de modo que o discurso filosófico dos antigos não se fundava na criação de sistemas com fins em si mesmos, mas na elaboração de um “sistema” que era um *todo organizado*, que tinha por finalidade explicar a realidade e a natureza humana, que permitiria explicitar os “dogmas” fundamentais de determinado modo de vida moral, sendo ele uma justificativa teórica de uma escolha de vida<sup>93</sup>. O filosofar, conforme Hadot, era escolher um modo de vida, que expressava também um *método crítico*, por exemplo, a *afasia* de Pirro, ou *ataraxia* de Epicuro<sup>94</sup>. O método era, ao mesmo tempo, o fundamento do todo organizado elaborado em uma obra escrita, isto é, da doutrina, tal como do modo de vida moral ou filosófico. Esse método – que era movido pela moral, sobretudo, nas filosofias helenísticas, das quais Simone de Beauvoir se aproximou – visava que o ser humano tomasse consciência de si, fazendo com que ele sofresse uma transformação em seu ser, que o permitisse viver conforme a sua “natureza”. Esse modo de vida moral não se

---

em tom cortante que somente uma coisa importava na terra: a Revolução que daria de comer a todos. Eu atalhei, de modo não menos peremptório, que o problema não consistia em fazer a felicidade de todos os homens [*sic!* ser humano] e sim em dar um sentido à vida deles. Ela mediu-me dos pés à cabeça e disse: ‘Bem se vê que você nunca teve fome’. Nossas conversas não foram além. Compreendi que ela me catalogara: ‘uma pequena burguesa espiritualista’, e irritei-me como antes me irritava quando Mlle Litt explicava meus gostos pela minha infantilidade; acreditava-me liberta de minha classe: não desejava ser outra coisa senão eu” (MJFR, p. 237 / MMBC, p. 209-210).

<sup>92</sup> Pierre Hadot, *O que é filosofia antiga?*, 2014, p. 83.

<sup>93</sup> *Idem*, p. 253.

<sup>94</sup> *Idem*, p. 160.

dava por meio de cumprimentos de mandamentos ou imperativos, mas pela assunção de um método, cujo ponto de partida era a escolha existencial. Ao ser aplicado, ele revelava o exercício espiritual [*áskesis*] que determinada escola era adepta. Simone de Beauvoir fizera algo análogo. E, novamente, por ter sido a sua concepção de filosofia negligenciada, a sua moral não foi, por consequência, reconhecida tal como ela propusera, em *Por uma moral da ambiguidade*<sup>95</sup>.

Em tal ensaio, a filósofa afirma, apesar das interpretações normativas, que está a *sugerir* somente um *método* [*méthode*] para uma prática moral (PMA, p. 219 / PMA, p. 122), que objetivava o viver conforme a condição humana de ser uma falta de ser. Por isso, sua moral é também uma moral da *autenticidade*, que não implica um moralismo arrogante de dizer como os outros devem viver, mas reflete esse viver *conforme* a condição humana<sup>96</sup>. Diferente dos Antigos, ela não defenderá uma natureza humana e nem elaborará uma cosmologia, ou em seu caso, uma ontologia, em sentido estrito, mas *descreverá* e *explicitará*, em seus ensaios teórico-filosóficos os aspectos da condição humana, a partir da experiência vivida, a fim de justificar uma maneira autêntica de viver, sem ludibriar a condição humana de ser uma falta de ser<sup>97</sup>. Além disso, ela é coerente também com essa concepção de que a filosofia seria “um modo de vida e um discurso determinados pela ideia de sabedoria”<sup>98</sup>. No final de sua conferência de 1947 supracitada, afirmara que os existencialistas (no caso, ela), “simplesmente, haviam redescoberto a sabedoria do velho Montaigne, que dizia: ‘a vida por si não é nem bem nem mal, ela é o lugar do bem e do mal conforme o fazeis’” (QE, p. 39). Tal citação de Montaigne tornou-se a epígrafe de *Por uma moral da ambiguidade*. Se a filosofia, originalmente, era um discurso determinado por uma ideia de sabedoria, que implicava uma busca infinita dessa sabedoria, e Simone de Beauvoir afirmou ter revivido essa tradição, é-nos possível argumentar, sem parecer absurdo, que a sua filosofia assumiu a sabedoria do velho Montaigne, de que “a vida por si

<sup>95</sup> No geral, a moral de *Por uma moral da ambiguidade* [*Pour une morale de l'ambiguïté*] não é lida, segundo estamos a desvelar, como uma indicação de um método para uma assunção moral ou autêntica da condição humana, apesar de Simone de Beauvoir ter escrito nele: “*é preciso repetir, aqui só poderíamos indicar um método*” (PMA, p. 209 / PMA, p. 117, *grifos nossos*), mas como uma *ética* de caráter normativo. Ainda sobre o tema, é-nos notável que tanto a tradução anglófona de tal ensaio como *The Ethics of Ambiguity* quanto uma das traduções brasileiras como *Moral da ambiguidade*, não conseguem expressar, em parte, a proposta da filósofa sugerida já em seu título, ao utilizar a preposição “*pour*”, que exprime a ideia de um movimento de vir a ser. Consequência disso, talvez, tendo em vista que os elementos do paratexto de um livro podem influenciar na percepção de determinados leitores ou leitoras, é que, muitas vezes, as indicações de Simone de Beauvoir – *pode ser* – são lidas como prescrições – *deve ser*.

<sup>96</sup> Como veremos, nos próximos capítulos, há muitas maneiras de viver essa falta de ser.

<sup>97</sup> Retornaremos ao esse ponto nos próximos capítulos.

<sup>98</sup> Pierre Hadot, *O que é filosofia antiga?*, 2014, p. 79.

não é nem bem nem mal, ela é o lugar do bem e do mal conforme o fazeis” – que é, aliás, muito próxima de algumas das ideias de sua juventude – e buscou pô-la à prova em seus ensaios teórico-filosóficos, expressando-a em suas obras literárias e praticando-a em seu mundo cotidiano. Afinal, para o existencialismo beauvoiriano, o ser humano “não é senão o que faz; o possível não supera o real, a essência não precede a existência; em sua subjetividade o ser humano não é nada. Medem-no pelos seus atos” (DS, I, p. 315 / SS, I, p. 348).

Chegamos, pois, em uma posição de nossa argumentação, que podemos afirmar que a moral, em sua filosofia, não é uma “parte”, mas indica a sua essência, a sua perspectiva<sup>99</sup>. Ela revela a filosofia, que é, simultaneamente, doutrina escrita e vivida. Ora, precisamos, então, compreender melhor o que ela concebera por moral. Em “Idealismo moral e realismo político” [1945], ao mostrar que a dualidade entre a moral e a política refletia a crença, que com o passar dos anos foi se revestindo de outros sentidos, de que o ser humano seria um habitante de dois mundos – da terra e do inferno, à maneira dos gregos, ou da terra e do céu/inferno, ao modo dos cristãos, mais tarde – cuja consequência foi um conflito irreconciliável entre os valores espirituais e valores temporais e, respectivamente, entre valores morais e valores políticos, Simone de Beauvoir problematiza, considerando o contexto pós-guerra, no qual estava a se pregar a própria impossibilidade da moral, se seria possível realizar uma conciliação entre elas. Para isso, ela argumenta que seria preciso “que a moral e a política [tivessem] mais claramente consciência de si mesmas, de sua essência, de seus fins” (IR, p. 42 / IR, p. 47), reconhecendo, de saída, que a moral tal como era concebida pela maioria dos moralistas, de seu tempo, estava “a caminho do descrédito”. Essa moral, segundo ela, era “uma herança mais ou menos adulterada da moral kantiana. Conjura[va] os homens [*sic!* seres humanos] a submeterem a sua conduta a imperativos universais, intemporais, a modelar suas ações segundo grandes ídolos: a Justiça, o Direito, a Verdade” (IR, p. 43/ IR, p. 47). E por ser esses ídolos, ao invés das situações humanas terrenas, o seu objetivo, o seu fim, ela surge como obstáculo, e não como auxílio, da política, que possui o compromisso de “modificar a face da terra” (IR, p. 44/ IR, p. 49). Enquanto o político – tratando-se dele conforme o seu sentido verdadeiro, e não de políticos que fazem da política uma carreira pessoal (IR, p. 46 / IR, p. 51) – estaria

---

<sup>99</sup> À diferença dos antigos, em que havia uma identidade entre doutrina e método, na filosofia de Simone de Beauvoir há uma identidade entre doutrina e perspectiva, haja vista ela utilizará mais de um método (de análise) ao longo da elaboração de sua obra, no horizonte de sua perspectiva, ainda que o seu método para a sua moral coincida com a sua perspectiva existencialista.

comprometido com o presente, ocupado a construir o futuro, aceitando o caráter histórico e contingente das coisas humanas, recusando todo caráter absoluto e intemporal, o moralista esforçava-se “por estar à margem”, por “sair do tempo” e, nessa tentativa, relegava-se “para o passado, apresentando-se como herança inútil dos tempos volvidos” (IR, p. 44 / IR, p. 49), em que a moral não passava de um “jogo cerimonioso e gratuito, reservado a alguns especialistas” (IR, p. 45 / IR, p. 50). Resultado disso? “Muitos políticos [afastaram-se] dela, resolutamente; desdenhando as preocupações subjetivas das almas virtuosas, [era] na objetividade que o [procuravam] a solução dos seus problemas e [esperavam] encontrar o repouso. [Proclamaram-se] realistas” (IR, p. 45 / IR, p. 50). Nesse momento, o dualismo mencionado reveste-se: já não é mais entre dois mundos que o conflito se dá, mas dentro da terra, entre duas dimensões da vida humana: entre a “subjetividade” e a “objetividade”, entre a “moral” e a “política”. O realista reconhece que “o fim não é anterior à ação, mas pensa que, pelo menos, as suas condições de possibilidade estão inscritas na realidade” (IR, p. 47 / IR, p. 53). Mas, com o passar do tempo, conforme a análise de Simone de Beauvoir, o realista político<sup>100</sup>, pouco lúcido, acaba por se perder na própria “objetividade” da realidade, confundindo valor e ser, tratando aquele como fato dado. Os fins, que deveriam ser colocados por ele, tornam-se fins fixos e absolutos, relativizando os meios, isentando-o, daí, da justificação moral. O político torna-se um “puro técnico”, cujos problemas que precisa lidar são somente os problemas de tática (IR, p. 51 / IR, p. 57). O peso das situações humanas passa a ser também negligenciado. O realista político acaba por entrar em contradição com o seu projeto inicial; por respeito *sério* à realidade, acabou negando-a enquanto *realidade*. O *fim* que, por definição, é um *vir a ser*, nunca *é*, é postulado como um *ser*: o futuro é estabelecido de forma absoluta, em que o presente, que precisa ser continuidade justificado, passa a ser justificado em detrimento de um “futuro-mito”, de um “futuro-paraíso”. Ocorre que apesar de sua tentativa de má-fé, de querer confundir ser e valor, “o político não pode evitar decidir, escolher; não encontra nas coisas, nem sobre o plano do ser, nem no plano dos valores, uma resposta pronta. Em cada nova situação tem de se interrogar novamente sobre os seus fins, tem de escolhê-los e justificá-los sem remédio” (IR, p. 62 / IR, p. 70). E é, exatamente, aí, segundo a filósofa, que reside também a moral. E se, em seu tempo, estava-se a se desacreditar nela, era porque se hesitava em afirmá-la conforme a sua verdade (IR, p. 62 / IR, p. 70). Se ela fosse tomada conforme a sua

---

<sup>100</sup> Simone de Beauvoir realiza uma análise minuciosa, em que diferencia diferentes tipos de realistas políticos. Não nos aprofundaremos, contudo, tendo em vista o nosso objetivo. Apresentaremos somente os elementos importantes que nos permite compreender melhor a sua definição de existencialismo.

*significação essencial*, aperceber-se-ia de que “*não há domínio que não deva ser-lhe submetido*” (IR, p. 63/ IR, p. 71, *grifos nossos*).

Feito isso, a filósofa explicita que a moral “*não é um conjunto de valores e de princípios constituídos; é o movimento constituinte pelo qual os valores e princípios foram assentes; é o movimento que o homem [sic! ser humano] autenticamente moral deve reproduzir por sua conta*” (IR, p. 63 / IR, p. 71). Ela “*não é negativa, não pede ao homem [sic! ser humano] para permanecer fiel a uma imagem fixa dele mesmo: ser moral é procurar fundir o seu ser, fazer passar ao necessário a nossa existência contingente*” (IR, p. 64/ IR, p. 71.). Podemos perceber que a sua concepção de moral é muito próxima da que ela esboçara em sua juventude. O movimento da moral se confunde com o próprio movimento da existência, de modo que ela é, conforme “*todos os verdadeiros moralistas, os sábios antigos ou Spinoza*”, como pontuara em *O pensamento de direita, hoje* [1955], “*uma certa maneira de viver a realidade do mundo*” (PDA, p. 161 / PDH, p. 71), contradizendo as leituras de sua obra que propuserem que ela teria modificado, em *O segundo sexo*, a sua moral. “*Os grandes moralistas não foram*”, portanto, “*almas virtuosas, docilmente submetidas a um código preestabelecido do bem e do mal: criaram um novo universo de valores por palavras que eram atos, por atos que tocavam o mundo*” (IR, p. 63 / IR, p. 71). A moral não está, como é-nos possível enfatizar, no ato de viver conforme regras dadas, mas em viver conforme a condição humana de ser uma falta de ser, por meio da qual o existente precisa estabelecer os seus próprios valores. O problema se torna complicado quando tais valores buscam negar a própria condição humana de ser falta de ser, que afeta não somente a si, mas também os outros, já que o ser humano é um ser-no-mundo-com-os-outros e suas *ações* interferem sempre, em alguma medida, a vida alheia. E a política – definida como uma dimensão humana que envolve a esfera pública, pois ela “*começa quando os homens [sic! seres humanos] passam a ser valores humanos gerais. Colocar-se num plano político é sair da sua situação individual, é transcender em relação aos outros e transcender o presente no futuro*” (IR, p. 54 / IR, p. 60) – não é indissociada, como vimos, da moral. Uma moral que pretende abarcar valores gerais humanos já não é somente uma *moral*, é também política. Por isso, uma maneira de viver *singular* de uma pessoa pode se harmonizar com valores políticos, que são, por definição, valores gerais, em que não haveria uma contradição, por exemplo, em “*ser*” existencialista, comunista e feminista, ao mesmo tempo. Acontece que, em alguns casos, há valores que pretendem negar a possibilidade de os outros criarem os seus próprios valores, como os valores advindos da

ideologia burguesa que confundem, com má-fé, os seus valores com os da humanidade, a fim de negar os valores da “massa”, que não passariam, a seus olhos, de um aviltamento e o fim dos valores da “humanidade”, para não dizer, de seus próprios valores<sup>101</sup>. E disso se segue que, mesmo que queira, não é permitido ao ser humano se refugiar em sua “pureza interior” e nem encontrar na realidade exterior uma justificação pronta de si. A vida moral não é separada da vida política, e nem a subjetividade da objetividade. A vida humana é formada, segundo Simone de Beauvoir, tanto pela subjetividade quanto pela objetividade. A primeira não dicotomiza-se com a segunda, ela só existe enquanto aparece. Os valores, sejam eles morais sejam eles políticos, só existem ao fazerem-se existir no mundo. Essa abordagem reflete uma das ideias mais importantes de seu pensamento: a ambiguidade.

Por conseguinte, uma moral, para Simone de Beauvoir, “não se cria no vazio, pressupõe uma metafísica” (ANH, p. 138 / VNH, p. 167). Tal metafísica se revela, segundo ela, no seio da experiência vivida<sup>102</sup>. Dentre essas revelações, encontra-se o fato metafísico de que o ser humano é, originalmente, uma falta de ser, mas é-lhe possível tornar-se uma existência. Essa condição paradoxal, em si, não revela a metafísica; ela só vem à tona na experiência que determinado ser humano tem de tal condição paradoxal, em especial, quando ele se apercebe dela. Dito isso, embora Simone de Beauvoir não tenha elaborado, especificamente, um tratado sobre metafísica ou ontologia – estas são correlatas em sua filosofia – sua moral pressupõe uma condição metafísica ou ontológica, que se revela na experiência vivida: a ambiguidade. À diferença do que se costuma dizer, com um tom um tanto simplista, o ser humano, conforme o seu existencialismo, não é, originalmente, uma liberdade *abstracta*, mas uma ambiguidade. O que significa que ele é, a um só tempo, falta de ser e existência, corpo e espírito, objeto e sujeito, facticidade e liberdade, objetividade e subjetividade, imanência e transcendência, eu e outro, individualidade e coletividade, singularidade e generalidade. Ao elaborar essa noção, ela se contrapôs às dicotomias que foram engendradas, artificialmente, ao longo da história da filosofia. “Desde que há homens [*sic!* seres humanos] e que eles *vivem*, todos experimentaram essa trágica ambiguidade de sua condição; mas desde que há filósofos e eles *pensam*, a maioria tentou

---

<sup>101</sup> Sobre essa discussão, Simone de Beauvoir, em *O pensamento de direita, hoje*, elabora uma análise minuciosa acerca dos valores burgueses, evidenciando a sua base de fundamentação, por meio da qual eles se fundaram, abarcando, daí, diferentes dimensões da vida humana, desde o pensamento à estética.

<sup>102</sup> No próximo capítulo, veremos, de maneira minuciosa, a concepção de metafísica existencialista.

mascará-la” (IMA, p. 337, *grifos nossos*)<sup>103</sup>, escreveu ao apresentar o conceito filosófico, argumentando, em sequência, que os filósofos “esforçaram-se para reduzir o espírito à matéria, ou para assimilar a matéria ao espírito, ou para confundi-los no seio de uma substância única” (IMA, p. 337-338; PMA, p. 10 / PMA, p. 14); e ainda, que “aqueles que aceitaram o dualismo estabeleceram entre o corpo e a alma uma hierarquia que permitia considerar como parte desprezível o que não se podia salvar” (IMA, p. 338; PMA, p. 10 / PMA, p. 14). Consequência disso, apontou, foi que a moral que eles propuseram “perseguia sempre a mesma meta: tratava-se de suprimir a ambiguidade fazendo-a pura interioridade ou pura exterioridade, evadindo-se do mundo sensível ou abismando-se nele, alcançando a eternidade ou encerrando-se no instante puro” (IMA, p. 338; PMA, p. 10 / PMA, p. 14). E, finalmente, a jovem estudante de filosofia que dizia para si mesma “meus amigos não podem me entender, porque eles me comparam a eles mesmos. Ilogicidade, contradições, é como eles chamam tudo o que os surpreende. [...] Não vou permitir que eu seja devorada por eles. Vou manter o que é mais complicado, o que é mais diferente de mim” (CJ, p. 388), fez a filósofa bater o martelo: mantivera o que havia de mais singular nela! Convertera, podemos dizer, um de seus dramas *existenciais* da juventude em uma concepção filosófica, que questionará toda a história da filosofia acerca da condição humana, que tivera consequências concretas em sua vida. Por que deveria renunciar o viver para pensar, e vice-versa? Por que o sentimento seria uma ideia fracassada? Ela, contudo, não fizera essa relação com as suas anotações da juventude, explicitamente<sup>104</sup>. Em vez disso, realizara um diálogo, em um primeiro momento, com dois filósofos – Pascal e Descartes; a seu ver, a concepção de ambiguidade está presente na ideia de “animal razoável” deste e de “caniço pensante”, daquele. No entanto, como ela indicou-nos, embora

---

<sup>103</sup> Simone de Beauvoir apresentou, conceitualmente, essa noção de ambiguidade em dois textos de 1946, em fevereiro, em “Olho por olho”, publicado pela *Les temps modernes*, e em junho, em “Introduction à une morale de l’ambiguïté”, publicado pela *Labyrinthe*.

<sup>104</sup> Simone de Beauvoir, na conclusão de *Por uma moral ambiguidade*, vincula a sua abordagem da moral existencialista também a sua experiência vivida, dos anos de 1940, quando estava a ler Hegel, na França ocupada pelos nazistas, em que argumentara que a leitura do sistema hegeliano era-lhe consoladora: “lembro-me de ter experimentado em grande parte ao ler Hegel no ambiente impessoal da Biblioteca Nacional em agosto de 1940. Mas assim que eu me via na rua, em minha vida, fora do sistema, sob um céu de verdade, o sistema de nada mais me servia: eram, sob cor de infinito, as consolações da morte que ele me havia oferecido; e eu deseja ainda viver no meio de homens [*sic!* seres humanos] vivos. Penso que, inversamente, o existencialismo não propõe ao leitor o consolo de uma evasão abstrata: o existencialismo não propõe nenhuma evasão”. Trata-se de uma das estratégias, *mais recorrentes*, em seus ensaios teórico-filosóficos – ela sempre associa, seja no início, no meio ou no final, do texto, as motivações de seus textos às experiências vividas. Desse modo, não é ridículo ver Simone de Beauvoir papagueando ideias de Sartre, em seus primeiros ensaios, como grosseiramente afirmou Nancy Bauer; é ridículo ver a filósofa sendo ridicularizada dessa maneira, quando ela estava, continuamente, a apontar que estava a pensar por si e que uma ideia compartilhada não implica em aderir a ela, de forma heterônoma.



ambos a reconhecessem, não a assumiram; Pascal, bem como Descartes, negou o corpo em benefício do espírito. Além de tais filósofos, duas ideologias também reconheceram concepção humana como corpo e espírito, sem aceitar a ambiguidade, segundo ela: o cristianismo e o marxismo. A primeira, teria conservado somente o “pensante” do “caniço pensante” e o “razoável”, do “animal razoável”, valorizando apenas a interioridade humana, como essencial: “pela pureza de suas intenções, pela realização individual da ética ditada pela consciência, o ser humano alcançaria sua salvação no mundo” (QE, p. 38); ao passo que a segunda, ao contrário, teria enfatizado somente o “caniço” do “caniço pensante” e o “animal” do “animal razoável”, estimando em demasia a condição de exterioridade do ser humano, tendo em conta ele seria apenas “definível por sua relação com a realidade objetiva do mundo” (QE, p. 38), independentemente de sua subjetividade. À diferença das duas ideologias, o existencialismo esforçava-se para manter, “ao mesmo tempo, as duas pontas da cadeia, superando a oposição interior-exterior, subjetivo-objetivo, em razão de que postulava o valor do indivíduo como fonte e razão de ser de todos os significados, mas admitia que ele só tinha realidade por meio de seu engajamento no mundo” (QE, p. 38), de modo que ele poderia ser compreendido, dentro de certos limites, como uma síntese entre o cristianismo e o marxismo. Essa síntese – por ser partícipe da definição de existencialismo beauvoiriano – pouco foi desvelada também.

O existencialismo, então, conforme a perspectiva beauvoiriana, busca defender não somente a condição de liberdade do ser humano, mas também a existência de possibilidades concretas para essa liberdade. Assemelha-se tanto ao cristianismo, “no sentido que lhe parece importante que cada indivíduo obtenha sua própria salvação e que cada indivíduo apareça como o único capaz de obtê-la para si mesmo” (QE, p. 38), quanto ao marxismo, “porque somente trabalhando ativamente pelo triunfo concreto da liberdade universal, ao propor a si mesmo fins que o ultrapassam, o indivíduo pode ter a esperança de salvar-se” (QE, p. 38). O que o conduziu a querer reconciliar também dois reinos que, como já apontamos, foram divorciados: o moral e o político, tendo em conta que tarefa do ser humano seria somente uma: “moldar o mundo dando-lhe um significado. Esse significado não seria dado antes do tempo, tal como a existência de cada ser humano não se justifica antes do tempo” (QE, p. 39). Daí, o seu existencialismo estava, no geral, a propor ao que ela se referiu como *nova síntese*, que respeitava e assumia a ambiguidade fundamental do ser humano, do mundo e de suas relações (QE, p. 40). E ao definir o existencialismo mediante a ambiguidade, segundo a qual o ser humano é, originalmente, uma *liberdade*

*situada*, Simone de Beauvoir não postulará, como *ontológica*, a vontade de ser, a vontade de transcender o corpo, a vontade de ubiquidade, em outros termos, a vontade de querer-se Deus, porque o corpo e o espírito, a facticidade e a liberdade, nascem juntas na vida de um indivíduo<sup>105</sup>. Esses dois aspectos da verdade da vida humana, de acordo com ela, devem ser enunciados juntos: “o condicionamento do indivíduo por seu organismo, seu tempo, seu país, sua estrutura econômica, social e política da sociedade à qual pertence (facticidade); e ao mesmo tempo, a autonomia de seu pensamento, a singularidade e a importância de seu destino individual (liberdade)” (ANH, p. 139 / VNH, p. 170, *parênteses nossos*), pois não é possível “definir um indivíduo sem definir sua relação com o mundo, porque somente no meio do mundo ela é realizada” (ANH, p. 139 / VNH, p. 170). E o mundo, para ela, “*não é uma massa indistinta; é habitado por consciências individuais*” (ANH, p. 139 / VNH, p. 170, *grifos nossos*). Por ser habitado por essas consciências individuais, o mundo é constituído por diferentes situações *dramáticas* que impedem uma reconciliação absoluta e totalizadora nele – o que faria dele coro com uma única voz, ao invés de uma drama que exige o pensar, o escolher, o decidir.

\*\*\*

Diante disso, é-nos possível elucidar que longe de ser uma apaixonada alienada, que só teria “descoberto a sua voz” ao escrever *O segundo sexo*, a todo momento, Simone de Beauvoir mostra-nos a sua face. Em cada texto que escreveu *tinha algo a dizer*. As palavras “eu sou uma existencialista” são equivalentes às “eu sou uma filósofa”. Ela não se limitou a “aderir” ao existencialismo: buscou defini-lo, à sua maneira. E para além das especulações, das mistificações e das obsessões com Sartre (por parte de algumas estudiosas), a respeito de alguns de seus ensaios, nos quais ela apresentara a sua perspectiva, quantas vezes o filósofo foi citado em “Existencialismo e a sabedoria das nações” [1945]? Nenhuma; em “Idealismo moral e realismo político?” [1945]? Nenhuma; em “Literatura e metafísica?” [1946] Nenhuma; em “Olho por olho?” [1946]? Nenhuma; em “Que é existencialismo?” [1947] Nenhuma. Então, de onde adveio a ideia de que ela estava *somente* a reproduzir “ideias sartreanas”, em seus primeiros ensaios? Há muitas especulações e respostas para

---

<sup>105</sup> No capítulo quinto, retornaremos a esse ponto.

isso. Não adentraremos, particularmente, nisso<sup>106</sup>. O fato é que isso nos revela algo importante: se Simone de Beauvoir for lida, de forma engajada, *a partir de seus textos teórico-filosóficos, sem querer-se encontrar respostas prontas em sua autobiografia ou em suas entrevistas*, pode-se compreender, sem muitas complicações, que ela estava a pensar por si, sem sentar-se na cadeira de discípula, em que ela, supostamente, diria “amém, Sartre!”. A jovem que dizia “penso que eu poderia ser muito humilde diante de Deus, mas não sou diante dos homens” (CJ, 374), permanecera, sutilmente, nela. Ademais, essa pontuação é-nos, simbolicamente, relevante, tendo em vista tanto o contexto geral das diferentes interpretações que ainda insistem em enfatizar somente a importância de *O segundo sexo*, relativizando o valor de sua obra como um todo, quanto o *tema* que atravessa tais ensaios, que é, em termos essenciais, o próprio existencialismo. Em especial, no último citado, que se trata de uma abordagem *bem específica* – a *definição de existencialismo* – ela não estabeleceu uma associação *explícita* com Sartre; ao invés disso, trouxera à tona a sua própria definição de existencialismo que reflete, como estamos a mostrar, o seu retorno e retomada, a partir de sua compreensão acerca da condição humana, de uma tradição das filosofias da Antiguidade, que vai ao encontro de muitas de suas ideias da juventude. Esse retorno e revivificação da tradição de filosofias que concebiam a filosofia como uma maneira de viver significa dizer que Simone de Beauvoir assumiu uma maneira de viver que estava, diretamente, vinculada com a sua perspectiva filosófica. De acordo com Pierre Hadot, como vimos, o discurso filosófico, na antiguidade, não era um resultado de um processo de uma atividade filosófica, mas, ao contrário, tinha a sua origem em uma escolha de vida, que sempre era situada não somente em uma escola filosófica, mas também correspondia a uma maneira de viver, exigindo do indivíduo “uma conversão de todo o seu ser”<sup>107</sup>. Para os filósofos da Antiguidade, o discurso filosófico se revelava em sua maneira de viver, que era tanto meio e expressão de sua filosofia. Ele *participava* de seu modo de vida. Uma das consequências disso é que não se poderia separar o discurso filosófico de um filósofo de sua maneira de viver; não seria possível compreender, por exemplo, a morte de

---

<sup>106</sup> Ao explicitarmos, objetivamente, a não-citação do nome de Sartre em boa parte de seus ensaios da década de 1940, não queremos dizer que não houve uma comunicação de ideias entre Simone de Beauvoir e o filósofo, mas indicar que a reprodução da ideia “lugar-comum” de que esses ensaios seriam “sartreanos” é uma ideia mistificada, que eclipsa o conteúdo filosófico beauvoiriano. O que foi assumido como “evidente” não se fundamenta, do ponto de vista estrutural, em uma *evidência*. É verdade que houve uma comunicação entre os dois; mas é verdade também que é essa comunicação, para ser compreendida, precisa ser desvelada, filosoficamente, a partir dois textos de ambos.

<sup>107</sup> Pierre Hadot, *O que é filosofia antiga?*, 2014, p. 18.

Sócrates sem o seu discurso filosófico.<sup>108</sup> Portanto, ao dizer que reviveu uma tradição das filosofias da antiguidade, Simone de Beauvoir indica também que não seria possível compreender a sua filosofia dissociando-a de sua maneira de viver, porque esta foi não apenas uma expressão dela, mas também um meio para concebê-la. Em sua juventude, apesar de não ter uma perspectiva filosófica bem definida, assumiu uma prática moral – a da salvação ou justificação de si – que buscará pôr à prova, teoricamente, em seus ensaios; em seu período de guerra, sentiu a verdade elementar da vida humana, que transformou a sua própria concepção de condição humana e de moralidade. *Essas evidências não revelam que desde a juventude Simone de Beauvoir estava prenhe de sua futura filosofia, mas que as suas experiências vividas lhe serviram de fonte também, ao elaborá-la.* Como os antigos, ao fazer filosofia, não visara a originalidade, mas a verdade. Por esse motivo, não tinha problemas em citar e reconhecer a sua dívida para com os outros filósofos e filósofas, apesar de essa sua honestidade intelectual ter sido, normalmente, interpretada como uma ausência de uma própria filosofia. Por visar a verdade, ao invés da originalidade, torna-se compreensível o seu retorno às filosofias da antiguidade, porque a crença na verdade se expressa, antes de tudo, na prática; a verdade não é uma criação original do pensamento, é a expressão da vida vivida; a busca da verdade, não é uma busca abstrata, mas concreta; é um exercício contínuo. Hadot, por exemplo, na pré-história da filosofia, mostrou as práticas ascéticas filosóficas, com a justificativa de que elas são a expressão da verdade de uma filosofia<sup>109</sup>. Possuir a verdade é fazê-la participar em sua maneira de viver, e só uma filosofia que parte da própria experiência se torna passível de ser vivida conforme a verdade. Esta, para Simone de Beauvoir, é aquela que sentimos em nosso corpo, em nossa carne, cotidianamente; ela está em nossos atos “banais”, mas que sempre revelam a verdade não somente da vida, mas também do momento no qual eles são realizados. A fome, no período da guerra, revelou-lhe a verdade elementar da condição humana, mas também refletiu um dos aspectos da verdade da guerra, em sua situação: a escassez.

Por fim, ressaltamos que Simone de Beauvoir foi uma filósofa não no sentido moderno do termo – o de construir um sistema ou de elaborar uma filosofia puramente teórica – mas em seu sentido original: o de fazer uma filosofia e vivê-la, genuinamente. Ao retornar e reviver uma tradição das filosofias da Antiguidade, a partir de sua perspectiva filosófica sobre a condição humana, ela reviveu o próprio sentido original da filosofia que,

---

<sup>108</sup> *Idem*, p. 21.

<sup>109</sup> *Idem*, p. 259.

por definição, é uma busca infinita, uma vontade de totalizar, que não se fecha em um sistema; é uma filosofia *viva e vivida*, que tem implicações concretas na vida daquela ou daquele que a faz e a assume. Ora, a filosofia original não era divorciada da vida; fazia desta a sua própria fonte. É aquela que fez Sócrates beber cicuta; Diógenes, morar em um tonel; Pirro, não socorrer Anaxarco no pântano; e Epicuro, acolher em seu jardim *qualquer* ser humano. Dessa maneira, se Simone de Beauvoir não foi, muitas vezes, reconhecida como uma filósofa, é porque o próprio sentido original da filosofia, em nosso mundo, permanece no esquecimento. Acostumadas e acostumados apenas com as descrições raio-x da vida humana, não conseguiram reconhecê-la quando foi exprimida em suas cores vivas, pela filósofa. E eis que o existencialismo beauvoiriano está a se revelar uma filosofia, *par excellence*, ao invés de um sistema filosófico cadavérico. É-nos permitido dizer que ele, como as filosofias da Antiguidade, propôs não somente uma atitude concreta no mundo, mas que também se definiu e se expressou por meio de suas obras escritas, sejam elas os seus ensaios sejam elas os seus romances.

Considerando isso, duas implicações nítidas, surgem: 1) a filósofa, a escritora, bem como a feminista, de seu período tardio, que normalmente são concebidas de forma separada, estavam entrelaçadas *nela*, em sua totalidade-destotalizada; nenhum princípio ou sentimento a subordinou; engendrar uma imagem fixa de si seria contraditório com a sua filosofia: a sua totalidade, que é sempre destotalizada, formava-se nela; não era filósofa somente porque elaborou uma filosofia teórica, mas porque tinha uma perspectiva filosófica própria e viveu conforme ela; 2) a sua filosofia encontra-se em toda a sua obra escrita, cuja estrutura é a de ser uma totalidade-destotalizada, mas disso não se segue que todos os gêneros textuais que utilizara sejam idênticos ou hierárquicos; são diferentes e insubstituíveis. Um ensaio filosófico não possui, como veremos no próximo capítulo, o mesmo valor que um romance metafísico, por terem fins diferentes; em nenhum contexto, eles devem ser confundidos. Se ela buscou expressar a sua filosofia em diferentes gêneros, foi porque a própria concepção de ser humano, em sua perspectiva, não poderia ser exprimida, em sua totalidade, em apenas um deles. E ela, com a sua vontade de totalizar, em vez de limitar a condição humana a um de seus aspectos, como a maioria dos filósofos fez ao longo da história da filosofia, escolheu não se limitar a escrever em somente em uma forma, a fim de exprimir os dois aspectos interdependentes da condição humana – o que a permitiu alcançar tanto pessoas competentes em filosofia quanto um público geral. E com isso, a filosofia voltara a habitar na terra; a ser um incômodo na vida das pessoas no mundo

cotidiano, como já havia sido outrora. Só que dessa vez, a condenada foi ela própria, que continua a ser expulsa da obra beauvoriana, após ter sido libertada das cadenas da abstração, pela filósofa. Não a reconhecem com as suas vestes originais, que Simone de Beauvoir nela recolocara.

## O filosofar beauvoiriano

Simone de Beauvoir não assumiu a *tarefa infinita* de filosofar em movimento negativo. Enquanto filósofa, não se posicionara, desde as suas primeiras obras publicadas, como uma “serva filosófica de Sartre”, cuja voz própria aparecia somente em *O segundo sexo*, conforme pretendeu argumentar Nancy Bauer<sup>1</sup>; e, muito menos, fora uma nota de rodapé do existencialismo francês, como nos indicaram Kate Fullbrook e Edward Fullbrook<sup>2</sup>. Jean-Paul Sartre e Maurice Merleau-Ponty não foram – e nem tentaram se colocar nessa posição – seus mestres, mas seus *interlocutores*, que estavam a pensar e a viver, como ela, a filosofia existencialista francesa. Vimos, no capítulo anterior, a sua concepção própria de existencialismo e de filosofia, por meio da qual buscamos evidenciar a autonomia de seu pensamento, vinculando-o, em parte, com os seus cadernos filosóficos da juventude. Essa autonomia não significa, em absoluto, que ela não tenha estabelecido um contínuo diálogo com outros filósofos e filósofas, e sim que não aceitara, de *maneira passiva*, as ideias acerca do existencialismo (e de outras filosofias) como *dadas*: buscara pensá-lo a partir de si própria; e isso teve implicações diretas na sua perspectiva acerca da condição humana, incluindo o problema da coexistência. Dito isso, neste capítulo, pretendemos mostrar, a fim de situarmos o nosso problema, conforme a perspectiva filosófica beauvoiriana que estamos a desvelar, que a retomada de Simone de Beauvoir, até então negligenciada, da ideia de filosofia de uma tradição da Antiguidade – como doutrina escrita e maneira de viver – conduziu a uma renovação da prática filosófica indissociada dessa ideia, que está conectada com o fato de que ela se relacionou com o mundo e com os outros como uma mulher, ainda que não refletisse, *filosoficamente*, antes de escrever *O segundo sexo*, sobre a condição feminina. Para isso, dividi-lo-emos em três momentos. Explicitaremos, em um primeiro momento, o que nomearemos de as três dimensões de sua filosofia – a teórica, a literária e a prática<sup>3</sup> – e sua relação essencial com a sua noção de metafísica, que se refere a um universal-singular; em um segundo, o problema da mulher, que está vinculado não somente com a sua experiência vivida enquanto singularizada, mas também com a sua apercepção dela enquanto um universal-singular; e em um terceiro, como o seu filosofar, que parte da experiência vivida para revelar um universal-singular,

---

<sup>1</sup> Nancy Bauer, *Simone de Beauvoir, Philosophy, and Feminism*, 2001.

<sup>2</sup> Kate Fullbrook; Edward Fullbrook, *Simone de Beauvoir*, 1998.

<sup>3</sup> Apresentamos essa hipótese, em sua forma esboçada, em “As dimensões da filosofia beauvoiriana” [2021].

ocasiona uma renovação da prática filosófica, cuja implicação primeira é afirmação de um aprender a viver em detrimento do filosofar clássico como um aprender a morrer, que está conectado com a sua situação feminina.

\*\*\*

Para fins analíticos, argumentaremos que a filosofia de Simone de Beauvoir, cuja tarefa é explicitar o universal no seio do singular, constitui-se por três dimensões interdependentes, que se influenciam reciprocamente, entrelaçando-se e formando uma totalidade-destotalizada: a teórica, a literária e a prática. A relação entre essas dimensões não foi suficientemente bem-evidenciada, ao longo dos estudos de sua obra, haja vista que a *sua* concepção de filosofia e de existencialismo, como já o dissemos, foi pouco desvelada por diferentes estudiosas e estudiosos. E ao ter-se negligenciado a sua própria concepção de filosofia e, conseqüentemente, de filosofar, as diversas tentativas de totalização de sua obra, de saída, conduziram-na por caminhos diferentes ao que a filósofa estabelecera; isso *não* implica que tais caminhos indicados pelas demais estudiosas ou estudiosos sejam contraditórios com as premissas de seu pensamento; podemos dizer que eles são como trilhas que cruzam com o caminho beauvoiriano, sem segui-lo, especificamente, à maneira de alguém que não tem medo de se perder na floresta, ou que faz uso de uma trilha para não ter que percorrer o longo caminho traçado, que só se revela na medida em que se caminha nele.

Dentre eles, em termos simplificativos, encontram-se o de Karen Vintges<sup>4</sup>, que apesar de ter realizado uma relação entre a vida e obra da filósofa com o objetivo de evidenciar que a sua ética era uma ética da arte de viver – semelhante à dos Antigos – não o fez a partir da filosofia beauvoiriana; ao invés disso, utilizou a filosofia foucaultiana para evidenciar os elementos constituintes da ética *pessoal* da arte de viver de Simone de Beauvoir, não indicando, de maneira explícita, uma relação *direta* entre dimensão teórica e a dimensão prática de sua filosofia, ainda que tenha abordado, com rigor, os ensaios teóricos da filósofa. O de Debra Bergoffen<sup>5</sup> que, embora tenha elaborado uma análise minuciosa e extensa da dimensão teórica da filosofia de Simone Beauvoir, a fim não

---

<sup>4</sup> Karen Vintges, *Philosophy as passion*, 1996.

<sup>5</sup> Debra Bergoffen, *The philosophy of Simone de Beauvoir*, 1997.



somente de situá-la dentro da tradição existencialista e fenomenológica, mas também de revelar, por meio da categoria da erótica, que ela forneceria os princípios para uma ética feminista, assumiu, em sua análise, uma definição de filosofia alheia a Simone de Beauvoir – aquela que se reduz ao discurso teórico, relativizando a dimensão literária de sua obra<sup>6</sup>. O de Kate Fullbrook e Edward Fullbrook<sup>7</sup>, que defenderam tanto a relação irreduzível entre a filosofia e a literatura, presente na obra beauvoiriana, quanto a existência de *fazer* filosófico de Simone de Beauvoir, uma vez que a sua filosofia, segundo ambos, seria uma filosofia da experiência, realizaram um acoplamento entre as dimensões teórica e literária, resultando em uma indiferenciação entre um texto teórico e um texto literário, pressuposta por Simone de Beauvoir. O de Teresa López Pardina<sup>8</sup>, que a fim de mostrar que o estilo de filosofar beauvoiriano, se inscreve no horizonte da tradição dos filósofos morais franceses, de Montaigne a Voltaire – que não foram criadores de sistemas filosóficos – relativizou, em parte, o papel do método fenomenológico de Husserl, que Simone de Beauvoir se apropriara à sua maneira, argumentando que o método dela seria o método discursivo da tradição francesa referida, de modo que quando ela fazia fenomenologia, fazia-a em sentido hegeliano. O de Christine Daigle<sup>9</sup>, que associou Simone de Beauvoir à tradição humanista-renascentista, evidenciando semelhanças entre o seu método e os dos filósofos de tais períodos, que utilizaram diversas formas de expressão para filosofar, recusando-se a calcificar seus pensamentos em um sistema, justificou o aspecto humanista do existencialismo da filósofa a partir da obra de Sartre. É-nos possível apontar, nessas diferentes perspectivas da obra beauvoiriana – com as quais nós concordamos, *em parte* – um elemento em comum, que nos indica, a um só tempo, o problema e a possível solução: uma ausência, que estamos a perceber como uma presença constante: o não-reconhecimento da definição beauvoiriana de existencialismo e filosofia. O objetivo em comum delas foi defender que Simone de Beauvoir *fizera filosofia*. E, para isso, apontaram, cada uma à sua maneira, um caminho que reflete diferentes aspectos do filosofar beauvoiriano, mas que não apresenta, precisamente, a concepção beauvoiriana de filosofia. Não pretendemos, aqui, atingi-las em suas nuances. Limitamos a explicitar essa *ausência*

<sup>6</sup> Segundo Debra Bergoffen (1997, p. 05, *tradução nossa*), “o que faz Simone de Beauvoir uma filósofa não é o fato de que seus escritos literários são repletos de ideias filosóficas (nisso, ela é como Milan Kundera), mas o fato de que ela escolheu escrever obras filosóficas e desenvolver suas ideias filosoficamente”.

<sup>7</sup> Kate Fullbrook; Edward Fullbrook, *Simone de Beauvoir: a critical introduction*, 1998.

<sup>8</sup> Teresa López Pardina, *Simone de Beauvoir: una filósofa del Siglo XX*, 1998.

<sup>9</sup> Christine Daigle, “Making the humanities meaningful: Beauvoir’s philosophy and literature of the appeal”, 2015.

que as conecta e evidencia a nossa dívida e contribuição para com elas<sup>10</sup>. Essa ausência advém, em termos objetivos, do esquecimento de sua entrevista de 1985 e de sua conferência *Que é o existencialismo?* de 1947. Então, ao fazermos uso da simplificação, estamos cientes, conforme já indicava Primo Levi, de que ela não deve ser confundida com as variáveis por meio da qual ela surge. Há casos, de acordo com o escritor, em que o “simplificar” coincide com o “compreender”, pois “sem uma profunda simplificação, o mundo a nosso redor seria um emaranhado infinito e indefinido, que desafiaria nossa capacidade de nos orientar e decidir nossas ações”<sup>11</sup>. Para compreendermos determinada hipótese precisamos simplificar, dando um forma ao fundo informe. Cada comentadora citada possui um esquema próprio de interpretação, de modo que seríamos conduzidas e conduzidos ao infinito, se não delimitássemos a nossa busca, mediante a nossa hipótese. Se é verdade que elas não apresentaram, conforme Simone de Beauvoir, a definição fundamental de filosofia beauvoiriana, é verdade também que elas desvelaram diversos aspectos verdadeiros dessa filosofia. De um erro, sabendo-se que esse, segundo a filósofa, é uma verdade mutilada, adveio um trabalho criativo e inesgotável.

Dessa ausência diagnosticada, surgiram diversos problemas, já que não é de qualquer uma que se trata, mas do próprio alicerce por meio do qual o movimento existencial – o filosofar – de Simone de Beauvoir se fundou. Entre esses problemas, encontra-se a ideia de que seria preciso saber qual seria o “lugar” de Simone de Beauvoir dentro da história da filosofia, como se ela própria não tivesse se situado, *ao filosofar com uma perspectiva e métodos precisos*. Disso, diversas analogias, semelhanças e relações foram realizadas – o que é sempre possível – a fim de justificar a sua filosofia. Essas estratégias argumentativas são, por um lado, válidas e importantes, mas perigosas, por outro. Ironicamente, a sua obra foi posicionada, quase sempre, numa situação de ser relativo a uma perspectiva diferente da sua, seja a de um ponto de vista feminista seja a de um ponto de vista existencialista-sartreano. Contudo, se *somente* sabemos ler Simone de Beauvoir *em relação*, não sabemos, de fato, lê-la *para compreendê-la*, pois antes da relação, faz-se necessário definir quais variáveis fazem parte dela. Se A é semelhante a B, precisamos saber o que torna A semelhante a B; para isso, precisamos saber primeiro porque A é A e quais elementos o tornam semelhante a B; se não sabemos responder

---

<sup>10</sup> Sem querermos cometer uma injustiça, sugerimos, enquanto existencialistas, que a leitora ou o leitor retorne às demais estudiosas e reflita a partir de si mesmo, na medida em que o sentido singular de uma hipótese reflete o fundo comum do qual ela surge. E, como sabemos, uma leitura que elabora síntese depende de um exercício profundo de análise. A síntese não precede a análise.

<sup>11</sup> Primo Levi, *Os afogados e os sobreviventes*, 2016, p. 27.

porque A é A, A será englobado em B de maneira dependente e unilateral, já que B é o ponto de referência<sup>12</sup>. Simone de Beauvoir pode ser lida com outras filósofas e outros filósofos, porque fez filosofia. Ora, é preciso compreendê-la, *de maneira engajada*, como sugeriu Michèle Le Doeuff<sup>13</sup>. Christine Daigle, ao realizar uma relação entre o método dela e o dos humanista-renascentistas, foi muito promissora e coerente com as premissas do pensamento beauvoiriano. Acontece que Simone de Beauvoir, como vimos no capítulo precedente, efetuara uma relação com uma tradição dos filósofos antigos, no que concerne à *ideia* de filosofia. Essa relação, então, não foi estabelecida por um terceiro: faz parte do próprio movimento do pensamento beauvoiriano. Limitamo-nos a desvelá-lo. É a partir dessa relação que Simone de Beauvoir fizera, ao definir o que entendia por existencialismo e filosofia, que se torna possível compreendermos a sua perspectiva e os seus métodos, que indicam também como as dimensões de sua filosofia se constituem e se relacionam.

Ao estabelecer a relação citada, Simone de Beauvoir dirigiu-se, como mostramos, à tradição dos antigos que conceberam a filosofia como, a um só tempo, doutrina escrita e atitude prática, em que a moral aparecia como um fio condutor. Nessa descrição, identificamos, em especial, o epicurismo e o estoicismo. Ainda que ambas as doutrinas fossem opostas no que diz respeito às suas cosmologias, elas compartilhavam do mesmo método e da mesma ideia de filosofia. Os filósofos, dessa tradição, como vimos, assumiram como ponto de partida a tripartição da filosofia, proposta por Xenócrates, em lógica, física e ética, na qual a primeira e a segunda seriam elaboradas em função da terceira<sup>14</sup>. Foi visando justificar um modo de vida moral que eles elaboraram as suas cosmologias; esse modo de vida seria, segundo eles, um “viver conforme a sua natureza”. Em suas maneiras de viver estavam, pois, pressupostas as suas cosmologias, nas quais eram apresentadas a constituição da realidade e da natureza humana. Não foi ao acaso, como enfatizamos, que Simone de Beauvoir fez menção à lógica, à física e à atitude concreta – ao definir o existencialismo – mas uma precisão. É por meio dela que se torna visível a relação entre o método de tais doutrinas e o seu, no sentido de que a sua moral se fundará mediante uma metafísica; e a sua filosofia, através de uma dimensão escrita e uma dimensão prática. *Por analogia*, ela retomou e, por sua vez, renovou esse método: em sua concepção, a realização da vida moral será condicionada a *um viver conforme a condição humana* – a de ser uma *falta de ser* – que não implicará, à diferença dos antigos, um ser-para-a-imanência, mas um

<sup>12</sup> Esse ponto está vinculado com o problema de método que apresentamos em nossa Introdução.

<sup>13</sup> Michèle Le Doeuff, “Engaging with Simone de Beauvoir”, 2006.

<sup>14</sup> Dario Antiseri; Giovanni Reale. *História da filosofia*, 2003, p. 261.

ser-para-a-transcendência. Como eles, ela proporá uma conversão; o seu ensaio *para* uma moral (*Por uma moral da ambiguidade*) aparecerá como uma *indicação* de um método; esse método visará a assunção *autêntica* da condição humana. A sua moral tratar-se-á de *sugerir* um método para um viver conforme a condição humana, ao invés de um conjunto de regras morais ou prescrições normativas, como mostramos no capítulo precedente. Todavia, é-nos válido dizer que, apesar de retomar a ideia de filosofia dos antigos, ela não defenderá a existência de um fim valorativo *a priori* ao ser humano, ao conceber a sua moral. Para ela, os seres humanos compartilham da mesma condição humana – a de ser uma falta de ser; essa concepção é distinta da ideia de “natureza humana”, que busca, quase sempre, definir e explicar essencialmente o ser humano, de forma positiva. A pergunta pela natureza humana é, sutilmente, diferente da pela condição humana, porque implica modos procedimentais distintos de responder à questão – que é o ser humano? Enquanto aquela, geralmente, recorre ao filosofar que trata o universal independentemente do particular, esta recorre ao filosofar que busca revelar o universal no seio do particular, em que a questão *que é o ser humano?* associa-se à *como o ser humano experiencia o mundo?* A pergunta pela natureza humana afigura, desse modo, quase sempre, a pessoa filósofa com vontade de ubiquidade, de não querer reconhecer a sua própria existência situada no mundo, ao formular o problema, ao passo que a pela condição humana, em termos existencialistas, reflete a pessoa filósofa que reconhece a si mesma como parte do problema, porque essa condição se revela somente no seio da experiência vivida. Considerando isso, a ou o existencialista, ao tratar da vida humana no mundo, não buscará mais, diferenciando-se, nesse caso, dos antigos, *explicá-la*, e sim *descrevê-la* e *explicitá-la*. Essa mudança de atitude reflete uma outra fundamental – a da própria compreensão do que seria a metafísica.

A metafísica, para Simone de Beauvoir e as e os demais existencialistas, não é um sistema filosófico, mas uma atitude e experiência humana do/no mundo. Apesar de essa noção aparecer nos escritos publicados de Sartre, tal como nos de Merleau-Ponty, ela já se encontra, *de forma recorrente*, nos cadernos da juventude de Simone de Beauvoir, de quando ela discordava deste e não conhecia ainda aquele<sup>15</sup>. A respeito desse ponto, considerando tais cadernos, é-nos possível afirmar que a filósofa – à diferença de seu amigo e filósofo Merleau-Ponty, que fora racionalista e defensor da filosofia de sistema na juventude – reafirmou, em certo sentido, em suas obras publicadas, a sua noção de

<sup>15</sup> Em seus cadernos da juventude, Simone de Beauvoir, ao fazer uma autoanálise, dividia a sua vida em três aspectos: o *metafísico*, o *intelectual* e o *sentimental* (CJ, p. 463-464), indicando que já abordava a metafísica como algo concreto.

metafísica da juventude<sup>16</sup>. Ela a apresentara, enquanto ideia, em seu primeiro romance publicado, *A convidada*, conforme nos indicou Merleau-Ponty, em “Le roman et la métaphysique” [1945]<sup>17</sup>. Neste breve ensaio, que se trata de uma análise da obra beauvoiriana supracitada, ele desvela, a fim de mostrar também a compatibilidade entre filosofia e literatura, a noção de metafísica segundo o existencialismo, que havia sido anunciada por Simone de Beauvoir em seu romance – a metafísica como algo concreto e vivido. Para ele, *A convidada* é uma *literatura metafísica* [*littérature métaphysique*]. Essa terminologia, em um primeiro momento, poderia parecer uma contradição em termos, se assumíssemos a concepção clássica da metafísica, cujo “ápice” e “definhamento” deu-se com Kant, que, como boa parte dos filósofos que o precederam, reduziu a metafísica aos princípios metafísicos empregados pela razão. E por ela ser um correlato da própria filosofia, essa redução trouxe diferentes problemas que atravessaram a História da filosofia, dentre os quais está o da dicotomia entre literatura e filosofia. Durante muitos anos, a relação entre ambas as técnicas de desvelamento da experiência humana do mundo fora concebida como se houvesse entre elas não apenas diferenças técnicas, mas também de objeto<sup>18</sup>. Essa diferença falaciosa, que sugeriu uma incompatibilidade entre as duas formas de compreensão, reflete a dicotomia primeva – por meio da qual a metafísica clássica foi

<sup>16</sup> Sobre esse tema, ver “Simone de Beauvoir e a dimensão metafísica da existência: uma análise de *A convidada*” [2021], por Josiana Andrade.

<sup>17</sup> Nessa resenha de *A convidada*, o filósofo citou, o que nos é significativo, como epígrafe, uma passagem do diálogo entre Françoise e Pierre: “o que me surpreende é que você seja atingida de forma tão concreta por uma situação metafísica” — Pierre. “Mas trata-se de uma coisa bem concreta: todo o sentido de minha vida se encontra em jogo” — Françoise. “Talvez... Apesar de tudo, disse olhando-a com interesse, é excepcional esse poder de viver uma ideia de corpo e alma” — Pierre (C, p. 363). Nela, podemos identificar, entre outras coisas, a *ideia* da metafísica como algo *concreto* e *vivido*, não somente a sugestão de que Merleau-Ponty reconheceu Simone de Beauvoir como interlocutora, podendo ter compartilhado dela essa ideia e a desenvolvido segundo o seu próprio pensamento, tendo em vista que um dos pontos centrais de seu texto é o da compatibilidade entre filosofia e literatura – isto é, um tema que foi objeto recorrente das reflexões da jovem Simone de Beauvoir. Quando Simone de Beauvoir escreveu seu primeiro romance – *A convidada* – ela já estava a assumir a ambiguidade da condição humana – aquela que o jovem Merleau-Ponty se negou a reconhecer, nos meados de 1927 – por meio da qual visara a reconciliação entre filosofia e literatura, filosofia e vida. Parece-nos razoável dizer, à luz disso, que apesar de Merleau-Ponty ser reconhecido como o grande filósofo da ambiguidade, do paradoxo, de modo que Sonia Kruks (1987, 1998) chegou a argumentar que Simone de Beauvoir teria, supostamente, se apropriado dessa noção *dele*, o mais provável, após a publicação dos *Cahiers de jeunesse*, é o contrário. Considerando isso, ao longo de nosso estudo, utilizaremos algumas das reflexões de Merleau-Ponty acerca da metafísica – que reflete a assunção da ambiguidade – que vão ao encontro das de Simone de Beauvoir, sem entrar na questão de influência, pois o que houve entre eles, como já o dissemos, foi uma interlocução. Além disso, trata-se de uma noção compartilhada por diferentes existencialistas, sem a qual não se pode compreender, genuinamente, a filosofia existencialista. Nesse ponto, limitar-nos-emos à relação Simone de Beauvoir-Merleau-Ponty, sem adentrar na relação Simone de Beauvoir-Sartre, tendo em vista a materialidade e evidência de que Simone de Beauvoir reafirmou a sua noção de metafísica da juventude, ao passo que Merleau-Ponty modificou a sua, aproximando-se, consideravelmente, da proposta beauvoiriana, em sua maturidade.

<sup>18</sup> Maurice Merleau-Ponty, “Le roman et la métaphysique”, 1966, p. 50.

assentada, direcionando, em parte, a própria tarefa da filosofia – “entre o eterno e o terreno e, por conseguinte, entre o espírito e o corpo. Enquanto a literatura, supostamente, dedicar-se-ia a este, a filosofia se voltaria para aquele”<sup>19</sup>. Essa dicotomia, segundo Simone de Beauvoir, “foi fundada durante muito tempo sobre a crença de que o homem [*sic!* ser humano] tinha que pertencer, simultaneamente, entre dois mundos” (IR, p. 40 / IR, p. 44)<sup>20</sup>, fazendo surgir, daí, um contínuo “conflito entre os interesses espirituais e temporais, em que o sujeito seria obrigado a escolher ou a alma ou o corpo”<sup>21</sup>. Assim sendo, aceitando e reafirmando essas dicotomias, a metafísica clássica, conforme Merleau-Ponty, foi instalada “sobre um plano de fundo racionalista incontestável e estava convencida de que poderia compreender o mundo e a vida humana mediante um arranjo de conceitos”<sup>22</sup>. Então, “voltando-se para as verdades atemporais, objetivas e a-históricas, ela surgiu como uma espécie de contraditório da literatura – que trataria das verdades temporais, subjetivas e históricas”<sup>23</sup>. Nesse sentido, torna-se compreensível, como nos indicou Thana de Souza, que “a metafísica clássica não permite uma valorização da arte: para aquela, esta é apenas uma cópia e deve subordinar-se ao rigor do pensamento filosófico”<sup>24</sup>. Não ao acaso, os poetas foram expulsos da *Politeia* de Platão. Isso não impediu, ao ver de Simone de Beauvoir, o próprio filósofo de fazer de si um poeta (LM, p. 80 / LM, p. 89). Apesar de ter expulsado os poetas, a “poesia” permanecia em sua obra: seus diálogos situam-se no que há de mais terreno – nos episódios cotidianos humanos. A dicotomia entre o eterno e o terreno, entre o espírito e corpo, traz consigo o seu próprio fracasso. Platão o experienciou. Pode-se negar, mas não destruir o terreno, o corpóreo. Esse fracasso de Platão de não conseguir se desvincular do terreno, ainda que quisesse, apontado brevemente por Simone de Beauvoir em “Literatura e metafísica”, “revela uma verdade irreduzível acerca da condição humana: o ser humano é um ser terreno, seu domínio é aqui, no único mundo que experiencia – *qua* ser que é, simultaneamente, corpo e espírito; que é habitante de um só mundo”<sup>25</sup>. E, com isso, a História da filosofia seria menos uma história das dicotomias do que de suas

<sup>19</sup> Josiana Andrade, “Simone de Beauvoir e a dimensão metafísica da existência: uma análise de *A convidada*”, 2021, p. 504.

<sup>20</sup> No capítulo precedente, vimos as consequências morais e políticas da dicotomia entre o eterno e o terreno, o espírito e o corpo.

<sup>21</sup> Josiana Andrade, “Simone de Beauvoir e a dimensão metafísica da existência: uma análise de *A convidada*”, 2021, p. 505.

<sup>22</sup> Maurice Merleau-Ponty, “Le roman et la métaphysique”, 1966, p. 50.

<sup>23</sup> Josiana Andrade, “Simone de Beauvoir e a dimensão metafísica da existência: uma análise de *A convidada*”, 2021, p. 505.

<sup>24</sup> Thana de Souza, *Sartre e literatura engajada*, 2008, p. 67.

<sup>25</sup> Josiana Andrade, “Simone de Beauvoir e a dimensão metafísica da existência: uma análise de *A convidada*”, 2021, p. 505.

tentativas fadadas a falhar, porque negam a própria condição humana de ser ambiguidade. Dessas tentativas, a metafísica clássica foi um fruto essencial. Por esse motivo, Merleau-Ponty, para afirmar que a literatura beauvoiriana era uma literatura metafísica, precisou, antes de tudo, indicar o problema da suposta incompatibilidade entre literatura e filosofia, em razão de que ele seria uma consequência da concepção clássica de metafísica. Com Simone de Beauvoir, essa incompatibilidade advinda da dicotomia é desfeita, ao evidenciar e assumir a ambiguidade da condição humana; e Merleau-Ponty, por seu turno, percebeu e concordou com ela, dessa vez.

Diferente da metafísica clássica que, sobrepondo-se “à realidade material humana, situou os ‘dramas’ humanos em um ‘teatro transcendente’, conforme a expressão de Merleau-Ponty, e à maneira dos originários representaram-se e projetaram-se em mitos, a metafísica em perspectiva existencialista se revelará nos dramas cotidianos”<sup>26</sup>. Os problemas filosóficos já não serão despojados dos dramas humanos, já não serão puramente cerebral-abstratos e elaborados à maneira de uma observadora ou um observador alheio: envolverão a experiência vivida e, exatamente por isso, serão também dramáticos<sup>27</sup>. Se a metafísica clássica direcionou, em alguma medida, o filosofar, a metafísica existencialista o modificará, ao ressignificar a própria metafísica, de um jeito que a tarefa da filosofia já não será mais a de explicar o mundo e a vida humana, mas sim a de descrever e explicitar a experiência humana do/no mundo, considerando que ela não está mais pairando no ar: *habita as relações humanas*. Isso pode ser identificado na seguinte passagem de Simone de Beauvoir, de 1945: “não se ‘faz’ metafísica como se ‘faz’ matemática e física. Na realidade ‘fazer’ metafísica é ‘ser’ metafísico, é realizar, é realizar em si uma atitude metafísica que consiste em pôr-se na sua totalidade em face a totalidade do mundo” (LM, p. 78 / LM, p. 87); e na de Merleau-Ponty, de 1947: “fazer metafísica não é entrar num mundo de conhecimento separado, nem repetir fórmulas estéreis [...] – é ter experiência plena dos paradoxos que indicam”<sup>28</sup>. A partir de tais excertos, podemos afirmar que a metafísica, conforme o existencialismo, é uma experiência e atitude humana, segundo a qual o existente sente a sua totalidade diante do mundo com os outros; e por senti-la sempre de forma destotalizada, a experiência metafísica possui o caráter de ser paradoxal. O paradoxo explicita a ambiguidade da condição humana. Ao ter consciência de si no mundo com os outros, é revelada ao ser humano a sua condição paradoxal; essa experiência de aperceber-

<sup>26</sup> *Idem*, p. 506.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> Maurice Merleau-Ponty, “O metafísico no homem”, 1975, p. 382.

se de si mesmo é, por excelência, metafísica. Isso pode ser percebido, por exemplo, quando o existente se descobre, ao mesmo tempo, singular e universal, sujeito e objeto, eu e outro etc.; ou quando se apercebe de sua condição temporal de ser um vir-a-ser que o impede de perpetuar via *ad infinitum* os seus sentimentos, pois ao aperceber-se deles, já não o são. Daí, “o fato metafísico fundamental”, como apontou Merleau-Ponty, seria “esse duplo sentido do *Cogito*: estou seguro de que há o ser – sob a condição de não procurar uma outra modalidade de ser que não o ser-para-mim”<sup>29</sup>. Ora, ao ser humano não é permitido “renunciar a sua própria experiência do mundo, mas o mundo não se reduz a experiência que ele tem dele. E é somente a partir do momento em que reconhece a sua experiência *como sua*, que pode se abrir para o que não é ele”<sup>30</sup>. A ele não é possível o desvelamento do mundo, sem reconhecer a si como ponto de partida para essa ação, uma vez que não é negando a si mesmo como particularidade que conseguirá acessar o universal, mas fazendo dela um meio. O germe da universalidade não se encontra, segundo o existencialismo, em outro lugar que não nas experiências particulares, posto que ela não é uma totalidade-totalizada, mas uma totalidade em relação ao existente, sendo “somente a partir de uma situação concreta que se pode alcançar o universal, e não o contrário”<sup>31</sup>. Tomando esse fato metafísico fundamental, a metafísica existencialista desmistificara a metafísica clássica que havia visado e afirmado somente o aspecto universal da condição humana, negligenciando os aspectos particular e singular dela. *Ao invés de ser um estudo do ser pelo ser, que se fundou por meio da negação da condição ambígua e paradoxal da existência humana, a metafísica existencialista surge como assunção e afirmação da ambiguidade humana, negando, pois, a ideia da metafísica enquanto um sistema tautológico ou um arranjo de conceitos abstratos ou uma realidade externa independente da experiência vivida dos seres humanos. Sem ser elaborada por meio de princípios universais realizados pela razão: é desvelada mediante as atitudes humanas no mundo.*

O erro da metafísica clássica, de acordo com Simone de Beauvoir, foi o de ter reconhecido somente um dos aspectos da condição humana – o universal – quando, em verdade, ela é “um entrelaçamento do universal com o singular, constituindo uma totalidade que englobada todos os aspectos do ser humano”<sup>32</sup>. Em sua concepção, “todos os

---

<sup>29</sup> *Ibidem*.

<sup>30</sup> Josiana Andrade, “Simone de Beauvoir e a dimensão metafísica da existência: uma análise de *A convidada*”, 2021, p. 509.

<sup>31</sup> Josiana Andrade, “Simone de Beauvoir e a dimensão metafísica da existência: uma análise de *A convidada*”, 2021, p. 509.

<sup>32</sup> *Idem*, p. 510.



acontecimentos humanos possuem para além de seus contornos psicológicos e sociais, uma significação metafísica” (LM, p. 78 / LM, p. 88). Essa significação metafísica pode ser compreendida como uma dimensão da vida humana, na qual todas as outras dimensões encontram-se reunidas. Ela se revela também, com frequência, em um momento de situação-limite em que o existente precisa realizar uma escolha que envolverá a sua existência como um todo. Um exemplo, a respeito desse ponto, que podemos trazer à baila, e que exploramos em outro texto, é o da situação da opressão feminina:

Para além de suas dimensões fisiológica, histórica, social, política erótica ou psicológica, ela possui uma dimensão metafísica, que se revela na ideia mistificada de *Outro Absoluto* que a mulher é obrigada a encarnar; por meio dela, podemos compreender o conjunto de sua situação. Ao encarnar essa ideia, a mulher sente a contradição entre ser obrigada a ser um *ser* – a Mulher – e ser uma *falta de ser* – a condição humana. Essa dimensão metafísica, *que envolve toda a sua existência*, é refletida em todas as outras dimensões de sua vida, de modo que é por seu intermédio que essas outras dimensões, aparentemente irreconciliáveis se forem tomadas isoladamente, podem se conciliar (LM, p. 92). A dimensão metafísica é, pois, a dimensão na qual todas as outras dimensões da existência encontram-se entrelaçadas, constituindo uma totalidade-destotalizada, fazendo com que o ser humano sempre a experiencie de maneira situada e destotalizada – ele não pode vivenciar e se aperceber de todos os aspectos de sua vida de uma só vez. A mulher, no mundo vivido, ao descobrir-se um *Outro Absoluto*, sofre um drama metafísico, sentindo um conflito entre a totalidade de sua existência e a totalidade do mundo que se apresenta a ela; sentindo uma ruptura de si, que a atinge por completo. Nesse drama metafísico, a ideia mistificada de mulher como *Outro Absoluto* é sentida por ela, em situação no mundo. Ao ter consciência de sua condição, ela tem uma consciência metafísica de si: mesmo a ideia de *Outro Absoluto* sendo uma ideia universal, esta aparece-lhe sempre de maneira singular, ainda que ela não seja a única mulher a reconhecê-la. A metafísica não está na ideia em si de *Outro Absoluto*, mas na experiência que a mulher tem dela; nessa experiência, há uma articulação do universal com o singular. Aqui, o paradoxo de sua condição de ser tanto singular quanto universal é evidenciado. Além disso, a *reação* que ela tem diante dessa situação metafísica – a de aperceber-se de que está a encarnar o *Outro Absoluto* – é decisivo para a sua existência. Nessa situação, o ato de assumir-se ou

de negar-se um *Outro* seria, para a filósofa, uma atitude metafísica, por movimentar a sua existência como um todo, de modo decisivo<sup>33</sup>.

A partir disso, podemos compreender que a metafísica existencialista foi abordada, pelo menos, de duas maneiras, que são interdependentes. Primeiro, pelo momento da *apercepção de si* no mundo com os outros; e, segundo, pelo momento da *reação* do existente a defrontar-se com uma situação metafísica advinda do momento precedente. Dentre os existencialistas franceses, Simone de Beauvoir foi a que mais se dirigiu ao segundo momento, que se trata das implicações morais da situação metafísica. Essa situação explicita a dimensão metafísica da vida humana. Para a filósofa, tal dimensão seria análoga à dimensão psicológica, de um jeito que ela é, como veremos, o objeto essencial de sua filosofia, dado que a tratou também como uma espécie de dimensão filosófica<sup>34</sup>. Essa analogia com a psicologia nos permite compreender melhor a metafísica enquanto uma dimensão da vida humana. Ao fazê-la, Simone de Beauvoir busca não somente mostrar a diferença e interdependência entre o texto teórico-filosófico e o texto literário-filosófico, mas também a validade da ideia de romance metafísico ou literatura filosófica. Segundo ela, “há uma tomada original da realidade metafísica e, tal como em psicologia, *há duas maneiras divergentes de a explicitar*” (LMA, p. 79 / LM, p. 88, *grifos nossos*). Ainda que exista o romance psicológico, ninguém o confunde com a psicologia teórica ou relativiza o seu valor. Isso acontece, em sua concepção, porque se foi aceito que a “psicologia não é essencialmente uma disciplina especial e estranha à vida; toda experiência humana tem uma certa dimensão psicológica; enquanto o teórico salienta e sistematiza num plano abstrato essas significações, o romancista evoca-as na sua singularidade concreta” (LMA, p. 78 / LM, p. 87). De maneira análoga, ela concebeu a relação entre a literatura filosófica e a filosofia teórica: ambas buscam explicitar, de maneiras diferentes e contrárias, a realidade metafísica da experiência humana. Na passagem acima, podemos notar que o problema se situara, em um primeiro momento, na própria ideia do que se entendia, em seu tempo, normalmente, por filosofia – uma disciplina especial e estranha à vida, à vida cotidiana – cuja consequência seria o não reconhecimento de uma certa dimensão filosófica e metafísica da vida humana. O que ocasionaria uma confusão entre as maneiras de expressá-la, já que o próprio objeto e a própria singularidade da filosofia não se evidenciariam.

---

<sup>33</sup> *Idem*, p. 510-511.

<sup>34</sup> Isso pode ser encontrado em seu ensaio, “Literatura e Metafísica”.

Simone de Beauvoir, à vista disso, pretende mostrar que a metafísica e a filosofia estão presentes nas ações cotidianas, nas experiências vividas dos seres humanos. A filosofia, como a psicologia, possui, para ela, uma especificidade que não deveria ser confundida com outras técnicas de compreensão. Essa especificidade estaria vinculada com a significação metafísica da vida humana, que entrelaça e concilia todos os aspectos, aparentemente, inconciliáveis de uma vida situada no mundo com os outros; a filosofia se caracterizaria por uma vontade de totalizar, de encontrar o universal no seio do singular, que não resultaria na negação do singular em detrimento do universal. E, considerando isso, ela descreveu e explicitou essa significação metafísica, em tipos diferentes de texto; sendo essa atitude filosófica o ponto de reunião entre as suas obras escritas, que possuem um objetivo em comum – o desvelamento do metafísico no ser humano, cuja consequência é uma desmistificação da realidade humana, na medida em que o metafísico, revelado no paradoxo, aponta para a impossibilidade de absolutização definitiva acerca dela.

Tendo mostrado, até aqui, a sua concepção tanto de metafísica quanto de filosofia, é-nos permitido dizer e compreender que Simone de Beauvoir apresentara, em seus ensaios teóricos, um *todo organizado* cujo objetivo é a descrição e explicitação dos aspectos da condição humana – que revela os seus aspectos metafísicos – mediante o qual se é indicado um método para um *viver conforme essa condição*; esse todo organizado pode ser compreendido, dentro de certos limites, como a dimensão teórica na qual se encontraria, por analogia com os antigos, a “lógica” e a “física” de sua filosofia, através do qual o método para uma moral é revelado. No entanto, essa “lógica” e “física” não formam, precisamente, uma cosmologia, uma metafísica ou uma ontologia – no sentido tradicional-filosófico do termo; o que torna problematizável a relação que ela estabeleceu com os antigos, no que diz respeito à tripartição da filosofia na qual a moral pressupõe uma cosmologia enquanto estudo que resulta em uma totalidade-totalizada. A sua moral pressupõe uma *condição humana ontológica ou metafísica* – a falta de ser – mas não, exatamente, uma ontologia ou uma metafísica, no sentido tradicional dado a essas palavras, ao longo da história da filosofia. É sabido e amplamente reconhecido que não elaborara, de modo explícito, um ensaio sobre ontologia ou metafísica, o que fez alguns estudiosos e algumas estudiosas de sua obra recorrerem aos textos sartreanos para compreender a sua moral, que se alicerçaria em uma metafísica. A questão lógica que surge é – por que não o elaborara? Poderíamos, apressadamente, argumentar que a “ontologia” ou “metafísica” pressuposta em sua moral seria a de *O ser e o nada*, se não estivesse escrito em *Por uma*

*moral da ambiguidade* que tal ensaio sartreano “é em grande parte uma descrição do homem sério e de seu universo” (PMA, p. 67 / PMA, p. 43), ao invés da condição humana. Essa condição, conforme a sua concepção, ela a apresentara em seu ensaio supracitado. Se não escrevera um texto, especificamente, sobre ontologia ou metafísica, não foi porque estava pressupondo, necessariamente, o livro de Sartre, mas porque não acreditava na ideia do *Ser*, no sentido forte do termo<sup>35</sup>. “Podia vangloriar-me de me ter deixado levar menos do que ele [Sartre] pela miragem do ser, tendo pago na adolescência o preço dessa renúncia” (FC, I, p. 72 / FC, p. 57), afirmara.

Ora, a condição humana metafísica, em sentido existencialista-beauvoiriano, não se revela a partir de um estudo do *Ser*, mas da experiência vivida do ser humano no mundo. Com isso, em sua filosofia, se olharmos de perto, não haveria, ao modo dos antigos, uma tripartição *precisa*; ela, em seus ensaios teórico-filosóficos, expõe um todo organizado no qual os elementos metafísicos da condição humana se encontram *entrelaçados* nas experiências humanas. A metafísica habita, podemos dizer, no cerne da moral enquanto maneira de viver, que se revelaria nas ações humanas. Por isso, a nosso ver, em seus ensaios teórico-filosóficos, a moral aparecerá como indissociada da metafísica, entendendo-se que esta se exprime nas atitudes humanas. E se a metafísica se expressa mediante essas atitudes, e a filósofa voltara-se para elas, podemos compreender que, ao descrevê-las e explicitá-las, tocara também na metafísica. Ao afirmar que “uma moral não se cria no vazio; pressupõe uma metafísica”, ela não se refere à metafísica clássica, mas àquela que se revela nas atitudes humanas, a existencialista. Tal metafísica, por se revelar na experiência vivida, pôde ser exprimida, por ela, em escritos teórico-filosóficos e em escritos literário-filosóficos – que constituem a dimensão escrita de sua filosofia. E disso se segue que, ao escrever sobre a experiência humana do/no mundo, ela estava também a escrever sobre a metafísica. Dito isso, é-nos permitido argumentar que Simone de Beauvoir retomou a ideia de filosofia enquanto doutrina escrita e maneira de viver, renovando o filosofar – ao resignificar a metafísica – cuja tarefa já não é explicar, e sim descrever e explicitar o metafísico nas experiências humanas; a partir dessa renovação, foi-lhe possível desvelar o

---

<sup>35</sup> A respeito desse ponto, Kristana Arp, em “The joys of disclosure: Simone de Beauvoir and the Phenomenological Tradition” [2005], ao desenvolver sobre o tema do desvelamento do *Ser* em Simone de Beauvoir, argumentou que ela utilizava “o termo ‘Ser’ em um sentido muito frouxo [*very loose sense*], em sua obra filosófica”, em comparação com as abordagens de Sartre e Heidegger. Concordamos, por um lado, com a estudiosa acerca da ideia de que Simone de Beauvoir não assume o sentido forte do termo “Ser”, mas, por outro, não pensamos que seja alguma imprecisão, uma vez que ela não utiliza o termo em sentido frouxo, mas modifica o seu sentido.

mundo com duas técnicas diferentes, a teórica e a literária, que compartilham do mesmo objeto: a realidade humana. Na *dimensão teórica* de sua filosofia, descrevera e conceitualizara, de maneira universalizada, os diferentes aspectos da condição humana, partindo sempre da experiência vivida, objetivando encontrar uma maneira de viver essa condição de forma moral ou autêntica; e, em uma posição contrária, na *dimensão literária*, expressara os aspectos da experiência vivida e da condição humana em sua singularidade, de maneira ambígua e viva, sem pretensão de conceitualização. As dimensões teórica e literária constituíram-se a partir da *dimensão prática*; de maneira dialética, na dimensão prática, tornou-se possível expressar elementos constitutivos das dimensões teórica ou literária. Ela tomara como ponto de partida a realidade vivida com o projeto de desvelá-la; ao desvelá-la, retornara a olhar essa mesma realidade; ao fazê-lo, a própria realidade pudera ser olhada com um novo revestimento, podendo ser *vivida* de maneira diferente, de um jeito que o desvelamento, em alguns casos, conduzira a uma desmistificação. E o fio condutor de sua filosofia permanecera sendo a moral; e o objeto, a dimensão metafísica da experiência humana. Nesse contexto, a sua relação com os antigos, em nossa concepção, pode ser compreendida menos no sentido da tripartição xenocrática da filosofia do que no elo recíproco entre a obra escrita e a maneira de viver, doutrina filosófica e atitude prática filosófica.

O ponto essencial da retomada de Simone de Beauvoir de uma tradição da antiguidade é que, por meio dela, buscara mostrar que havia uma relação indissociável entre a sua obra escrita e as suas atitudes no mundo. Os seus textos são não somente uma expressão de si e do mundo, mas também um chamado aos outros, uma possibilidade de outro poder compreender a si mesmo, de uma conversa, de um diálogo<sup>36</sup>. Ao existente torna-se *possível* a *revelação* de si e, por conseguinte, a realização da *conversão* de si – de *aperceber-se* como uma falta de ser e *querer* assumi-la de maneira positiva – mediante as leituras tanto de textos teóricos quanto de textos literários. A filosofia beauvoiriana, nesse horizonte, não possui um fim em si mesma: visa sempre as relações humanas na realidade material. Se ela visasse a si mesma, seria um sistema filosófico tautológico. No entanto, um escrito teórico-filosófico não pode ser confundido, em absoluto, dentro do fundo existencialista-beauvoiriano, com um escrito literário-filosófico. Ambos são irreduzíveis e necessários, porque expressam, de maneiras diferentes, aspectos da condição humana, que

---

<sup>36</sup> Esse aspecto dialógico da filosofia beauvoiriana foi enfatizado por Magda Guadalupe dos Santos (2012) e Christine Daigle (2015).

um não poderia exprimir no lugar do outro. Há uma interdependência que não contradiz a autonomia – enquanto forma de expressão – de cada um deles. A filosofia teórica e a literatura filosófica, no existencialismo-beauvoiriano, formam um par de contrários, mas não de contraditórios. Isto posto, nem uma e nem outra existe como *fins em si mesmas*, para a filósofa. Aquilo que possui o fim em si mesmo não precisa do chamado de outrem para existir; é, em verdade, assumido como dado, como absoluto. E o Absoluto, o Ser, para Simone de Beauvoir, não existe, como dissemos, no sentido estrito do termo. Só por meio do desvelamento, segundo ela, o ser é trazido à existência, enquanto movimento de presentificação; o *em si* – a pura positividade – existe, mas não como um absoluto absolutamente, e sim como um absoluto em relação com o existente. Por essa razão, falar de uma *filosofia pela filosofia*, de uma *literatura pela literatura*, seria torná-las, em sua concepção, inumanas; seria dizer que elas existem *por si* sem o chamado da existência. Escreve-se sempre *para* ser-se lida ou lido por *alguém*. Isso não implica, todavia, dizer que todos os livros são lidos da mesma maneira. Ela, em sua juventude, como vimos, já realizava uma diferenciação entre a sua relação para com os textos “filosóficos” e para com os textos “literários”, sem hierarquizá-las. Gostava de um escritor quando ele encontrava a vida; e de um filósofo, quando ele encontrava o escritor que serviria de intermediário com a vida (CJ, p. 61). Ocorria que nem sempre o filósofo encontrava o escritor; nesse caso, enquanto leitora, sentia necessidade de realizar o movimento de intermediação entre eles. Aqui, é-se exposta uma ideia embrionária que se converterá, ao longo de sua história, em um de seus fundamentos filosóficos, cujo fim é o desvelamento e desmistificação da realidade humana. *Simone de Beauvoir converteu, a nosso ver, a sua necessidade da juventude de reconciliar filosofia e vida e, por sua vez, filosofia e literatura, em uma prática filosófica, ao consolidar a sua própria perspectiva: transformara a intermediação que sentira necessidade de realizar entre o “escritor” e o “filósofo” em um dos fundamentos de sua filosofia.* A sua prática intuitiva – enquanto estudante de filosofia – torna-se uma prática filosófica, ao elaborar a sua própria obra. “Onde se situava a verdade? Sobre a terra ou na eternidade?” (LM, p. 71 / LM, p. 79), na literatura ou na filosofia? perguntava a si mesma, após a leitura de um romance ou de um tratado de filosofia, a jovem estudante. Simultaneamente, sobre a terra e na eternidade, respondera a filósofa, mais tarde. “Não é por acaso que o pensamento existencialista tenta exprimir-se hoje, ora por tratados teóricos ora por ficções: mas sim porque é um esforço para conciliar o objetivo e o subjetivo, o absoluto e o relativo, o intemporal e o histórico; pretende encontrar a

essência no coração da existência” (LM, p. 81 / LM, p. 91), argumentou em sua conferência “Literatura e Metafísica”. E, uma vez mais, estava a se revelar, a indicar caminhos a respeito de sua autonomia de pensamento. Sua conferência supracitada não foi somente uma defesa do existencialismo como uma filosofia que se expressava de diferentes maneiras, mas também uma resposta às suas próprias inquietações. Não à toa, iniciara-a trazendo uma problemática sua de quando tinha 18 anos – o suposto conflito entre a filosofia e a literatura.

Simone de Beauvoir, sem fazer nem pura filosofia e nem pura literatura, concebeu uma filosofia existencialista que exprimira em seus textos teóricos, em seus textos literários e em sua prática cotidiana. A “pureza”, aqui, é, aliás, uma espécie de eufemismo para dizer “inumano”. Tudo que se pretende puro pretende reduzir o ser humano a *um* dos aspectos de sua condição; e, ao fazer-se isso, essa própria condição é negada, uma vez que “uma verdade parcial é uma mistificação se ela se tomar por toda a realidade” (QPL, p. 337). A filósofa, por seu turno, desmistificando a ideia de ser humano como uma unidade, que se funda ou na negação do espírito, ou na negação do corpo, ou no englobamento de um pelo outro, buscou desvelar a realidade humana, considerando a condição humana de ser ambiguidade – de ser, simultaneamente, corpo e espírito. A sua noção de ambiguidade, todavia, não deve ser confundida, como o foi aparentemente, com ambiguidade de noção. Simone de Beauvoir fora, nitidamente, contra a elaboração de sistemas filosóficos, mas não inimiga da lógica e do rigor filosófico, sem os quais nenhum pensamento, minimamente, comprometido poderia se fundar. *Sua crítica ao sistema não foi uma crítica à lógica, mas à sua pretensão de querer reduzir a realidade humana ao seu aspecto objetivo e universal.* Ela não fizera da “incoerência” uma virtude<sup>37</sup>. A sua noção e, mais tarde, conceito de ambiguidade não está vinculado com a ideia de imprecisão ou de equívoco, e sim com a de paradoxo. Quem associa a ambiguidade à imprecisão não a aceita: suporta-a. E “quando se limita a suportar a ambiguidade”, como escreveu Merleau-Ponty, “esta chama-se equívoco. Para os maiores filósofos [e filósofas], ela torna-se tema, contribui para fundar certezas, em vez de as pôr em causa”<sup>38</sup>. E como uma grande filósofa, Simone de Beauvoir assumiu a ambiguidade, desmistificando as concepções absolutas e fechadas acerca da realidade

<sup>37</sup> Sobre a questão de uma suposta incoerência “legitimada” na obra beauvoiriana, para defender um caráter independente de *O segundo sexo* em relação aos outros ensaios, algumas estudiosas defenderam que haveria, em sua filosofia, uma coabitação de ideias complementares e contraditórias, um desequilíbrio conceitual. Isso aconteceu, a nosso ver, tanto pelo fato de que os seus primeiros ensaios foram assumidos, frequentemente, como “sartreanos” quanto pela defesa de descontinuidade entre eles e *O segundo sexo*.

<sup>38</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Elogio da filosofia*, 1986, p. 10.

humana, partindo do saber de que a totalidade não pode ser instalada, mas tão-somente buscada. Destarte, ainda de acordo com Merleau-Ponty, “o que um filósofo [*sic!* ou uma filósofa] estabelece não é nunca o absoluto absolutamente, mas o absoluto em relação consigo”<sup>39</sup>. A filósofa ou o filósofo sempre apresenta, em linguagem beauvoiriana, a sua perspectiva acerca da totalidade de maneira destotalizada, mas que, ainda assim, reflete essa totalidade. Sendo movida pela vontade filosófica de totalizar, Simone de Beauvoir buscou expressar a condição humana em sua totalidade. E, por esse motivo, como já indicamos, escreveu em diferentes tipos de textos. Ela sentira a necessidade de expor os dois aspectos interdependentes da verdade humana: o subjetivo e o objetivo.

A fim de comunicar e evitar mal-entendidos, ela realizou em sua conferência “*Mon expérience d’écrivain*”, de 1966, no Japão, uma diferenciação entre um escrito teórico-filosófico e um literário-filosófico. A diferença essencial entre eles pode ser compreendida a partir da distinção, nomeada por Sartre, com quem ela concordara, entre os textos que *falam* e os que *permanecem em silêncio*. Os primeiros seriam os seus textos teóricos (ensaios e artigos filosóficos); e os segundos, os seus textos literários (romances, peça e autobiografia). Apesar de ambos buscarem exprimir a verdade sobre a condição humana, somente nos que *falam* é possível encontrar, objetivamente, a dimensão teórica de sua filosofia. Isso nem sempre foi considerado, com precisão<sup>40</sup>. Essa imprecisão, não rara nos estudos do pensamento beauvoiriano, que implica uma confusão entre um texto teórico-filosófico e um texto literário-filosófico, pode tornar-se nociva por conduzir a um relativismo sem fim no que diz respeito à dimensão teórica de sua obra, que permite uma leitura não-engajada com a sua filosofia sem a necessidade *a priori* de uma justificação metodológica. O problema, a nosso ver, surge não quando se são feitas interpretações não-

<sup>39</sup> *Idem*, p. 12.

<sup>40</sup> Kate Fullbrook e Edward Fullbrook (1998, p. 78-82), por exemplo, argumentaram que ela teria desenvolvido a sua teoria da consciência incorporificada e da intersubjetividade humana em seu primeiro romance publicado – *A convidada* – ao qual Sartre e Merleau-Ponty tiveram acesso antes da publicação e que, por sua vez, teriam sido influenciados por ele. É uma hipótese passível de ser verdadeira. Não está, necessariamente, equivocada essa perspectiva de leitura, mas imprecisa, porque a filósofa não desenvolve teorias em seus romances, ainda que neles apresente *problemas e ideias filosóficas*. Essa relação entre a teoria e o romance, conforme a perspectiva beauvoiriana, pode ser encontrada, brevemente, por outro lado, na resenha “Simone de Beauvoir leva suas teorias para a ficção em *As Inseparáveis*” [2021], de Thana de Souza. Em concordância com a estudiosa brasileira (2021), “enquanto o livro teórico [*O segundo sexo*] discute ‘a situação das mulheres’, o romance [*As inseparáveis*] descreve momentos da vida de André, a jovem que leva ao extremo o conflito entre sua subjetividade e uma sociedade que a tenta aniquilar”, havendo, pois, ainda de acordo com a estudiosa supracitada, uma comunicação entre as “duas esferas”: na forma literária ocorreria uma singularização de um aspecto vivido que, na forma teórica, apareceria de maneira geral. Embora Simone de Beauvoir tenha elaborado sua teoria a respeito da formação feminina em *O segundo sexo*, de 1949, a maneira como ela expressa isso em *As inseparáveis*, esboçado em 1955, é, precisamente, diferente.



engajadas com as estruturas imanentes de seu pensamento, mas quando esse tipo de interpretação se torna a norma para compreendê-lo e é confundido com a própria intenção do texto beauvoiriano<sup>41</sup>. No Brasil, Simone de Beauvoir, por exemplo, é lida, muitas vezes, em perspectiva butleriana – a partir, sobretudo, da diferença entre sexo e gênero (estrangeira à sua obra) – mas essa perspectiva, ao invés de ser assumida como tal, é tomada como se fosse a própria perspectiva beauvoiriana. Trata-se, pois, de um problema decorrente da confusão entre gramáticas filosóficas, que possuem bases diferentes<sup>42</sup>.

---

<sup>41</sup> Ao referirmo-nos à intenção do texto, não a associamos somente à motivação da filósofa, mas, sobretudo, à estrutura – que é constituída, a um só tempo, pela forma e pelo conteúdo – de um texto seu. Para o existencialismo, a subjetividade é indissociável da objetividade; ela só existe na medida em que aparece no mundo. Um livro de Simone de Beauvoir não é somente uma coisa: é o ser de sua existência, por meio do qual ela buscou engendrar um sentido para a sua vida, originalmente, arbitrária e contingente. Dissociá-lo de sua motivação, a pretexto de que ele é um ser no mundo, é dissociá-lo da perspectiva segundo a qual os significados de suas palavras podem ser compreendidos conforme o seu verdadeiro sentido. O que nos conduz a concordar com Pierre Hadot (2016, p. 88) de que o primeiro meio de reconhecer a intenção de uma autora ou um autor é o de buscar o gênero textual ao qual a obra pertence, sendo o trabalho da ou do intérprete, nesse caso, *engajada ou engajado com a autora ou autor que está a estudar*, o de tentar identificar, dentro de certos limites, a objetividade de um texto teórico.

<sup>42</sup> Temos a hipótese, a qual não pretendemos desenvolver aqui, de que essa perspectiva foi assumida, no Brasil, no final da década de 1990, modificando, em certo sentido, o horizonte de interpretação acerca do pensamento de Simone de Beauvoir, que até a década 1980, estava a ser apropriada por escritoras e pensadoras brasileiras, tais como Rose Marie Muraro, Zuleika Alambert e Maria Lygia Quartim de Moraes, vinculadas aos feminismos de esquerda e/ou aos movimentos socialistas, de modo que estas foram negligenciadas, sendo o sintoma mais evidente disso a dissociação indissociável, que até hoje permanece, da proposta feminista de *O segundo sexo* da proposta de uma sociedade socialista. Dessa dissociação, surgiu uma ideia, completamente incoerente com o seu pensamento, de que Simone de Beauvoir defenderia uma espécie de voluntarismo, cujo ápice se deu com a interpretação de Judith Butler, que posicionou a obra de Simone de Beauvoir como dependente, filosoficamente, da de Sartre, em alguns de seus artigos, dentre os quais se encontra “Variações sobre sexo e gênero: Beauvoir, Wittig e Foucault”, publicado em 1991, no Brasil, na coletânea de artigos organizada por Seyla Benhabid e Druscilla Cornell, *Feminismo como crítica da modernidade* (tradução de *Feminsm as critic* [1987]). Essa dissociação entre o feminismo e o socialismo, que teve sua origem no contexto estadunidense, todavia, não ocorreu inteiramente por acaso; em parte, ela foi motivada, ideologicamente, pelo tradutor M. Parshley da versão inglesa, de 1952, do famoso ensaio, uma vez que ele excluiu passagens imprescindíveis que Simone de Beauvoir vinculava a emancipação feminina a *um mundo socialista*, que não foram excluídas na versão brasileira, traduzida por Sérgio Milliet, publicada em 1960. Nos Estados Unidos, Margaret Simons, em “The silencing of Simone de Beauvoir guess what’s missing from The Second Sex” [1983], problematiza a tradução de M. Parshley, que cortara cerca de 10% do texto original, sem enfatizar, diretamente, o corte de uma das propostas principais de *O segundo sexo*: a base materialista do feminismo beauvoiriano. No Brasil, Carla Rodrigues, em “Ser e devir: Butler leitora de Beauvoir” [2019], argumenta que *Problemas de gênero*, de Judith Butler, não teria sido escrito sem *O segundo sexo*, de Simone de Beauvoir, considerando um “equivoco produzir disputas entre as duas, sobretudo por estar convencida de que o modo como Butler lê Beauvoir pode nos ensinar algumas coisas sobre métodos de leitura que possam ultrapassar o comentário e, mais ainda, funcionar como chave de inteligibilidade para enfrentar questões políticas e epistemológicas. Se posso argumentar que foi esse o gesto primordial da leitura de Butler, é por acreditar que em nada o gesto desmerece a obra de Beauvoir, ao contrário, encontra ali mesmo uma potência que ainda não havia se manifestado” (Carla Rodrigues, 2019, p. 15). É verdade, Judith Butler não seria Judith Butler sem Simone de Beauvoir; mas é verdade também que a interpretação de Judith Butler não é engajada com o pensamento de Simone de Beauvoir e, por sua vez, ocasiona danos cruciais para a compreensão da obra da filósofa francesa, que queria comunicar e ser compreendida, não escrevendo, por puro deleite narcisista, seis livros autobiográficos. O problema não é a sua interpretação em si, mas a maneira acrítica que ela é assumida; nessa assunção se é também aceito os pressupostos androcêntricos de

Partindo, então, do fato de que “é no seio do mundo que pensamos o mundo” (LM, p. 72 / LM, p. 80), e que esse “mundo é uma totalidade-destotalizada” (QPL, p. 335), Simone de Beauvoir argumentará, em diferentes ensaios desde a década de 1940 à de 1970, que a ou o ensaísta e a ou o romancista expressam a mesma realidade – a realidade humana – de maneiras diferentes e destotalizadas. Por ser o mundo uma totalidade-destotalizada, o que significa dizer que ele não pode ser desvelado *de uma só vez*, por apenas uma forma ou técnica humana de compreensão, não haverá uma hierarquização *em si* entre tais maneiras de desvelamento. “Nenhum gênero é, *a priori*, privilegiado ou condenado” (TCF, p. 163 / BF, p. 128). Enquanto no ensaio é-se apresentada uma reconstrução intelectual da experiência vivida, no romance é a própria experiência vivida que se tenta exprimir<sup>43</sup>. Em ambos, há uma passagem de uma singularidade para uma universalidade: a obra publicada (MEE, p. 441). No primeiro, tal passagem se situa no plano da linguagem direta; e no segundo, no plano da linguagem indireta<sup>44</sup>; ela pressupõe a ideia de que em toda experiência humana há uma dimensão universal, ainda que essa experiência seja sempre

---

Judith Butler em relação à obra beauvoiriana (em relação a esse ponto, ver “A crítica de Judith Butler a Simone de Beauvoir” [2012], por María L. Femenías). E, no caso de Carla Rodrigues, isso pode ser percebido em “Beauvoir com Sade: Ética, ambiguidade e alteridade”. Neste artigo, ela argumenta que “não é possível pretender estabelecer uma influência direta de Simone de Beauvoir em relação ao pensamento do filósofo franco-argelino Jacques Derrida, por tudo que eles têm de diferente: Derrida foi um crítico da leitura que Sartre fez de Heidegger, um do existencialismo e do humanismo dos quais Beauvoir foi parte integrante, e um herdeiro das proposições éticas de Lévinas” (Carla Rodrigues, 2012, p. 245). Sem entrar no problema de que Derrida não reconheceu, explicitamente, Simone de Beauvoir como uma interlocutora, além de que a filósofa francesa foi uma das primeiras pessoas a trazer Lévinas para o contexto filosófico francês, como nos indicou Norman R. Madarasz (2018), podemos perceber em tal passagem que a justificativa da estudiosa brasileira não alcança, propriamente, a obra de Simone de Beauvoir, assumindo as críticas de Derrida a Sartre como se fossem à própria Simone de Beauvoir, como se não houvesse nenhuma diferença entre eles, englobando o feminino dentro do masculino, a filósofa dentro do filósofo.

<sup>43</sup> Nesse ponto, podemos dizer, ainda, que essa atitude de Simone de Beauvoir de exprimir a sua filosofia tanto em textos teóricos – conceitualização da experiência vivida – quanto em textos literários – expressão da própria experiência vivida – reflete duas tendências que havia nela desde sua juventude, conforme a sua própria autoanálise, em suas anotações de 07 de julho de 1927: ela tinha, por um lado, necessidade de *descrever e criar*, e por outro, de *analisar e compreender*. Então, não se torna um exagero pensar que ela, ao invés de escolher entre uma dessas tendências, buscou realizar, fazendo-se filósofa, fazendo-se escritora, uma reconciliação entre elas, cuja síntese permaneceria aberta, na medida em que esta se efetuará, *continuamente*, mediante os seus próprios projetos, suas ações no mundo. A escritora e a filósofa, como indicamos no capítulo precedente, constituíam-se *nela, fazendo-se uma existência no mundo*.

<sup>44</sup> Sobre esse tema da linguagem indireta, Kate Kirkpatrick pontuou e problematizou que Simone de Beauvoir, “deliberadamente usou uma técnica filosófica chamada ‘comunicação indireta’, na qual o leitor não se vê diante de um imperativo direto sobre certa maneira de viver, e sim de uma escolha. Kierkegaard usava essa técnica em seus textos – algumas vezes publicando sob pseudônimos, para provocar reflexões em seus leitores sobre o que era verdade e sobre que modo de vida eles deveriam escolher. Tais textos, quando produzidos por Kierkegaard, eram chamados de filosofia – então, por que os dela não? Seria simplesmente porque Kierkegaard era um homem e ela era uma mulher? Repetidas vezes ela foi menosprezada como uma pensadora superficial e sem imaginação, como incapaz de ser uma ‘verdadeira’ filósofa. E quando ela defendia a profundidade e originalidade de sua própria obra, raramente se acreditava nela” (Kate Kirkpatrick, 2020, p. 262).

vivida, singularmente, para quem a experiencia. A experiência vivida do ser humano é, assim, simultaneamente, singular e universal. E, por isso, pode ser comunicada em sua dimensão universal. O universal é, aqui, indissociável do singular. Tanto em seus ensaios quanto em seus romances, Simone de Beauvoir buscou comunicar esse singular-universal que constituem a experiência vivida dos seres humanos, que se trata também da dimensão metafísica. Um exemplo: a coexistência é, a um só tempo, uma verdade singular e universal para o ser humano; embora seja uma evidência que o outro exista com a mesma irreduzibilidade que eu, a maneira como eu posso vivenciar e saber essa verdade universal será sempre singular para mim; e o vivenciar, conforme ela (MEE, p. 441), é diferente do saber, pois mesmo “sabendo” que o outro existe, é somente quando a sua existência se torna dramática para a minha, que “compreendo” mediante a experiência vivida o que significa, genuinamente, a coexistência<sup>45</sup>. Esse singular-universal, que é uma significação metafísica da experiência vivida – a coexistência – pode ser comunicado de diferentes formas. Nos ensaios beauvoirianos, essa comunicação ocorre através de uma linguagem direta, situando-se no plano do conhecimento, em que determinados aspectos da condição humana são descritos de forma, mais ou menos, sistematizada e conceitualizada. No processo dessa conceitualização sucede-se a passagem da singularidade para uma universalidade, na medida em que essa conceitualização é uma forma universal de comunicar, apesar de sempre partir de uma singularidade. O “penso, logo existo”, segundo ela, seria uma expressão dessa passagem, pois Descartes teria descoberto a partir de uma “intuição completamente singular”, “uma verdade existencial, absolutamente, singular, que se universaliza” (MEE, p. 456); o eu cartesiano não seria um absoluto *em si*, mas um absoluto em relação a cada indivíduo. Por esse motivo, ela afirmou que só escrevia um ensaio, “precisamente, quando tinha convicções claras, *quando queria dizer algo preciso que não implicasse ambiguidade e nem contradição*” (MEE, p. 442, *grifos nossos*); nesse caso, seus argumentos eram expostos “com clareza e universalidade” (MEE, p. 442). Como exemplo, menciona que, ao escrever *O segundo sexo*, “situou-o no plano científico e antropológico sem referir-[se] a nenhuma experiência singular, renunciando à emoção

---

<sup>45</sup> O termo “compreender”, nesse contexto, pode ser lido em sentido heideggeriano, o qual Simone de Beauvoir utilizou em seu ensaio “Olho por olho” [1946], ao tentar entender o sentimento de vingança. Sobre tal sentimento, ela afirmou que “não se trata de uma intelecção abstrata, mas exatamente do que Heidegger designa pelo nome de ‘compreensão’: *uma operação pela qual todo o nosso ser realiza uma situação*; compreende-se um instrumento utilizando-o, compreende-se a tortura sofrendo-a” (OPO, p. 91 / OPO, p. 104, *grifos nossos*). Essa operação que envolve a totalidade do ser do existente, Simone de Beauvoir a identifica também com o que ela nomeou de dimensão ou situação metafísica. Em nosso sexto capítulo, retornaremos a esse texto.

peçoal” (MEE, p. 442). Seu exemplo, não arbitrário, faz-se importante para elucidar um ponto nevrálgico sobre as interpretações que pessoalizam o seu ensaio de 1949<sup>46</sup>: ainda que ela tenha partido de uma intuição singular – de que não era um homem, mas uma mulher, cuja implicação primeira foi a de querer compreender o que significaria ser mulher – sua análise em *O segundo sexo*, por situar-se no plano do conhecimento, ultrapassou tal elemento singular que, inicialmente, a originou<sup>47</sup>; ao tentar responder por meio do conhecimento a sua problemática, ela precisou delimitar um determinado campo teórico, a fim de realizar uma possível objetivação sobre o que significaria ser mulher. Esse campo teórico foi o existencialismo e o fenomenologia. É nesse sentido, por conseguinte, que podemos compreender o porquê de os seus textos teóricos *falarem*; eles falam porque pretendem-se objetivos, instituindo pontos de vistas, hipóteses, teses, definições, noções e conceitos.

---

<sup>46</sup> Para Simone de Beauvoir, uma das características sintomáticas que não permitiu as mulheres elaborarem grandes obras, ao longo da história, foi a falta essencial do esquecimento de si, pelo fato de que, “para esquecer-se, é preciso primeiramente que o indivíduo esteja solidamente certo, desde logo, de que se encontrou” (DS, II, 615 / SS, II, p. 904). Contudo, isso nem sempre é reconhecido; o que conduziu a uma interpretação imprecisa da passagem em que ela escrevera, na introdução do primeiro volume de *O segundo sexo*, “se quero definir-me, sou obrigada inicialmente a declarar: ‘sou uma mulher’. Essa verdade constitui o fundo sobre o qual se erguerá qualquer outra afirmação. Um homem nunca começa por se apresentar como um indivíduo de determinado sexo: que seja homem é evidente” (DS, I, p. 16 / SS, I, p. 15). Nessa passagem, que é uma *condicional*, e não uma afirmativa, ela está problematizando a questão da falta de singularidade da existência da mulher. Ora, uma mulher é uma mulher. Não lhe é permitido definir-se a partir de sua atividade, porque é *obrigada* a definir-se em termos essenciais, *como uma mulher*. Para a mulher, diferente do homem, o seu sexo deve ser a explicação de sua vida, não um dado. Por isso, ela afirma que “é significativo que [ela] apresente esse problema [o que é uma mulher?]. Um homem não teria a ideia de escrever um livro sobre a situação singular que ocupam os machos na humanidade” (DS, I, 16 / SS, p. 15), porque a situação dos machos, no mundo, não é genérica. Um homem se define a partir de sua atividade e de sua obra, não se preocupa com o seu sexo. Essa passagem, apesar disso, foi interpretada, por diferentes estudiosas, entre elas Nancy Bauer (2001), como uma resposta ao “o que é uma mulher?”, como uma justificativa e legitimidade para a sua elaboração de *O segundo sexo*, quando, em verdade, *não se trata de uma resposta e nem de uma busca de justificar-se ou legitimar-se, mas de um problema*. Ao formular a pergunta “o que é uma mulher?”, ela escreve em seguida: “o próprio enunciado do problema *sugere-me* uma resposta” (SS, I, p. 16 / SS, I, p. 15). E essa *sugestão* é que a conduz à resposta de que ela seria *obrigada* a afirmar “sou uma mulher”, se pretendesse se definir. Ser obrigada a se definir como uma mulher é um sintoma, não uma solução, porque há nessa obrigação uma redução da mulher ao seu aspecto biológico e fisiológico. Quando Simone de Beauvoir se reconhece mulher, posteriormente, é, sobretudo, em sentido moral e político.

<sup>47</sup> Ultrapassar não significa, aqui, negar a singularidade originária. Ao ultrapassar, ultrapassa-se sempre algo, esse algo – no caso de Simone de Beauvoir – foi a sua descoberta de ser mulher. No movimento do ultrapassamento – a sua obra publicada – esse algo se tornou uma parte constituinte sua. Contudo, do ponto de vista estrutural de sua obra, essa parte não é suficiente para compreendê-la; ela pode, certamente, ajudar-nos a entender a motivação beauvoiriana, mas não, em específico, os movimentos imanentes que estruturam a obra em questão, na medida em que Simone de Beauvoir utilizou um método – o da conversão, que é uma combinação do fenomenológico com o dialético – e uma perspectiva – a existencialista – para desvelar a realidade “mulher”. O caminho para desvelarmos a sua obra é descobrir como esses movimentos foram constituídos, pois é somente quando descobrimos o método e a perspectiva que sustenta uma obra que podemos compreendê-la, genuinamente, em sua totalidade.

Em contraste com os seus textos que falam, os teóricos, em que, na passagem de um singular para um universal – a obra publicada – ocorre uma “perda” da singularidade em detrimento de uma generalidade, os seus textos que permanecem em silêncio, os literários, realizam essa passagem, sem perder o aspecto singular da experiência vivida; ao contrário, enfatizam-no. Neles, a comunicação sucede-se através de uma linguagem indireta, situando-se no plano do não-conhecimento. Simone de Beauvoir os escrevia “*quando queria apresentar o aspecto vivido de uma experiência, com suas ambiguidades e contradições*” (MEE, p. 442, *grifos nossos*). Seus romances, embora tematizem problemas e ideias filosóficas, não apresentam “teses”, constituindo um todo silencioso (MEE, p. 447), apelando para a liberdade da leitora ou do leitor. Por meio deles, ela se comunica mediante o vivido – aquilo que não pode ser comunicado numa linguagem direta, mas tão-somente vivenciado: o próprio sabor do que há de mais singular em cada vida humana. Uma das tarefas criativas da ou do romancista, daí, segundo sua concepção, consiste em dar uma dimensão universal ao que foi vivido de forma singular (MEE, p. 445). A título de exemplo, menciona a sua própria experiência, ao escrever o seu primeiro romance publicado em 1943, *A convidada*. Até então, ela vivia a contradição pela qual muitos escritores e escritoras passam: querer dizer tudo, mas não ter nada, concretamente, a dizer. *Algo*, todavia, nesse período, aconteceu-lhe: a descoberta da existência do outro através de sua experiência com uma amiga sua, Olga. Essa experiência situou-se, em um primeiro momento, no nível psicológico – ela sentiu o verdadeiro antagonismo que pode ocorrer entre duas consciências, e isso a atormentava. O seu livro, apesar disso, só começou a ser esboçado quando compreendera que o problema pelo qual estava passando na sua relação com Olga tratava-se do problema da coexistência: um problema universal vinculado com a condição humana. A partir disso, sua tarefa consistiria em ultrapassar a dimensão psicológica ou anedótica (MEE, p. 440-41) de sua experiência singular para a sua dimensão metafísica ou universal, a fim de comunicar essa experiência vivida a todas as pessoas que lessem o seu livro, as quais poderiam reconhecer nele as suas preocupações pessoais e se comunicar com ela (MEE, p. 441). A dimensão metafísica, como vimos, é aquela dimensão que envolve a existência humana em sua totalidade – que se constitui sempre como uma totalidade-destotalizada. Ela se *revela* nos problemas concretos que os seres humanos enfrentam no mundo com os outros. Ao ter consciência dos aspectos paradoxais, advindos de sua condição de ser uma ambiguidade, tais como de ser, simultaneamente, sujeito e objeto, singular e universal, eu e outro, individual e coletivo, o ser humano tem uma

consciência metafísica de si. O que Simone de Beauvoir vivenciou com Olga foi uma experiência metafísica, não somente psicológica. O que lhe inquietava não era apenas certas paixões e manias, mas o fato de Olga ser um sujeito absoluto para si e poder criar e pensar uma imagem sua sobre o qual ela não tinha domínio. Trata-se do drama de descobrir-se, ao mesmo tempo, eu e outro, absoluto e relativo: de um drama metafísico. Não arbitrariamente ou retoricamente, os romances existencialistas foram definidos como *romances metafísicos*. A metafísica – que foi banida da filosofia – continuava a habitar “clandestinamente”, como pontuou Merleau-Ponty, na literatura e na poesia, de modo que foi possível aos existencialistas “resgatá-la”, ou em termos beauvoirianos, desvelá-la e desmistificá-la. E disso segue-se que uma ou um romancista *não* explorará verdades previamente estabelecidas no plano teórico; “enquanto discípulo de Ribot”, escreveu ela, ao fazer a analogia com a psicologia para argumentar sobre a possibilidade de uma literatura filosófica, “Proust aborrece, não nos ensina nada; mas Proust, romancista autêntico, descobre verdades para as quais nenhum teórico do seu tempo propôs o equivalente abstrato” (LM, p. 78 / LM, p. 87). Nesse horizonte, a dimensão metafísica, que coincide com a dimensão filosófica da vida humana, pôde ser explicitada tanto numa linguagem teórica, “em que a experiência metafísica se encontrará descrita e mais ou menos sistematizada sob seu aspecto essencial” (LM, p. 79 / LM, p. 89), quanto numa linguagem literária, na qual se é tentado apresentar a própria experiência metafísica. Ainda que a filósofa não crie uma hierarquia entre as formas de expressão, o romance, para ela, possui a singularidade de exprimir, adequadamente, a experiência humana em sua integridade, com as suas ambiguidades e seus dramas, que nenhuma reconstrução intelectual poderia realizar, tendo em conta que no processo de conceitualização há também um empobrecimento do vivido (LM, p. 81 / LM, p. 91). Diante disso, podemos afirmar que, enquanto nos textos que *falam*, os ensaios teóricos, Simone de Beauvoir apresenta um universal-singular – fenômeno que revela a dimensão metafísica da existência – de maneira universalizada e conceitualizada, nos textos que *permanecem em silêncio*, os literários, ela o expressa de maneira singularizada e ambígua.

Se os seus textos teórico-filosóficos falam porque pretendem uma objetividade, seus textos literário-filosóficos permanecem em silêncio porque expressam a própria experiência vivida do ser humano, que sempre se dá de maneira destotalizada – nunca vivemos todos os aspectos de nossa vida, ao mesmo tempo (MEE, p. 443). Cada personagem beauvoiriana possui um universo de valores; as circunstâncias no mundo não são descritas *em si*, mas

sempre a partir da situação e do ponto de vista de determinada personagem; não há, no percurso da narrativa, uma consciência ubíqua, mas consciências situadas no espaço, no tempo e na história, cujos pontos de vistas podem ser contraditórios. Em sua totalidade, o romance se silencia; não apresenta uma tese, uma chave ou uma lição de moral. Não pode ser, pois, resumido. Ele é um objeto infinito, que pode sempre ser visto e revisto sem, ainda assim, esgotá-lo, por completo. Não diz ‘aja’ ou ‘não aja’. Não diz nada, mas mostra todo um conjunto de dificuldades, ambiguidades e contradições que constituem o significado vivido de uma existência (MEE, p. 447). Um romance filosófico é, para a filósofa, “um tipo de máquina que se cria para iluminar o significado de nosso ser no mundo” (MEE, p. 443). Por meio dele, a leitora ou o leitor pode encontrar uma compreensão acerca de sua própria vida; isso, porém, exige que ela ou ele esteja também engajado durante a leitura. Nessa duração, é-lhe possível vivenciar uma espécie de experiência estética cuja comunicação sucede-se através do vivido, em que a totalidade da existência do indivíduo encontra-se comprometida, envolvendo também a sua dimensão metafísica. A leitura engajada de um romance metafísico ou filosófico pode, nesse sentido, resultar em uma conversão, em que o indivíduo sofre uma modificação em seu próprio ser. Nesse horizonte, Simone de Beauvoir, concordando com Proust, argumentou que uma obra literária é o “espaço privilegiado da intersubjetividade; é o lugar no qual as consciências se comunicam uma com as outras, na medida em que estão separadas umas das outras. Isso é algo muito importante, porque a ambiguidade de nossa condição é que estamos unidos, precisamente, pelo que nos separa” (MEE, p. 456). A literatura é “a única forma capaz de me dar o incomunicável, que pode me dar o sabor de outra vida” (QPL, p. 337). Ela une os seres humanos mediante o que há de mais íntimo em seus corações, em suas vidas. Esse paradoxo revela a ambiguidade humana de que o que há de mais singular no ser humano é também o que há de mais genérico e universal – ele é um singular-universal. A vida de cada um possui um saber único para si, que o outro não pode saborear em seu lugar, eis uma verdade irreduzível. E, exatamente, aí se situa, paradoxalmente, o *milagre da literatura*, que a diferencia, essencialmente, da informação: “uma verdade do outro torna-se minha sem eu deixar de ser uma outra. Eu abduco do meu ‘eu’ em favor de quem fala; e, porém, permaneço sendo eu mesma” (QPL, p. 337).

Além do romance, faz-se necessário dizer que Simone de Beauvoir definiu como texto literário-filosófico a sua autobiografia. Esta, no entanto, possui uma estrutura diferente da do romance, embora comunique também através do vivido. Enquanto no

romance metafísico a autora ou o autor é apenas indiretamente incorporado, em que se inicia com a descrição de uma generalidade de uma situação vivida a fim de revelar uma singularidade em seu seio, na autobiografia filosófica se trata, ao contrário, de partir de uma singularidade da vida da escritora ou do escritor para encontrar uma generalidade, a de sua época, a do meio em que viveu (MEE, p. 449). Encontrar essa generalidade, segundo ela, é imprescindível, para que a autobiografia não seja um conjunto de anedotas – o que não permitiria a passagem do singular para o universal. Ao definir seus livros autobiográficos como obras literárias, ela se contrapôs à escola *Tel Quel*, que defendeu, a partir da diferença entre escritor e autor, de Roland Barthes, que a escrita de memórias não seria, em qualquer caso, uma obra literária, na medida em que haveria uma comunicação através do conhecimento. Para ela, essa hipótese é absurda, uma vez que a tese proposta seria, visivelmente, contraditória, pelo fato de que “nada pode ser mais uma experiência do vivido do que o testemunho dado por alguém de sua vida” (MEE, p. 451). É verdade, reconhece ela:

existe um grau de conhecimento em memórias e autobiografias, cito datas, dou nomes e me refiro a lugares reais. Mas também encontro esse grau de conhecimento no romance. [...] Em qualquer caso, trata-se de comunicar através do conhecimento mais amplo possível o que não pode ser comunicado diretamente: o sabor de meu século, o sabor de minha vida, algo que é impossível de representar de maneira direta. Do contrário, bastaria fazer uma lista cronológica de eventos e datas; não teria sentido nenhum escrever os livros que ofereço ao público como minha autobiografia (MEE, p. 451).

Escrever uma autobiografia, a seu ver, exige criatividade e técnica. Ao engajar-se nessa ação, o ser humano descobre o seu passado com imagens dispersas e, muitas vezes, obscuras, ao tentar revivê-lo. Reviver e reconstruir a sua própria história trata-se, pois, de uma atividade artística criativa, realizada “por meio de uma obra lógica e de documentação” (MEE, p. 452). Durante esse processo, é preciso encontrar o contexto no qual a vida foi vivida, para lhe engendrar um sentido, a fim de descobrir qual era a sua situação no mundo. Não existe, contudo, uma técnica universal para realizar essa reconstrução. Simone de Beauvoir, por exemplo, escolheu totalizar a sua obra, em seus três primeiros volumes de sua autobiografia, por meio da ordem cronológica do tempo, por



conceber a existência como uma superação constante do presente rumo ao futuro (MEE, p. 452-53); e em *Balanço final*, através de determinados conceitos e noções filosóficas, sendo a de *acaso* o seu fio condutor (TCF, p. 13 / BF, p. 11). Ela, desse modo, utilizou a sua perspectiva filosófica, ao organizar as estruturas e suas obras autobiográficas, que se constituirão como um objeto silencioso; ao longo de suas narrativas, não será apresentada uma palavra final, mas a expressão de sua própria experiência vivida, com suas ambiguidades e contradições. Uma das consequências disso, como indicamos no capítulo precedente, é que *a sua autobiografia forma uma totalidade-destotalizada, apelando para a liberdade da leitora ou do leitor: ela não é suficiente, embora seja necessária, para revelar a sua filosofia, sobretudo, em sua dimensão teórica*. E ainda, à diferença do romance, em que no plano do imaginário se é criada uma história a fim de comunicar uma verdade humana geral, e, para isso, negligencia-se, um pouco, a facticidade e a contingência, a autobiografia se apoia na própria facticidade e contingência visando comunicar o sabor singular da vida vivida a ser narrada, sem perder, todavia, o horizonte da narrativa, que permite revelar um determinado significado. Uma autobiografia, assim, em perspectiva beauvoiriana, é uma narrativa de si, *sendo esse “si” um objeto do mundo com os outros*. O sujeito que está a narrar a história é, a um só tempo, idêntico e diferente ao que está sendo narrado, tendo em conta que a condição temporal humana consiste em superar a si mesmo. Nessa narrativa, há não somente uma descrição e reconstrução de si, mas também do mundo e dos outros, haja vista que o ser humano só existe em relação com o mundo e com os outros. O “eu”, segundo ela, que concordara com Sartre, nesse ponto, só existe no mundo; o “eu não passa de um objeto provável do mundo e quem diz *eu* só o apreende em parte; outra pessoa pode ter dele uma visão mais nítida e justa” (FA, p. 377 / FI, p. 301, *grifo da autora*). Daí, por meio da narrativa de si, ela estava também a “abarcando problemas da condição humana no geral” (MEE, p. 115); não estava escrevendo somente sobre si, mas *tentando falar algo que ia além de sua própria singularidade* (MEE, p. 450-51), já que, tratava-se de “criar um universal concreto e singularizado” (MEE, p. 451), de revelar a dimensão metafísica ou filosófica de sua existência<sup>48</sup>.

---

<sup>48</sup> Em relação aos textos autobiográficos de Simone de Beauvoir, é-nos importante pontuar que, Magda Guadalupe dos Santos, em “A memória da diferença: para que Filosofia? [2010] e “Memória e feminino em Simone Memória e feminino em Simone de Beauvoir: de Beauvoir: de Beauvoir: o problema da recepção” [2012], elaborou, rigorosamente, entre outras coisas, um estudo refletindo acerca do próprio filosofar beauvoiriano, explicitando o papel fundamental do texto autobiográfico ou de memória para o exercício do pensamento filosófico. Apesar de não fazer uso conferência da “*Mon expérience d’écrivain*”, na qual Simone de Beauvoir reflete sobre o seu próprio escrever e filosofar – o que conduziu a estudiosa brasileira a imprecisões em relação a diferença beauvoiriana entre um texto teórico e um texto literário,

\*\*\*

Podemos dizer, diante do que escrevemos até aqui, que a ambiguidade humana de ser um singular-universal – um aspecto metafísico da condição humana – é um dos fios condutores da obra de Simone de Beauvoir, que a permitiu exprimir a sua filosofia em três dimensões – na teórica, na literária e na prática. Essa expressão do singular-universal, ademais, reflete não somente o seu projeto de expressar a verdade da condição humana em sua totalidade – em seu aspecto objetivo e subjetivo – mas também a sua escolha existencial “*de conhecer, em sua generalidade, a condição que era [a dela]*” (TCF, p. 183 / BF, 144, *grifos nossos*). E ao fazer isso – mostrar aspectos gerais da condição humana partindo, inicialmente, de sua própria experiência vivida no mundo – apresentara uma face humana que está conectada ao fato de que experienciou esse mundo como uma mulher<sup>49</sup>. É-nos relevante explicitar, no entanto, que Simone de Beauvoir, antes de escrever *O segundo sexo* e, por sua vez, desvelar e desmistificar a condição feminina no mundo (que se revelou ser o mundo dos homens), reconhecia-se somente como Simone de Beauvoir, uma singularidade e uma universalidade. Ora, *ela era ela*: um ser humano. Não apercebia-se, especificamente, como uma mulher, mas somente como um indivíduo singular entre outros indivíduos. Ser um ser humano, em sua percepção, até os meados de 1946, era suficiente para desvelar o mundo e suas relações com os outros. E é verdade, ser um ser humano é uma condição indispensável para o desvelamento de si, do mundo e dos outros; mas é verdade também que, ao ignorar a sua condição feminina *como uma generalidade*, ela ignorara uma parte constituinte de si, de sua situação no mundo. Dizer que ela ignorara esse aspecto de sua situação no mundo não significa dizer, porém, que ele não permanecia ali, entranhado em suas experiências vividas. Depois, em seus escritos autobiográficos e em algumas de suas conferências, reconheceu isso. “Um indivíduo”, escrevera, “define-se

---

não somente a explicar o texto beauvoiriano a partir de outras teorias – muitas de suas conclusões são coerentes com as premissas beauvoirianas, sobretudo, quando afirma que a narrativa de Simone de Beauvoir “envolve uma consciência que se permite pensar-se a si mesma sem se aprisionar numa dimensão egocêntrica ou confinar-se nos seus próprios limites e se deparar com as contingências da alteridade e com os aspectos dialógicos tão caros ao discurso filosófico” (Magda Guadalupe dos Santos, 2010, p. 32).

<sup>49</sup> A respeito desse ponto, concordamos com a perspectiva de Kate Fullbrook e Edward Fullbrook (1998), segundo a qual Simone de Beauvoir, ao conceber a sua filosofia como uma filosofia da experiência, teria apresentado algumas teorias filosóficas que estariam vinculadas com a sua experiência do mundo enquanto mulher. Dentre esses problemas, mencionaram o da intersubjetividade, que poderia ser encontrada, segundo eles, em *A convidada*.

tanto – e às vezes até melhor – por aquilo que lhe escapa como por aquilo que ele atinge” (TCF, p. 38 BF, p. 31). Ela “não negava [sua] feminilidade<sup>50</sup>; não a assumia tampouco. Não pensava nela” (FA, p. 376 / FI, p. 300). No que diz respeito a essa ideia de que não refletia sobre a sua condição feminina, antes da elaboração de seu ensaio de 1949, Simone de Beauvoir foi acusada de falsificar a sua própria autobiografia, na medida em que estava, supostamente, contradizendo, segundo Margaret Simons, com quem Kate Kirkpatrick parece concordar nesse ponto, várias passagens de seus diários, cartas, vida e ficção<sup>51</sup>. Trata-se de um espinhoso problema que, certamente, não pretendemos esgotá-lo, mas apenas situá-lo no horizonte de nossa argumentação.

Sem entrarmos na discussão da relação que uma verdade literária mantém com a verdade vivida<sup>52</sup>, abordaremos essa problemática, brevemente, a partir da própria filosofia beauvoiriana, a fim de mostrar que ela não estava a falsificar a sua autobiografia, mas, ao contrário, visando expressar, dentro dos limites possíveis, a verdade de sua experiência vivida – que implica exprimir tanto as suas contradições quanto as suas coerências. Tal problemática nos é relevante, pelo fato de que, em sua autobiografia, Simone de Beauvoir realizara um entrelaçamento entre as três dimensões constituintes de sua filosofia – a teórica, a literária e a prática – revelando-nos, entre outras coisas, um desenvolvimento *vivo* de suas práticas e de suas reflexões filosóficas. Apesar de esse desenvolvimento, como qualquer movimento vivo, apresentar-se com as suas ambiguidades e contradições, ela mostrara uma coerência entre as suas anotações filosóficas da juventude e seus ensaios e romances filosóficos publicados, sobretudo, no que diz respeito aos seus *problemas filosóficos*. A problemática em questão, *em si*, não revela o que estamos tentando desvelar – uma associação entre a renovação da prática filosófica e a experiência vivida da filósofa – mas ela serve-nos como um meio para esse desvelamento.

Margaret Simons, que sugeriu que a possível gênese do problema da mulher já estaria presente nos diários de 1926 e 1927 da jovem Simone de Beauvoir, leu-os, *nesse tópico*, no horizonte de *O segundo sexo*. É uma possibilidade metodológica, mas que traz consigo, exatamente, o elemento que Simone de Beauvoir fora acusada: uma espécie de ilusão biográfica. A jovem Simone de Beauvoir não poderia prever que seria a autora de *O segundo sexo*, mesmo que estivesse a sentir no corpo, dentro do contexto universitário e

<sup>50</sup> Feminilidade, em sentido beauvoiriano, “não é uma essência nem uma natureza; é uma situação criada pelas civilizações a partir de dados fisiológicos” (FA, p. 375 / FI, p. 300).

<sup>51</sup> Kate Kirkpatrick, *Simone de Beauvoir: uma vida*, 2020, p. 202.

<sup>52</sup> No segundo capítulo, de *Balanço final*, ela desenvolve sobre essa temática.

social, a diferença sexual; e nem Simone de Beauvoir, aos 40 anos de idade, resgatar, sem dificuldade, uma experiência vivida, de quando tinha 18 anos, da qual ela não era consciente, reflexivamente. A hipótese de Margaret Simons de que “o esforço dela [Simone de Beauvoir] para reconciliar a sua identidade como uma mulher com a carreira na filosofia pode ter estabelecido o terreno experimental para a sua pergunta posterior em *O segundo sexo*: “o que é uma mulher?”, parece-nos contradizer algumas premissas do pensamento beauvoiriano, porque permite criar uma relação racionalizada e progressiva da vida humana, negligenciando as suas concepções de ser humano como uma totalidade-destotalizada, e de eu, como um objeto provável do mundo. Além disso, ela parece ler os dados dos diários, nesse tema, a partir História, sem enfatizar a experiência refletida que a jovem Simone de Beauvoir estava tendo dela. A hipótese simonsiana contestaria, como indicou Kate Kirkpatrick, a passagem da autobiografia de Simone de Beauvoir segundo a qual ela afirmara que a ideia para elaboração de seu ensaio de 1949 teria surgido em um diálogo com Sartre, que permitiu que alguns a usassem “para dar crédito demais a Sartre por seu papel na gênese de *O segundo sexo*”<sup>53</sup>. Ocorre que Simone de Beauvoir, como observou a estudiosa supracitada, não dissera “que Sartre teve a ideia do livro; ela havia dito que a conversa com ele fora reveladora. Ela já tinha lido Leiris, feito anotações sobre o projeto e discutido com ele enquanto trabalhava. Ele foi, de novo, não a fonte de suas reflexões, e sim seu amigo incomparável”<sup>54</sup>. Podemos dizer ainda que, durante o seu diálogo com Sartre, Simone de Beauvoir vivenciou uma experiência análoga ao *eureka* de Arquimedes, ao descobrir princípio da hidrostática, e a de Isaac Newton, ao desvelar a lei da gravitação – ela tivera um *insight*. Ora, um *insight*, de acordo Bernard Lonergan, é um incondicionado, que ocorre em um momento em que o indivíduo não está, exatamente, trabalhando<sup>55</sup>. Simone de Beauvoir, conforme sua narrativa, estava tensa, queria escrever algo, mas não sabia o quê; sabia somente que queria falar de si; já havia lido o estudo de Leiris sobre os mitos masculinos, tivera um vislumbre de que não era um homem; decidiu conversar com Sartre – ela não menciona que estava trabalhando quando fizera isso – e tivera a “consciência de que uma primeira questão se colocava: o que significa para [ela] ser mulher?” (FC, I, p. 136 / FC, p. 102). Essa revelação foi o momento em que tivera uma compreensão sobre o que desejava escrever, um alívio de uma tensão. E esse momento – o do *insight* – como descreveu Lonergan, “sobrevém como uma libertação da tensão da

<sup>53</sup> Kate Kirkpatrick, *Simone de Beauvoir: uma vida*, 2020, p. 202.

<sup>54</sup> *Ibidem*.

<sup>55</sup> Josiana Andrade, “O condicionado do incondicionado: os juízos em Bernard Lonergan”, 2017, p. 41.

pesquisa; ocorre de modo súbito; depende das condições internas do indivíduo; oscila ente o concreto e o abstrato; e, por fim, insere-se na textura habitual da mente pessoal”<sup>56</sup>. Por isso, ele é um incondicionado; surge de maneira espontânea levando em consideração todos os movimentos precedentes do indivíduo, sem estar condicionado, precisamente, a somente um deles, enquanto um movimento causal. É o momento de uma síntese em que se compreende algo. Simone de Beauvoir compreendera que era uma mulher e, por conseguinte, que precisava saber o que significava isso. O seu *insight* revelara-lhe uma compreensão acerca de um problema: *o que é uma mulher?*. É-nos possível dizer, à luz disso, que a gênese de *O segundo sexo* possui uma história – que a filósofa nos descreveu – mas não uma origem localizável, precisamente.

Ao realizar suas anotações, em seus cadernos de 1926 e 1927, sobre as questões correlatas ao tema da mulher, tais como o amor e o casamento, a jovem Simone de Beauvoir as apreende a partir de uma perspectiva moral “neutra”, singular e universal. Ela não pensava, ainda, a situação da mulher como uma *generalidade*, como um universal-singular, como uma condição indispensável para o seu desvelamento do mundo. Isso pode ser identificado em seu primeiro romance esboçado, em setembro de 1926, *Tentative d'existence*. Nele, ela questionara a renúncia de si de uma jovem moça – que era, para a jovem Simone de Beauvoir, uma degradação moral (ela via essa renúncia como totalmente livre) – sem problematizar, diretamente, o porquê de a mulher, e não o homem, renunciar a si. A partir desse romance esboçado, ela expressara a própria tensão que estava sentindo nesse período de sua vida, uma vez que o casamento lhe existia como uma possibilidade. O problema da mulher não lhe era, por definição, um *problema filosófico*, não o abordava ainda em sua dimensão metafísica. Ele se limitava, em seus cadernos, a episódios *anedóticos*, conforme descrevemos também em nosso capítulo primeiro. Ela o ignorava, no nível filosófico, embora ele fizesse parte constituinte de sua situação. É uma situação, para Simone de Beauvoir, é formada tanto pela facticidade quanto pela liberdade do existente; mesmo ele não reconhecendo todos os aspectos dela, os que lhe são desconhecidos não deixam de ser menos reais e de interferir em sua vida. “O que eu ignorava me situava tão claramente como a experiência consciente que eu tivera” (MEE, p. 452), escrevera, ao abordar a questão da escrita autobiográfica, tornando claro que, ainda que não se *apercebesse* como uma mulher em termos filosóficos e metafísicos, isso não significava que os elementos genéricos constituintes da condição da mulher no mundo não estivessem

---

<sup>56</sup> *Idem*, p. 42.

em sua situação, mesmo não tomando consciência, reflexivamente, deles. “Só os sentimentos têm importância, afirmei, e não os acasos das alianças e do sangue. Meu pai, que cultuava a família, começou a pensar que eu não tinha coração. Não aceitava sua concepção de casamento” (MJFR, p. 189 / MMBC, p.168) argumentara em seu primeiro volume de sua autobiografia. “Eu não era feminista na medida em que não me preocupava com política [...]. Mas, a meus olhos, homens e mulheres eram igualmente pessoas e eu exigia reciprocidade. A atitude de meu pai para com o ‘belo sexo’ me magoava” (MJFR, p. 189 / MMBC, p.168), continuara, mais adiante. Em tais passagens, podemos perceber que ela assumira, até então, a sua condição de mulher como dada e, por consequência, não a problematizava, *filosoficamente*; o que ela estava a questionar era a estrutura burguesa na qual vivia.

O problema da mulher, ao longo de sua obra, só se converte em um *problema filosófico* durante o seu estudo sistemático para elaborar *O segundo sexo*. A partir dessa pesquisa, a própria filósofa sofreu uma modificação em seu ser, conforme a sua narrativa: “comecei a olhar as mulheres com um novo olhar e fui indo de surpresa em surpresa. É estranho e estimulante descobrir de repente, aos quarenta anos, um aspecto do mundo que salta aos olhos e que não era percebido” (FC, I, 259 / FC, p. 189). No entanto, os aspectos de sua experiência imediata no mundo com os outros, no que diz respeito ao tema da mulher, são refletidos em todos os seus textos literários anteriores ao ensaio de 1949. Nesse contexto, situa-se um paradoxo: foi, exatamente, por não se aperceber, inicialmente, como uma mulher, que lhe foi possível escrever a sua paradigmática obra sem a qual não poderíamos desvelar o século XX – *O segundo sexo*. Ela o escrevera, precisamente, porque não sabia, em termos filosóficos, o que significava ser uma mulher no mundo. E ele trouxera-lhe uma revelação: ser mulher, fenomenologicamente, significava ser um *Outro Absoluto*. A essência da *ideia* de mulher era ser um objeto absoluto; isso não implicava dizer que a mulher no mundo vivido seria esse *Outro Absoluto*. Afinal, tal ideia revelava-se contraditória com a ideia de ser humano cuja condição era a de ser uma falta de ser, de modo que ao desvelar a realidade mulher, ela também a desmistificara. *A mulher não é o Outro; ela é conduzida a sê-lo*. Simone de Beauvoir, após essa revelação, reconhece a sua situação no mundo como uma mulher intelectual, pontuando que, “[sua] feminilidade não constituiu para [ela] um incômodo nem um alibi. Como quer que seja, era um dos dados de [sua] história, não uma explicação” (FA, p. 376 / FI, p. 300). Ademais, não se aperceber de sua condição feminina como um universal-singular e uma generalidade, em seus primeiros

ensaios, teve vantagens e desvantagens. Entre estas, encontra-se o problema de que a sua noção de sujeito permaneceria, em seus primeiros ensaios, “neutra”<sup>57</sup>; e entre aquelas, o seu não questionamento de si enquanto um sujeito no mundo. Não questionando a si mesma enquanto ser humano, ela questionara o mundo. “Quando os acontecimentos que ocorriam no mundo me dilaceravam, era o mundo que eu desejava mudar, e não o lugar que ocupava nele” (TCF, p. 46 / BF, p. 38), escrevera. A sua audácia era inseparável das ilusões que a sustentavam (FA, p. 20 / FI, p. 19); ao pensar-se como absolutamente livre, agia como se fosse, realmente, livre, de maneira absoluta.

Simone de Beauvoir tivera, como vimos no capítulo precedente, desde quando era uma jovem estudante de filosofia e leitora assídua de Gide, a saudável arrogância filosófica, aquela *obediência desrespeitosa* socrática de não aceitar como dado os valores que lhe foram impostos de fora, realizando a inevitável inversão de uma pessoa filósofa<sup>58</sup> – a de justificar os valores que lhe aparecem a partir de sua própria perspectiva. “Há uma coisa, a única, realmente, pela qual eu me amo: é carecer totalmente do que alguns chamam de bom senso, ser incapaz de medir um ato por uma regra arbitrariamente estabelecida fora de mim” (CJ, p. 199), escrevera a jovem estudante, em seu diário de 1926. “Uma filosofia é sempre arrogante, e deve ser assim” (PEA, p. 345 / EOA, p. 139), argumentara a filósofa, em um artigo de 1947. Essa postura se refletiu em seus primeiros ensaios filosóficos. Neles, não elaborara uma correção ou uma apologia da filosofia sartreana, mas trouxera à tona a sua própria concepção de condição humana e, por conseguinte, de moral. Desse modo, não compartilhamos da ideia de que, *somente* em *O segundo sexo*, ela apresentaria uma originalidade filosófica, porque desde o seu primeiro ensaio filosófico ela propõe uma perspectiva singular, que aplicará em seu ensaio de 1949<sup>59</sup>. Este não surge como uma superação ou negação, propriamente, de seus primeiros ensaios, mas expressa uma consequência da aplicação de sua moral, ao descrever e a analisar a condição e a situação da mulher no mundo, que a permitiu desenvolver novos elementos em sua filosofia, que passou a propor, entre outras coisas, a ideia necessária de que somos seres sexuados.

---

<sup>57</sup> Essa mudança em sua descrição acerca do sujeito foi pontuada por Debra Bergoffen (1997) e Tove Pettersen (2008).

<sup>58</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Elogio da filosofia*, 1986, p. 50.

<sup>59</sup> Nesse ponto, concordamos, no geral, com a leitura de Tove Pettersen (2008), quem mostrou que, ao aplicar a sua moral em seu estudo de *O segundo sexo*, Simone de Beauvoir “não apenas descobre as limitações de sua teoria normativa insensível ao gênero, mas também percebe que tem as premissas normativas necessárias para criticar e condenar a situação das mulheres em questão” (2008, p. 57). *O segundo sexo*, com isso, conforme a filósofa norueguesa, pode ser lido como o outro lado da filosofia moral beauvoiriana, “no qual ela retrata o fracasso dos oprimidos e dos opressores em fazer da liberdade seu objetivo final” (2008, p. 62).

Reconhecer isso se torna indispensável, a nosso ver, porque a leitura *mistificada* de sua obra, que se define pela assunção de *O segundo sexo* como um fim em si mesmo, tornando-o independente dos limites da estrutura de sua filosofia existencialista, é uma consequência dessa hipótese de que a sua originalidade se daria somente nele. Ao se ter assumido essa hipótese, houve, paradoxalmente, uma defesa da independência de seu pensamento somente no que diz respeito aos temas correlatos ao tema da mulher, que não se preocupou em identificá-la, em seus primeiros ensaios, nos quais estava a filosofar sobre temas comuns aos seres humanos no geral, como dependente de outros filósofos, conforme mostramos em nossa introdução, deste estudo.

Desde os seus primeiros escritos às suas últimas entrevistas, Simone de Beauvoir enfatiza que há temas comuns entre homens e mulheres que não podem ser ignorados, por existir um tipo de universalidade na condição humana que alcança qualquer ser humano em sua singularidade. Em seu último escrito publicado, “Feminism – alive, well, and in constant danger” [1984]” – pouco citado nos estudos beauvoirianos cujo objeto é, especificamente, o(s) feminismo(s) – a filósofa elaborou um balanço crítico-histórico acerca dos movimentos feministas na França, fazendo um diagnóstico: o surgimento da ideologia da neofeminilidade – que ela associou às obras de autoras como Hélène Cixous, Annie Leclerc e Luce Irigaray – como um perigo ao próprio movimento feminista (FAWD, p. 311). Em tal diagnóstico, há um reflexo de sua posição enquanto ativista e intelectual feminista, que pode ser assumido, a nosso ver, como uma chave para compreender o seu feminismo e, ainda, um ponto de partida para uma crítica da ideologia da neofeminilidade que ganhou forma em nossos tempos. Embora esse tema seja relevante e mereça atenção, o que nos interessa, neste momento, é a explicitação de seu distanciamento da ideia de um gineceu, seja ele teórico ou prático. Além de o ter escrito, afirmou-o e o reafirmou em diversas entrevistas. Em sua entrevista com Alice Jardine [1979], ao argumentar contra um feminismo *completamente* separatista, defendeu que não existe nenhum domínio, *essencialmente*, feminino (ESB5, p. 231). A mulher e o homem não são uma dicotomia, são ambos singulares e universais, ao mesmo tempo (ESB5 p. 231). E em uma outra com Jessica Benjamin e Margaret Simons [1979], ao ser questionada a respeito da “*l’écriture féminine*”, que se fundaria mediante a diferença biológica entre o corpo feminino e o corpo masculino, respondeu que é contra isso, porque “significa cair mais uma vez cair na armadilha masculina de nos querer encerrar em nossas diferenças”. (ESB6, p. 342). Com isso, não queremos, tal como Simone de Beauvoir, negar que a situação da mulher possui



suas próprias singularidades, que precisam ser reconhecidas visando não somente teorizações, mas também direitos concretos, e sim que a filosofia beauvoiriana possui diferentes objetos de análise e, se quisermos ter uma leitura engajada com ela, precisamos reconhecê-los.

Isto posto, ainda que Simone de Beauvoir, em seus primeiros ensaios, estivesse a pensar a condição humana sem o reconhecimento da situação da mulher como uma generalidade e condição para o desvelamento, ela assumiu a sua própria experiência vivida ao elaborar uma conceitualização sobre essa condição, na dimensão teórica de sua filosofia. E, ao fazer isso, trouxe à tona, como indicamos, uma face humana segundo a qual os fundamentos estariam vinculados com a sua experiência feminina, de forma que a sua proposta moral apresentada em tais ensaios será reafirmada em *O segundo sexo*<sup>60</sup>. Isso pode ser identificado não somente na sua tentativa de reconciliação entre vida e filosofia, cuja fonte nos remete aos seus cadernos da juventude, nos quais ela se reconhecera – contrapondo-se, à época, aos seus colegas cerebrais da Sorbonne – como, a um só tempo, *coração e razão, feminina e masculina*, mas também em noções fundamentais de sua filosofia, dentre as quais se encontra a de *existência*. Diferente de outros filósofos da existência e existencialistas, Simone de Beauvoir não assumiu, desde o princípio, o fato de existir como suficiente para conceber a existência. Dizer que se é uma existência pelo fato de que se é um ser no mundo é uma tautologia abstrata que negligencia as condições concretas e a escolha moral de realizar-se de fato como uma existência. Para ela, o ser humano, originalmente, é lançado no mundo como uma falta de ser; essa falta de ser é a condição da existência, mas não a própria existência. Por ser essa falta de ser, ele precisa fazer-se uma existência. O termo *existência*, ao longo de sua obra, será utilizado tanto para indicar o fato de existir (existência enquanto vida humana lançada no mundo) quanto a escolha moral de fazer-se existência (existência enquanto uma maneira de assumir a condição da vida humana que consiste em ser falta de ser). A existência, *qua* realidade moral e concreta, não é uma condição *dada*, “ela só é fazendo-se ser; de tal maneira que, precisamente, é apenas na medida em que deve ser conquistada que ela se dá” (PMA, p. 35 / PMA, p. 26), proporá ela em *Por uma moral da ambiguidade*. “A existência, diz ele [Merleau-Ponty] [...] é um movimento pelo qual os fatos são assumidos’. É verdade. Mas é também verdade que há condições sem as quais o próprio fato da existência aparece como

<sup>60</sup> Nossa perspectiva, nesse ponto, vai ao encontro da de Kristana Arp (2000, p. 81), quem argumentou que a filósofa teria sido “praticante da fenomenologia feminista mesmo em seus escritos éticos da década 1940, isto é, muito antes de alguém ter concebido tal campo”.

impossível” (DS, I, p. 42 / SS, p. 39), argumentará em *O segundo sexo*. Tal concepção, a nosso ver, está diretamente ligada à maneira como ela experienciou o mundo.

A existência, arriscamo-nos dizer, à luz disso, foi um dos problemas filosóficos originários e embrionários de sua filosofia<sup>61</sup>. Ele já aparece – como um problema existencial e filosófico – em um de seus primeiros romances esboçados, *Tentative d'existence*, de 1926. Neste período, é válido dizer, ela não conhecia Kierkegaard, Husserl, Heidegger, Jaspers ou Sartre. *Fazer-se existir*, em sentido moral, foi-lhe um problema existencial, que envolvia a totalidade de sua existência, ou melhor, a sua dimensão metafísica, que ela converteu em um problema filosófico. Em uma de suas respostas para esse problema – como fazer-se uma existência? Ou, em seus termos, como justificar a sua própria vida? – que, simultaneamente, abarcava a sua singularidade e um aspecto geral da condição humana, ela tivera a ideia, no romance esboçado supracitado, de vincular a justificação de si com um *fazer*. Para salvar a si mesma, para fazer-se existir no mundo, a personagem Denise precisaria lutar contra mundo dos “bárbaros”, isto é, as convenções e regras dadas da sociedade burguesa. No que diz respeito a isso, a jovem Simone de Beauvoir, em seus cadernos, escrevera que, nessa tentativa de romance, ela desejava exprimir a “luta entre uma alma que gostaria de *ser* e que deveria se resignar a *aparecer*” (CJ, p. 82, *grifo nosso*), porque ela seria “uma alma fraca demais para se defender contra eles” (CJ, p. 82). Aqui, é-se trazido a lume tanto uma intuição sua acerca de um aspecto da condição humana quanto a expressão *concreta* do drama metafísico, que ela nomeará, posteriormente, como *a escolha original de si*. Esse drama reflete o problema filosófico da diferença entre vida e existência, cujo pressuposto é a concepção da vida como, inicialmente, injustificada, como uma falta de ser<sup>62</sup>. Sem criar um próprio ser para si, a vida estaria resignada a “aparecer”. Sem presentificar-se no mundo, ela permaneceria uma “ausência”. A existência não surge, simplesmente, como uma condição dada, mas também como uma decisão. Essa decisão, porém, aparece-lhe, nesse momento de sua vida, como independente das condições concretas e dos condicionamentos sociais; seria, exclusivamente, moral. Podemos observar que, por meio de uma situação da vida cotidiana de uma jovem, ela retratara o problema existencial da escolha de si, sem problematizar a condição específica feminina, porque a mulher lhe era um ser humano. Isso era-lhe, até

---

<sup>61</sup> Levantamos essa hipótese em *Simone de Beauvoir e Carolina de Jesus: ensaio sobre a busca da existência*.

<sup>62</sup> Dentre as estudiosas a apontar a diferença entre vida e existência, na filosofia beauvoiriana, encontra-se Andrea Veltman (2006).

então, uma “evidência”. É o *problema da existência* que está a ser *refletido* por ela, nesse período.

Diferente de seus colegas estudantes de Filosofia, o seu destino ainda estava em aberto *entre* o trabalho e o casamento – que eram *contraditórios* – de forma que essa decisão entre si mesma e o mundo dado lhe aparecera de maneira mais evidente e dramática, já que se encontrava em uma situação feminina, ao invés de uma situação masculina. O que para eles, provavelmente, era um problema ontológico abstrato, caso fosse um problema, para ela surgia como um problema concreto na experiência vivida. “Estou em grande angústia no momento de decidir minha vida. Posso ficar satisfeita com o que chamamos de felicidade? Ou devo caminhar em direção a esse absoluto que me atrai?” (CJ, p. 334), escreveu, em maio de 1927. A felicidade, nesse contexto, está vinculada ao casamento; e o desejo do absoluto, à angústia de uma busca sem fim. Dentro dos seus limites, ela não escolherá nem este, porque compreendeu que precisava aceitar o dado e vivê-lo “sem esperar possuir o absoluto” (CJ, p. 354); e nem aquela, porque tinha um horror da escolha definitiva de si, cuja consequência era a *resignação* e o *entorpecimento*, levando-a a conceber o casamento como *fundamentalmente imoral* (CJ, p. 331). Embora tivesse ideia de quais caminhos não seguir, não tinha certo para si qual caminho deveria seguir. Sua única certeza era o nada que habitava o cerne de sua vida e, que, de alguma forma, precisava lidar com ele, com lucidez. Para isso, deveria, primeiramente, aceitar a vida tal como ela era – sem justificativa *a priori*. “Se eu viver, você tem que aceitar totalmente o jogo, tem que ter a vida mais linda. Não sei por que estou aqui, mas já que vou ficar, *vou construir um belo edifício*” (CJ, p. 364), escrevera ela, para convencer a si mesma. Recusando as ideias de ser humano como uma busca da Felicidade, à maneira dos Antigos, ou como uma busca do Ser, ao modo de Sartre, Simone de Beauvoir proporá uma resposta objetiva para a sua inquietação somente em *Por uma moral da ambiguidade*, em 1947: o ser humano, segundo ela, deverá seguir uma *busca da existência*, em que o indivíduo realizaria uma conversão de si mediante seus projetos no mundo com os outros. Sem tentar trapacear, ele precisaria viver, autenticamente, a sua condição de falta de ser, sem querer ser o Ser.

A sua proposta moral de 1947 reflete, em diversos aspectos, as hipóteses elaboradas por ela em seus esboços filosóficos, *os quais ela relia*. Dentre esses aspectos, encontram-se a sua ênfase no agir, a ideia de escolha moral como análoga a uma hipótese científica, a de

ação moral como semelhante à prática de uma ou de um artista, no processo de elaboração de sua obra, e a de singularização da vida. Todos esses elementos visam responder à questão de como fazer-se uma existência, de como viver, autenticamente, a vida humana conforme a sua condição. Além disso, trata-se também de uma resposta a um tipo niilismo contra o qual lutava desde a juventude, ao fazer-se a questão *para que agir?* Tal pergunta, que a jovem Simone de Beauvoir se fizera, sobretudo, no ano de 1927<sup>63</sup>, reaparece como o problema central de seu primeiro ensaio teórico-filosófico, *Pirro e Cineias*, e atravessará toda a sua obra escrita, refletindo-se também em sua atitude prática. Para que agir? Para fazer-se existência, responderá ela. O que significa fazer-se existência? Trata-se de uma questão que exploraremos, nos capítulos posteriores. O ponto, aqui, é tornar evidente, no mesmo horizonte do capítulo anterior, que muitas de suas inquietações existenciais da juventude se tornaram problemas filosóficos, que ela não abandonara ao elaborar a sua obra. Nessas inquietações, dentre as quais se encontra a escolha de si, a busca por justificar a própria vida, o fato de ela experienciar o mundo como uma mulher fora um elemento decisivo. Vimos, no capítulo anterior, que os seus problemas concretos a impediram de assumir uma filosofia puramente abstrata e divorciada da vida, fazendo com que buscasse uma reconciliação entre filosofia e vida, que ela descobriu ser possível mediante a relação interdependente entre a filosofia e a literatura, não somente retomasse, mais tarde, a ideia de filosofia de uma tradição dos Antigos. Tal necessidade, de reconciliar a filosofia com a vida, esteve vinculada com a sua situação feminina no mundo; isso se exprime na proposta central de sua moral, ao fazer uma distinção entre existência enquanto fato e a existência enquanto escolha moral e realidade concreta, que não aparece, ao menos não de forma explícita, na obra dos demais existencialistas. Sem ser dada, a existência precisa ser, continuamente, conquistada mediante ações concretas no mundo. A sua filosofia, cuja essência é a moral, partirá de um ser-para-a-vida visando um ser-para-a-existência, um ser-para-a-transcendência. E, nisso, consistirá a renovação da prática filosófica, que implicará, à diferença dos Antigos, um engajamento no mundo com os outros, ao invés de um retraimento de si sobre si mesmo.

\*\*\*

---

<sup>63</sup> Sobre esse ponto, ver: “A perspectiva existencialista-beauvoiriana”, p. 60-61.

Nessa posição de nosso estudo, é-nos permitido explicitar que a filosofia de Simone de Beauvoir é, essencialmente, moral; e o seu filosofar, um aprender a viver, *um contínuo exercício para assumir a vida humana cuja condição é ser uma falta de ser*. Vimos, até esse momento de nossa argumentação, que ela retomara a ideia de filosofia dos Antigos, renovando o filosofar, ao ressignificar a metafísica; essa renovação é indissociável de sua experiência vivida, isto é, experiência de uma mulher no mundo, que revela um filosofar a partir do concreto, da assunção da condição humana de ser ambiguidade. É certo que a jovem Simone de Beauvoir não refletira sobre a sua situação feminina como uma generalidade, como um universal-singular, mas isso não a impedira de querer se apreender como uma totalidade – sensibilidade e pensamento, coração e cérebro; essa necessidade, ainda que não tenha reconhecido como tal, à época, está conectada com a sua situação feminina. Não ao acaso, por inteiro, Merleau-Ponty discordara dela em sua juventude, no que diz respeito à ideia de querer fazer uma filosofia que reconhecesse ambos os aspectos da condição humana, mas porque se encontrava em uma situação masculina, de alguém que poderia se distanciar do mundo doméstico para dedicar-se, com exclusividade, à vida intelectual; de alguém que não precisava fazer, necessariamente, a escolha de si, de modo que o “justificar-se no mundo” não lhe fora, aparentemente, um problema concreto. Não sofrera o drama de escolher *entre* o casamento e o trabalho. O que não fora, como estamos a desvelar, o caso da jovem Simone de Beauvoir. Isso pode ser visualizado também, com nitidez, no episódio após ela e o jovem Sartre terem sido aprovados na *agrégation*. Ambos tiveram, segundo ela, percepções completamente diferentes acerca da autonomia. Enquanto para ela parecia “milagroso” conquistar de uma vez por todas a sua autonomia, Sartre “não fazia senão chegar no estágio de sua existência de homem que ele previa havia muito com desgosto; acabava de perder a irresponsabilidade da adolescência; entrava no universo, detestável, dos adultos. Sua independência achava-se ameaçada” (FA, p. 26 / FI, p. 24). Diante disso, é perceptível a diferença entre a sua experiência vivida e as de seus colegas, confirmando que, para ela, o movimento da existência não era um movimento espontâneo que a conduziria à ação no mundo: ela precisou, em certo sentido, escolher e lutar para consegui-lo, ainda que as suas circunstâncias, em relação às suas colegas, fossem-lhe mais favoráveis, nesse aspecto. Ela não tinha dote. A ruína financeira de seu pai, após a Primeira Guerra Mundial, foi decisiva para que pudesse, sem um absoluto impedimento, seguir o caminho do trabalho, ao invés do casamento.

Dito isso, é-nos possível dizer que a renovação da prática filosófica, com Simone de Beauvoir, trata-se de uma consequência de sua defesa e afirmação da ambiguidade humana, que, em vez de negar ou subordinar o corpo em benefício do espírito, assumiu a existência de ambos. Vimos, no primeiro momento deste capítulo, como isso impactou na própria compreensão do que é a metafísica e a filosofia, haja vista que a aceitação da ambiguidade implica na recusa de qualquer totalidade-totalizada; e no segundo momento, que essa compreensão está vinculada com a sua experiência vivida enquanto mulher. A renovação da metafísica conduz a uma renovação do filosofar, que assume a ambiguidade humana, em que a pessoa filósofa não aparece como estrangeira ao problema que está a trabalhar. E, dentre as ambiguidades, a mais fundamental de todas, para Simone de Beauvoir, é “a de que todo movimento vivo é um deslizamento na direção da morte”. Contudo, invertera-a, argumentando que: “todo movimento na direção da morte é vida” (PMA, p. 183 / PMA, p. 104). Não somos *para* a morte, responde a Heidegger, em seu ensaio filosófico inaugural: *somos mortais*; não fundamos a nossa morte, tal como não fundamos a nossa vida, o fato de existir é, originalmente, injustificado e gratuito. (PC, p. 62 / PC, 166). Por isso, o ser humano precisa buscar uma justificação para si, a fim de tornar a sua vida inicialmente contingente, necessária. Nesse processo, ele precisa “aceitar a morte, porque a vida traz a morte em seu cerne. A morte não é a protagonista da existência, mas a vida; para fazer-se existência assume-se a vida que traz a morte, e não a morte que traz a vida, posto que, enquanto existência, o ser humano projeta vida e não morte”<sup>64</sup>. Partindo de um ser-para-a-vida pode-se aceitar o projeto de ser um ser-para-a-existência e, por sua vez, um ser-para-a-liberdade, um ser-para-a-ação.<sup>65</sup> Ao negar, em *Pirro e Cineias*, o projeto de autenticidade heideggeriano de ser-para-a-morte, ela se contrapõe também, nesse tema, à tradição filosófica dos Antigos que ela retomara, ao estabelecer a sua filosofia, renovando a própria ideia de prática filosófica, por meio da qual fundara a sua moral e, conseqüentemente, a sua obra escrita e maneira de viver. Trata-se de uma questão essencial para compreendermos o seu projeto filosófico. Ela iniciara *Pirro e Cineias* questionando, em seu prólogo, a sabedoria dos Antigos segundo a qual o ser humano deveria “permanecer em si”; e *Por uma moral da ambiguidade*, problematizando a tese de Montaigne de que “a contínua obra de nossa vida é construir a morte”, que ela vai recusar, ao longo de seu ensaio. O ventre da

---

<sup>64</sup> Josiana Andrade, *Simone de Beauvoir e Carolina de Jesus: ensaio sobre a busca da existência*, 2020, p. 45.

<sup>65</sup> Ao partir-se de um ser-para-a-morte pode-se, ao contrário, chegar em um ser-para-o-nada, na medida em que a vida aparece como uma contínua possibilidade, sem a ênfase de que ela precisa ser convertida em realidade concreta.

questão, no entanto, não é em si a negação beauvoiriana do ser-para-a-morte – defendido desde os Antigos, passando por Montaigne, de quem Simone de Beauvoir foi uma assídua leitora, cujo filosofar era um aprender a morrer – mas o porquê de ela o ter negado. Essa negação reflete, ainda que de forma não-causal, os seus movimentos precedentes no decorrer de sua vida – a vida de uma mulher – que estamos a expor. Ademais, é válido lembrar que um resultado nunca pode ser, genuinamente, compreendido, se ele for dissociado do movimento do espírito que o engendrou; apresentar um resultado separado do movimento que o constituiu é a mesma coisa que não entender o que esse resultado significa: reproduzi-o, sem compreendê-lo. Poderíamos trazê-lo à baila como separado do movimento que o engendrou, mas isso seria não compreendê-lo conforme si mesmo – o de que o filosofar beauvoiriano é um ser-para-a-existência, um aprender a viver.

*Aprender a morrer é muito abstrato para quem sente, na prática, os limites do próprio viver.* Simone de Beauvoir sentiu esse limite<sup>66</sup>. Viver lhe era uma tarefa muito séria. Afirmou e reafirmou isso durante toda a sua vida. “A meditação da morte é a suprema sabedoria dos que já estão mortos” (PDA, p. 194 / PDH, p. 106), escrevera. E desde o início de sua relação com a filosofia, como vimos, ela estava *viva*. Sentia e amava a vida com fervor! O seu filosofar não era apenas uma atividade cerebral; passava pela experiência vivida também. O que a conduziu, como desvelamos, a criticar a noção de filosofia

---

<sup>66</sup> É interessante observar e refletir que o questionamento da ênfase na mortalidade ou na imortalidade humana, segundo Ivone Gebara (2017), será uma das principais problematizações dentro do contexto do feminismo filosófico, na medida em que tal ênfase está diretamente vinculada com a experiência vivida dos homens no mundo. As mulheres, frequentemente, à diferença dos homens, de acordo com a filósofa brasileira, “enfrentam a morte no processo da vida, convivem com as forças da morte. São elas que cuidam da criatura enferma, visitam os seus filhos nas prisões, assistem aos moribundos. São elas que procuram as mais variadas ervas medicinais na tentativa de curar doentes e aliviar suas dores. Não se trata de dar uma resposta ao último suspiro de vida e criar outras vidas abstratas ou valores eternos, mas de cuidar primeiro dessa vida ameaçada. O necessário consolo diante de uma morte prematura e inesperada é também experiência das mulheres; a busca de sentidos depois da tragédia sem sentido tem sido também afirmada. A morte vã, a morte provocada pela ganância humana, a morte injusta e violenta criou o tormento da destruição dos sentidos imediatos da vida. Porém, é o cotidiano da vida e as suas preocupações e ocupações o que mais nos interessa. É a vida diária com seus desafios que nos interpela”. (Ivone Gebara, 2017, p. 26). Daí, para ela – quem utiliza também os métodos existencialista e fenomenológico – “o filosofar das mulheres começa pela observação do tropeço de Tales, ou pelos tropeços presentes na vida, ou os problemas que acontecem quando se despreza ou se diminui o valor da materialidade da vida e as pequenas escolhas que podemos fazer no nosso cotidiano”. À luz de tal definição, é possível visualizar de maneira mais clara que Simone de Beauvoir praticara o que seria definido, mais tarde, como feminismo filosófico, ou precisamente, em seu caso, fenomenologia feminista, como pontuou Kristana Arp (2000). Em relação a esse ponto específico do conviver com a morte, podemos citar, à título de exemplo e para reflexão, a sua anotação que inaugura os seus cadernos da juventude. Em 6 de Agosto de 1926, ela escrevera: “diante desses doentes de Lourdes, que súbito desgosto por toda elegância intelectual e sentimental; o que são as nossas dores morais em comparação com este sofrimento físico; tive vergonha de tudo isso e só me parecia possível uma vida que fosse um dom total de si mesmo, uma abnegação total.” (CJ, p. 47).

enquanto sistema filosófico e a reviver a ideia de filosofia de uma tradição da Antiguidade. E, ao fazê-lo, não a aceitou como dada. Os Antigos, em sua maioria, concebiam o filosofar como um aprender a morrer, isto é, como *um exercício para a morte*, cuja característica principal seria aprender a se desprender do corpo e do ponto de vista sensível e egoísta que ele, supostamente, imporia<sup>67</sup>. O filosofar como um aprender a morrer é um filosofar que não somente recusa a ambiguidade, que pretende, em alguma medida, negar ou anular o corpo – a suposta fonte das perturbações da alma, mas também que privilegia o espírito e aconselha o ser humano o “permanecer em si”, visando alcançar a tão buscada felicidade, a plenitude. O epicurismo, para isso, sugeriu a *ataraxia* (ausência de perturbação da alma), e o estoicismo, a *oikéiosis* (apropriação de si). Ambas as *áskesis* (exercícios espirituais e filosóficos) resultam em um retraimento do indivíduo sobre si mesmo e, conseqüentemente, em um distanciamento do mundo: levam-no a um cuidado de si fundado na imanência. Simone de Beauvoir, apaixonada pela vida terrena, defenderá, em seus ensaios, uma espécie de *áskesis* – um exercício existencial e filosófico, que envolverá a totalidade da existência de quem o pratica, que ela se refere como um *méthode* (PMA, 1947, p. 219 / 2005, p. 122) – que é, em muitos aspectos, oposta aos que pregaram tais escolas<sup>68</sup>, apesar de também propor uma conversão de si e visar um cuidado de si – ou em seus termos: uma *vigilância de si*. A sabedoria, em sua concepção, não consistirá no “permanecer em si”, mas no *sair de si* – na transcendência, que é indissociada da imanência. Esse seu exercício existencial, quer dizer, seu método existencial para uma prática moral autêntica é, de modo semelhante aos Antigos, a expressão de sua filosofia, de seu filosofar.

Sendo a sua prática filosófica um aprender a viver, um ser-para-a-existência, em que o ponto de partida é um ser-para-a-vida, a sua filosofia teve como fim o desvelamento e a desmistificação da própria condição humana no mundo, objetivando encontrar uma forma de vivê-la, moralmente<sup>69</sup>. Ao filosofar, Simone de Beauvoir não retraíra-se sobre si mesmo: engajara-se no mundo com os outros. Esse engajamento se deu por meio de seu escrever e, mais tarde, de seu ativismo político, que teve implicações concretas não somente em sua vida, mas também nas de outros seres humanos, em especial, nas das mulheres. Por assumir a vida, em vez da morte, inicialmente, visara as relações concretas no mundo terreno. Isso fizera *também* com que escrevesse em diferentes formas de textos: queria comunicar ao

<sup>67</sup> Pierre Hadot, *A filosofia como maneira de viver*, 2016, p. 116.

<sup>68</sup> Sobre esse tema, ver “Moral beauvoiriana *qua* método: por um retorno a Simone de Beauvoir” [2020], por Josiana Andrade.

<sup>69</sup> Sobre a concepção de moral beauvoiriana, ver Capítulo primeiro, pp. 79-77.



máximo de pessoas possível, sejam elas filósofas ou não, já que o viver não interessa somente a quem faz, com competência, filosofia, mas a qualquer ser humano que esteja interessado em assumir a condição humana. E, como vimos, somente uma filosofia que parte da vida concreta é passível de ser vivida, concretamente. Foi o que ela fizera. Era o que desde a juventude a inquietava. Por essa razão, foi-nos possível encontrar três dimensões interdependentes em sua filosofia, em que o elemento em comum é desvelamento da experiência vivida dos seres humanos em sua dimensão metafísica – que a filósofa não somente vivera, mas também explicitara em seus escritos teóricos e literários. Enquanto nestes, ela comunicara através do vivido, de maneira que qualquer ser humano que tenha sofrido os dramas metafísicos a serem descritos poderá responder ao seu chamado, naqueles, comunicara por meio de uma linguagem direta e teórica, que pressupõe e exige uma competência mínima nos estudos filosóficos. Sua filosofia é, antes de tudo, um chamado da existência a si e aos outros. A maneira de viver, a prática moral singular, de Simone de Beauvoir, não deve confundida, porém, com a sua proposta moral na dimensão teórica de sua filosofia, ainda que ela esteja vinculada com esta. A forma como ela escolhera assumir a sua falta de ser não se trata de um imperativo em relação aos outros<sup>70</sup>.

---

<sup>70</sup> No que diz respeito à compreensão da relação entre a maneira de viver moral e a obra de Simone de Beauvoir, há, pelo menos, duas abordagens, sendo elas a de Karen Vintges (1996) e de Tove Pettersen (2008). Por meio de ferramentas analíticas foucaultianas, como já indicamos em outro momento deste estudo, Karen Vintges busca analisar e revelar o *ethos* da arte de viver pessoal de Simone de Beauvoir. Para isso, elaborou, em um primeiro momento, um minucioso estudo da obra beauvoiriana como um todo; e, em um segundo, explicitou o conteúdo específico da arte de viver da filósofa. Segundo ela, esse conteúdo revelava que a filósofa *queria*, com sua arte de viver, “provar que uma mulher poderia viver como sujeito”, “ser uma mulher exemplar, operando como sujeito dentro da cultura; ela queria ser *um sujeito como mulher*”. Seu objetivo seria, daí, a conciliação entre ser mulher e ser intelectual. Tal conciliação poderia ser encontrada em sua obra autobiográfica, de modo que esta, para a estudiosa, seria o coração, o núcleo, da obra beauvoiriana. Nesse horizonte, ela apresentou a autobiografia de Simone de Beauvoir como a sua arte de viver, argumentando que nela se poderia encontrar uma ética positiva, que *O segundo sexo* não havia oferecido, concluindo que, “por meio da descrição e construção de sua própria vida, ela [Simone de Beauvoir] queria oferecer a outras mulheres diretrizes para organizar suas próprias vidas”. Deixando de lado, por um momento, os aspectos biográficos e históricos que envolve a questão, Tove Pettersen (2008, pp. 57-63) buscou mostrar, a fim de compreender como a jovem filósofa cega ao gênero tornou-se uma feminista radical, que a filosofia moral beauvoiriana – cujo “principal apelo moral” seria o de que “devemos assumir responsabilidade moral por nossa própria liberdade tanto quanto pela dos outros” – poderia fornecer uma resposta parcial para a problemática. Para isso, ela dividiu a vida da filósofa em três momentos: 1) sua fase moral e “insensibilidade à relação entre gênero e filosofia” (de 1942 a 1947), 2) sua fase de descoberta do sujeito sexuado (de 1948 a 1970), 3) sua fase de ativismo político-feminista (de 1970 até os últimos anos de sua vida); e, por conseguinte, evidenciara que a sua moral permitia uma melhor compreensão tanto de *O segundo sexo* quanto de seu ativismo político, de seu período tardio. Segundo ela, o feminismo de Simone de Beauvoir poderia ser entendido como “um resultado direto de sua filosofia moral”, pois, ao ter examinado “a feminilidade à luz de sua filosofia moral, que postula a liberdade como seu valor último, ela descobriu que as mulheres têm menos chances de alcançar a liberdade do que os homens. Sua posição ética exigiria que ela rejeitasse esse desequilíbrio”. Além disso, a sua postura, que havia sido, à época, criticada, por não delinear um estilo de vida feminista alternativa, poderia também ser compreendida mediante a sua moral, uma vez que ela, por definição, “não

Ao buscar realizar a conversão de sua falta de ser em existência no mundo, Simone de Beauvoir o fez fazendo filosofia. Essa filosofia se formou na medida em que *filosofou, agindo* no mundo. Por meio dessa ação, a sua obra foi se constituindo como uma totalidade-destotalizada, que possui três dimensões que se entrelaçam e são interdependentes: a teórica, a literária e a prática. Partindo da experiência vivida, desvelou e desmistificou a realidade humana. Tais movimentos não foram abstratos: tiveram consequências não somente no mundo – afinal, ela o mudou – mas também na sua própria maneira de vivê-lo. Enquanto jovem estudante de filosofia se apercebeu de que o fato de estar no mundo não implicava, automaticamente, ter uma gravidade nele, ter uma existência moral e concretamente justificada: era necessário fazê-lo. Durante toda a sua vida, fizera-o. Ao escrever a sua paradigmática obra – *O segundo sexo* – sofreu, a um só tempo, uma ruptura e uma conversão de si: ela se apercebeu que desvelava e desmistificava o mundo como uma mulher, em um mundo dos homens. Essa sua ação teve consequências também na vida de outras mulheres: ela permitiu-lhes uma compreensão de si, cujo resultado foi também, em alguns casos, uma conversão de si. Ora, como dissemos, a mulher não é Outro: é conduzida a sê-lo. A história da mulher como outro foi a história da maior mentira da humanidade reproduzida, no decorrer do tempo<sup>71</sup>. E, exatamente por essa razão, tal ideia revelara-se mistificada, ao ser desvelada por uma filósofa, que se descobriu mulher ao filosofar *como um ser humano que estava a fazer-se existência*. Um novo paradigma surgiu no século XX. O que significava ser um outro? Por que a mulher se tornou o outro? Esses problemas, até então velados ao longo da história da filosofia feita, na maioria das vezes, por homens, vieram à tona e se estabeleceram como filosóficos e dramáticos. Um novo chamado fora feito *de dentro das estruturas da filosofia* – um chamado às mulheres para desvelarem e desmistificarem esse mundo do qual elas também fazem parte, como seres humanos que foram, quase sempre, impedidas de *se fazerem existência*. Simone de Beauvoir, contudo, só veio a afirmar-se feminista 23 anos após a publicação de seu ensaio de 1949 (ESB7, p. 27). Fazer-se feminista não lhe foi uma consequência lógica e abstrata de seu estudo, mas uma resposta ao chamado de outras mulheres feministas francesas no

---

ofereceria uma receita para viver”. Ao se fazer feminista, Simone de Beauvoir não abandona a sua moral: reafirma-a. Diante disso, podemos perceber que, enquanto Tove Pettersen enfatiza a relação entre os ensaios teóricos e a prática beauvoiriana, sem passar pela autobiografia, Karen Vintges alicerça a maneira de viver moral de Simone de Beauvoir em sua obra autobiográfica.

<sup>71</sup> Em *Jacques Derrida amava as mulheres... Sobre o esquecimento de Simone de Beauvoir* [2018], Norman R. Madarasz argumenta, ao problematizar o silêncio de Derrida em relação a Simone de Beauvoir, que “uma parte expressiva de *O segundo sexo* se forma como precisamente a história de uma mentira, a saber, a da inferioridade essencial da mulher tal como representada, afirmada, demonstrada, repetida e concluída no pensamento hegemônico da falocracia ocidental”.

mundo da ação política, que envolveria toda a sua existência, *cuja moral era fazer-se, continuamente*. O seu sim ao movimento feminista não foi abstrato; foi também uma decisão que modificaria a sua maneira de viver no mundo com os outros. Ele fora *vivido*, como um novo constituinte de sua prática filosófica, em sua velhice<sup>72</sup>.

No que diz respeito a esse ponto de sua história, que se trata de seu período tardio, em uma entrevista a John Gerassi, em 1976, ao responder uma pergunta sobre a relação de *O segundo sexo* com os movimentos feministas, Simone de Beauvoir afirmou que era possível que mulheres “tivessem se convertido em feministas por razões que [ela] explicava em *O segundo sexo*, mas que elas descobriram essas razões em suas experiências de vida, não em [seu] livro” (ESB4, p. 132-133). O que significa dizer que uma pessoa, ao ler o ensaio supracitado, não pode confundir as suas próprias razões como se fossem prescrições que estivessem no livro. Isso seria má-fé, isto é, uma tentativa de encontrar *valores dados* que justificariam, supostamente, a sua maneira de viver; além de anti-beauvoiriano. Simone de Beauvoir elaborara *menos um conjunto de imperativos moral-feministas do que pontos de partida*, em *O segundo sexo*. Se o lermos de forma engajada, perceberemos que há nele elementos infinitos que permitem uma pluralidade de feminismos possíveis, ao invés de uma defesa fechada de um feminismo específico, ainda que ela tenha proposto, como caminho de libertação da mulher, uma atitude feminista no horizonte do socialismo. Nesse contexto, é válido enfatizar que o feminismo, como a própria filosofia, não foi, para ela, uma atividade que possui a sua origem em uma atividade puramente cerebral. É, antes de tudo, “*uma maneira de viver individualmente, e uma maneira de lutar coletivamente*”, conforme argumentara a Francis Jeanson (ESB2, p. 268). Desse modo, faz-se relevante dizer que não é, precisamente, o feminismo que permite compreender a sua filosofia e a sua moral, como pretendeu-se durante anos, mas o inverso: somente mediante a sua filosofia e a sua moral que podemos compreender o seu feminismo, ou melhor, a sua atitude prática moral feminista. Seu feminismo foi uma expressão concreta de sua filosofia existencialista;

---

<sup>72</sup> No prefácio de *Simone de Beauvoir, hoje* [1986], livro que se trata de um conjunto de entrevistas realizadas por Alice Schwarzer, que aconteceram entre o começo de 1972 e setembro de 1982, Simone de Beauvoir escreve: “Desde o instante – 1970 – em que me integrei no que então foi chamado de novo feminismo, minhas ideias em nada mudaram. Não obstante, modificaram-se ligeiramente sob a influência da prática feminista: minhas relações com as outras mulheres, as cartas que delas recebi, as ações de que participei. É conveniente, acho, que o pensamento seja guiado pela experiência vivida: seja como for, foi esse o caminho que escolhi”. Aqui, podemos perceber a expressão concreta de sua ideia de filosofia e moral, não somente a maneira de como se relacionou com o feminismo, de sua época.

foi, pois, um feminismo filosófico, em que um dos fundamentos era o ser-para-a-existência, o aprender a viver, a assunção contínua da condição humana de ser uma falta de ser<sup>73</sup>.

Assim sendo, podemos compreender o porquê de Simone de Beauvoir ter se autodefinido como feminista somente 23 anos após a publicação de *O segundo sexo*. Em sua entrevista com Luce Guilbeault, em 1975, ao responder uma pergunta sobre a sua influência a respeito das primeiras ativistas estadunidenses e se isso teria relação com o seu ativismo, afirmara que, desde o princípio, o seu ativismo não estava relacionado com o impacto de seu livro nos Estados Unidos, porque ela não sabia muito disso; só veio a saber, em verdade, mais tarde, quando conversou com algumas feministas estadunidenses (ESB3, p. 129). O que a levou a “mudar de posição foi o fato de [ela] ter tido contato direto com as mulheres do *Movimento de Libertação das Mulheres* (MLM)” (ESB3, p. 129), que a “procuraram para conversar sobre o problema do aborto” (ESB6, p. 129). Nessa conversa, as mulheres do movimento a convidaram para participar de uma ação para mudar a lei do aborto; e, a partir disso, ela começara a trabalhar com as ativistas. E, durante esse processo, encontrou-se “comprometida, não em absoluto pelo que havia escrito antes, mas pelo que [lhe] ofereceram na época e o que isso poderia [lhe] interessar” (ESB3, p. 129). Simone de Beauvoir, pois, tornou-se feminista, em seus termos, não porque escreveu *O segundo sexo*, mas por meio de uma necessidade concreta no seio da experiência vivida. Por isso, faz-se necessário diferenciar a sua experiência intelectual de sua experiência existencial em relação a sua apercepção da situação da mulher no mundo. A primeira ela sofrera no processo de sua investigação ao elaborar *O segundo sexo*; e a segunda, em seu engajamento político com outras mulheres em um projeto comum. Ao escrever *O segundo sexo*, estava mais ou menos *distanciada* para poder enxergar com nitidez o seu objeto de estudo; e ao se engajar com outras mulheres, estava *envolvida* filosófica e politicamente no mundo com os outros. Essa diferenciação faz-se importante e indispensável, porque evidencia que uma experiência intelectual não é suficiente para alguém tornar-se feminista, e não o foi para Simone de Beauvoir. É possível compreender a situação de privação e de opressão das mulheres e ainda assim querer-se não-feminista. O *querer*, em sua moral, é decisivo. Ser feminista, em sentido beauvoiriano, trata-se, antes de tudo, de *poder*, *querer* e *fazer-se* uma, que envolve um engajamento no mundo e a assunção de determinados valores que não são

---

<sup>73</sup> Nesse ponto, concordamos, tanto com o argumento de Tove Pettersen (2008), de que “o feminismo de Simone de Beauvoir pode ser entendido como um resultado direto de sua filosofia moral”, quanto com o de Karen Vintges (1996), de que a moral beauvoiriana se trata de uma maneira de viver, à luz de nosso desvelamento da própria concepção de filosofia beauvoiriana, que é o elemento ausente em ambas as abordagens, mas que permite, a nosso ver, uma melhor compreensão de suas próprias propostas.

valores absolutos e nem justificados *a priori*. Para alguém assumir tais valores, é imprescindível o momento da apercepção de si. Para uma mulher, trata-se também, fundamentalmente, de uma resposta a sua situação metafísica no mundo.

Por fim, se, por um lado, Simone de Beauvoir retomara a ideia de filosofia dos Antigos, por outro, renovara a prática ou exercício filosófico de viver a vida. Essa renovação, conforme desvelamos, está diretamente vinculada com a sua busca, inicial, para justificar a sua própria vida no mundo. Associara a essa justificação de si o agir, a transcendência. Ora, a imanência só poderia ser desejável, livremente, para quem possui como *dada* a transcendência, a liberdade; para quem a existência surge como uma condição a partir da qual os projetos se realizam, ao invés de uma conquista através da qual o próprio projetar-se se torna possível<sup>74</sup>. A defesa de uma moral da imanência, por mais legítima e compreensível que seja, resulta na manutenção do *status quo*, quase sempre, a longo prazo. Não aleatoriamente, ela, negando a sabedoria dos Antigos do retraimento de si e as morais da imanência, afirmara e propusera a transcendência de si. Ao fazê-lo, propõe-nos a moral como um exercício contínuo de assunção da condição humana de ser uma falta de ser, sem dizer, todavia, como os seres humanos devem assumi-la. A sua defesa da transcendência, que não se dicotomiza com a imanência, como veremos na segunda parte deste estudo, é também uma resposta às condições desiguais que fazem com que somente alguns possam realizar o movimento concreto e moral de transcendência de si, que é condição para o fazer-se-existência. E esse movimento envolve os outros, porque o ser humano, de saída, não está só no mundo, sendo a coexistência condição necessária para a existência.

---

<sup>74</sup> Em “Moral beauvoiriana *qua* método: por um retorno a Simone de Beauvoir” [2020], mostramos que as conversões dos antigos permanecem sendo possíveis às mulheres em situação de opressão, mas não a que Simone de Beauvoir proporá, por envolver um engajamento no mundo.

## **INTERPARTES**

### **A problemática**

*Os verdadeiros problemas dos verdadeiros filósofos são aqueles que atormentam e que tornam a vida incômoda. O que não quer dizer que eles sejam absurdos. Porém, ao menos esses nascem em vida – e são verdadeiros como as sensações.*

*Paul Valéry.*

## Uma história do drama da coexistência

Na parte precedente deste estudo, apresentamos a nossa perspectiva de leitura acerca da filosofia beauvoiriana, por meio da qual vimos os seus elementos básicos, a fim de melhor situar o nosso problema – o drama da coexistência – que tratará de elementos dilemáticos do pensamento beauvoiriano. Por drama, compreendemos, segundo a concepção beauvoiriana, que o problema filosófico envolve não somente uma atividade intelectual, mas também a experiência vivida<sup>1</sup>. Ao filosofar, Simone de Beauvoir não assumira uma atitude estética diante do mundo<sup>2</sup>; ao invés disso, aceitara a ambiguidade e o fato metafísico fundamental da condição humana de ser, simultaneamente, singular e universal, sendo o seu ponto de partida, para desvelar o mundo, a sua experiência vivida. Considerando isso, ao longo deste capítulo – que se trata do que chamaremos de *interpartes*<sup>3</sup> – buscaremos evidenciar como o dramático problema filosófico da coexistência se constituiu no decorrer de suas reflexões e de seu pensamento, conforme a nossa perspectiva, cujo método é o de Simone de Beauvoir como uma beauvoiriana<sup>4</sup>. Realizaremos, à luz disso, uma explicitação do drama da coexistência, cotejando os seus cadernos da juventude, os seus dois primeiros romances metafísicos publicados – que precederam a elaboração de seu primeiro ensaio teórico-filosófico, *Pirro e Cineias* – e sua autobiografia. Antes disso, porém, faremos uma pontuação necessária, para evitar mal-entendidos, no que diz respeito ao nosso proceder, haja vista que trabalharemos, aqui, com os seus diferentes tipos de escritos.

---

<sup>1</sup> Sobre a concepção de drama e sua relação com o problema filosófico, ver: “A perspectiva existencialista-beauvoiriana”, parte I, p 39.

<sup>2</sup> Sobre a definição de atitude estética, ver nota 89, de “A perspectiva existencialista-beauvoiriana”, em parte I. Para uma compreensão mais minuciosa, ver “O presente é um passado em potência?” [2021], por Josiana Andrade.

<sup>3</sup> Não estamos a utilizar a expressão em sentido jurídico. O que compreendemos por *interpartes* trata-se de um momento de nosso estudo, cuja função é interligar a primeira parte com a segunda, mediante a nossa problemática. Esta, tendo em vista a estrutura desta dissertação, não poderia ser ordenada em outro lugar que não neste, uma vez que o seu sentido depende da perspectiva que apresentamos na primeira parte. Ademais, um problema filosófico-existencialista-beauvoiriano não poderia ser desvelado de maneira assituada ou somente em seu resultado separado do movimento que o constitui.

<sup>4</sup> Tendo em vista os limites estabelecidos pelo nosso método, neste momento de nossa análise, cujo objetivo é explicitar os elementos constituintes do drama da coexistência, não nos deteremos, aqui, nas abordagens de outras estudiosas e estudiosos acerca dele – que apareceu, ao longo da história da recepção de sua obra, como o “o problema do Outro”. O fato de ele ter sido nomeado dessa maneira, já indica uma certa distância em relação ao problema beauvoiriano que descreveremos conforme ela expressou. Pretendemos recuar um pouco e entender o que significa, para ela, a coexistência. Isto posto, é-nos relevante dizer que o “problema do Outro” é bastante estudado pelas demais pesquisadoras e pesquisadores de sua obra, porque ele é um dos temas que permite diferenciar Simone de Beauvoir de Sartre, e foi nesse sentido, na maioria dos casos, que ele foi analisado.

Vimos que o tempo lógico da obra beauvoiriana se dá em movimento de conversão, segundo o qual ela realiza uma constante síntese temporal de si, em que o passado e o futuro se encontram vinculados no presente; ao escrever uma obra, pressupunha e retomava o passado visando o futuro; isso pode ser identificado, sobretudo, no que diz respeito aos seus problemas filosóficos que, originalmente, refletem inquietações suas que se deram na experiência vivida. É verdade que a jovem Simone de Beauvoir não poderia prever a obra da futura filósofa; mas é verdade também, como desvelamos, que a filósofa, em exercício, não rompera com as inquietações da jovem estudante. O que torna razoável, a fim de compreendermos, genuinamente, o seu problema filosófico, apreendê-lo conforme o seu processo de constituição (tal movimento é análogo ao que efetuamos, em nosso primeiro capítulo, a respeito da ideia de filosofia para Simone de Beauvoir). Isso implica elaborar uma breve história de como o problema tornou-se o que é. No pensamento beauvoiriano, isso significa que ele pode aparecer, *em ato*, tanto em sua dimensão literária quanto em sua dimensão teórica. É o caso do drama da coexistência. Nesse contexto, é preciso lembrar que a literatura filosófica e a filosofia teórica, na filosofia existencialista-beauvoiriana, formam contrários, mas não contraditórios, em que somente na segunda haverá uma explicitação objetiva da perspectiva de Simone de Beauvoir. Ao estabelecer essa distinção, ela delimitou e orientou, em parte, o caminho de interpretação acerca de sua obra. Enquanto um *problema*, o drama da coexistência aparece nos dois tipos de escritos, permitindo uma reflexão filosófica no que concerne a um drama que pode ser vivido por qualquer ser humano. No entanto, ao tentar elaborar uma *resposta* para ele, expõe-na somente em um escrito teórico. Não é possível encontrar, devemos enfatizar, *teorias e respostas objetivas* em seus escritos literário-filosóficos, ainda que nos seja permitido teorizar e refletir *a partir* deles. Por ora, limitar-nos-emos a explicitar a problemática em questão. O que exige percorrermos pelos seus diferentes tipos de escritos, incluindo os seus cadernos da juventude, que estamos a interpretar segundo o sentido dado por Sylvie Le Bon de Beauvoir – o de que eles expressam uma jovem estudante em processo de criação e reflexão, e não uma obra filosófica em ato<sup>5</sup>.

\*\*\*

---

<sup>5</sup> A respeito desse ponto, ver “A perspectiva existencialista-beauvoiriana”, parte I, p 50.



Uma das inquietações constantes de Simone de Beauvoir, em seus cadernos da juventude, como vimos, fora o da justificação de sua própria vida no mundo. Vinculado a ela, encontrara-se o problema de sua relação com os outros. Ao refletir sobre as suas próprias reflexões, em meados de 1927, percebera que um tema lhe era *recorrente*, no decorrer de suas anotações: a oposição entre si e o outro que sentira *ao começar a viver* [*“en commençant de vivre”*] (CJ, p. 367). Esse “começar a viver” – pouco enfatizado pelas demais estudiosas que trabalharam com esse tópico<sup>6</sup>, mas que aparece como uma condição para o surgimento da oposição – está atrelado à busca de afirmação de si no mundo; o problema referido não se inicia, como podemos perceber, com o movimento de oposição ao outro, *mas* com a sua necessidade de justificar a si mesma. Tal oposição, que é mais um consequente do que um movimento espontâneo da existência, exprime uma *parte* de nossa problemática. Ao invés de a nomearmos, conforme, normalmente, foi-se feito, de o “problema do outro”, escolhemos, dentro do horizonte beauvoiriano, como veremos, intitulá-la de o *problema da coexistência*, porque envolverá não somente essa oposição, mas também uma tentativa de relação genuína com outra *existência*, considerando o sentido beauvoiriano dado a tal palavra<sup>7</sup>. À diferença do problema do outro, que, a nosso ver, pressupõe ainda a dicotomia entre sujeito e objeto, eu e outro, o problema da coexistência, na obra em ato da filósofa, fundar-se-á mediante a ambiguidade humana, cuja consequência é a própria dissolução das dicotomias<sup>8</sup>. Nele, a questão não se inicia com a oposição ao outro, mas com a busca do existente de querer justificar a própria vida, segundo a qual lhe é revelado a existência do outro. Nessa busca, este pode aparecer tanto como uma condição

---

<sup>6</sup> Dentre elas, encontram-se Margareth Simons e Kate Kirkpatrick.

<sup>7</sup> Sobre a concepção de *existência*, ver “O filosofar beauvoiriano”, parte I, p. 120.

<sup>8</sup> Acerca desse ponto, faz-se necessário dizer que existe uma interpretação que foi reconhecida e amplamente reproduzida a respeito da compreensão do outro na obra de Simone de Beauvoir. Trata-se da interpretação de Luce Irigaray. Em seu artigo, “The question of the Other” [1995], ela argumentou que a abordagem de Simone de Beauvoir apresentaria um “erro teórico e prático”, por implicar uma recusa do outro enquanto sujeito, de modo que ela estaria comprometida com a dicotomia – eu e outro – em que o outro sempre é definido a partir do eu, e não a partir de si mesmo. Ocorre que essa leitura da filósofa belga, que, pelo menos nesse texto, limitou-se sobretudo ao conteúdo não muito bem-compreendido de *O segundo sexo*, ignorando os primeiros ensaios filosóficos beauvoirianos, foi fundada mediante um equívoco. Sua afirmação de que haveria “um erro teórico e prático” advém de sua compreensão acerca da abordagem beauvoiriana. À diferença do que ela pretendeu defender, ao argumentar que o problema do Outro havia sido mal colocado por diferentes filósofos (dentre os quais estaria Simone de Beauvoir), porque era sempre “o outro do mesmo” que era tratado, sendo a sua proposta, por sua vez, a de contraposição a tal engano, a filósofa francesa apresentara, em sua obra filosófica em ato, a sua problemática do outro, considerando a condição ambígua do ser humano de ser, simultaneamente, eu e outro, sujeito e objeto, ultrapassando a dicotomia, na medida em que agora o outro é também sujeito e vice-versa. Daí, é-nos possível dizer que Luce Irigaray, se tivesse realizado uma leitura engajada com Simone de Beauvoir, perceberia que a sua proposta, nesse tópico, é muito próxima da dela, e não “oposta”, como ela buscou enfatizar. A respeito disso, Sara Heinämaa (2003), em seu estudo, evidenciou que, em muitos aspectos, as abordagens de ambas as filósofas possuem semelhanças.

quanto como um impedimento. O drama da coexistência pressupõe, antes de tudo, a condição ambígua do ser humano de ser, simultaneamente, *separado e ligado* aos outros. E esta foi sentida pela jovem Simone de Beauvoir, que vivenciara, inicialmente, um conflito entre os dois aspectos de seu eu – o da relação para consigo e o da relação para com os outros – fazendo-a pensar a respeito das implicações dessa “dualidade”.

A “dualidade” do eu, no entanto, que foi um recorrente objeto de análise da jovem Simone de Beauvoir, não expressa, exatamente, se lermos com cuidado os seus cadernos, a dualidade clássica interioridade/exterioridade, dentro/fora, haja vista que a jovem estudante de Filosofia não consegue dizer o que é ela, em sua “interioridade”, a não ser escrevendo em seus diários, no momento de sua autoanálise. O “dentro” só se revela na medida em que é um “fora”. Boa parte de suas anotações trata-se, como mostramos no capítulo primeiro, de uma *busca de si*. O seu “eu interior” era-lhe também um desconhecido, ainda que conhecesse aspectos dele. Ora tinha uma certeza de si, ora desesperava-se por não saber o que e quem era. Escrevia para descobrir a si mesma. O “dentro” e o “fora”, que constituem a “dualidade” mencionada, expressam *perspectivas* – a do olhar de si e a do olhar do outro. A jovem Simone de Beauvoir preocupou-se, em especial, com a primeira. Sua dificuldade em apreender a si mesma estava vinculada com a sua apercepção tanto da condição humana temporal de ser um vir-a-ser quanto do abismo entre as palavras escritas e o vivido<sup>9</sup>. “Estou aqui a tentar enganar-me a mim mesma. Se eu fixasse a minha vida neste papel, seria mais útil? O minuto que se passou está bem e verdadeiramente perdido; se eu tivesse aqui as múmias de todos estes eus mortos, serviria para quê? Para quê?” (CJ, p. 51), problematizara. “Já o provei, é impossível. Uma análise, uma visão intelectual é tudo o que me é permitido; e o que resta de sentimento, de certeza, de vida? Nada, absolutamente nada” (CJ, p. 51), concluía. Contudo, nessa busca de si, ela não considerava somente os seus próprios juízos, mas também os dos outros. Ao receber uma carta de alguma de suas amigas, por exemplo, escrevera que uma coisa poderia ser percebida nela, uma certa distância. “Ainda amo as minhas amigas como sempre, talvez, até mais, mas sinto-me muito mais velha, absorta em preocupações tão diferentes; e à medida que se dirigem àquela que imaginam que ainda sou, pareceu-me por um momento que os meus dois eus estavam lado a lado, vi as suas imagens” (CJ, p. 70). Mas disso não se segue que ela reconhecesse as duas imagens, que era possível fazer acerca de seu eu, como equivalentes. Dias mais tarde, ao retornar ao tema, questionara-se: “nem sequer sei que cara tenho na

---

<sup>9</sup> Sobre esse ponto, ver “A perspectiva existencialista-beauvoiriana”, Parte I, p. 56-61.

mente daqueles que pensam em mim. Para os outros, o que eu sou? Pode-se adivinhar o meu verdadeiro ser a partir das palavras que proferi?” (CJ, p. 89); chegara, daí, à resposta de que “nunca se pode conhecer um ser, uma vez que, conhecendo todos os seus elementos, a forma única como a síntese é formada é percebida apenas pelo próprio ser, e isso por si só é importante; mas pode-se conhecer o seu símbolo exato.” (CJ, p. 89), refletindo e questionando-se, novamente, “o que é, para mim, esse símbolo? E que lugar ocupa? À espera...” (CJ, p. 89). Em tais passagens, podemos perceber que, ainda que ela reconhecesse a dualidade do eu, a imagem que o existente fazia de si mesmo lhe era mais “verdadeira” em relação à do outro. O sujeito, neste momento, permanece, em certa dose, um privilegiado em relação à elaboração da imagem de si. Disso, surgirá um problema acerca da possível coabitação de imagens de um eu e, por sua vez, da incomunicabilidade entre elas. A jovem Simone de Beauvoir, em *Tentative d’existence*, o exprimira. Em tal romance esboçado, que exploramos brevemente ao tratar do problema da existência no capítulo anterior, encontramos também alguns aspectos que tocam, ainda que indiretamente, o problema da coexistência, que é correlato da dualidade do eu e suas consequências; através dele, é-nos possível explicitar alguns elementos de nossa problemática, no que diz respeito aos escritos da juventude, dado que muitos dos temas de suas anotações aparecem nele de maneira sintética.

Ao elaborar um de seus primeiros romances esboçados, a jovem Simone de Beauvoir buscara expressar aquilo que não conseguia com a análise, com a visão intelectual: os seus sentimentos tais como ela os experienciava. Em *Tentative d’existence*, retratara como tema central o confronto entre a existência e o nada, o dilema existencial entre a escolha da salvação de si do mundo dos “bárbaros” e o abandono de si em relação a ele<sup>10</sup>. Os “bárbaros”, para ela que concordara com Barrès, à época, seriam aquelas pessoas “que confiavam nos princípios externos” (CJ, p. 339), que assumiam as convenções sociais como valores dados e absolutos, vestindo-se com a imagem da “exterioridade” e negligenciando a própria “interioridade”. Nesse plano de fundo, a sua personagem principal, Denise, precisará realizar uma escolha que definirá o seu destino: será ela capaz de se salvar do mundo dos bárbaros? Do mundo das convenções? De escolher a si mesma?

---

<sup>10</sup> Nesse ponto, faz-se importante dizer que esse tema da salvação de si e do abandono de si em relação ao mundo dado se encontra – ainda que em suas versões renovadas – em todos os romances beauvoirianos. A cena final de *Os mandarins* [1954], aliás, é muito semelhante à de *Tentative d’existence*, conforme observou a própria Simone de Beauvoir, em sua autobiografia. Como Denise, Anne retorna ao mundo das mentiras e das convenções, reencontrando os outros, após ter entrevisto a verdadeira condição humana de ser falta de ser, na solidão. Esse retorno significa mais, em sua concepção, uma derrota do que um triunfo.

Como uma espécie de conselho, a narradora, no prelúdio do romance esboçado, indica que se alguém pretende fazer algo, não deve ficar imaginando-o antes para poder fazê-lo; deve, simplesmente, fazê-lo. A exemplo disso, menciona o caso de um jovem que querendo se tornar um corredor, “pensou que tinha que estudar primeiro sobre os músculos da perna, da anatomia à fisiologia, da fisiologia à psicologia, e depois descobrindo que a questão da relação entre a alma e o corpo era insolúvel, deixou de lado livros e cadernos, renunciando a aprender a correr” (TE, p. 50). Ora, disso segue-se que: não se aprende a correr senão correndo, a viver senão vivendo, a salvar-se senão salvando-se. Denise, por sua vez, cometerá o mesmo “erro” do jovem que queria se tornar um corredor; imaginou-se salvando a si mesma do mundo das convenções e, por consequência, que viveria em um futuro diferente, mas, no fim, acabou por resignar-se, aceitando o seu destino do matrimônio. A jovem Simone de Beauvoir exprimira, nesse romance esboçado, entre outras coisas, uma ideia muito próxima à que podemos encontrar na proposta da moral beauvoiriana: “não se é moral conhecendo, aprendendo e seguindo regras e princípios morais, se é moral *fazendo-se* uma existência moral, salvando-se do mundo dos valores dados, criando os seus próprios valores, na incerteza, no risco e na angústia que acompanham cada decisão”<sup>11</sup>. E uma decisão só acontece em ato. Há, nele, uma ênfase na ação. Mas, para salvar-se, o existente precisa, antes de tudo, *querer*. Isso é explicitado quando Denise começa a *questionar* as ideias de felicidade e de amor, as quais a conduziriam a uma vida sem surpresas e de eterno tédio, em que seria “a mulher de Jean”, levando-a perceber de que ela gostaria de *fazer* algo e não de se casar; então, recordou-se das palavras de Raphaël: “‘Para ser gênio, você deve primeiro *querer*’. Eu gostaria de querer isso. Mas isso é ridículo. ‘Uma mulher artista!’ Jean iria rir” (TE, p. 56), pensou ela. O “querer”, aqui, como a decisão, só se expressa em ato. Se se especula em querer algo irrealizável, ele permanece abstrato. Denise *gostaria* de querer, mas não tinha *forças* o suficiente para isso. E, nisso, é esboçado o destino cruel de uma jovem que não viverá *uma* vida, pois a vida a vencerá. Sem salvar a si mesma, permanecerá uma ausência no mundo. Sua face será somente uma face anônima, sem singularidade: a da noiva a tornar-se esposa. Ainda que a jovem Simone de Beauvoir não reconhecesse a condição da mulher como uma condição genérica, estruturalmente, a *singularidade* era-lhe um valor moral irredutível para a *salvação de si*.

---

<sup>11</sup> Josiana Andrade, “Moral beauvoiriana *qua* método: por um retorno a Simone de Beauvoir”, 2020.

Em contraposição com essa visão exterior da situação de Denise, a do casamento, ela buscava expressar também a visão interior da personagem, por meio da qual se eclode um conflito entre a *apercepção de si* e a *percepção dos outros*. Para isso, escrevera o romance em forma de diário, em que a protagonista, além da narradora do prólogo, aparece como a voz ativa. O conflito se anuncia quando Denise começa a refletir a respeito de seu casamento, indicando uma “diferença entre os dois aspectos do mesmo *evento* para aquele que o observa e para aquele que o experimenta” (TE, p. 51, *grifo nosso*). Segundo ela, o seu casamento, para os outros, aparece como “uma máscara imóvel, a mesma em cada olhar que lhe lançam” (TE, p. 51), ao passo que, para ela, era “como um rosto humano cuja serenidade pode desaparecer de um minuto para o outro, cuja fisionomia está em constante mudança, cujas características mudam todos os dias” (TE, p. 51). Isso ocasionava-lhe um sofrimento, em razão de que estava a vivenciar a contradição entre os valores dados e os seus próprios valores, entre o olhar dos outros e o olhar de si, *a partir de sua própria análise*. Conseqüentemente, começava também a sentir-se confusa, a não ter certeza acerca de seus próprios pensamentos e sentimentos. A distância entre ela e os outros, incluindo o seu noivo Jean, aumentava, fazendo com que realizasse diferentes questionamentos a respeito de si e dos outros. Queria realmente se casar? Por que amava Jean e não outro jovem? O que tornava Jean ele mesmo? Como Jean e os outros a enxergavam? Jean a conhecia? Não sabia. “Posso não ser o que todos vocês querem acreditar. Posso não ser a criança coquete, fácil e fraca que todos imaginam. Sim, eu rio, me divirto, gosto de luxo, conforto. Vivo bem, mas *minha vida sou eu mesma?*” (TE, p. 54, *grifos nossos*), escrevera. Aqui, podemos perceber que Denise se refere à sua vida como se fosse algo independente dela, como se sua vida “exterior” não refletisse, genuinamente, a sua vida “interior”. Esta acabava sendo eclipsada por aquela. E a cada dia que passava, banhava-se com seu próprio sofrimento; as pessoas ao seu redor começavam a perceber, ainda que não se interessassem em saber o que, de fato, a incomodava. Denise menciona diferentes episódios que revelam diversos mal-entendidos no decorrer seu cotidiano, que a desencorajavam a falar de si, de seu eu, a partir de seu próprio olhar, para os outros. “Rasgue sua alma pedaço por pedaço para colocá-la na frente dos olhos de quem não entende nada, nada. Ela julga minhas palavras como se fosse ela quem as estivesse dizendo; quer imaginar o estado de espírito que a levaria a proferir essas palavras; ela as julga insensatas e me diz: louca!” (TE, p. 54), escrevera após descrever uma conversa que teve com Geneviève, outra personagem. Quanto mais sentia essa distância em relação aos outros, mais aproximava-se de si, em seus

diários. E, em uma conversa íntima consigo mesma, relendo o que já havia escrito até então, descobriu algo: não amava Jean; amava uma imagem que havia criado dele para si. Ela *queria* amá-lo e, por isso mesmo, acabou acreditando nos outros e na própria ilusão que inventara. “Não quero casar assim sem amor, não quero esta vida, não quero continuar tudo, não quero... tenho que falar com ele antes que ele vá, tenho que...” (TE, p. 55), refletira. Sentia uma “reviravolta em [sua] existência” (TE, p. 55). Conseguia, agora, enxergar a verdade; continuava a chorar, copiosamente, mas já não sufocava. Contudo, como ficaria sua vida? Parecia-lhe “que tinha duas vidas, uma que acontecia dentro [dela]; e outra, fora [dela]” (TE, p. 55). Agora que sabia que não queria se casar, começava a imaginar uma outra diferente, a de que seria musicista. Não poderia fingir que não viu o que viu, na solidão. Estava farta, queria se salvar de todos eles, queria salvar a si mesma. (TE, p. 56), apesar de, no final, não o conseguir. A verdade que lhe foi revelada, em seus solilóquios, permanecera abstrata não sendo suficiente para modificar a sua vida concreta. Sua face, em constante mudança, acabou por ser vestida com a máscara fixa do casamento. O fracasso de Denise, para a jovem Simone de Beauvoir, conforme as suas anotações, devia-se ao fato de que ela seria “uma alma fraca demais para se defender” (CJ, p. 82). Tal justificativa reflete algo fundamental desse período beauvoiriano, que exploramos nos capítulos precedentes: o seu não-reconhecimento das condições concretas, como algo necessário, para a realização de uma existência moral; o seu idealismo moral.

Diante disso, podemos perceber que o drama da existência de se aperceber de sua própria condição humana de não ter uma essência *a priori* é vivenciado por Denise. Em tal romance esboçado, como já indicamos<sup>12</sup>, a jovem Simone de Beauvoir exprime também a sua reflexão acerca do casamento, que lhe era *fundamentalmente imoral* (CJ, p. 331), porque prescrevia que a pessoa deveria realizar uma escolha definitiva, em uma vida cuja condição era a de ser uma *perpétua renovação*. Apesar de ela não refletir, especificamente, sobre a situação da mulher, como apontamos no capítulo precedente, o casamento foi um tema recorrente em suas anotações da juventude, já que lhe dizia respeito enquanto pessoa *singular*; não fazia uso, aparentemente, do princípio de verossimilhança que possibilitaria um estudo que revelaria que uma situação singular expressa também uma generalidade. Como o tema do casamento, ela abordava o do amor e o da felicidade, é-nos válido enfatizar, somente em perspectiva moral; eles, em seu entendimento, não eram uma questão de dignidade, mas de moralidade (CJ, p. 73). E havia uma característica severa que odiava

<sup>12</sup> Ver “O filosofar beauvoiriano”, parte I, p. 115.

acerca do amor: *o abandono de si* (CJ, p. 73). Não percebia ainda que tal característica, em verdade, não era própria do amor, mas do amor na concepção da mulher mistificada<sup>13</sup>. Esse abandono de si era-lhe imoral, porque acreditava que ele implicava uma dependência moral, que era “mais terrível do que qualquer autorrestrição rigorosa.” (CJ, p. 99). É nesse sentido que ele pode ser entendido em *Tentative d’existence*. Denise precisava escolher entre a salvação de si e o casamento; este surge como uma reafirmação da vida “mentirosa” em relação à vida “verdadeira”, que deveria ser fundada na liberdade, na ação. Denise salvaria a si ao *fazer-se* musicista, ao passo que no casamento haveria um abandono de si, ela seria a “mulher de Jean”, somente isso. A jovem Simone de Beauvoir não se questiona o porquê Denise não pôde se salvar; sua concepção de moral era ainda idealista; enfatiza a ação sem pensar os meios concretos para realizá-la. Assim sendo, podemos notar que o drama da coexistência, até aqui, não aparece com nitidez, permanecendo abstrato, por, em parte, refletir essa moral, em que o *fazer-se existência* limita-se, sobretudo, ao indivíduo. Ainda que a existência do outro não seja questionada, epistemologicamente, ela não aparece, até o momento, como uma condição necessária para a justificação moral do existente. No entanto, mediante essa história, que se trata mais de anunciar um problema advindo da dualidade do eu e seus correlatos, além da ausência de essência *a priori* do ser humano, é-nos possível trazer à baila um dos aspectos principais que constituirá o drama da coexistência: a busca de equilíbrio entre o cultivo de si e a dedicação ao outro, que a jovem Simone de Beauvoir se proporá.

Por encontrar-se em uma situação feminina, entendendo-se esta conforme a nossa perspectiva apresentada no capítulo anterior<sup>14</sup>, a dualidade do eu conduziu a jovem Simone de Beauvoir a problematizar um tema correlato – a dedicação absoluta aos outros. Se ela estivesse em uma situação masculina, *provavelmente*, não teria vivenciado, com tanta intensidade, o conflito interno entre o olhar de si e o olhar do outro, uma vez que, ao homem, a dualidade do eu implica menos esse conflito do que uma possível conciliação, considerando que a sua condição no mundo, na maioria das vezes, não é a de ser um ser-para-o-outro. No caso da jovem estudante, esse conflito se agravava pelo fato de ela querer uma vida que fosse justificada, moralmente, a *seus olhos*; mas, por estar em uma situação feminina, essa postura moral parecia mais um “vício” do que uma “virtude”. Ao realizar, por exemplo, uma visita aos doentes de Lourdes, em 1926, sentira “uma repugnância súbita

<sup>13</sup> Simone de Beauvoir realizará essa diferenciação somente em *O segundo sexo*, ao analisar a situação da *apaixonada* ou *amorosa*. Retornaremos a esse ponto, no capítulo sexto.

<sup>14</sup> Ver “o filosofar beauvoiriano”, parte I, p. 116.

de toda a elegância intelectual e sentimental” diante do sofrimento físico que estava a testemunhar (CJ, p. 47). Por um instante, envergonhara-se de sua própria maneira de viver, de um jeito que só “uma vida de completa doação, de total abnegação, parecia[-lhe] possível” (CJ, p. 47). Ao refletir, mais tarde, em seu diário, percebera “que estava errada”. Embora tivesse vergonha de viver, a vida lhe havia sido dada; tinha “o dever de vivê-la e tão bem quanto possível” (CJ, p. 47). Reconhecera, referenciando Charles Ramuz<sup>15</sup>, que deveria cultivar as nuances de seu eu, por respeito ao tesouro depositado nela e pelos outros (CJ, p. 47). Além disso, “demasiado fácil, o dom absoluto”, aparecia-lhe como “um suicídio moral” (CJ, p. 47). Sabia que era incapaz de aceitar, por completo, a máxima “a medida de dar é dar sem medida”, porque isso exigiria “a aniquilação de todo o desejo pessoal” e “mataria a dolorosa vida interior” (CJ, 47). Isso parecia-lhe também covardia, tendo em conta que “a faculdade de sofrer jamais deveria ser diminuída” (CJ, 47), sabendo-se que o sofrimento é o que há de mais pessoal em cada vida. Para ela, *a aniquilação de si não deveria ser condição para a dedicação ao outro*; não se deveria aniquilar a consciência de si para servir aos outros, pelo contrário, dever-se-ia refiná-la, para servir igualmente bem (CJ, p. 47). Desse modo, buscara argumentar que existiam “duas categorias distintas de deveres” – para consigo e para com o outro – e que “só admirava aquelas pessoas que não eram capazes de sacrificar nenhum deles” (CJ, p. 48), reconhecendo que isso “era muito difícil, porque o retrain-se sobre si mesmo transforma-se, muitas vezes, em egoísmo; e, por outro lado, quando se sai de si, é muito raro que não se saia demasiado e se diminua a si mesmo. Alcançar este equilíbrio é o que [ela] estava [se] propondo” (CJ, p. 48).

Nesse contexto, ainda assim, ela sentia-se “mais inclinada para a devoção do que para o egoísmo” (CJ, p. 54). Questionava-se, porém, se não havia nada mais. Para ela, “pessoalmente havia”; “existia, antes de tudo, um gosto pelos outros” (CJ, p. 54). “Para isso”, argumentara, “não precisava de fundamentos”; tratava-se “de uma necessidade amá-los e trabalhar para eles” (CJ, p. 54). No entanto, apercebia-se também “muito individualista”. Seria “isso incompatível com a devoção e o amor desinteressado pelos outros?” (CJ, p. 54), perguntava-se. “Parece-me que existe uma parte de mim que é feita para ser doada; e uma que é feita para ser guardada e cultivada; a segunda vale por si mesma e é a garantia do valor da outra” (CJ, p. 54), escrevera. Dias depois, voltara ao mesmo tema e chegara à conclusão de que, em sua existência, havia duas partes: uma *para*

<sup>15</sup> Ela refere-se à frase que havia colocado como uma das epígrafes, de sua anotação diária – “*À quoi est-ce qu’elles servent, ces complications du coeur? ... Qu’une vie sorte là qui émeuve les autres hommes, et nous sommes justifiés*” (CJ, p. 45).



*os outros*; e outra, *para si* (CJ, p. 172)<sup>16</sup>. A respeito desta, escrevera que se amava, porque era a única que a amava, porque era “um ser insubstituível” (CJ, p. 172); e daquela, que já havia a fixado e que quase não pensava nela, porque ela “seguiu o seu curso mecânico”, embora desse-lhe muita importância, em razão de que sentia, com grande intensidade, o que a ligava a todos os outros [o seu amor desinteressado] (CJ, p. 172). Ademais, colocara entre parênteses, após a sua afirmação, que “essas ideias [lhe] eram tão familiares”, que já “não as desenvolvia”. (CJ, p. 172). O que nos é, em demasia, instrutivo. Podemos identificar que, nesses excertos, a jovem Simone de Beauvoir se refere aos outros ainda como uma abstração. A ênfase permanece na parte de sua existência que era *para si*, que precisava ser cultivada e guardada, pelo fato de que, ao fazer isso, ela “garantiria o valor” da outra, a do *para os outros*. O *para si* surge como uma espécie de condição do *para os outros*. Destes, segundo ela, pedia apenas uma coisa: que realizassem, por completo, as suas vidas, que as dominassem, mesmo quando aceitassem suportá-las, pelo simples fato de saberem que estavam a suportá-las (CJ, p. 173). Queria “lidar com seres conscientes” (CJ, p. 173). Até que ponto tal frase refletia, genuinamente, a vontade da jovem Simone de Beauvoir, se um outro ser consciente interferisse, concretamente, em sua vida? O *equilíbrio* entre ser para si e ser para os outros, que prometera para si mesma, continuava dependendo somente dela, enquanto sujeito absoluto de si mesma. Não havia vivenciado ainda a sua condição humana de ser também um relativo, concreta e dramaticamente. A oposição entre si e outro, a dualidade do eu, do olhar de si e do outro, o desequilíbrio entre o para si e o para os outros, figuram menos, neste momento, o drama da coexistência do que o da condição do ser humano de ser um ser, simultaneamente, separado e ligado aos outros. E dessa condição, a jovem Simone de Beauvoir estava consciente e refletia, rigorosamente, na medida em que se propôs um equilíbrio que não nega nem a separação e nem a reunião, mas perscruta uma afirmação de ambos os aspectos da condição humana. “Ah, este equilíbrio que prometo a mim mesmo, consegui-lo-ei? Sem sacrificar nada, salvar-me-ei? Sim, se houver salvação” (CJ, p. 387), refletira, um tempo depois de ter se proposto essa meta, evidenciando que a

---

<sup>16</sup> Kate Kirkpatrick menciona esse ponto, enfatizando “que essa distinção, de maneira importante, pré-datava outra famosa que Sartre faria em *O ser e o nada* [1943] – entre “ser para si” e “ser para os outros”. Muitos viram erroneamente a distinção de Sartre nos romances de Beauvoir e em *O segundo sexo*, mas Beauvoir chegou antes a esse modo de ver as coisas, e de forma independente”. Tal pontuação da filósofa britânica é imprescindível e necessária; todavia, não se segue daí que Sartre não tenha chegado também, de forma independente, a essa maneira de ver o mundo e suas relações. O cerne do problema não se trata de relativizar uma obra em favor de outra, ou especular quem chegara primeiro a uma determinada ideia, mas que a filósofa e o filósofo, com autonomia, pensaram as suas próprias ideias; e essa autonomia do pensar não é contraditória, como argumentamos nos capítulos anteriores, com a interlocução filosófica, além de que uma ideia não surge no vazio.

sua busca pelo equilíbrio entre o *cultivo de si* e a *dedicação ao outro* se tratava de um projeto moral que não abandonaria, facilmente.

Em sua autobiografia, ao refletir sobre esse tema, considerando em específico a sua relação com Zaza e, mais tarde, com Sartre, afirmara: “talvez não seja cômodo para ninguém aprender coexistir [*coexister*] tranquilamente com outras pessoas; eu nunca fora capaz disso. *Reinava ou abismava-me*” (FA, p. 66 / FI, p. 55, *grifos nossos*); “fascinada pelo outro, esquecia-me de mim mesma a ponto de não sobrar ninguém para dizer: não sou nada” (FA, p. 66 / FI, p. 55). Em ambas as relações, a sua tendência, inicialmente, fora a de aniquilar a si mesma. O que a inquietava. Sentia-se, quando isso acontecia, em falta com o seu próprio eu. (FA, p. 67 / p. FI, p. 56). Precisava “salvá-lo”. “A ideia de salvação”, reconhece, “sobrevivera [nela] ao desaparecimento de Deus, e a primeira de [suas] convicções era que cada um devia assegurar pessoalmente a sua” (FA, p. 67 / p. FI, p. 56). Sua contradição, segundo ela, “era de ordem moral e quase religiosa, não social. Aceitar a viver como um ser secundário, um ser “relativo”, teria sido rebaixar-[se] como criatura humana” (FA, p. 67 / p. FI, p. 56). No que diz respeito a esse problema, o do abandono de si, ela enfatizara que ele “não se pôs diante [dela] sob essa forma por ser mulher. Era na qualidade de indivíduo que tentava resolvê-lo. O feminismo e a luta dos sexos não tinham sentido para [ela]” (FA, p. 67 / p. FI, p. 56), nesse período, corroborando com a nossa leitura proposta, de que o problema de sua juventude era o problema da justificação da existência que, sem eliminar as condições factuais de sua situação, dependia de sua liberdade, de sua consciência reflexiva de si. Ela sabia, contudo, que ninguém poderia readquirir a sua independência por um simples golpe de vontade (FA, p. 70 / p. FI, p. 58). “[Sua] moral exigia que permanecesse no centro de [sua] vida quando, espontaneamente, preferia outra existência à [sua]: para encontrar de novo [seu] *equilíbrio*, sem trapacear, fora[-lhe] necessário, percebi-o, um trabalho demorado” (FA, p. 70 / p. FI, p. 58, *grifo nosso*). Diante disso, é-nos possível argumentar que a sua busca de equilíbrio *aponta* para uma relação de coexistência; esta só poderia existir, conforme ela está a nos indicar, quando as duas partes da relação se reconhecem como existências. *Reinar* como um sujeito absoluto ou *abismar-se* como um objeto absoluto refletiria, podemos dizer, a negação da coexistência.

A *busca de si* da jovem Simone de Beauvoir, conforme podemos observar, conduziu-a a uma *busca de equilíbrio entre si e o outro*. Essa sua necessidade de equilíbrio refletia a sua postura de querer se afirmar positivamente no mundo, tendo a tendência de renunciar a si mesma. O problema da oposição entre si e o outro, neste período de sua vida – que a filósofa descreveu, em sua autobiografia e em seus diários de guerra, como solipsista – não aborda ainda o outro como outra consciência absoluta para si, mas somente o outro olhado e pensado a partir do eu<sup>17</sup>. Dito isso, não nos parece, inteiramente, correto afirmar, como pretendeu Margaret Simons, que, ao identificar o tema filosófico da oposição entre si e o outro, em 1927, Simone de Beauvoir “teria originado o tema central não somente de seu primeiro romance, *A convidada* e de *O segundo sexo*, com a sua descrição da mulher como *Outro*, mas também de *O ser e o nada* de Sartre”, ainda que houvesse diferenças filosóficas entre ela e ele<sup>18</sup>; e Kate Kirkpatrick, que, “em *A convidada*, ela teria explorado o problema filosófico que a preocupava desde a década de 1920: ‘a oposição entre o eu e o outro’”<sup>19</sup>. Isso seria confundir o movimento constituinte por meio do qual o resultado adveio com o próprio resultado, mesmo ambos sendo interdependentes. Sem adentrarmos na perigosa relação direta entre *O segundo sexo* e *O ser e o nada* com os cadernos da juventude beauvoirianos, é-nos possível dizer que o problema de *A convidada*, romance inaugural da obra beauvoiriana, embora trate da oposição supracitada, é diferente, estruturalmente, do que ela abordava nos anos precedentes. Nele, há o desvelamento do outro que é também consciente de si, que é também sujeito, fazendo surgir, daí, o drama da coexistência (entre dois sujeito-objetos), e não somente a oposição entre o eu (sujeito) e o outro (objeto). Tal romance, dentro da história das reflexões e do pensamento de Simone de Beauvoir, aparece, a nosso ver, como um momento paradigmático – ainda que ele seja a inauguração de sua obra filosófica em ato – no qual ela expressa a ambiguidade humana segundo a qual o ser humano é, *simultaneamente*, eu e outro, sujeito e objeto, absoluto e

---

<sup>17</sup> Em específico, nos escritos beauvoirianos da juventude, essa oposição situava-se em suas relações envolvendo o amor, de modo que chegou a refletir sobre outra oposição correlata, a do amor e a vida; enquanto esta significaria *ela*, em busca infinita de afirmação de si, aquele aparecia-lhe como um abandono de si, por tratar, em especial, do *outro* (CJ, p. 172-174). O amor e o outro, a seus olhos, traziam consigo um certo perigo. Ao comentar, posteriormente, a respeito disso, reconhecendo a crítica de *Os mandarins*, por Françoise d’Eaubonne, quem havia observado que todos os escritores tinham a sua “*tête de mort*” e que a de Simone de Beauvoir seria a da “mulher que sacrificaria sua autonomia ao amor” (FA, p. 85 / FI, p. 71), perguntou-se a si mesma “até que ponto esse risco existiu” (FA, p. 85 / FI, p. 71), embora, na época, ele parecesse-lhe real.

<sup>18</sup> Margareth Simons, “The Beginnings of Beauvoir’s Existential Phenomenology”, 2001, p. 24.

<sup>19</sup> Kate Kirkpatrick, *Simone de Beauvoir: uma vida*, 2020, p. 172.

relativo, transcendendo, por sua vez, a sua abordagem solipsista da juventude, apesar de sua personagem Françoise recusar-se aceitar tal condição humana. Ao comentar a respeito de *A convidada*, em *A força da idade*, afirma que “Françoise renunciou a encontrar uma solução ética para o problema da coexistência [*problème de la coexistence*]; ela suporta o *Outro* como um escândalo irreduzível. Defende-se suscitando no mundo um fato igualmente brutal e irracional: um assassinato” (FA, p. 348 / FI, p. 278). Nesse comentário, ela indica que a *coexistência* é o problema, apesar de haver nele outros, exprimido no romance. E esse problema não se limita à “oposição entre si e o outro”, conforme o sentido da jovem Simone de Beauvoir, é mais complexo: mostra o sujeito *também* como um objeto de *outro(s) sujeito(s)*.

Até então, para a jovem Simone de Beauvoir, “a existência dos outros continuava sendo um perigo que não ousava enfrentar com franqueza” (FA, p. 131 / FI, p. 108). Diante deles, “deixava-[se] encantar, divertir, intrigar pelos reflexos brilhantes das aparências sem [se] preocupar o que cobriam” (FA, p. 131 / FI, p. 108). Quando estabeleceu sua relação com Sartre, no começo, “acomodara-se declarando: ‘somos um só’” (FA, p. 131 / FI, p. 108). “Instalara-os juntos no centro do mundo; ao redor [deles] gravitavam personagens odiosos, ridículos ou agradáveis, que não tinham olhos para ver-[lhe]: [ela] era o único olhar” (FA, p. 131 / FI, p. 108). O olhar do outro, embora fosse consciente dele, era visto por ela somente de soslaio. Era sempre o seu que contava, no final das contas. Das vezes que o sentia, esquivava-se. Esse foi o caso, por exemplo, de seu breve, mas marcante, encontro com Simone Weil, que se fizera existir diante dela como um outro sujeito<sup>20</sup>. “Não podia anexá-la a meu universo e sentia-me vagamente ameaçada. Vivíamos a uma distância tão grande uma da outra que não cheguei a me atormentar muito” (FA, p. 132/ FI, p. 108-109), escrevera, ao comentar sobre o episódio, refletindo que “não [se] afastava nunca de [sua] prudência; evitava admitir que um outro pudesse ser como [ela], um sujeito, uma consciência; recusava-[se] a colocar-[se] na pele dele: eis porque praticava amiúde a ironia” (FA, p. 132/ FI, p. 109). Contudo, diferente de suas relações com Simone Weil, com quem teve pouco contato e não tivera que enfrentar diretamente a existência, e com Sartre, com quem teve um contato próximo e dissimulara para si, no início, a existência como uma alteridade mediante a fórmula “somos um só”, Simone de Beauvoir fora obrigada a enfrentar, com Olga Kosakiewicz, com quem Sartre e ela tiveram relações próximas, “uma

---

<sup>20</sup> Sobre o encontro de Simone de Beauvoir com Simone Weil, ver “A perspectiva existencialista-beauvoiriana”, parte I, p. 72.

verdade que [se] esforçava por esquivar: o outro existia, ao mesmo título que [ela] e com igual evidência” (FA, p. 267 / FI, p. 214). Olga inspirou-lhe a elaborar a sua personagem Xavière, de *A convidada*; ao fazê-lo, todavia, só reteve – denegrindo-o – o mito que Sartre e ela haviam criado a partir da jovem estudante russa (FA, p. 249 / FI, p. 200). Apesar disso, pontuara que o esquema do romance supracitado, sobretudo, o seu desfecho, já havia sido esboçado antes de Olga ter tornado-se alguém para ela, uma vez que, “sob o seu aspecto metafísico, o ato de matar fascinava[-a]” (FA, p. 325 / FI, p. 260). Em tal primeiro esquema, a sua personagem havia sido *inspirada em Simone Weil*, porque esta tinha, a seus olhos, “um prestígio remoto” (FA, p. 325 / FI, p. 260); nele, “uma consciência desvendava-se para ela em sua irreduzível presença; por ciúme, por inveja, [ela] cometia uma falta que [lhe] punha à sua mercê; encontrava sua salvação aniquilando-a” (FA, p. 325 / FI, p. 260). Ao falar sobre o seu projeto com Sartre, porém, ele argumentou-lhe, à época, que “uma mulher que se prestava à comunicação através do mundo e da razão universal não podia apresentar-se como uma consciência fechada sobre si” (FA, p. 325 / FI, p. 260); ao passo que, “Olga, separada [dela] por sua mocidade, seus silêncios, seus impulsos temperamentais em que a inábil tentativa do trio a lançara, conviria muito melhor” (FA, p. 325 / FI, p. 260). Simone de Beauvoir, a partir de suas próprias razões, convenceu-se de imediato.

O momento paradigmático, que apontamos, do pensamento beauvoiriano – segundo o qual ocorrera uma revolução em suas ideias acerca de si, do mundo e dos outros, transcendendo a sua visão metafísica solipsista – pode ser percebido, *em desenvolvimento*, nos seus diários de guerra (1939-1941). Neles, é-nos possível presenciar, aos poucos, a mudança de Simone de Beauvoir, ao sentir a guerra, na própria pele. A sua postura inicial fora a do retraimento sobre si mesma; buscara se defender do mundo encerrando-se em sua própria solidão, de modo que retornara a escrever um diário. Em suas primeiras anotações, afirmara que não estava “nem triste e nem infeliz, não tinha a impressão de uma dor [nela]; o mundo lá fora que era horrível” (JG, p. 18 / DG, p. 16). Aos poucos, percebia “o início de uma nova forma de vida, a forma definitiva; ficar em casa, trabalhar, em vez de se dispersar e procurar ajuda no exterior” (JG, p. 84 / DG, p. 84); estava, “feliz por estar de volta ao trabalho e saborear a solidão, por ter um propósito na vida, qualquer coisa que dependesse [dela]” (JG, p. 85 / DG, p. 85). A guerra, que ainda não se fazia existir para ela com todo o seu peso, aparecia-lhe como uma oportunidade para retornar às suas atividades, à sua solidão. Recomeçara, pois, a refletir sobre a sua própria situação no mundo, a questionar a

sua vida, os seus pensamentos. Em uma dessas reflexões, constatara em si “uma certa má-fé filosófica”, que a fazia, “voluntariamente, confundir ser e valor” (JG, p. 272 / DG, p. 274); tal atitude, reconhecera, “era antiga – em sua juventude, utilizara, cientemente, para esse propósito, Nietzsche, não muito bem-compreendido” (JG, p. 272 / DG, p. 274)<sup>21</sup>. Era assim, argumentara, que sustentava que a consciência dos outros *não existia* para ela, sob o pretexto de que não a valorizava, ainda que, em certo sentido, sentisse, profundamente, o contrário (JG, p. 272 / DG, p. 274). No entanto, a cada dia que passava, perdia a confiança no peso de sua própria existência. E sua leitura assídua de Hegel, nos meados de 1940, deixava-a mais confortável, por saber que aquele período seria somente um momento da História do Ser (JG, p. 340 / DG, p. 343). Sua individualidade diluía-se na História Universal. Hegel, por um tempo, foi-lhe um paliativo e vitalizante. Encontrara nele inspiração para terminar o seu romance (*Legítima defesa*, posteriormente, *A convidada*) e fazer filosofia (JG, p. 341 / DG, p. 345). Em 7 de julho de 1940, escrevera, nesse contexto, que havia copiado “uma passagem que serviria, maravilhosamente, como epígrafe de [seu] romance” (JG, p. 341 / DG, p. 345), que enviara também, em uma carta, a Sartre (JG, p. 297 / DG, p. 301): “[...] toda consciência visa a morte de outra”. Essa passagem expressava, exatamente, o que buscava mostrar: o assassinato sob seu aspecto metafísico.

Em Hegel, por conseguinte, não encontrara somente uma confirmação de uma ideia sua, mas também uma indicação de solução para o seu problema – a “exigência de *reconhecimento* das consciências entre si” (JG, p. 361 / DG, p. 363, *grifo da autora*). A supressão do outro – que explicita mais um problema do que uma resposta sensata, haja vista que não parece razoável, no mundo, matar o outro por não se querer aceitar-se relativo diante de outro sujeito, igualmente, absoluto para si – começava, para Simone de Beauvoir, a revelar-se uma atitude um “pouco pueril” (JG, p. 364 / DG, p. 366). Essa sua mudança estava conectada tanto à sua leitura de Hegel quanto à sua experiência vivida, que não envolvia somente a sua aventura pessoal com Olga. A guerra, agora, já não lhe era uma realidade, completamente, exterior: começava a habitar as suas entranhas. Já não sentia-se mais, como em setembro de 1939, apenas “um fragmento de um grande acontecimento coletivo”, do qual se limitava a assumir a postura de observadora distanciada (JG, p. 356 / DG, p. 357); “a desgraça estava [nela] como uma doença íntima e particular” (JG, p. 356 /

---

<sup>21</sup> Essa confusão entre ser e valor, mais tarde, converter-se-á no que Simone de Beauvoir chamará *espírito da seriedade*. Ela o menciona em diferentes ensaios, dentre os quais se encontra “Uma existencialista observa os americanos”, no qual explicita que essa concepção foi elaborada a partir de Hegel e de Nietzsche (PEA, p. 347 /EOA, p. 145).

DG, p. 358). Com isso, após superar o seu momento de negação diante da guerra, passou a sentir a diluição de sua própria individualidade. Tinha a sensação de que “toda a [sua] vida estava entre parênteses; escorrendo-se, sem afirmar-se como um existente” (JG, p. 357 / DG, p. 369). O que a fizera concordar, por um tempo, como indicamos, com Hegel. Contudo, em meados de 1941, lendo Heidegger e Kierkegaard, “recuperara a consciência de [sua] individualidade e de [seu] ser metafísico em oposição àquele infinito histórico no qual Hegel dilui todas as coisas, de forma otimista” (JG, p. 361 / DG, p. 363). E, ao recuperar a consciência de si, revivera também a angústia (JG, p. 361 / DG, p. 363). Esse seu retorno a si, no entanto, trouxe algo novo. Ao passar pela experiência da diluição de si, dera-se conta de que era um indivíduo entre outros – sem nenhum privilégio metafísico, compartilhava da mesma condição metafísica que os outros – de um jeito que a recuperação da consciência de sua individualidade a levava a ter consciência de que existiam outras, que não poderiam, por um golpe da vontade, ser negadas mediante a sua antiga e proposital confusão entre ser e valor. Além disso, apercebeu-se também de que o seu orgulho em sua solidão, de manter-se forte e sair-se bem diante da tragédia no mundo, tratava-se de uma defesa superficial, que já não lhe ajudava. Continuava a sentir a vertigem (JG, p. 362 / DG, p. 363). A guerra não representava um risco somente para a coletividade, mas também para as individualidades, pois aquela não poderia existir, de forma independente, destas; chegara, daí, ao pensamento de que a única razão pela qual se vale a pena aceitar morrer, “é a esperança de manter o seu próprio *ser*” (JG, p. 362 / DG, p. 363, *grifo da autora*). “Não se trata”, insiste ela, de ‘razões para viver’ – não se trata de vida. Mas de algo mais profundo. Tornar-se uma formiga entre as formigas, ou uma consciência livre diante de consciências” (JG, p. 362 / DG, p. 363-364). E, a partir disso, descobrira o que se referira como “solidariedade *metafísica*” [*solidarité métaphysique*] (JG, p. 362 / DG, p. 364, *grifo da autora*). Era-lhe, enfatiza, “uma nova descoberta, [para ela], que era solipsista” (JG, p. 362 / DG, p. 364). Consequentemente, questionara o anti-humanismo que, até então, defendia – de que não se poderia “ser consciente, espírito, entre as formigas” (JG, p. 362 / DG, p. 364). “Compreendo como o nosso anti-humanismo era superficial. Admirar o homem [*sic! ser humano*] como um dado (animal belo e inteligente etc.) é uma imbecilidade – mas não há outra realidade que não seja a realidade humana [*réalité humaine*] – todos os valores se fundam nela” (JG, p. 362 / DG, p. 364), escrevera, referenciando, em seguida, Heidegger<sup>22</sup>.

---

<sup>22</sup> A respeito da relação entre Simone de Beauvoir e Heidegger, ver “Simone de Beauvoir y Martin

“Hegel ou Heidegger?”, perguntara a si mesma, em 1941. Nem Hegel e nem Heidegger será a sua resposta, em 1944. Por ora, o seu questionamento era a respeito da relação entre a universalidade e a individualidade, para compreender esta utilizava o segundo; e para defender aquela, o primeiro. Como poderia o destino individual ser importante se a consciência universal o transcendia? “Parecia-lhe que a visão universal de Hegel-Marx despojava todo o sentido da vida” (JG, p. 362 / DG, p. 364). Mas, por outro lado, por que deveria haver a salvação do destino individual? (JG, p. 362 / DG, p. 364). Poderia o universal existir sem o indivíduo? (JG, p. 362 / DG, p. 364). “Isso poderia ser o assunto de meu próximo romance (*O sangue dos outros*), é a minha preocupação constante do último ano”, anotara. Apesar disso, reconhecera que precisava, antes, terminar o seu romance em andamento (*A convidada*), mesmo que ele “repousasse em uma atitude filosófica que já não era mais [dela]” – na supressão de outra consciência, em sua visão metafísica solipsista (JG, p. 363 / DG, p. 365). Diante disso, podemos perceber que, durante a guerra, Simone de Beauvoir descobriu não somente que era um indivíduo entre outros indivíduos, como também a necessidade de reconhecer a consciência, a liberdade, dos outros. Isso a conduziu a questionar, em parte, a sua moral idealista, ao perceber que a sua liberdade era uma liberdade situada no mundo. Isso pode ser identificado no famoso episódio no qual ela, ao ler o manuscrito de *O ser e o nada*, problematizara a relação da situação com a liberdade. Enquanto Sartre defendia, até o momento, a liberdade absoluta, sem distinguir as diferentes situações concretas no mundo, equivalendo-as, ela argumentava-lhe que as situações não eram equivalentes e que isso, por sua vez, afetava as liberdades. Ao comentar sobre esse contexto, em sua autobiografia, afirmara que o confronto do universo com o indivíduo foi-lhe tão original e concreto quanto a revelação da consciência de outra pessoa (FA, p. 483 / FI, p. 385). E, ainda, que “o indivíduo não se desfaz no universo que o cerca; suportando-o embora, age sobre esse cerco ainda que seja com sua própria imobilidade” (FA, p. 483 / FI, p. 385-386). Ao experienciar a diluição de si, apreendendo-se sob o ponto de vista do universal, percebera que tal perspectiva conduzia à morte de sua consciência, embora o menor movimento de seu coração provasse o contrário: não poderia renunciar a si mesma, não poderia fugir de si em favor do universal. A angústia, a cólera, a esperança permaneciam nela como uma evidência do peso de sua existência. Isso a permitiu estabelecer um horizonte filosófico para si, com confiança: o das “filosofias que se colavam à existência, que davam seu valor à [sua]



presença na terra” (FA, p. 483 / FI, p. 385). Kierkegaard era, a seus olhos, um de seus principais representantes.

Tendo apresentado o contexto no qual se deu o desenvolvimento de suas ideias, podemos adentrar nos seus dois primeiros romances (*A convidada* e *O sangue dos outros*), cujos esquemas podem ser encontrados em seus diários de guerra. Neles, é-nos possível identificar as suas diferentes abordagens do drama da coexistência, que podem ser visualizadas, a nosso ver, a partir das *atitudes* das personagens protagonistas de cada romance. Enquanto Françoise, de *A convidada*, negará a coexistência, Blomart, de *O sangue dos outros*, vivenciará a relação com outra existência, em sua complexidade existencial, incluindo a sua relação com o social. Como mostramos no capítulo anterior, as personagens beauvoirianas são definidas pela sua dimensão metafísica, de modo que não existe, no decorrer de um romance beauvoiriano, uma consciência ubíqua e universal a narrar os acontecimentos; estes são expostos na medida em que as personagens, sempre situadas, vão revelando-se. Um acontecimento, um objeto, um lugar, sempre é narrado a partir da perspectiva de alguma personagem; e esta, por sua vez, já “não é um objeto entre os outros, mas tem uma absoluta necessidade de realizar um ato, como um sujeito obrigado a ser consciente de si mesmo em relação aos problemas que ele tem que resolver e que só ele pode resolver, porque não há nenhuma solução fora dele” (ANH, p. 137 / VNH, p. 165). Sem nem descrever as propriedades físicas de algum objeto e nem descrever os estados psicológicos de suas personagens, Simone de Beauvoir as mostra mediante “as suas atitudes para com as grandes realidades: a morte, a existência dos outros, o sofrimento, a vida” (ANH, p. 138 / VNH, p. 168); isto é – pelas suas reações diante de situações metafísicas. Tais reações, que são decisões que envolvem a totalidade da existência, contudo, só podem ser compreendidas, ao compreender-se a situação na qual se encontrava a determinada personagem. E isso significa, considerando que a situação é definida tanto pela facticidade quanto pela liberdade de uma existência, que é preciso investigar a sua decisão sob a luz de sua história. Nesse caso, para fins analíticos, apresentaremos, de maneira breve, as histórias de Françoise e Blomart. Ambos realizaram decisões diante do drama da coexistência que, embora *não revele a verdade total dos respectivos romances beauvoirianos*, nos permitem explicitar em que consiste o drama da coexistência, sob o seu aspecto metafísico e filosófico.

Françoise, nos primeiros capítulos do romance, surge como uma consciência pura, espectadora indiferente de si e dos outros. Tudo lhe parecia claro e seguro. Reconhecia-se como o centro do mundo, o seu mundo, ao qual associara Pierre, seu companheiro. Sem enxergá-lo como um outro: formavam um *nós*. Eram apenas uma vida, que lhe parecia bem definida; já não conhecia “o risco, a esperança, o receio: só possuía a felicidade sobre a qual, aliás, nem podia exercer qualquer influência” (C, p. 35). Apesar disso, tinha uma espécie de possessão, que lhe causava alegria: a de anexar os outros à sua existência, ainda que sem satisfação pessoal. Havia nela um solipsismo desacompanhado de um narcismo. “Os outros e o mundo precisavam dela para existir. Essa era a sua missão: dar vida às coisas e aos outros”<sup>23</sup>. Com a chegada de Xavière na vida do casal, a convite de Françoise, surgirá o drama. Por meio da presença da jovem, eles lembrar-se-ão de suas próprias individualidades, que, por uma generosidade cartesiana, haviam abandonado. Françoise, por essa razão, renunciara a Gerbert no início da narrativa e acreditou, pelo mesmo motivo, que Pierre não amaria Xavière. Contudo, no primeiro encontro de Xavière e Pierre, ela apercebe-se de que ele possuía uma individualidade, podia olhar o outro com os seus próprios olhos e realizar juízos diferentes dos seus: não enxergavam Xavière da mesma maneira<sup>24</sup>. Ele ainda existia em sua *separação*, ainda que estivessem se *unido* através de um projeto em comum. O postulado de que eles seriam “apenas um”, *um nós*, segundo o qual – o *eu* e o *tu* – seriam diluídos, começa a ser questionado; afinal, existiam experiências que um não poderia vivenciar no lugar do outro. O “*nós*”, apesar da vontade deles, não poderia se transformar em uma substância estática, a harmonia entre eles não estava dada e precisava ser continuidade conquistada, embora tivessem se esquecido disso. E na medida em que se apercebe de que não haviam conseguido superar a individualidade com o amor generoso que haviam engendrado, cultuando a sinceridade em palavras, Françoise começa a questionar a própria existência desse amor, sentindo, a partir daí, uma certa hostilidade em relação a Xavière, sem querer reconhecer, por ser uma consciência pura, que tal sentimento existia<sup>25</sup>. A cada encontro de Pierre e Xavière que ela assistia, aquele estava-lhe se tornando um estranho e a hostilidade dentro de si em relação a esta se desenvolvia. Certamente, “isso a inquietava, a hostilidade era-lhe um sentimento desconhecido e não se dissipava! Françoise, no entanto, amava Xavière, mas o melhor seria renunciá-la a Pierre. Ora, ela já

---

<sup>23</sup> Josiana Andrade, “Simone de Beauvoir e a dimensão metafísica da existência: uma análise de *A convidada*”, 2021, p. 514.

<sup>24</sup> *Idem*, 516.

<sup>25</sup> *Idem*, p. 517.

havia renunciado a Gerbert”<sup>26</sup>. Embora Françoise tentasse esquivar-se da existência inquietante de Xavière, isso tornava-se, a cada dia, mais difícil. Xavière existia, não podia, por força da vontade, negar. Começava, porém, a sentir que não era mais uma privilegiada no mundo, que havia nele um outro centro do qual não participava: os encontros de Pierre e Xavière, descobrindo, portanto, os limites do espaço e do tempo, de modo que passou a sentir-se exilada do mundo, como se sua existência já não pesasse nele. O que a levou a refletir sobre si mesma. Afinal, quem era ela? “Uma pessoa que nunca se olhava no espelho, e quando se olhava parecia não ter um rosto, ‘cuidava dele como um objeto estranho’ (C, 279)”<sup>27</sup>. Não sabia quem era. Prova disso era a maneira como se relacionava com o seu passado, enxergava nele somente “os outros e as paisagens, mas nunca a si própria”<sup>28</sup>. “Não sou ninguém” (C, p. 279), pensou consigo mesma. Ao olhar para si, “sabia, com exatidão, o que não era, mas doía conhecer-se apenas por meio de uma série de ausências” (C, p. 279). O mal de ter acreditado no privilégio que inventara para si “estava em que se confundindo com tudo, ela não possuía, a seus próprios olhos, figura definida” (FA, p. 347 / FI, p. 277). “Ao acreditar no próprio mito que criara de si para si mesma, de que ela era a única consciência absoluta no mundo, esqueceu-se que tinha um corpo”<sup>29</sup> e, por sua vez, de que era um sujeito situado.

O novo casal fazia-se existir defronte dela. Françoise continuava esquivando-se. Diante disso, buscara ter uma conversa consigo mesma. Descobrira que não tinha um “eu”. Nunca dizia “eu”. Seu pronome para indicar a si mesma era sempre “nós”. “Literalmente, ela não tinha um “eu”. Era pura transparência, sem fisionomia nem individualidade” (FA, p. 348 / FI, 277). Isso a levou a um mal-estar físico. Tal ideia foi-lhe, terrivelmente, aliviante! “Estava libertada de si, agora, ela era um corpo doente. Os problemas da Françoise Miquel não existiam entre as quatro paredes brancas daquele hospital em que ela havia se transformado na paciente nº 31”<sup>30</sup>. Um novo problema, porém, surgiu-lhe: como poderia ser ela uma estatística? De “sujeito absoluto, tudo abarcando, subitamente reduzia-se a uma ínfima parcela do universo” (FA, p. 347 / FI, 277). A doença acabou a convencendo de que era um indivíduo entre os outros, um indivíduo qualquer. Esse episódio revelou-lhe que não era uma consciência pura, obrigando-a reconhecer uma verdade: tinha um corpo, que a situava na história, no tempo e no espaço, fazendo-a

---

<sup>26</sup> *Ibidem.*

<sup>27</sup> *Idem*, p. 518.

<sup>28</sup> *Ibidem.*

<sup>29</sup> *Ibidem.*

<sup>30</sup> *Ibidem.*

perceber que nada estava, por completo, decidido. Enquanto estivesse no tempo, a vida poderia surpreendê-la. E a surpreendeu! Em sua ausência, Pierre e Xavière chegaram à conclusão de que se amavam. Ambos foram ao hospital relatar a sua história de amor. E a partir disso, surgirá o trio, que, depois de pouco tempo, sucumbirá. Até aqui, Françoise já havia se reconhecido como um indivíduo entre outros indivíduos. Como um ser humano mortal. Ela, no entanto, ainda não havia feito a escolha de si. Não havia dito “eu”. Na noite em que os três saíram com Paule, Françoise, que já não se apercebia como uma consciência pura, percebeu que poderia vivenciar sentimentos que sempre recusara, “sob o vão pretexto de conservar-se pura, que nada mais fizera do que criar um vácuo em seu íntimo” (C, 347). Xavière, pelo contrário, que sempre se afirmada, como se vivesse em um eterno presente, “era quem pesava neste mundo” (C, p. 347). E, por sempre se afirmar, a jovem ficava cada vez mais exigente, sendo o seu ápice o seu pedido a Pierre de que sacrificasse Françoise. Esta, por seu turno, sentiu a hostilidade que tanto recusava aceitar: “era como a morte: uma negação total, uma ausência eterna” (C, p. 351). Apercebeu-se de que havia se deixado guiar pela existência de Xavière, tão segura de si, de uma maneira que estava aniquilando a si mesma. Não podia mais negar. Xavière existia, como sujeito, como consciência, como liberdade, fazendo dela, um outro. E Pierre, reconhece ela, já não podia devolver-lhe a paz. Ninguém poderia afirmar a sua existência em seu lugar. A escolha de si não poderia ser realizada por alguém que não fosse ela. E disso, um problema surge-lhe: como conciliar consciências que são igualmente absolutas para si? “Há aqui um mistério tão grande como o do nascimento e da morte” (C, p. 363), afirmou-lhe Pierre. “O que me surpreende é que você seja atingida de forma tão concreta por uma situação metafísica” (C, p. 363), continuou ele. “Mas trata-se de uma coisa bem concreta: todo sentido de minha vida se encontra em jogo” (C, p. 363), respondeu ela.

Após essa descoberta, Françoise, que já se reconhecia como um *sujeito situado* e, conseqüentemente, *incorporificado*, resolve afirmar as suas próprias vontades, uma vez que se dera conta de que o seu formalismo moral lhe conduzira a uma renúncia atrás da outra. Declarou-se, então, a Gerbert; este também a amava. Os dois iniciaram um romance. Este acontecimento, todavia, foi interpretado, por Xavière, que ignorava a história pregressa e singular deles, como uma vingança. O que aos olhos de Françoise significava um amor inocente, aos olhos de Xavière, significava uma traição. E como aquela sabia que esta também era uma consciência absoluta para si, foi obrigada a aceitar que o seu olhar existia no mundo tanto quanto o dela. Não podia ignorar. Não era mais uma privilegiada em

relação à elaboração de sua própria imagem. Não estava mais sozinha no centro do mundo como uma consciência pura. Tinha também um corpo; era como uma liberdade situada, como uma consciência incorporificada, que agia no mundo; e suas ações, ao serem lançadas nele, podiam ser olhadas e julgadas pelos outros. “Xavière existia. A traição de Françoise existia” (C, p. 480). Françoise, por sua parte, não conseguia enxergar-se na imagem que Xavière dela havia criado: “mulher abandonada, armada apenas de uma paciência” (C, 475). Para Xavière, Françoise estava com ciúmes, porque Pierre gostava dela. E, por esse motivo, havia feito ele se afastar dela e, para melhor se vingar, roubou-lhe também Gerbert. Françoise, em absoluto, continuava a recusar a imagem de Xavière. Conseguiu olhar-se no espelho e ver uma imagem singular, que não era aquela de Xavière, dizendo-se para si mesma: “não, não sou essa mulher” (C, p. 483), não vendo outra solução possível que não a supressão daquela existência que perscrutava, a seus olhos, a sua morte. “Ou ela ou eu. Serei eu” (C, p. 483). E, finalmente, ela consegue acreditar e afirmar a palavra “*Eu*”, tomando a decisão de, verdadeiramente, afirmar-se no mundo, assassinando Xavière. Esse assassinato reflete a sua reação diante de uma situação metafísica – a coexistência, que lhe teve um valor existencial e metafísico e marcará a sua existência, em sua totalidade<sup>31</sup>.

Diferente de Françoise, Blomart, no desfecho de *O sangue dos outros*, não negará a coexistência, não buscará afirmar-se como o único sujeito diante dos outros, ainda que tenha, ao longo da narrativa, dificuldade em aceitar-se um objeto nas situações alheias, fazendo com que se sentisse, obsessivamente, responsável pelos outros, de modo que intervinha em suas existências com a opacidade brutal das coisas; “seu problema [será] superar esse escândalo estabelecendo com elas relações translúcidas de liberdade a liberdades” (FA, p. 555 / FI, p. 441). Ao escrever a respeito do romance, em sua autobiografia, Simone de Beauvoir afirmara que se “propusera pôr em foco a maldição original que constitui, para cada indivíduo, sua *coexistência* [*coexistence*] com os outros”. (FA, p. 558 / FI, p. 444). Aqui, é-nos importante enfatizar que ela não se referira, como o de *A convidada*, ao problema de *O sangue dos outros*, simplesmente, como “o problema do outro”, e sim como o problema da coexistência. *A prima facie*, essa diferenciação, que estamos a indicar, parece uma filigrana, mas com um olhar mais atento podemos afirmar que a coexistência se trata de uma relação bem-precisa, em sentido beauvoiriano, no que concerne às relações dos seres humanos entre si. Ao falar-se em *coexistência*, ao invés de “outro”, há uma delimitação das respostas possíveis ao problema, na medida em que se

---

<sup>31</sup> *Idem*, p. 520.

estrutura considerando *existências* – sujeitos que são, simultaneamente, eu e outro, absoluto e relativo. Então, *como se relacionar com os outros que são também liberdades, consciências, sujeitos, sem tentar negá-los ou diluir-se neles? É possível coexistir com os outros de maneira autêntica – sem tentar negar a ambiguidade humana de ser, simultaneamente, sujeito e objeto?* Eis aí o problema que surge em *A convidada* e é desenvolvido, em sua complexidade, em *O sangue dos outros*.

Enquanto em *A convidada*, Simone de Beauvoir, ao apresentar o problema da coexistência, realizara, mediante a figura de Françoise, uma passagem da consciência universal e pura para a consciência situada e incorporificada – a descoberta de si da personagem como um outro e da coexistência conduziu a uma descoberta de si também como corpo – em *O sangue dos outros*, ao desenvolver melhor a problemática, ela já partirá da ideia de que o ser humano é uma consciência situada e incorporificada, por meio da personagem Blomart, que vivenciará o drama da coexistência. No início do romance, ela nos mostra a infância dele, trazendo à baila um episódio que o fará, aos oito anos de idade, sentir o escândalo, o “pecado de ser um outro”: a morte do filhinho de Louise, quem vivia na miséria. Ao ver a criança morta no berço, Jean Blomart chorou a perda de Louise, mas descobriu, sem entender muito bem, que não poderia derramar as lágrimas dela e nem trazer o seu filho de volta. O mundo dele havia sido maculado, sentido o pecado de chorar as suas lágrimas e não as dela (SO, p. 13). Contudo, “era pequeno demais para compreender. Julgava que o pecado se houvesse introduzido nele de surpresa” (SO, p. 13). Não poderia adivinhar que ele participava de cada movimento de sua vida. Em sua juventude, posteriormente, “acreditava que, esforçando-se bastante, nunca mais conheceria esse gosto maculado. Esforçava-se” (SO, p. 13). Para isso, ignorava o peso de sua própria presença. Tornou-se comunista, revoltando-se contra a sua origem burguesa, contra os seus privilégios. Decidiu que começaria a sua vida do zero, como uma página em branco a ser escrita, fazendo de si um operário, um tipógrafo. “Acabou-se Blomart filho: ficou apenas um homem, um homem de verdade e sem mácula, dependendo somente de si mesmo. Erguia a cabeça e encontrava o olhar de um jovem operário que desviava depressa os olhos” (SO, p. 23). Blomart não queria ter nada atrás de si, apesar de “sempre termos alguma coisa atrás de nós” (SO, p. 27), como respondeu-lhe Marcel. “Ninguém parte jamais do zero absoluto” (SO, p. 28). Não poderia negar, por uma trapaça da vontade, “sua cultura, suas amizades, sua saúde de jovem burguês bem nutrido”; não poderia eliminar o próprio passado. Ele, com sua vontade de cegueira, ainda assim continuava a não aceitar

que sempre haveria um abismo entre ele e um operário, pois estava escolhendo livremente uma condição que a este é imposta (SO, p. 28). Sua postura influenciou Jacques, irmão de Marcel e assíduo leitor de Hegel, quem buscava, até então, encontrar os próprios motivos para lutar ao lado dos operários sem ser um operário, a filiar-se no partido comunista. No primeiro motim político, Jacques morreu; e Blomart, apercebeu-se de que suas ações, suas palavras existiam no mundo, sentindo o crime de existir, de ser visto, de ser escutado, apesar de sua vontade. Sua presença pesava e o outro a testemunhava.

O sonho da ausência de si mesmo, que implicava querer não ter uma testemunha que o lembrasse do peso de sua presença, revelou-se, pois, impossível a Blomart. Desiludiu-se. Refugou-se, por conseguinte, na abstenção: desfilou-se do partido, passando a aderir à neutralidade política e a recusar qualquer compromisso sentimental. Por acaso, em um café, conhecera Hélène, que, à época, namorava Paul, um amigo seu. À diferença de Madeleine, que vivia em uma completa indiferença em relação a si e aos outros, e com quem Blomart relacionava-se sexualmente, Hélène o interpelava. Era-lhe o seu oposto: enquanto ele vivia na fuga, ela buscava sentir o máximo que podia, embora sentisse, no fundo, um certo niilismo. Sua máxima de vida era a de que “cada um só tem a si mesmo”. Será que ela tinha a si mesma? Era-lhe suficiente? Para que servia? Questionava-se quando se encontrava em solidão. Hélène, em algum tempo, apaixonou-se por Blomart e rompeu com Paul. Blomart, que não sabia equilibrar-se entre assumir o peso da própria existência e a culpa em relação aos outros, recusará o chamado de Hélène. Não a amava, justificava ele para si. E ela, por seu turno, para vingar-se resolveu dormir com um amigo que já lhe era um estranho e acabou engravidando. Tendo-se passado três meses, Yvonne, amiga de Hélène, bate à porta de Blomart: esta teria um filho, mas não poderia tê-lo. Precisava de alguém para acompanhá-la durante o procedimento do aborto. Não havia ninguém além de Blomart. Este, que já começava a se sentir culpado em relação a ela, aceitou. “Eu recusava agir sobre o seu destino e havia disposto dela tão brutalmente como se a houvesse violado. Você sofria por minha causa, porque eu existia. Quem me havia condenado?” (SO, p. 98), pensava consigo, Blomart. “Você me tratou como a um cachorrinho incômodo que a gente espanta a pedradas. Mas não adiantou nada”, afirmou-lhe Hélène, após o procedimento (SO, p. 101). “Estou vendo” (SO, p. 101), respondeu ele. “Eu não sou um cachorrinho. [...] Você é engraçado! Repetiu-me tantas vezes que respeitava a liberdade dos outros e, no entanto, toma as decisões em meu lugar; trata-me como uma coisa” (SO, p. 101), replicou ela. Ele resolve, daí, deixá-la amá-lo.

Dias depois, Blomart encontrou Paul, que não compreendia a sua situação com Héléne, porque dele “só poderia apreender algumas exterioridades” (SO, p. 103): de que se deixava amar por Héléne sem amá-la, de que era um filho de burguês, que na primeira crise abandonou o partido. De súbito, ele compreendera “que aquelas exterioridades não representavam uma aparência falsa: pertenciam[-lhe] de modo tão inelutável quanto o [seu] corpo, e sua verdade era para [ele] confirmada num embaraço que [lhe] apertava a garganta” (SO, p. 103). Sentiu uma espécie de injustiça, que não estava vinculada a um ressentimento para com Paul, mas a algo íntimo em seu ser, àquela “maldição tantas vezes pressentida, tão acerbamente recusada: a maldição de ser um outro” (SO, p. 103). Sentia-se injustiçado em sentido metafísico. Não podia, simplesmente, sair de sua própria pele, negar a sua condição humana de coexistir com os outros sujeitos que faziam dele um outro. Começava a evitar Paul, a sentir-se constrangido diante de Madeleine e inquietar-se na presença de Héléne. Tudo lhe pesava ao relacionar-se com os outros, sentindo-se, terrivelmente, culpado e responsável, não por compaixão, mas porque queria ser, o tempo todo, sujeito na situação com os outros.

Estoura a guerra. A França é ocupada pelos nazistas. Blomart e Héléne rompem, por um tempo, por causa da tirania dela. Seu amor – da dedicação converteu-se em exigência. Ele retornou à luta política, compreendendo que as escolhas se dão a partir, ao invés de apesar, das circunstâncias; e ela se envolveu, por não ver mais sentido em sua própria vida, com um nazista, Bergmann. A seus olhos, ela já não existia, não tinha mais vida, não tinha mais amor (SO, p. 195). Isso durou pouco, todavia. Héléne acabou percebendo mediante as suas experiências com o nazista, de que havia um “eles” e um “nós”. E ela, que acreditava estar traindo somente a si, descobriu que esse “si”, envolvia as suas relações com o mundo e com os outros. Não estava só no mundo. “Eu menti. Eu existo. Nunca deixei de existir. Eu, que partirei para Berlim com todo o meu passado; eu, que ele apertava entre os braços. É a minha vida que estou vivendo”, afirmara para si (SO, p. 215), reconhecendo que a sua crença de que “não existia vitória e nem derrota; nem o seu ou o meu. Era apenas um momento da História”, tratava-se de um sofisma. Sua vida não havia sido diluída, estava ainda a vivê-la. Enquanto isso, Blomart seguiu na luta política, assumindo agora a ideia de que existia “uma coisa pela qual podemos aceitar a morte: é conservar o sentido à vida” (p. 158), em que “só conseguimos existir quando agimos” (SO, p. 190). E ele, com os seus companheiros e companheiras, começaram a agir em oposição. A paz, a qualquer custo, não era mais uma solução em relação à guerra, que prometia a própria aniquilação dele não



somente enquanto individualidade, mas também enquanto coletividade. Manchou, sem remorso, as suas mãos. Sabia agora que o crime de existir, de escolher, não podia ser evitado. E Hélène, após ter tido consciência de si, retornou a viver em sua solidão, que será sacudida somente quando Yvonne, sua melhor amiga, que era judia, for perseguida pelos nazistas: ela decidirá trabalhar com a oposição; com Blomart, que liderava o grupo. Sua decisão moral, que, embora tenha tido uma motivação sentimental, terá consequências concretas e políticas. Sua história não podia mais acontecer independentemente dela; começara, então, a agir. No entanto, em uma de suas missões políticas, Hélène acabou sendo ferida e, por conseguinte, morrendo. Durante a sua situação de moribunda, ela libertará Blomart da culpa que já estava correndo-o. “Primeiro Jacques; agora, Hélène”, ruminava ele, obsessivamente. Havia a única coisa pela qual se devia aceitar morrer: é conservar o sentido da vida, lembrou ela a Blomart (SO, p. 234). E era isso, Hélène havia aceitado a morte, ao ter decidido viver, genuinamente, a própria vida. Ela, e não Blomart, escolhera a sua morte. “Você não tinha o direito de decidir por mim”, afirmou-lhe, antes de morrer, fitando-o, libertando-o da culpa e fazendo-o aceitar que o outro também é livre para escolher o próprio destino, ainda que isso o envolvesse enquanto um objeto, uma facticidade em sua situação. Só no reconhecimento da liberdade de outrem poderia haver uma possibilidade de sua própria salvação. Hélène, seu grande amor, agora sabia que a amava, salvou-o da culpa eterna. Não havia outro caminho a não ser esse, o da angústia e do risco.

\*\*\*

Diante do que escrevemos até aqui, podemos compreender que, embora o problema do outro tenha sido esboçado nos cadernos da juventude de Simone Beauvoir, ele vai se modificando e se refinando, no decorrer de suas reflexões, até converter-se no problema da coexistência. Essa conversão, que explicita um desenvolvimento de seu pensamento, figura a sua mudança de atitude filosófica para com o drama que vivenciara na experiência vivida e buscara explicitar de maneira literária e teórica. Essa sua mudança se expressa por meio de sua compreensão de que a dualidade do eu não implicaria uma dicotomia, e sim um paradoxo que, mais tarde, ela definirá, como ambiguidade. Denise, em *Tentative d'existence*, é quem possui o domínio da verdade acerca de si e dos outros, apesar de não controlar a própria vida em sua convivência com os “bárbaros”. Françoise, em *A*

*convidada*, acreditava possuir esse domínio, mas foi-lhe revelada a coexistência, cuja consequência primeira foi a de que a verdade do outro existia no mundo tanto quanto a dela; ele era também um sujeito absoluto para si; ela, contudo, negara aceitar essa condição humana, matando, por justificativa metafísica, Xavière. Blomart, em *O sangue dos outros*, embora quisesse também ter um domínio total acerca de si, o que o levou a evitar, por um tempo, a condição de ser um outro, aprendeu a coexistir com outras liberdades no mundo, reconhecendo que até as exterioridades que os outros faziam dele, ainda se tratava de si – existiam no mundo. E ao aceitar a coexistência, assumira que ele também poderia existir na condição de objeto da liberdade de um outro sujeito; ainda que, a princípio, não amasse Hélène, isso não significava que poderia controlar os sentimentos dela em relação a ele. Podemos perceber, mediante as atitudes das personagens, uma espécie de transição do problema do outro, cujo plano de fundo era a dicotomia, que resulta na lógica do englobamento, segundo a qual o outro é englobado pelo eu, ao problema da coexistência, que é fundado na ambiguidade humana. Isso pode ser notado também a partir das estruturas dos romances beauvoirianos. Em seu romance esboçado, ela utilizou a forma do diário, permitindo que a personagem tivesse um melhor domínio sobre si, de modo que o outro, por si mesmo, não aparece. Em seu romance inaugural, não temos acesso aos encontros de Pierre e Xavière, sem a presença de Françoise; não temos acesso à consciência de Xavière a partir de si mesma, e quando Françoise descobre a sua existência, nega-a; ao negá-la, porém, Françoise consegue somente eliminar Xavière e a imagem que ela havia criado de si, mas não a coexistência *qua* condição humana, que é explicitada como um problema a ser resolvido. Em seu segundo romance publicado, temos acesso tanto à consciência de Blomart quanto à de Hélène, de um jeito que a coexistência se faz presente com uma evidência irrecusável. Simone de Beauvoir, ao comentar, em sua autobiografia, a respeito de seus dois primeiros romances publicados, afirmou que “o fim de *A convidada* não [a] satisfazia. Não é o assassinio que permite superar as dificuldades engendradas pela coexistência [*coexistence*]” (FA, p. 622 / FI, p. 494). Ao invés de somente torná-las óbvias, era preciso enfrentá-las. O que a conduziu a *O sangue dos outros*, no qual “procurou definir a nossa justa relação com as outras pessoas” (FA, p. 622 / FI, p. 494), sendo o seu tema principal, embora ele tenha sido catalogado, em sua primeira recepção francesa, como “um romance sobre a Resistência”, o paradoxo da existência vivenciada pelo existente como sua liberdade e apreendida como objeto por aqueles que se aproximavam dele (FC, p. 31 / FC, p. 49).

Com isso, podemos afirmar que o drama da coexistência, enquanto um problema metafísico e filosófico, pode ser identificado nos dois escritos literário-filosóficos que precedem a elaboração de seu primeiro ensaio, *Pirro e Cineias*, no qual ela o abordará, de maneira teórica, indicando uma resposta possível para ele. O ensaio supracitado foi o primeiro texto filosófico a propor um conteúdo material para uma moral existencialista, no contexto francês. Nele, Simone de Beauvoir, conforme ela, “retomara, com pormenores, a conclusão do romance que acabava de terminar: a liberdade, fundamento de todo valor humano, era único fim capaz de justificar os empreendimentos dos homens [*sic! ser humano*]” (FA, p. 563 / FI, p. 447), apresentando, de forma sumária, os elementos básicos de sua moral, que pressuporá em *Por uma moral da ambiguidade*. Dividira-o em duas partes: na primeira, descrevera a relação do existente para consigo mesmo; e na segunda, a sua relação para com os outros. Tendo isso em vista, é possível dar-nos razão, ao argumentarmos que ela não abandonará a estrutura básica de seu projeto moral da juventude – a busca de equilíbrio entre o *para si* e o *para os outros*– que será assumida no ensaio, podendo ser considerada como um de seus fios condutores. Consequentemente, isso torna claro e evidente que, mesmo em diálogo contínuo com Sartre e Merleau-Ponty, a sua obra foi elaborada de maneira autônoma, cujas raízes remetem às suas inquietações profundas, vinculadas com a sua própria experiência no/do mundo com os outros. *Pirro e Cineias*, apesar de sua importância indispensável para a compreensão da dimensão teórica da filosofia beauvoiriana, foi eclipsado pelas interpretações realizadas que, simplesmente, assumiram-no como “sartreano”. Trata-se, pois, de um mal-entendido, que dificultou a compreensão de sua obra, cujos vestígios até hoje podem ser percebidos. Dito isso, podemos agora mostrar, na segunda parte de nosso estudo, a problemática do drama da coexistência – que foi exprimida, em um primeiro momento, pela filósofa, em sua literatura filosófica – em sua dimensão teórica.

## **SEGUNDA PARTE**

### **Um aspecto destotalizado da totalidade**

*Desde que há homens e que eles vivem, todos experimentaram essa trágica ambiguidade de sua condição; mas desde que há filósofos e que eles pensam, a maioria deles tentou mascará-la.*

*Simone de Beauvoir, a filósofa*

## O existir-com-o-outro-por-meio-do-ser

Tendo situado, no momento precedente, o problema filosófico do drama da coexistência sob a luz de nossa perspectiva de leitura da filosofia beauvoiriana, apresentada na primeira parte deste estudo, é-nos possível, agora, explicitá-lo em sua dimensão teórica. Vimos que Simone de Beauvoir, antes de escrever o seu primeiro ensaio teórico, *Pirro e Cineias*, expressara o drama da coexistência, em sua dimensão metafísica e, por sua vez, filosófica, em seus dois primeiros romances, *A convidada* e *O sangue dos outros*; ao elaborá-lo, pressupusera as suas ideias filosóficas exprimidas neles, ainda que sem pretensão de teorização. É somente em seu ensaio de 1944 que ela explicitará, de forma mais ou menos sistematizada, uma resposta acerca do problema referido; nele, ela apresenta a sua perspectiva existencialista, que coincide com a sua moral e sua ideia de filosofia, utilizando, à sua maneira, uma combinação dos métodos fenomenológico, histórico e dialético. Em seu procedimento, assume como ponto de partida a realidade vivida, permitindo que ela revele a si mesma, para que uma determinada significação sua possa ser elaborada, no decorrer da descrição; a partir dessa descrição, que revelará a essência da ideia de ser humano, ela explicitará, por consequência, a sua significação moral. Explicitada essa significação moral, que indica um postulado cujo critério é o viver conforme a condição humana, ela se contrapõe a algumas doutrinas morais que entraram em contradição com essa condição, ultrapassando-as e, por seu turno, afirmando a sua própria perspectiva existencialista para uma moral. Dito isso, ao longo deste capítulo, pretendemos mostrar a resposta beauvoiriana, apresentada em *Pirro e Cineias*, para o dramático problema da coexistência, conforme a nossa própria perspectiva de leitura de sua obra. À diferença da maioria das interpretações acerca dele – que o leram no horizonte da filosofia de Sartre ou de *O segundo sexo*, seja para afirmá-lo, negá-lo ou compará-lo – evidenciaremos que Simone de Beauvoir, entre outras coisas, *retoma* o seu projeto moral da busca de equilíbrio entre si e o outro, a fim de encontrar uma resposta para o dilema – entre ser-para-si e ser-para-o-outro – que atravessou as suas anotações da juventude. Em sua resposta, como veremos, ela não afirmará nem um ser-para-si e nem um ser-para-o-outro, mas proporá um *existir-com-o-outros-por-meio-do-ser*<sup>1</sup>. Essa sua proposta, que exprime uma solução possível para o drama da coexistência, apesar das rigorosas análises elaboradas em torno de sua obra, não foi, a nosso ver, suficientemente bem desvelada,

---

<sup>1</sup> Elaboramos esse neologismo a partir da conteúdo beauvoiriano, para fins analíticos.

tendo em vista o problema de método que, na introdução e na primeira parte deste estudo, indicamos. Seguindo a estrutura lógica do problema e da proposta de solução beauvoiriana, dividiremos esse capítulo em três momentos: abordaremos, em um primeiro, a sua concepção de condição humana e a relação do ser humano para consigo mesmo, cuja consequência é a de que não pode ser um ser-para-si; em um segundo, a negação beauvoiriana do ser-para-o-outro; e em um terceiro, a sua afirmação do existir-com-o-outro-por-meio-do-ser.

\*\*\*

“Qual é, então, a medida do ser humano?” – por meio dessa pergunta, Simone de Beauvoir, em *Pirro e Cineias*, descreverá alguns aspectos da condição e da situação humana segundo a sua concepção, que revelarão, por sua vez, as condições para uma prática moral. Na primeira parte de seu ensaio, explicitara a relação do ser humano para consigo mesmo; e na segunda, a sua relação para com os outros. Nesse primeiro momento deste capítulo, limitar-nos-emos àquela, e em um segundo e em um terceiro, voltar-nos-emos para esta. Ao buscar responder à questão que se colocara, ela não escolhera nem o universalismo e nem o particularismo, mas uma singularização do existente que, embora tenha uma condição universal, surge sempre no mundo de maneira situada com os outros. Sua moral, apesar de universalista, implica um pluralismo, que *parte* e *visa* as diferentes situações concretas; o universal, nela, emerge do seio do particular e do singular<sup>2</sup>. O seu foco, antes de tudo, foi *indicar quais os limites e as possibilidades morais do ser humano*, ao invés de formular um conjunto de regras ou imperativos morais. Para isso, foi-lhe necessário explicitar a essência da ideia de ser humano, haja vista que, sem ela, tais limites e possibilidades não poderiam ser estabelecidos. Segundo a sua concepção, o ser humano é, essencialmente, uma falta de ser, cuja consequência é a de que ele experiencia o mundo como um movimento contínuo de transcendência. E, por ser essa falta, não existiria entre ele e o mundo, inicialmente, nenhum vínculo preestabelecido. Tentando mostrar isso, iniciara o seu primeiro capítulo com o caso – semelhante ao do pequeno Blomart – de uma criança, que, chorando a morte do filho da empregada, foi obrigada, após alguns minutos, a engolir o choro pelos seus pais, porque, afinal, aquele menino “não era o seu irmão”. Trata-

---

<sup>2</sup> Sobre a relação do universal com o singular na perspectiva de Simone de Beauvoir, ver “O filosofar beauvoiriano”, Parte I, p. 94.

se de “um ensinamento perigoso”, aponta ela. “Inútil chorar por um menino estranho: que seja. Mas por que chorar pelo irmão?” (PC, p. 13 / PC, p. 137), questiona. Por meio desse caso, busca evidenciar que a relação consanguínea não traz consigo os laços concretos: estes, faz-se necessário, ao ser humano, construí-los, já que originalmente ele é uma falta de ser. Mesmo que não houvesse nenhum laço entre a criança que estava a chorar e o bebê que havia morrido, disso não se segue que ela não poderia ter estabelecido um, porque ainda que o ser humano seja separado dos outros, essa separação não significa, necessariamente, solidão inerte, à maneira das coisas, ao estilo – indica ela – da maneira de viver do *Estrangeiro*, de Camus (PC, p. 14 / PC, p. 138). Diferente das coisas, ele é uma abertura, que precisa criar os seus laços com o mundo e com os outros. E para tornar possível a criação desses laços, Simone de Beauvoir propõe-nos, de saída: ele precisa engajar-se no mundo. Nada, inicialmente, é seu; e o seu ser não será, adverte ela, em sequência, o que *possuir* ou se *apoderar*, mas *o que fizer de si, engajando-se*. “É meu apenas aquilo em que reconheço o meu ser, e só posso reconhecê-lo ali onde está engajado; para que um objeto me pertença, é preciso que tenha sido fundado por mim” (PC, p. 16 / PC, p. 139), afirmara. Com isso, ela chega ao postulado de que a única realidade que pertence ao ser humano é o seu ato, sendo seu, em primeiro lugar, a realização de seu projeto (PC, p. 16 / PC, p. 139). Esse postulado reflete o aspecto da condição humana, de que “a sua subjetividade não é inércia, retiro sobre si” (PC, p. 16 / PC, p. 139), mas projeto, transcendência (PC, p. 16 / PC, p. 139). À luz disso, contrapusera-se à má-fé de Meursault<sup>3</sup>, que tratava a sua indiferença como se fosse a própria condição humana, argumentando que, até a mesmo a indiferença, é uma escolha do existente, já que ele não é uma positividade, uma coisa, mas uma presença que surge no mundo como “uma espontaneidade que deseja, que ama, que quer e que age” (PC, p. 16 / PC, p. 139).

Simone de Beauvoir, primeiramente, buscou, então, diferenciar a condição humana (negatividade) da condição das coisas (positividade). E ao fazê-lo, explicita que as relações humanas não possuem nenhuma harmonia preestabelecida, porque o ser humano, originalmente, é uma falta de ser, e nem podem se estabelecer de maneira definitiva, porque essa falta de ser surge dentro do tempo, fazendo dela um movimento contínuo de transcendência. Enquanto a separação das coisas significa silêncio, a do ser humano significa possibilidade de criar laços. Não ao acaso, o capítulo referido foi intitulado “O jardim de Cândido”; mediante essa metáfora – segundo a qual ela se contrapõe a Voltaire,

---

<sup>3</sup> Personagem de *O estrangeiro*, de Albert Camus.

modificando o significado do “cultivar o jardim” – sugere que os limites do jardim de cada uma ou de cada um não estão previamente dados, eles vão se desenvolvendo na medida em que o existente o cultiva.<sup>4</sup> Com o elemento do “jardim”, segundo a sua interpretação, ela impede que esse “cultivo de si” conduza a um retraimento sobre si mesmo, uma vez que esse jardim expressa não uma “vida interior”, mas a situação que determinado ser humano se encontra no mundo<sup>5</sup>. E a situação, aqui, não é sinônimo de circunstância: ela é constituída a partir da relação do existente para com as suas circunstâncias; é definida, pois, pela maneira que ele escolhe reagir diante delas – envolvendo a sua liberdade e a sua facticidade, a sua singularidade e a sua generalidade, de modo que ela surge como um entrelaçamento do singular com o genérico, de tudo aquilo que constitui uma vida. Ao reagir, situando-se, o indivíduo expressa, nessa reação, a totalidade de seu ser de maneira destotalizada. Ora, para cultivar um jardim, o existente não cria a terra, mas escolhe, considerando-a, o que cultivará nela. Ao querer realizar esse movimento da escolha, ele descobrirá as suas próprias possibilidades. “Um país não é meu se apenas cresci nele como uma planta” (PC, p. 15 / PC, p. 138); “não posso sentir uma derrota se não estiver engajado no país vencido: sentirei a derrota na proporção de meus engajamentos” (PC, p. 18 / PC, p. 140); “um homem que viveu sobre um solo sem fazer nada fazer nele a não ser comer e dormir só verá no acontecimento uma mudança de hábitos” (PC, p. 18 / PC, p. 140), argumentara. Nesses excertos, é-nos possível identificar que a situação, à diferença da circunstância, depende do envolvimento do existente com o mundo; uma mesma circunstância pode ser vivenciada de diferentes maneiras – o que implica diferentes situações<sup>6</sup>. Essa diferenciação, a nosso ver, é imprescindível, dado que definir o ser humano por meio de suas circunstâncias é defini-lo somente a partir de sua exterioridade, o que não

---

<sup>4</sup> Simone de Beauvoir, ao definir a atitude existencialista, em “Uma existencialista observa os americanos”, retoma essa metáfora do jardim de *Cândido*, reafirmando a sua crítica a Voltaire. “Ora, para uma existencialista, está na natureza da existência humana afirmar-se contra a inércia do que é dado, dominando as coisas, tomando-as, incorporando suas estruturas no mundo do homem [*sic!* ser humano]. O denominado dinamismo americano com certeza satisfaz essa exigência. Há um certo tipo de sabedoria que tem frequentemente florescido na França e que nós rejeitamos totalmente. Tenho em mente a atitude avocada por Voltaire – mas que felizmente não aderiu ele próprio – quando afirmou, em *Cândido*, que cada um deveria cultivar seu próprio jardim. Essa atitude celebrada no bem conhecido soneto sobre a felicidade: ter uma casa, uma esposa fiel, poucos filhos, nenhum sofrimento e nenhuma preocupação; essa é a condição da felicidade” (PEA, p. 345 / EOA, p. 142).

<sup>5</sup> Essa relação entre a metáfora do jardim e a noção de situação foi pontuada por Debra Bergoffen (2005).

<sup>6</sup> Sobre essa temática, parece-nos relevante dizer que, ao analisarmos a vida de Carolina de Jesus a partir da perspectiva existencialista de Simone de Beauvoir, em *Simone de Beauvoir e Carolina de Jesus: ensaio sobre a busca da existência* [2020], mostramos que embora ela estivesse em uma situação de morada em favela – que é uma situação genérica e pode ser compreendida, em certo sentido, como as suas circunstâncias, tendo em vista que há diferentes moradores em favelas, a *sua* situação era-lhe sempre singular, uma vez que estava vinculada com a sua experiência do mundo.



é a proposta do existencialismo; ao passo que defini-lo mediante a sua situação é reconhecer, simultaneamente, a relação dialética entre a sua interioridade e a sua exterioridade, a sua liberdade e sua facticidade; e aquela, para a filósofa, só se revela através desta<sup>7</sup>. A situação, portanto, reflete a maneira como determinado existente se envolve com o mundo. E esse envolvimento pressupõe a condição humana de ser também corpo, que é o que permite delimitar a sua situação. Se uma pessoa busca se confundir e se definir com ideias universais, como se fosse puro espírito, trapaceia consigo própria, pelo fato de que a situação, por mais que envolva ideias universais e generalizáveis, é sempre singular e, por isso, depende do corpo, que é o reflexo de tudo aquilo que constitui uma vida. “Identificando-se ao seu sexo, ao seu país, à sua classe, à humanidade inteira, um homem [*sic!* ser humano] pode aumentar seu jardim; mas ele só aumenta em palavras; essa identificação não passa de uma pretensão vazia” (PC, p. 15/ PC, p. 139, *grifos nossos*). O “aumento” de seu “jardim” só ocorre, verdadeiramente, através da ação concreta no mundo.

Considerando essa diferenciação possível entre a circunstância e a situação, podemos compreender que Simone de Beauvoir, ao argumentar que a relação do ser humano com o mundo não está decidida, de início (PC, p. 18/ PC, p. 140), não quer dizer que a sua liberdade existe de maneira absoluta e apesar da circunstância, mas que, a partir de sua circunstância, ele escolhe a sua relação com o mundo, por meio da qual a sua situação se desenharia. Nessa sua situação, todos os elementos que constituem a sua vida são considerados, como a sua classe, sua formação etc, de um jeito que nela haveria, podemos dizer, tanto uma dimensão genérica quanto uma dimensão singular, embora a filósofa, neste período, enfatize mais a segunda<sup>8</sup>. Essa sua concepção de situação pode ser explicitada também com a sua contraposição – relevante e instrutiva – à atitude de

<sup>7</sup> A relação beauvoiriana entre a interioridade e a exterioridade é um ponto dilemático no que diz respeito à história das interpretações de sua filosofia. A nosso ver, essa relação pode ser compreendida a partir da diferenciação – que a filósofa apresenta já em *Pirro e Cineias* e esclarece melhor em *Por uma moral da ambiguidade* – entre liberdade situada e liberdade ontológica. Enquanto ontológica, ela descreve a liberdade como uma interioridade [*intériorité*]; e enquanto situada, como uma relação dialética entre essa interioridade e a exterioridade, segundo a qual ocorreria uma negação dessa interioridade *qua* interioridade, convertendo-a em uma exterioridade no mundo, mediante uma ação. Consequentemente, a “interioridade” só é enquanto *aparece*, de modo que não haveria nela uma dicotomia entre o interno e o externo, mas uma relação na qual o externo é indissociável do interno.

<sup>8</sup> Como veremos, nos capítulos subsequentes, é somente em *O segundo sexo* que Simone de Beauvoir estabelecerá, de forma clara, uma distinção entre o que chamaremos de dimensões singular e genérica de uma situação. Em *Pirro e Cineias*, ela faz indicações sem aprofundá-las, tendo em conta a forma e a proposta do ensaio de trazer à tona, de maneira ampla, um “conteúdo material” para uma moral existencialista. Por essa razão, preferimos apresentar, por ora, uma diferença entre circunstância e a situação, que, no futuro, nos permitirá compreender as duas dimensões que constituem a situação, que não independem da experiência vivida do existente.

Meursault<sup>9</sup>. Este sentia-se um estrangeiro no mundo, não porque sua condição, originalmente, seria esta, mas porque escolhera se relacionar com o mundo dessa maneira, apesar de sua má-fé de tentar classificá-la como “natural”. A sua situação de estrangeiro dependia de sua forma de apreender o mundo. E por acreditar que essa estrangeiridade “era natural”, conforme ele, repetidas vezes, afirma, ao longo do romance, não se engajava e nem criava laços concretos; sua situação, paradoxalmente, tornava-o a-situado e, por isso mesmo, tudo lhe era estrangeiro; sua separação significava solidão e isolamento. Sem cultivar o seu próprio “jardim”, não situou a sua existência no mundo; diluíra-se, ao não definir os seus próprios limites no espaço e no tempo, mediante um projeto, que o singularizaria. Vivia somente em sua generalidade, incluindo o seu corpo; exemplo disso, é a sua relação com Marie. Nas circunstâncias de uma guerra, de uma crise, poder-se-ia dizer que ele a viveria somente como uma mudança de hábitos, não como um acontecimento concreto. O mundo lhe é completamente exterior, não o *envolve*. Essa atitude de Meursault reflete a sua compreensão da liberdade como uma liberdade absoluta e a-situada; a seus olhos, por essa razão, qualquer projeto humano parecia absurdo e sem sentido. Ao elaborar a sua concepção de liberdade, Simone de Beauvoir, com essa contraposição, evidencia que, embora a liberdade seja uma condição humana universal, ela aparece no mundo sempre em situação. E é o fato de ela ser situada que a permite ter um sentido e não ser absurda, para o

---

<sup>9</sup> A fim de evitar mal-entendidos, é-nos válido afirmar que Simone de Beauvoir, ao utilizar a literatura em seus ensaios teóricos filosóficos, fá-lo considerando a sua diferenciação, que apresentamos na Parte I deste estudo, entre os textos que *falam* e os que *permanecem em silêncio*. Em *Pirro e Cineias*, ela não se contrapõe, objetivamente, a Camus, mas à atitude de Meursault. Embora essa diferenciação pareça ingênua, ela é decisiva para a compreensão do movimento existencialista a respeito do uso analítico de um romance metafísico ou de uma literatura filosófica ou de uma literatura no geral, uma vez que uma ou um existencialista nunca pretende dizer qual é a verdade total acerca de um romance e tampouco encontrar nele lições de moral, mas desvelar as ideias que revelam alguma verdade da experiência humana, que se expressam mediante *as atitudes* das personagens. Em “Roman et théâtre” [1945], “Le théâtre existencialiste” [1947], “Anciens et nouveaux héros” [1947], podemos encontrar a postura da filósofa enquanto crítica da literatura filosófica, nos quais ela nos apresenta algumas análises, indicando o que diferenciava essencialmente o romance metafísico dos outros romances – tais como o psicológico ou o naturalista. À diferença deste, que descreve o ser humano como separado do mundo, enfatizando as suas circunstâncias sem mostrar os seus laços concretos (ANH, p. 135 / VNH, p. 161), e daquele, que isola o ser humano do resto do mundo, não evidenciando os seus laços concretos com o seu país, sua classe, sua época, de modo que as suas emoções se confundem com a humanidade no geral (ANH, p. 135 / VNH, p. 161), o romance existencialista, “se apoia na situação, ao invés do ser humano, para descrever situações externas de uma experiência, em vez da consciência interna que o indivíduo tira delas” (ANH, p. 136 / VNH, p. 162). E a situação, como vimos, não é nem a exterioridade e nem a interioridade do existente, mas uma relação entre elas, sendo, pois, mediante a atitude de uma personagem, nesse caso, que ela se desenha. É através da decisão dela que se materializa as situações concretas (LTE, p. 46). Além disso, podemos apontar, brevemente, tendo em conta que esse não é nosso objetivo aqui, que o romance metafísico pode ser compreendido, dentro do contexto da história da literatura, como uma superação da dicotomia entre a abordagem do ser humano a partir de sua exterioridade (romance naturalista) e a partir de sua interioridade (romance psicológico), ao se propor descrevê-lo mediante a sua *situação*, segundo a qual a interioridade se revela mediante a exterioridade. Não há nem cenário em si e nem personagem em si, mas um cenário que se revela mediante a palavra ou a atitude da personagem.

existente. O ser humano, segundo ela, é livre para decidir os laços que construirá no mundo, mas não os decide de maneira arbitrária (PC, p. 18 / PC, p. 140). A decisão sempre ocorre em um determinado tempo e espaço. O que o existente “supera é sempre o [seu] passado e o objeto tal como existe no seio desse passado; o [seu] futuro envolve esse passado, não pode construir-se sem ele” (PC, p. 18 / PC, p. 140). Por esse motivo, faz-se necessário que ele estabeleça um vínculo com o que está ocorrendo ao seu redor, para que estes acontecimentos se tornem parte de sua vida também, porque “enquanto distintas [dele], as coisas não [o] atingem: apenas [é] atingido em [suas] próprias possibilidades” (PC, p. 18 / PC, p. 141).

A liberdade, conforme a concepção beauvoiriana, é, *originalmente*, uma liberdade situada. E dizer que ela é situada significa também dizer que ela é historicizada e incorporificada<sup>10</sup>; que só existe na medida em que o existente a faz existir no mundo. Essa liberdade, que só existe de maneira situada, não existe, para Simone de Beauvoir de *Pirro e Cineias*, de forma abstrata, já que o ser humano, para ela, só se situaria ao se engajar. Ainda que no ensaio supracitado o conceito de ambiguidade não apareça de maneira *nomeada*, é-nos possível perceber que a noção de ambiguidade se encontra em seu plano de fundo. A ideia de liberdade situada reflete a sua concepção de ser humano que é, simultaneamente,

---

<sup>10</sup> Dentre as estudiosas de sua obra, Karen Vintges (1996) foi uma das primeiras a associar a *liberdade situada* com a *liberdade incorporificada*, indicando que essa relação já se encontra em *Pirro e Cineias*. É válido dizer, primeiro, que Simone de Beauvoir não utiliza, precisamente, o neologismo “liberdade incorporificada”, mas se refere, constantemente, ao ser humano como, simultaneamente, “transcendência e dado”, “liberdade e corpo” – o que nos permite utilizá-lo, sem comprometer a sua filosofia. Concordamos, pois, com essa tese de Karen Vintges, mas não com a maneira que a estabeleceu. Para ela (1996, p. 60), na proposta beauvoiriana, “incorporificados, isto é, situados, os seres humanos aparecem em uma fase superior, acima do ser puro *pour-soi* [*higher phase, above the pure pour-soi*]. O *pour-soi* forma, por assim dizer, o plano de fundo contra o qual e a partir do qual surge à superfície da existência situada, na qual ele é uma unidade de corpo e consciência. Se a ênfase da filosofia existencialista de Sartre residia no fato de que o homem [*sic!* ser humano] é um *pour-soi* e tem de alcançar a si mesmo como liberdade absoluta, Beauvoir considerava a vida como ser situado como a característica decisiva e a tarefa real do homem [*sic!* ser humano]”. Ora, em tal excerto, podemos encontrar uma relação de continuidade e ruptura entre as obras de ambos, em que a dele aparece como condição. Ocorre que o plano de fundo de Simone de Beauvoir, a nosso ver, não é o *pour-soi*, cuja expressão *em sentido sartreano* pouco aparece no ensaio beauvoiriano, mas a sua noção de ambiguidade, que reflete uma de suas inquietações mais remotas. Se assumíssemos o *pour-soi* como ponto de partida, comprometeríamos com os pressupostos ontológicos de Sartre, que trazem algumas dificuldades, que a filosofia beauvoiriana não ocasiona. Um dos movimentos seguintes do argumento da filósofa neerlandesa – válido e indispensável – foi o de explicitar que Simone de Beauvoir “estava ciente desde o início das limitações que as condições sociais poderiam impor à liberdade individual. Em contraste, em sua palestra de 1946, *O existencialismo é um humanismo*, Sartre argumentava que o homem [*sic!* ser humano] nunca poderia atribuir suas falhas às circunstâncias” (Karen Vintges, 1996, p. 70). Seu foco, tendo em vista o contexto histórico de seu estudo, em que o momento se caracterizada, como indicamos em nossa introdução, pela busca de estabelecer uma diferença entre Simone de Beauvoir e Sartre, foi mostrar, a partir da comparação, a singularidade da filosofia beauvoiriana. Ocorre que, nesse procedimento, nuances importantes dela foram tangenciadas. Tais limitações refletem os limites de seu método.

espírito e corpo, universal e singular, transcendente e imanente, sujeito e objeto: ao engajar-se no mundo, o existente, cuja condição universal é a de ser liberdade, situa-se singularizando a si e o que há ao seu redor. Nesse engajamento, ele precisa, no presente, retomar o seu passado e visar o futuro; não pode se reduzir nem ao corpo, que viveria somente em um eterno instante, e nem ao espírito, que acreditaria ser possível dilatar-se ao infinito. Assim, após ter postulado que o ser humano *é aquilo que faz*, o seu movimento posterior foi explicitar os limites e as possibilidades da *ação* humana. De acordo com ela, essa ação não poderia se limitar ao instante e não se propagar, espontaneamente, ao infinito. Para isso, direcionou, em um primeiro momento, a sua crítica às morais do instante, da fruição, que, a seu ver, tentaram reduzir o ser humano à sua condição de ser um corpo, de ser uma imanência, libertando-o, falaciosamente, das preocupações, dos lamentos e dos temores. Ao reduzi-lo ao corpo, reduz-o a momentos. O passado não perturbaria o presente; e não haveria, neste, a angústia trazida de pensar no futuro. A vida humana seria feita de fragmentos isolados uns dos outros, sem um projeto, sem um sentido. Por trás dessa proposta moral, estaria a ideia de que o ser humano poderia ser preenchido, poderia atingir, em vida, a plenitude, mediante o exercício de retraimento sobre si mesmo, cuja consequência seria um distanciamento do mundo. “Nada é meu, pensavam eles, a não ser minha pura interioridade; não tenho mais fora; não passo de uma presença nua, que nem sequer a dor poderia tocar, uma impalpável irrupção, colhida no instante, e que sabe apenas que existe” (PC, p. 25 / PC, p. 144). Haveria na moral do instante, daí, uma tentativa de confundir a condição humana com a condição das coisas; só restaria a indiferença e o silêncio, já que o conselho dela seria o de permanecer em si. Contudo, diz a filósofa, “o próprio sábio que aconselha a seus discípulos a imobilidade do repouso, ao dar esse conselho o desmente: ele deveria calar-se, não deveria buscar discípulos para si” (PC, p. 31 / PC, p. 148). E é, exatamente, nesse fracasso do sábio em seguir o seu próprio conselho, que a verdade da condição humana de ser transcendência se revela: ele não pode permanecer em si, como uma pura imanência, porque até para negar a transcendência, ele precisa fazer uso dela. E se, por um lado, o ser humano não pode reduzir a sua vida a instantes cujos fins seriam em si mesmos, fazendo-o se confundir com as próprias coisas, não lhe é possível, por outro, que as suas ações se perpetuem ao infinito, fazendo-o confundir-se com o universal. Para ela, “multiplicar ao infinito os laços que [o] ligam ao mundo é uma maneira de renegar aqueles que [o] uniam a este minuto singular, a este recanto da terra” (PC, p. 33 / PC, p. 149). Nesta postura, não haveria também nem temor,

nem alegria e nem angústia, porque nada pertenceria ao existente, que seria assombrado pela vertigem da infinitude. Aqui, essa “eternidade reencontra o instante, é a mesma facticidade nua, a mesma interioridade vazia” (PC, p. 33 / PC, p. 149). Ao buscar dilatar o seu “jardim” ao infinito, o existente diluiria a si mesmo no seio do universal, sem conseguir delimitar-se em nenhuma parte da terra. No entanto, a filósofa nos mostra que este esforço para se identificar com o universal logo é desmentido, porque é o ser humano que se afirma, ao fazê-lo, não lhe sendo permitido ignorar a si mesmo, por mais que tente. Para se identificar com o universal, ele precisa primeiro reconhecer que esse universal é algo diferente dele, para que possa ocorrer essa identificação, tal como ele se distingue de alguma coisa para a qual tende. O ser humano, conclui ela, “não pode escapar à sua própria presença nem à do mundo singular que sua presença revela em torno dele: seu próprio esforço para se arrancar da terra só faz cavar seu lugar nela” (PC, p. 34 / PC, p. 150).

A partir disso, Simone de Beauvoir mostra que esse desejo de repouso absoluto – presente nas morais do instante e do infinito – engendra uma antinomia na ordem da ação que é semelhante à que encontramos na ordem da especulação: “toda parada é impossível uma vez que a transcendência é uma perpétua superação” (PC, p. 35 / PC, p. 151). Parar, definir por completo, é uma impossibilidade humana, haja vista a sua condição de ser falta de ser e, conseqüentemente, transcendência. Todavia, aponta ela, “um projeto indefinido é absurdo, uma vez que não resulta em nada” (PC, p. 35 / PC, p. 151). Tentar limitar-se ao instante ou propagar-se ao infinito conduz ao mesmo fim: permanecer indefinido na terra, seja à luz do eterno presente seja à luz da eternidade infinita do universal. Ambas as posturas buscam negar tanto a ambigüidade, quer em detrimento do corpo quer em detrimento do espírito, quanto a ideia da existência enquanto projeto situado, singular e finito. Contudo, apesar de ter diagnosticado que um projeto indefinido é absurdo, porque leva o ser humano a uma espécie de ser-para-o-nada, ela explicitará melhor a sua resposta a esse problema somente em *Por uma moral da ambigüidade*, ao indicar um método para a assunção desse movimento de transcendência incessante que habita o cerne do ventre humano. Por ora, sua preocupação foi compreender o que tais posturas morais – que se fundaram mediante uma espécie de fuga da condição humana – significavam, para poder, em um movimento posterior, afirmar a sua, que proporá, em movimento inverso: uma assunção dessa condição. A seu ver, elas refletem “o ideal simétrico do Deus incondicionado que o pensamento especulativo demanda, ele reivindica um fim incondicional 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” (PC, p. 35 / PC, p. 151). Esse ideal, por definição, é-lhe inumano, porque movimenta a existência humana rumo a uma meta impossível, que ocasiona a própria diluição do sentido de seus projetos. Se ao ser humano não é possível fazer-se Deus, “ele não pode, do seio de sua situação singular, destinar-se a ele?” (PC, p. 35 / PC, p. 151). O cristão responderá que sim. E ele, ao agir moralmente, justificar-se-á dizendo que está seguindo a vontade de Deus, porque para este nenhum projeto é vão; encontraria nele, nesse caso, “um fim absoluto para os seus esforços, uma vez que não há nada fora dele” (PC, p. 36 / PC, p. 151). Ocorre que é, exatamente, por Deus ser uma infinitude e plenitude de ser, segundo a qual não haveria uma própria distância entre a sua vontade e o objeto dela – “o que ele quer é; ele quer o que é” (PC, p. 36 / PC, p. 151) – que torna difícil os esforços da postura da moral cristã, conforme ela. Como dizer o que Deus quer? O seu querer, para o ser humano, sempre surge ou como mistério ou como silêncio. No final, é o existente na terra quem decide; até mesmo quando “recebe sinais” precisa interpretá-los, à sua maneira, podendo ser ou um aviso divino ou uma tentação do demônio. Não há como saber. É preciso escolher, na dúvida, como fizera Abraão. Deus, em sua perfeição, é silêncio; não é uma pessoa singular que responde ao chamado de outrem. Quando alguém o escuta, ouve somente a sua própria voz, ecoando. O ser humano, asserte a filósofa, “não pode ser esclarecido por Deus; é através do homem [*sic!* ser humano] que se tentará esclarecer a Deus. É através de homens [*sic!* seres humanos] que o chamado de Deus sempre se fará ouvir, e é através de empreendimentos humanos que o homem [*sic!* ser humano] responderá a esse chamado” (PC, p. 43 / PC, p. 155). O ser humano, enfatiza ela, “jamais está em situação a não ser diante de outros homens [*sic!* seres humanos], e esta presença ou esta ausência no fundo do céu não lhe diz respeito” (PC, p. 43 / PC, p. 156). Mesmo se Deus existisse, ele seria, ainda assim, impotente para guiar a transcendência humana (PC, p. 43 / PC, p. 156), que não pode encontrar uma justificativa pronta fora de si.

Podemos perceber que, nessa postura moral cristã, há também uma tentativa de justificação absoluta do ser humano que, como as precedentes, tende ao fracasso, considerando a condição humana de ser transcendência, projeto. Simone de Beauvoir, conforme é-nos possível observar, estava menos preocupada em negar a existência de Deus do que em evidenciar a responsabilidade do ser humano para com a sua própria existência, que não possui uma essência *a priori*. O culto de Deus trata-se de um culto dos seres humanos. E ele não é o único. Após ter explicitado que a ação humana sempre se realiza na

terra, mediante justificativas terrenas, mesmo quando se tem crenças divinas, ela direcionou a sua análise para as propostas morais universalistas, que cultuam como fim absoluto a Humanidade. Enquanto o cristão acredita que as suas ações transcendem rumo a Deus, que as justificaria de modo absoluto, protegendo-o das vertigens advindas da falta que habita o cerne de seu ser, o humanista clássico, de maneira análoga, acredita que as suas ações transcendem rumo à Humanidade, que surge como uma substituta do céu divino. E, aqui, o teísta cristão e o humanista clássico ateu se encontram. A postura da filósofa, porém, em relação ao humanismo será diferente. Não o desvelará, negando-o: e sim desmistificando-o. Isso se deve ao fato de que ela também afirmará *um* humanismo; e, para isso, foi-lhe necessário, antes de tudo, precisar a sua própria concepção acerca dele. Segundo ela, o humanismo clássico se fundou mediante uma ideia mistificada de Humanidade, que, como Deus, apresentar-se-ia como, simultaneamente, infinitude e plenitude de ser<sup>11</sup>. A essência de seu ser seria a de que, a cada instante, buscar-se-ia, indefinidamente, reunir-se a seu ser, mediante o seu movimento infinito de transcendência, em que a transcendência humana jamais poderia superá-la, mas tão-somente acompanhá-la (PC, p. 45 / PC, p. 157). Em tal perspectiva, a Humanidade se afigura como um ser; sempre *é*; e os seres humanos, em relação a este dado cristalizado, nada podem fazer: são considerados de fora, “como objetos unificados pelo espaço que preenchem” (PC, p. 45 / PC, p. 157). Acontece que eles necessitam agir em seu nome. Para isso, “é preciso que ela possua uma unidade enquanto totalidade que busca realizar-se, e que [os] chame com uma única voz” (PC, p. 46 / PC, p. 157). E para ter essa única voz, a humanidade mistificada, conforme a filósofa, constituíra-se através de dois mitos – o da solidariedade e o do progresso. Ambos compartilham da visão organicista, segundo a qual o ser humano seria uma parte de um todo, sendo ele definido somente em termos de pura exterioridade, de pura passividade (PC, p. 46 / PC, p. 157). Seu lugar na terra encontrar-se-ia preestabelecido, como se estivesse marcado em latência. Seria um lugar estrangeiro, sendo o seu pão sempre o pão do outro (PC, p. 48 / PC, p. 157). Seu lugar confundir-se-ia com o lugar de todos. Sem nenhuma singularidade, sem precisar delimitar os limites de seu próprio “jardim”, a essência de seu ser seria definida mediante um universal, a Humanidade. Suas ações encontrariam sua razão de ser, ao serem

---

<sup>11</sup> É preciso dizer que, em *Pirro e Cineias*, Simone de Beauvoir não utiliza, ao se referir à Humanidade, a terminologia “mistificada”, embora sua noção de mistificação esteja presente ao se referir a ideia de humanidade, dos humanistas clássicos, como algo que possui um fim em si mesma, independente de um ponto de vista humano particular. A mistificação está no fato de se pretendeu estabelecer como essencial, natural e universal o que é, em verdade, uma perspectiva humana. A noção de mistificação aparece também quando ela mostra que essa ideia de humanidade é constituída por dois mitos – o da solidariedade universal e o do progresso. Por essa razão, estamos a utilizá-la.

realizadas em nome dela. Nunca seriam vãs. Haveria uma espécie de harmonia preestabelecida na qual as ações humanas caminhariam rumo a um fim comum. No entanto, pontua ela, as guerras, as crises, mostram que essa harmonia não existe *a priori* entre os seres humanos (PC, p. 48 / PC, p. 158), de um jeito que a solidariedade universal não seria possível. E para tentar ludibriar a si mesmo, o humanista clássico argumentará que essas oposições, antinomias, contradições, fazem parte do próprio movimento da Humanidade; elas seriam superadas em um futuro, segundo o qual ocorreria uma reconciliação absoluta. Sendo necessário, daí, que os seres humanos se sacrifiquem em nome dela. A transcendência harmoniosa da Humanidade converte-se agora em progresso contínuo. “Em cada homem [*sic!* ser humano], em cada um de seus atos, inscreve-se todo o passado humano e ele é logo inteiramente superado rumo ao futuro” (PC, p. 50 / PC, p. 159). Assim, “a transcendência humana seria inteiramente recuperada em cada momento, uma vez que em cada momento o precedente se conservaria; e, no entanto, ela não se fixaria em nenhum deles, uma vez que o progresso sempre continua” (PC, p. 50 / PC, p. 160). A ação humana, nesse sentido, tenderia a se propagar ao infinito, sendo cada instante seu recuperado no futuro, já que o ser humano, identificando-se com a Humanidade, encontraria nela o fim absoluto para as suas ações. E, novamente, libertar-se-ia, ilusoriamente, das vertigens vinculadas à sua condição.

Até aqui, Simone de Beauvoir realizou, pelo menos, dois movimentos gerais, no decorrer da primeira parte de seu ensaio: primeiro, apresentou a condição humana, conforme a sua concepção existencialista, e o seu postulado moral consequente dela; segundo, evidenciara a contradição entre essa condição e algumas propostas morais elaboradas, ao longo da história, que se fundaram mediante uma tentativa de negação dela. Em todas elas, o elemento em comum é o de querer buscar um fim que justificasse, *por completo*, as ações humanas – o instante, a infinitude, Deus, a Humanidade. No humanismo clássico, poder-se-ia encontrar uma espécie de síntese das três propostas precedentes. Nele, haveria uma reconciliação entre o instante e a infinitude, mediante um projeto universal da Humanidade, no qual os seres humanos seriam partícipes. O ser humano seria definido somente mediante a sua exterioridade, sendo assumido como um dado. Sua ação, sua dignidade, seria reconhecida somente em sua condição de universalidade – de ser um ser humano. Trata-se de um reconhecimento abstrato, que ocasiona, paradoxalmente, a própria negação da possibilidade de ele realizar-se como projeto situado, concreto e singular. No humanismo clássico, os seres humanos transcendem para a Humanidade, porque ela,



enquanto mistificada, possuiria um fim em si mesma. Simone de Beauvoir, desmistificando-a, afirmará que não é para a Humanidade que se transcende: é a humanidade que se transcende através das ações humanas (PC, p. 54 / PC, p. 162). É a transcendência, *qua* movimento espontâneo, que *é*, e não a humanidade; esta só se faz, quando os seres humanos, situados no mundo, fazem-se; e ela, por sua vez, não os justifica; ao contrário, eles *é* que a justificam. A humanidade não precede o ser humano. Ela, para o existente, só existe a partir do momento que ele estabelece uma relação com o mundo, que possui uma história que é constituída por diversas situações e obras humanas; a partir do momento que se situa. A cada um, ela “toma um novo ponto de partida. E *é*, por isso, que o jovem que busca seu lugar no mundo não o encontra, inicialmente, e sente abandonado, inútil, sem justificação” (PC, p. 54 / PC, p. 162). Cada nascimento humano no mundo, para o humanismo existencialista beauvoiriano, é uma possibilidade para a humanidade. O lugar do existente na terra, à diferença do que pretende o humanismo clássico, “não é previamente marcado em latência como uma ausência: ele veio primeiro; a ausência não precede a presença, *é* o ser que precede o nada e *é* apenas através da liberdade do homem [*sic!* ser humano] que surgem no coração do ser vazios e faltas” (PC, p. 47 / PC, p. 158). Caso contrário, ele não saberá como se colocar no mundo e nem reconhecerá como seu o objeto de sua ação; afinal, esse objeto seria de todos. E ao ser de todos, acaba não sendo de ninguém. Reconhecido somente em sua universalidade, o ser humano permaneceria um estrangeiro no mundo, sem laços singulares e concretos, sem *situar-se*, sem motivos definidos para agir. Ao desmistificar a ideia essencial que sustenta o humanismo clássico – de que o ser humano transcenderia para a Humanidade, sendo ela, conseqüentemente, a essência e o fim de seu ser – a filósofa revelou a impossibilidade dos mitos da solidariedade universal e do progresso contínuo, que se só sustentam com tal ideia. Ao ser humano, com isso, não é mais permitido agir em nome da humanidade inteira, como se ela fosse constituída por uma massa informe; a assumir o ponto de vista do universal, porque *é* sempre a partir de *seu* ponto de vista que ele se relaciona com o mundo.

Realizados esses dois movimentos precedentes, o seu terceiro foi o de apresentar um humanismo, conforme a sua perspectiva existencialista acerca da condição humana, que havia explicitado em seu primeiro movimento. Ao fazê-lo, trouxe à tona não somente sua concepção desmistificada de humanidade, mas também a sua proposta moral de como o ser humano deveria se relacionar com ela e, por sua vez, consigo mesmo. Ao indicar, podemos dizer, que o seu existencialismo *é um humanismo desmistificado*, reafirmara tanto a sua

ideia da juventude, de que a experiência do ser humano no mundo, por mais universal e genérica que seja, é-lhe sempre original, quanto a sua reflexão do período de guerra, de que ser humanista não significaria defender uma essência ou uma natureza humana dada, e sim que toda realidade humana presente no mundo se funda mediante as ações humanas. Ela concorda, com os humanistas clássicos, que a humanidade é constituída por um movimento infinito de transcendência, mas discorda que essa transcendência possua um fim em si mesma, de modo que a transcendência humana seria relativizada, porque “se considerarmos apenas o caráter indefinido desta corrida em que uma geração só sucede a outra para, a seu turno, desaparecer, parecerá vão participarmos dela; nossa transcendência se dissiparia na passagem inapreensível do tempo” (PC, p. 44 / PC, p. 156). Aqui, temos a concepção mistificada e fechada de humanidade. No entanto, “a humanidade não é uma dispersão sem fim: ela é feita de homens [*sic!* seres humanos] de carne e osso, ela tem uma história singular, uma figura definida” (PC, p. 44 / PC, p. 156). Tal fim não é absoluto, ele é, constantemente, fundado através dos projetos humanos. Desse modo, a humanidade, para ela, “é uma sequência descontínua de homens [*sic!* seres humanos] livres irremediavelmente isolados por sua subjetividade” (PC, p. 51 / PC, p. 160). Esse isolamento inicial não significa que o ser humano está destinado a ser sozinho, mas que não pode superar a sua condição humana de ser subjetividade e separação mediante uma identificação, somente a nível da linguagem, com um projeto universal. Originalmente, ela reafirma, nenhum laço está dado, seja de união seja de oposição, porque “as liberdades não são nem unidas nem opostas: *separadas*. É ao projetar-se no mundo que um homem [*sic!* ser humano] se situa, situando os outros homens [*sic!* seres humanos] em torno de si” (PC, p. 48 / PC, p. 158-159, *grifo nosso*). É projetando-se que o existente se situa; e ao situar-se, tornar-se possível criar laços com os outros, quer de amizade quer de inimizade. E a partir disso, pode-se criar também solidariedades; mas ele, pondera ela, “não pode se fazer solidário de todos os outros, pois eles não escolhem as mesmas metas, uma vez que suas escolhas são livres. Se sirvo o proletariado, combato o capitalismo; o soldado só defende seu país matando seus adversários” (PC, p. 48-49 / PC, p.159). Por isso, não poderia haver nem uma solidariedade universal e nem uma continuidade progressiva entre os seres humanos, porque há diversas situações concretas e desiguais, que fazem com que os tornem solidários, por meio de um projeto comum, de uns; e combatentes, de outros. E defender uma meta, um projeto comum, não significa superar a condição humana de ser subjetividade e separação, e sim convertê-la mediante uma ação conjunta no mundo com os

outros. Por meio dessa ideia de meta ou projeto comum – que não deve ser confundida com um “nós” segundo o qual o “eu” e “tu” seriam diluídos – ela mostra que um ato humano lançado no mundo não se fecha ao instante e não se propaga, espontaneamente, ao infinito. Ao agir, o ser humano cria um objeto no mundo, que pode ser retomado por outras existências. “O ato não para no instante em que realizamos, ele nos escapa rumo ao futuro; mas então é retomado por consciências estrangeiras; ele não é jamais para outrem uma coerção cega, mas um dado a ser superado e é outrem quem supera, e não eu” (PC, p. 51 / PC, p. 160). Nesse caso, uma ação humana poderia se propagar a partir de uma retomada de outrem; mas essa propagação não seria ao infinito, no sentido das propostas morais apresentadas anteriormente, porque ela seria assumida mediante um projeto estrangeiro que já não pertence ao existente que, inicialmente, havia lançado determinado ato no mundo. “A partir desse ato cristalizado, outrem se lança num futuro que não tracei para ele. Minha ação é para outrem apenas o que ele próprio faz dela: como então eu saberia previamente o que faço e se não sei, como posso me propor a agir pela humanidade?” (PC, p. 51 / PC, p. 160), problematiza a filósofa. Ora, “não se tem como saber”, parece ser a primeira resposta, que não é, totalmente, falsa, apesar de não lhe ser satisfatória. “Nobel acreditava trabalhar para a ciência: ele trabalhava para a guerra. Epicuro não havia previsto o que se chamou mais tarde epicurismo; nem Nietzsche, o nietzscheanismo; nem Cristo, a Inquisição” (PC, p. 52 / PC, p. 161), mencionara, a título de exemplo. “Tudo o que sai das mãos do homem [*sic!* ser humano] é logo levado ao fluxo e refluxo da história, modelado como novo por cada novo minuto, e suscita em torno de si mil agitações imprevistas” (PC, p. 52 / PC, p. 161), concluirá.

Ao definir a humanidade como uma sequência descontínua de seres humanos livres, cuja condição de ser subjetividade e separação não pode ser, por completo, superada, Simone de Beauvoir nos indica que é a partir das situações concretas no mundo, ao invés de uma ideia abstrata e mistificada segundo a qual haveria uma continuidade progressiva e harmonizada entre os seres humanos, que devemos pensar a humanidade. A consequência primeira disso, como se foi apontado, é que não se poderia ser solidário de todos os seres humanos, uma vez que há diversos projetos e situações no mundo, sendo necessário, ao existente concreto, escolher. E ele escolhe, como vimos, mediante os seus projetos, situando-se, limitando-se. Em tal concepção beauvoiriana de humanidade e de humanismo, o universal será revelado no seio do singular, porque este é ponto de partida para aquele. É somente se realizando em sua singularidade que se torna possível, ao ser humano, delimitar

o seu jardim, na terra, caso contrário, definhará, tendo em vista que ele só existe na medida em que se faz existir, através de suas ações, que podem ser reconhecidas pelos outros. Nesse sentido, segundo a filósofa, ele se faz “presente no mundo de duas maneiras: é um objeto, um dado superado por transcendências estrangeiras; e ele próprio é uma transcendência que se lança para o futuro. O que é seu é o que ele funda por meio de seu livre projeto, e não o que é fundado a partir dele por outrem” (PC, p. 56 / PC, p. 163). Nesse caso, nenhuma ação sua lançada no mundo, tornada um objeto separado dele, uma facticidade, é suficiente para lhe definir, por inteiro; a ele é necessário que realize, continuamente, o seu movimento de transcendência, de liberdade, com um conteúdo singular, porque não poderá reencontrar o ser nesse objeto que foi lançado no mundo, que, simultaneamente, é e não é dele. E a partir dessa concepção de que o ser humano está no mundo, a um só tempo, como um dado e uma transcendência, tornou-se possível argumentar que ele está presente também “a título de dado para o universo inteiro: a cada instante, [possui] um passado da humanidade atrás de [si], e diante de [si] o seu futuro: [está] situado em ponto da terra, do sistema solar, das nebulosas” (PC, p. 56 / PC, p. 163); podemos compreender, com isso, que é somente, ao situar-se, que ele pode se relacionar com a humanidade – obras humanas – seja em relação ao passado seja em relação ao futuro. E embora “cada objeto que maneje [o] remeta a todos os objetos que constituem o mundo, e [sua] existência, à de todos os homens [*sic!* seres humanos]”, isso não é suficiente para que o universo lhe pertença (PC, p. 56 / PC, p. 163). A filósofa, nesse contexto, enfatiza, retornando ao seu ponto inicial: o que é dele é somente o que fundou, é a realização de seu próprio projeto (PC, p. 57 / PC, p. 163). Sem isso, existirá somente a título de dado, sem assumir o movimento de sua transcendência. Para isso, precisa agir com uma meta definida. E agir com uma meta definida significa escolher. Ele, segundo ela, “*só é ao escolher-se; se recusa a escolher, aniquila-se*. O paradoxo da condição humana é que todo fim pode ser superado; e, no entanto, o projeto define o fim como fim; para superar esse fim, é preciso, primeiramente, tê-lo projetado como o que não é para ser superado” (PC, p. 60 / PC, p. 165, *grifos nossos*). Não há outra maneira humana de existir que não essa (PC, p. 60 / PC, p. 165). E para que os seus projetos não sejam paralisados e possam ser transcendidos rumo ao futuro, é-lhe necessário a existência dos outros, sem os quais não lhe seria possível fazer-se uma existência no mundo. Então, ao responder a pergunta de qual seria a medida do ser humano, Simone de Beauvoir descobriu que, em verdade, essa medida nunca é, sempre está a *vir a ser* – sua medida são seus atos, seus projetos, que são

sempre situados, singulares e finitos. Mas ocorre que seus atos, ao serem lançados no mundo, só possuem uma gravidade ao serem retomados pelos outros. Sendo assim, foi-lhe necessário investigar quais as possibilidades e os limites de uma existência em relação a outra, o que a conduziria à segunda parte de seu ensaio.

\*\*\*

Simone de Beauvoir, no percurso da primeira parte de seu ensaio, explicita-nos que não é possível ao ser humano destinar-se a si mesmo, porque sua condição originária é a de ser uma falta de ser e transcendência, fazendo com que ele nunca possa apreender a si como um objeto de plenitude. Nesse horizonte, ela rejeita também o culto do Eu, haja vista que ele não é suficiente para definir uma existência, que se define mediante os seus atos, as suas relações: não sendo mais, o critério para defini-la, uma “vida interior”, a respeito da qual o existente teria um lugar privilegiado em relação aos outros, à maneira de Denise, de *Tentative d'existence*, e sim *uma vida em situação*, à maneira de Blomart e Hélène, de *O sangue dos outros*, que não tinham mais um lugar privilegiado em relação à definição de si: eram definidos através de suas *relações* consigo e com os outros, sem haver entre elas uma hierarquia *em si* de valores. E se o existente é o seu ato, sua maneira de viver a condição humana no mundo com os outros, a ele não é permitido assumir um ponto de vista universal, já que *suas ações* ocorrem sempre de forma situada, sendo a sua presença no mundo o seu ponto de partida para agir nele. Sem poder assumir, por sua vez, um ponto de vista universal, revela-se impossível também, apesar de sua tentativa, justificar-se transcendendo-se rumo ou a Deus ou à humanidade mistificada ou a qualquer universal pelo universal. Tendo isso posto, a filósofa questionará, agora, se ele pode justificar-se transcendendo-se rumo ao outro concreto, que está aí, encerrado em si e aberto ao infinito (PC, p. 68 / PC, p. 172). Esse outro, como vimos, é também uma existência, uma liberdade; não é uma coisa, simplesmente um objeto dado no mundo; o que tornará dramática a relação com ele, uma vez que se revelará, conforme já indicamos, não somente uma condição, mas também um impedimento, em alguns casos, no que concerne à justificação de uma outra existência. Considerando isso, ela descreverá a relação de coexistência, problematizando alguns de seus aspectos. Um de seus fios condutores, no decorrer de sua análise, foi o tema que, há algum tempo, inquietava-a: a *dedicação* [*dévouement*]. O que podemos esperar de outrem?, pergunta. Seguindo o horizonte de sua descrição precedente,

seu primeiro movimento foi evidenciar a tendência – que existe na postura da dedicação – de querer assumir o outro como um fim absoluto. “Suponhamos que outrem precise de mim; suponhamos que sua existência possua um valor absoluto: eis-me justificado de ser, uma vez que sou para um ser cuja existência é justificada” (PC, p. 70 / PC, p. 173). Conseqüentemente, “fico livre do risco, da angústia; ao pôr diante mim um fim absoluto, abdiquei de minha liberdade; nenhuma outra questão se coloca; não quero ser mais nada além de uma resposta a este apelo que me exige” (PC, p. 70 / PC, p. 173). Trata-se, como podemos observar, da mesma má-fé do desejo de repouso absoluto, encontrada nas posturas morais descritas anteriormente: ao se transcender para um fim absoluto, renuncia a si mesmo; renunciando-se a si mesmo, tenta-se ludibriar as vertigens advindas de sua condição de ser uma liberdade, uma falta de ser. A dedicação, frequentemente, vista como uma atitude moralmente elogiável, revela-se, à lente beauvoiriana, como algo mais complexo e problemático<sup>12</sup>. Ora, o que significa dedicar-se? O que é a dedicação? Ao responder essas questões, ela indica os limites e as possibilidades da relação de uma existência para com a outra.

Uma dedicação tranquila, segundo ela, só existirá se o existente se dedicar de maneira incondicionada. Existem casos, de fato, em que tal tipo de dedicação ocorre, *por um tempo*, seja por meio do amor, da amizade, do respeito, da admiração. Contudo, em que medida é possível o existente realizar-se mediante ela? Em que medida o outro quer ser objeto dela? A pessoa “que se dedica se queixa com frequência de só encontrar ingratidão em torno de si; seus favores não tocam, até irritam; a justificação que esperava lhe é recusada por aquele mesmo que era o único a poder dá-la” (PC, p. 71 / PC, p. 174). Sua dedicação não corresponde ao que pretendia ser. Como exigir do outro um reconhecimento que só poderia ser dado em liberdade? A pessoa que se dedica, ao não ter o retorno que esperava, sente-se desapontada. “É uma ingrata”, dirá, por exemplo, a mãe ou o pai à filha que contradiz a sua vontade, como se ela fosse uma extensão de seus projetos. Isso acontece, conforme Simone de Beauvoir, porque “a dedicação inicialmente se apresenta como uma total demissão em favor de outrem” (PC, p. 71 / PC, p. 174). Através dela, a

---

<sup>12</sup> A respeito desse tema, Tove Pettersen, em “Acting for others: moral Ontology in Beauvoir’s *Pyrrhus and Cineas*” [2010], realiza uma leitura do ensaio beauvoiriano, problematizando algumas discussões contemporâneas feministas a respeito da ética. A partir da tese beauvoiriana da impenetrabilidade do outro concreto, a filósofa norueguesa indica algumas dificuldades que ela pode ocasionar em relação a algumas propostas éticas preocupadas com o outro concreto. A seu ver, Simone de Beauvoir pode nos ajudar a elucidar alguns pontos espinhosos relacionados ao paternalismo, a autonomia e ao parcialismo, embora a sua abordagem – relevante para os nossos tempos – tenha sido negligenciada por diferentes estudiosas e estudiosos de ética.

pessoa busca mascarar para si a sua própria liberdade, não reconhecendo que quando renuncia a ela, fá-lo livremente. A mãe ou o pai que acusa a filha de ingratidão, constantemente, lança mão do argumento do “sacrifício” – “vivi apenas para você, sacrifiquei tudo”, sem “reconhecer que não podia demitir-se em favor do que ainda não existia. Procriar uma criança não é dedicar-se a alguém” (PC, p. 71 / PC, p. 174). E trazer uma criança ao mundo, não faz dela um objeto de suas vontades, de seus projetos, em razão de que ela é uma outra subjetividade, outra liberdade, que aos poucos se aperceberá dela. Por isso, não raramente, responderá a criança ingrata – “não pedi para nascer”. Há, como podemos notar, uma opacidade que habita o cerne da postura da dedicação, porque a pessoa que se dedica, quase sempre, parte do pressuposto de que está agindo para o bem do outro. “É para o seu bem”, argumentará a mãe ou pai que interfere nas escolhas da filha. É sempre em nome da vontade do outro, que aquela ou aquele que se dedica justifica a sua ação. E, não sem razão, ela irrita aquela ou aquele que é o seu objeto, muitas vezes. Por esse motivo, a dedicação, segundo a filósofa, não é somente “uma demissão, mas com frequência assume uma figura intratável e tirânica” (PC, p. 73 / PC, p. 175). Dedicar-se, portanto, significa, antes de tudo, agir para alguém, sob a justificativa de que se quer o seu bem. Ora, “se me proponho uma meta que outrem não se propunha, que é *minha* meta, não me dedico: faço” (PC, p. 73 / p. 175, *grifo da autora*). Nesse contexto, só poderia haver “dedicação se tomo como um fim um fim definido por outrem; mas então é contraditório supor que eu possa definir esse fim para ele” (PC, p. 73 / PC, p. 175). “E é preciso tomar cuidado para que, como Hegel mostrou tão bem, o fim envolva o meio graças aos quais nos propomos a alcançá-lo: uma criança tenta subir na árvore; um adulto generoso e presunçoso levanta-a do chão coloca-a num galho; a criança fica decepcionada” (PC, p. 74 / PC, p. 176). Isso acontece, porque a criança não queria apenas estar em um galho da árvore: ela queria subir sozinha até o galho. O fim, por mais que tenha sido alcançado, pode não possuir o mesmo significado para quem se dedica e para quem é objeto de tal dedicação. Além disso, “há certos bens que outrem não pode alcançar por nós” (PC, p. 74 / PC, p. 176). Podemos ensinar, por exemplo, uma criança a caminhar, mas nunca caminhar em seu lugar. A partir disso, é-nos possível dizer que a opaca postura da dedicação, em sua motivação, revela-se contraditória, posto que o fim do outro é sempre *do outro* e não de quem se dedica. E, normalmente, quem assume a dedicação como uma maneira de viver confunde o seu próprio fim com o fim alheio, de modo que “muitas pretensas dedicações contradizem, desde o início a sua pretensão: são, na verdade, tiranias” (PC, p. 75-75 / PC, p. 176).

A pergunta lógica que surge é: seria possível uma verdadeira dedicação, segundo a qual a pessoa que se dedica reconheceria que é a vontade do outro, e não a dela, que é o objeto de sua ação? Simone de Beauvoir, em sua resposta a essa questão, evidencia que é difícil respondê-la. Primeiro, porque seria preciso saber qual é a vontade do outro, e isso, aponta ela, “não é tão fácil” (PC, p. 75 / PC, p. 176). O outro, é preciso lembrar, é também uma transcendência e, conseqüentemente, não pode repousar sobre si mesmo, podendo haver casos que nem ele sabe, com clareza, qual é a sua vontade; e outros, que pode mudar. Em última instância, responde que “o bem do outro é o que ele quer; quando se trata de discernir a sua verdadeira vontade, só podemos recorrer a nosso próprio julgamento” (PC, p. 76 / PC, p. 177). Isso, certamente, adianta-se ela, poderá servir de álibi para a tirana ou o tirano, que se veste com a dedicação. A criança e, em alguns casos, a jovem mulher, não “sabe o que quer”, argumentará ela ou ele e, por isso, agirá para o bem dela ou dele, que no futuro reconhecerá que era, realmente, para “o seu próprio bem”. A pessoa tirânica que se dedica, em tal cenário, compartilha – a nível de uma vida particular – da perspectiva do humanista clássico de que os sucessivos momentos de uma história se dariam de forma progressiva e coerente, ignorando que eles não se conservam, *espontaneamente*, em sua superação: são separados (PC, p. 77 / PC, p. 177). “Para o indivíduo, assim como para a humanidade, o tempo não é progresso, mas divisão; *da mesma maneira que não se pode jamais agir pela humanidade inteira, não se age jamais por um ser humano inteiro*” (PC, p. 77 / PC, p. 177, *grifos nossos*). Se a pessoa que se dedica, com frequência, ignora isso, é porque há em sua postura uma tentativa de reduzir o outro ao aspecto de sua condição de ser objeto, para que possa realizar a si mesma. E querendo-se fazer-se necessária e completamente justificada, ela busca recusar a contingência que habita o cerne de sua relação com o outro, para que a sua dedicação surja, a seus olhos, como absoluta; a implicação disso, podemos dizer, é uma relação dicotômica entre sujeito e objeto, segundo a qual a pessoa que se dedica quer ser, inteiramente, sujeito; e, para isso, torna o outro um objeto absoluto de sua ação. “Você não seria o que é se não fosse por mim”, dirá a mãe ou o pai que busca realizar o seu ser através da dedicação. Por essa razão, a relação consanguínea, aqui, é bastante instrutiva. Não ao acaso, Simone de Beauvoir iniciara, a primeira parte de seu ensaio, questionando-a, a fim de evidenciar também que nenhuma relação humana é, *a priori*, necessária. Reduzindo o outro ao seu aspecto de ser objeto, a pessoa que se dedica acredita, com sua vontade de cegueira, que poderia justificar a sua vida mediante tal atitude; e o outro, de sua parte, logo revelar-lhe-á a verdade, seja através



da ingratidão seja através da revolta: é também uma liberdade, uma transcendência. “Não sei onde errei com essa menina”, dirá a mãe ou pai dedicados e tirânicos, ao descobrir a liberdade da filha, mediante algum ato que contradiz os seus projetos, como se ela ou ele fosse responsável até pelos “erros” da outra existência. Isso ocorre, indica a filósofa, porque existe na postura da dedicação uma ausência de reconhecimento de que o ser humano só pode criar, para o outro, *pontos de partida* (PC, p. 79 / PC, p. 179); “a saúde, a instrução, a fortuna com que um pai dotou seu filho devem aparecer para ele não como dados, mas como possibilidades que apenas o filho pode utilizar. Não sou eu que fundo outrem; sou apenas o instrumento a partir do qual outrem se funda” (PC, p. 79 / PC, p. 179). Por isso, “o erro fundamental da dedicação”, segundo ela, “está em considerar outrem como um objeto que traz em seu âmago um vazio que seria possível preencher” (PC, p. 80-81 / PC, p. 179). E, nisso, reside a fonte de muitos mal-entendidos em diversos tipos de relações. O outro, sendo também uma liberdade, uma transcendência, jamais pode ser preenchido. Ele surge no mundo, originalmente, como um ser cuja condição é a de ser falta de ser. Essa falta ontológica não deve, conforme a sua concepção, ser confundida com um vazio que poderia ser preenchido, como se o seu lugar – o seu jardim – na terra estivesse, antes de seu nascimento, delimitado, à sua espera. Nem a humanidade, nem Deus e nem os laços consanguíneos definem a essência *a priori* de uma existência humana. “A ausência não precede a presença” (PC, p. 47 / PC, p. 158). E essa presença, enquanto vida humana lançada no mundo, é o ponto de partida para a sua experiência no mundo, para a sua busca por justificar-se a si mesmo nele. O nascimento, a educação de criança, argumenta ela, “são apenas a facticidade que se trata para ela de superar; o que se fez por ela faz parte de sua situação que a sua liberdade transcende” (PC, p. 80 / PC, p. 179).

Defronte do que foi exposto, podemos compreender suficientemente bem que a dedicação, para Simone de Beauvoir, não é o melhor caminho para se relacionar, autenticamente, com outra existência. Apesar disso, mediante essa problemática, foi-lhe permitido explicitar o seu preceito básico de que o ser humano não pode agir *pelo* outro, não pode realizar o ser dele e nem encontrar uma justificativa nele para si. O limite e a possibilidade em relação ao outro são postos: sem poder agir em seu lugar, não podemos criar para ele nada além do que pontos de partida. Foi, exatamente, esse limite que a postura da dedicação negligenciou. E, ao tê-lo negligenciado, negou a possibilidade de uma relação de coexistência, pelo fato de que ela se funda com a negação da condição de sujeito do outro que toma por objeto. Dedicando-se, a pessoa aniquila-se em detrimento do outro;

essa aniquilação, a partir do que a filósofa desvelou, longe de significar uma renúncia de si, revela-se, exatamente, o oposto: uma busca de afirmação de si. Só que covarde. Contraditoriamente, quer-se uma afirmação de si, sem a responsabilidade de querer-se livre. Ocorre que não é possível uma afirmação de si sem a assunção da liberdade; então, a dedicação converte-se em tirania. Dedicar-se para si com a justificativa de que é para o outro, independente se ele quer ou não ser objeto de sua ação. Nessa justificativa, que é bastante nebulosa, há um mascaramento da liberdade. Para ela funcionar, o outro precisa aceitar-se um objeto absoluto; o que, frequentemente, não acontece, uma vez que ele também é um sujeito que possui suas próprias vontades. Daí, o que se foi visado, pela dedicação, como um fim absoluto revela-se um fim finito: o outro também é transcendência; não pode repousar de forma absoluta no tempo; não pode ser o fim absoluto das ações alheias, como se fosse puro objeto. E é, precisamente, por não reconhecer a liberdade do outro, fazendo-a converter-se em tirania, em exigência, que a dedicação tende ao fracasso: não se pode exigir o reconhecimento do outro sem reconhecer, primeiramente, a sua liberdade. Um reconhecimento exigido, implorado, não é um reconhecimento, por definição. Por isso, a pessoa que faz da dedicação uma maneira de viver se frustra, constantemente. Não consegue justificar-se, por completo, através dela. Assim, é-nos permitido indicar, por ora, que a filósofa não defenderá um ser-para-o-outro, já que pode conduzir a essa má-fé de querer tornar o outro um fim absoluto. E a sua resposta, como vimos, também não será um ser-para-si, porque o ser humano não pode transcender rumo a si mesmo. “Não se quer nem para si nem para outrem:” quer-se para a liberdade (PC, p. 83 / PC, p. 181), proporá. O fim da ação humana, portanto, deve ser a liberdade, incluindo a sua e a do outro. Isto posto, ela diferenciará a dedicação da generosidade lúcida [*générosité lucide*].

Ainda que Simone de Beauvoir tenha revelado a contradição que constitui a postura da dedicação, disso não se segue que defenderá uma moral do interesse, egoísta e mesquinha que acredita que a mola propulsora da ação humana seria o interesse próprio, de modo que não haveria generosidade, gratuidade, como pretenderam argumentar os moralistas laicos<sup>13</sup>. Segundo ela, as morais do interesse compartilham do mesmo erro da dedicação: supõem que, inicialmente, o ser humano é um objeto, um vazio a ser preenchido (PC, p. 82 / PC, p. 180). Como a postura da dedicação se mostra contraditória em seu

<sup>13</sup> Simone de Beauvoir, em “O existencialismo e sabedoria das nações” [1945], retornará a esse ponto, criticando os moralistas laicos, tais como La Rochefoucauld, La Fontaine, Saint-Simon, Chamfort e Maupassant.

âmago, o que a torna problemática, ao invés de se referir a ela, para falar da gratuidade dos atos humanos, referir-se-á ao que nomeou de generosidade lúcida, cujo fundamento é a própria condição humana. Essa generosidade, em sua concepção, é que deve guiar os atos humanos (PC, p. 84 / PC, p. 182). Seu pressuposto é diferente do da dedicação: parte do *saber* de que a ação humana só atinge o outro por fora (PC, p. 83 / PC, p. 181). À diferença da pessoa que se dedica, a pessoa generosa apercebe-se livre a si e ao outro, reconhecendo a contingência que habita as suas relações, de forma que só “pode pedir é que sua ação livre não seja confundida por aquele que dela se beneficia com uma pura facticidade sem fundamento: que seja reconhecida como livre” (PC, p. 83 / PC, p. 181). A pessoa ingrata, nesse contexto, recusar-se-á a reconhecer a postura da pessoa generosa como livre, para não ter que reconhecer o aspecto de sua condição de ser também um objeto da ação estrangeira: quer-se somente liberdade e não um dado no mundo (PC, p. 83 / PC, p. 181). “Você fez, porque quis”, argumentará a filha ingrata à mãe ou ao pai que lhe criou condições de possibilidades concretas para engajar-se no mundo como uma existência, como se a atitude deles não fosse contingente. A pessoa ingrata, apesar de sua vontade de cegueira, não é legitimada aqui para acusar a pessoa generosa de tirania, em razão de que esta é consciente de que suas ações em relação ao outro são somente pontos de partida, que ele transcenderá a partir de si mesmo. A pessoa generosa lúcida, à diferença da que se dedica, reconhece que não pode agir pelo outro e tampouco o trata como um fim. Diante desse problema entre o ato gratuito da pessoa generosa e a resposta da pessoa que dele se beneficia, Simone de Beauvoir argumenta – o que nos parece ser uma primeira resposta para o problema da coexistência – que é necessário haver “um reconhecimento esclarecido, consentido” [*reconnaissance éclairée, consentie*]. Nele, as duas liberdades, que parecem se excluir, precisam manter-se face a face, apreendendo-se, a um só tempo, como objeto e como liberdade, reconhecendo as suas situações como fundadas, simultaneamente, pelo outro e por si, na quais eles se afirmarão para além delas (PC, p. 83-84 / PC, p. 181). Esse reconhecimento não se trata, adverte ela, de “quitar uma dívida”, de uma “moeda de troca”, porque as relações humanas não são mensuráveis: entre o que o outro “fez por mim e o que farei por ele não poderia haver qualquer medida” (PC, p. 84 / PC, p. 181). Não à toa, aponta ela, a pessoa que tem dificuldade de reconhecer-se como, ao mesmo tempo, dado e liberdade, tenta reembolsar o ato gratuito que alguém lhe fez, seja mediante um preço seja mediante uma ação que lhe pareça equivalente, para negar a sua condição de ser dado e querer-se afirmar, inteiramente, liberdade. “Uma gorjeta dada em agradecimento por um

ato generoso é insultante; é uma maneira de negar-lhe a liberdade ao supor ele não foi feito gratuitamente, por nada, mas por interesse. A generosidade se sabe e se quer livre e nada pede senão ser reconhecida como tal” (PC, p. 84 / p. 182).

Um reconhecimento esclarecido e consentido, guiado pela *generosidade lúcida* é o caminho que a filósofa nos propõe como possibilidade para as existências relacionarem entre si, em conformidade com a condição humana<sup>14</sup>. A implicação primeira dele é a de que

---

<sup>14</sup> Esse tema da generosidade foi enfatizado, às suas maneiras, por diversas estudiosas da obra beauvoiriana, dentre as quais se encontra Debra Bergoffen (1997). Apesar de ela ter indicado na introdução da tradução de *Pirro e Cineias*, presente em *Philosophical Writings* [2005], que deveríamos lê-lo conforme o período que foi elaborado, o seu procedimento em *The philosophy of Simone de Beauvoir: gendered phenomenologies, erotic generosities* foi diferente. Utilizando a sua estratégia de dizer que haveria duas vozes na obra de Simone de Beauvoir – a dominante e a silenciada – ela argumenta que a generosidade, no ensaio de 1944, representa a sua voz silenciada, em relação a sua voz dominante, o projeto. Em sua leitura, a generosidade aparece em oposição à ética do projeto. Segundo ela (1997, p. 64), por Simone de Beauvoir defender, no final, a ética do projeto, o modelo de ação fundada na generosidade surge como uma voz silenciada, “que não tem para onde ir e nenhum terreno para se firmar, porque fala da possibilidade de uma relação intersubjetiva não-mediada [*unmediated intersubjective relationship*], e em *Pirro e Cineias*, essa possibilidade é excluída. No entanto, à medida que Beauvoir começa a explorar as possibilidades de relacionamentos não-mediados [*unmediated relationships*] e, especialmente, à medida que desenvolve a ideia de erótico, o pensamento da generosidade é recuperada. Em *O segundo sexo*, as possibilidades de generosidade e dom estão ligadas à ideia do erótico como lugar único de nosso encontro como imanência e transcendência do outro”. Em tal excerto, podemos notar o movimento da filósofa estadunidense em relação à noção beauvoiriana de generosidade, que ela associou a “relacionamentos não-mediados”. Ocorre que essa associação não aparece em *Pirro e Cineias*, não de forma explícita, pelo menos. Nele, a generosidade aparece *somente* como um ato de gratuidade – análogo ao ato da *graça cristã* – em contraposição à atitude da dedicação, e não à ética do projeto. Essa sua associação a uma relação não-mediada reflete a sua leitura do ensaio no horizonte de *O segundo sexo*, no qual Simone de Beauvoir define o erotismo autêntico como um ato gratuito e recíproco, em que ambas as partes da relação se reconhecem, simultaneamente, como sujeito e objeto. Contudo, embora em todo erotismo autêntico haja generosidade, nem toda generosidade é erótica, como pretendeu argumentar Debra Bergoffen, que colocou a erótica, em certo sentido, como condição para a generosidade e, por esse motivo, vinculou-a à relação não-mediada, que só pode existir no amor-físico, no ato sexual. No erotismo autêntico junto à generosidade e à reciprocidade, há também a espontaneidade, que torna o ato sexual autêntico não-reflexivo, de modo que ele não seria, precisamente, moral, ainda que reflita a maneira de viver de uma pessoa. O ato sexual é o único ato, para Simone de Beauvoir, que, apesar de acontecer pressupondo a totalidade da existência de uma pessoa, acontece em um momento que possui um fim em si mesmo, que não visa nada além de si: é o prazer pelo prazer, o presente pelo presente. O outro nele não assume como ponto de partida a minha ação, envolve-se nela junto comigo, e vice-versa, fazendo com que a relação se torne não-mediada. Desse modo, a erótica, a nosso ver, não poderia servir de condição *necessária* para a generosidade, que é condição para a ação moral, que se funda mediante o projeto, segundo o qual o presente não é definido por um presente pelo presente, mas por um presente que articula o passado e o futuro. Uma moral fundada na erótica pode conduzir, por assim dizer, a uma moral do instante, do eterno presente, que Simone de Beauvoir, como vimos, já se contrapôs. Ao dizer que uma ação moral precisa ser guiada pela generosidade lúcida, ela aponta para a ideia de que a liberdade deve ser o fim de nossa ação, que só tem *um sentido* ao ser realizada com um conteúdo definido, isto é, com um projeto. Então, à diferença da filósofa estadunidense, não pensamos que exista uma oposição entre a generosidade e a moral do projeto, porque a generosidade beauvoiriana não está associada a esse ideal de relação não-mediada, que ocasionaria uma superação da condição humana de ser separação, que é o que permite a criação dos laços humanos, dos projetos. Essa oposição que Debra Bergoffen estabeleceu reflete menos o ensaio beauvoiriano do que a sua estratégia de dizer que há duas vozes, que a induziu, talvez, a procurar por elas. O projeto é a assunção, com um conteúdo definido, do movimento espontâneo da liberdade cujo fim é a própria liberdade. A generosidade se encontra não em estabelecer uma relação não-mediada ou recíproca como se fosse, como pontuou a filósofa francesa, uma “moeda de troca”, mas em agir da liberdade pela

o existente precisa assumir as suas próprias escolhas, estabelecendo como fins para si as situações que serão, para o outro, pontos de partida novos (PC, p. 84 / PC, p. 182). O paradoxo da condição humana, que indicara na primeira parte de seu ensaio, de que “todo fim pode ser superado; e, no entanto, o projeto define o fim como fim; para superar esse fim, é preciso, primeiramente, tê-lo projetado como o que não é para ser superado” (PC, p. 60 / PC, p. 165) precisa ser assumido, aqui. O que é um fim para mim, para o outro, é um ponto de partida. Minhas escolhas, que fazem surgir situações concretas, refletem a minha subjetividade separada, mas disso não se segue que elas não vão interferir em uma situação estrangeira, que está aí: interferem e devo ser responsável por elas. Desse modo, podemos compreender que, na perspectiva beauvoiriana, atingimos o outro *somente em sua situação*, não em sua existência, em sua totalidade, em sua vontade. E uma situação reflete sempre um aspecto destotalizado de uma existência, tornando-se impossível atingi-la, por inteiro (PC, p. 85 / PC, p. 182). É por essa razão também, como vimos, que a pretensão da dedicação está fadada ao fracasso. *A existência do outro está fora de nosso alcance*. “Nem mesmo Deus teria sobre ela qualquer domínio” (PC, p. 85 / PC, p. 182). Seguindo a lógica desse argumento, Simone de Beauvoir é conduzida a outra conclusão: se nada posso fazer pelo outro, nada posso fazer contra ele também (PC, p. 85 / PC, p. 182). É preciso compreender que ela não está aqui negando a existência da violência. Parece-lhe bem evidente que esta existe. Ao defender que nada podemos fazer pelo outro, quer a favor quer contra, ela diferencia a liberdade em situação (finita) da condição ontológica humana de ser liberdade (infinita)<sup>15</sup>. A violência só atingiria a primeira – que existe na medida em que se

---

liberdade de si e do outro. Simone de Beauvoir esclarece melhor essa ideia em *Por uma moral da ambiguidade*. Retornaremos a ela.

<sup>15</sup> Ao fazer essa diferenciação, Simone de Beauvoir realiza uma crítica, em *Pirro e Cineias*, que ela retomará e refinará em *Por uma moral da ambiguidade* e em *O segundo sexo*, aos estoicos que não distinguem a liberdade ontológica de uma liberdade em situação, em que a afirmação do ser humano como livre não levaria em consideração as diferentes situações concretas no mundo, permanecendo, no final, abstrata. Se o ser humano é livre em situação – e para ser livre em situação pressupõe a condição ontológica de liberdade – a maneira como ele transcende as suas facticidades, para Simone de Beauvoir à diferença dos estoicos, não é universal, mas plural e singular. Uma pessoa presa não transcende os dados da mesma forma que uma pessoa que está a fazer uma viagem, ainda que ambas compartilhem da mesma condição humana de ser liberdade. Em tal contexto posto, é-nos válido indicar que essa crítica aos estoicos – que aparece em diversos momentos de sua obra como um todo – foi uma crítica que ela fizera também ao jovem Sartre, ao ler os manuscritos de *O ser e o nada*, conforme já apontamos, na *interpartes* deste estudo. Todavia, essa crítica pode ser encontrada, direta e indiretamente, não somente em seus diários e sua autobiografia, como também em seu ensaio “Jean-Paul Sartre” [1946], publicado, originalmente, em inglês, na *Harpers’s Bazaar*, mas que foi publicado novamente, em uma versão revisitada, em *Philosophical writings* [2005], organizada por Margareth Simons, haja vista que na primeira edição publicada, houve cortes significativos (55 linhas do artigo original), que interferiram e negligenciaram o aspecto filosófico da abordagem de Simone de Beauvoir, ao descrever, brevemente, a vida de Sartre, como bem nos mostrou Karen Vintges (2005), em sua introdução ao ensaio. E ao fazê-lo em um *ensaio*,

expressa no mundo, convertendo-se em facticidade. Simultaneamente, liberdade e facticidade, o ser humano, pela violência, só poderia ser atingindo em sua facticidade, “sobre o seu lado de fora” (PC, p.86 / PC, p. 183) e não em sua liberdade *enquanto* condição humana, *enquanto* “interioridade” [*intériorité*] (PC, p. 88 / PC, p. 184). E, como vimos<sup>16</sup>, essa interioridade – que significa menos uma “vida interior” do que reflexo da condição ontológica – não se dicotomiza com a exterioridade; esta é uma conversão daquela, de maneira que não podemos ter acesso, ao ser humano, em sua condição de liberdade, mas tão somente em sua liberdade situada, expressada no mundo. No caso da violência, é o existente violentado – e não quem o violenta – que transcende a violência que aparece como um dado em sua situação<sup>17</sup>; e em relação a essa transcendência, o violentador não tem nenhum domínio. O que torna problemática, conforme ela, a questão de como estabelecer o que seria fazer mal ao outro, quando ele também possui o poder de significação sobre o que lhe ocorre. “Era fazer mal a Sócrates fazer-lhe beber a cicuta?” (PC, p.85 / PC, p. 184), pergunta, apontando que até o mal, para ser compreendido como um mal, precisa ser situado (lembrando que a situação não existe independente do existente); e que, conseqüentemente, nem toda violência é um mal, assim como nem toda dedicação é um bem. Com isso, chegamos ao outro lado da hipótese beauvoiriana – sem poder agir em seu lugar, *quer pelo seu bem quer pelo seu mal*, o ser humano, para o outro, só pode criar pontos de partida.

A relação de coexistência, à luz do que foi dissertado até o momento, pode ser compreendida como uma relação contingente entre duas existências, igualmente livres, que apesar de não poderem superar a condição humana de ser uma separação, podem interferir na situação uma da outra, criando pontos de partida que podem ser transcendidos. Sem poder atingir o outro, por completo, os seres humanos, entre si, são como instrumentos – não em um sentido utilitarista, mas à maneira do ar que sustenta a pomba de Kant: ao mesmo tempo em que é um obstáculo, é também o que a permite, por meio da resistência, continuar o seu voo (PC, p. 86 / PC, p. 183). O que significa que um ser humano “nada seria se nada lhe acontecesse, é sempre pelos outros que algo lhe acontece, a começar pelo seu nascimento” (PC, p. 87 / PC, p. 183). E essas coisas que lhe acontecem, por mais que não as tenha querido, concernem-lhe e é preciso assumi-las a partir de seu próprio

---

podemos compreender suficientemente bem que discussão filosófica de Simone de Beauvoir sobre Sartre ganha uma nova roupagem, transcendendo o seu aspecto literário.

<sup>16</sup> Ver nota 7, deste capítulo.

<sup>17</sup> Simone de Beauvoir retomará esse ponto em *O segundo sexo*, ao argumentar que a mulher se torna o outro, a partir do momento em que se aceita como um outro.

movimento de transcendência. Esse paradoxo – o de que de minha situação é constituída, a um só tempo, pelo outro e por mim – pode ser, perfeitamente, encontrado, de acordo com ela, no cristianismo: “o cristão *para outrem* não passa de um instrumento nas mãos de Deus: e, no entanto, ele é devedor a Deus de todos os *seus* atos” (PC, p. 87 / PC, p. 184, *grifos da autora*). Instrumento para o outro – seja de tentação seja de salvação – o cristão surge como livre, para ou pecar ou salvar-se, diante do chamado de Deus, à maneira de Abraão. Ao fazer um “mal” em relação ao outro, com a justificativa de que se está fazendo em nome de Deus, o cristão – sujeito da ação – é *quem peca*, por mais que esse “mal” na situação do outro apareça como “justificado”. “Ser instrumento nas mãos de Deus” não o isenta, bem o sabe, se é um verdadeiro cristão, da angústia da decisão diante das situações que lhe aparecem. Não ao acaso, é, exatamente, esse aspecto da religião cristã que o cristão hipócrita pretende negar, a fim de negar a sua *liberdade para Deus*, reduzindo-se à sua condição de ser um objeto, de ser um instrumento, sobretudo, quando peca. Ocorre que ele não é somente um instrumento de Deus, mas também sujeito de sua própria salvação – ainda que exista a graça divina, como condição necessária e não-suficiente. Simultaneamente, sujeito de sua própria salvação e objeto na situação do outro, o verdadeiro cristão reconhece que *não pode salvar a alma do outro em seu lugar*, ainda que isso envolva a sua participação em situações estrangeiras. É essa dimensão do cristianismo, que já apontamos no capítulo primeiro, que Simone de Beauvoir reterá, *por analogia*, em sua perspectiva existencialista-beauvoiriana, que propõe também uma salvação da existência<sup>18</sup>. A ideia essencial de que ao cristão não é permitido querer para o outro – ele

---

<sup>18</sup> Considerando isso, parece-nos interessante, para fins de discussões, genuinamente, filosóficas entre a filosofia beauvoiriana e a sartreana, mencionar que, Kate Kirkpatrick, em seu artigo “An augustinian atheist?” [2015], traz uma leitura de *O ser e o nada* como uma fenomenologia da danação sem a possibilidade da redenção, em que ele teria decretada a morte de Deus, mas não do pecado. Os seres humanos estariam, então, condenados ao pecado sem a possibilidade da graça. Nesse sentido, ela tenta aproximá-lo de Agostinho, na medida em que o pecado, para este, é concebido como um movimento para o nada, como uma falta essencial e veio a existir, exatamente, pela tentativa de Eva e a Adão de se fazerem Deus. O ser humano teria uma *fome ontológica*, um *desejo de ser insaciável* que, no mundo terreno, não poderia ser realizado. Com a graça divina, porém, o ser humano poderia se salvar, mas para isso se deveria ir em busca de Deus. A salvação da existência, daí, conforme a filósofa inglesa, não seria possível na filosofia de *O ser e o nada*, decorrente da relação original entre a existência e o ser, por ele postulada. Se assumirmos como correta essa leitura, poderíamos levantar a hipótese de que, em suas primeiras obras, do cristianismo, Sartre reteve a danação; e Simone de Beauvoir, ao contrário, a salvação. Isso, a nosso ver, evidencia-se mais ainda quando ela argumenta, em *Por uma moral da ambiguidade*, que o “desejo de ser” *não é uma fome ontológica*, mas uma busca histórica de negação da condição humana de uma ambiguidade. Se a salvação, a redenção, aparece como impossível em *O ser e o nada*, é porque, se o desejo de ser é ontológico, o ser humano, originalmente, estará condenado a uma busca insaciável de ser que torna, do ponto de vista da justificação terrena de si, a sua transcendência inútil, já que não existe uma justificação para além dos limites da terra, segundo a qual esse desejo cessaria e encontraria no céu divino um repouso absoluto. A nosso ver, há aqui um caminho razoável para mostrar uma diferença essencial entre as duas filosofias, *em seus projetos iniciais*, que parte não da ideia de que Simone de Beauvoir

quer para Deus – e nem realizar o seu fim, o seu bem, por ele – a sua salvação – revela uma verdade acerca da condição humana, segundo a sua concepção: “enquanto liberdade, outrem é radicalmente separado de mim, nenhuma relação pode ser criada para esta pura interioridade e mim sobre a qual, como mostrou veementemente Descartes, sequer Deus teria influência; o que me concerne é a situação de outrem enquanto fundada por mim” (PC, p. 88-89 / PC, p. 184).

Ao explicitar o paradoxo da condição humana, que está diretamente vinculado, a nosso ver, com a coexistência, Simone de Beauvoir pretende mostrar que, embora eu não possa ter um domínio sobre a liberdade e a vontade do outro, sou responsável pela maneira como reajo ao que me acontece e pelas decisões que realizo que atingem uma situação estrangeira. A minha liberdade implica que sou responsável pela minha situação no mundo, que sempre envolve, em alguma medida, a situação do outro. Ao existente, sob o pretexto de que o outro é também livre, não é permitido querer reduzir a sua responsabilidade para com a sua *existência* como se ela existisse separada do mundo: *ela só existe em relação com os outros*. Sua responsabilidade para com a sua situação envolve ser responsável por alguns aspectos da situação do outro que apareceu em seu caminho, e vice-versa. O sujeito moral beauvoiriano, à luz disso, é *responsável* pelo que *pode fazer* e o que *faz* (PC, p. 89 / PC, p. 184). E esse *poder-fazer* – que está atrelado, ainda que ela não o enfatize, mesmo já assumindo-o, em *Pirro e Cineias*, ao aspecto materialista de seu existencialismo, com as condições de possibilidades concretas que se revelam mediante a situação de um existente – não é sinônimo do *dever-fazer*. Este, à diferença daquele, pretende ditar regras para a ação humana a partir de princípios dados, que, quase sempre, são universais e negligentes com os aspectos singulares de uma situação, além de dar margem para isenção de responsabilidade para com uma situação concreta, sob justificativa abstrata de um princípio moral. Afirmar que a condição humana é a liberdade não dá direito ao existente de querer especular a respeito da liberdade do outro. Existe “um pensamento cômodo e falso”, aponta ela, “que autoriza todas as abstenções, todas as tiranias; tranquilo e saciado, o egoísta declara: o desempregado, o prisioneiro, o doente são tão livres quanto eu; por que recusar as guerras, a miséria, se nas piores circunstâncias um homem [*sic!* ser humano] permanece livre?” (PC, p. 89 / PC, p. 184-185). Ninguém a não ser o próprio existente que se encontra em uma determinada situação pode afirmar-se livre em seu lugar: “somente o miserável”,

---

modificou ou criticou o existencialismo de Sartre, mas, *de saída*, estava propondo uma filosofia diferente, que divergia em alguns aspectos com uma outra perspectiva, da mesma corrente filosófica.



diz ela, “pode declarar-se livre no seio da miséria; eu, que me abstenho de ajudá-lo, sou o próprio rosto dessa miséria; a liberdade que a recusa ou que a aceita absolutamente não existe para mim: ela existe apenas para aquele em quem ela se realiza” (PC, p. 89 / PC, p. 185). E, novamente, direciona a sua proposta para a situação, contrapondo-se à ideia de que se poderia agir pelo outro, até mesmo quando se pretende negar, com má-fé, essa ação. O outro é tão livre quanto eu, por compartilharmos da mesma condição humana. Sobre essa condição, porém, não é possível julgar – como se pudéssemos olhá-la de fora; o que nos cabe é voltar-nos tão-somente para as situações que surgem no mundo a partir dela. E estas aparecem na medida em que vamos vivendo, de um jeito que temos o poder de *aceitá-las* ou *negá-las*, não sendo possível esquivar-se, como se houvesse, no mundo, uma terra virgem e neutra: tudo que é humano já foi tocado, em algum aspecto, por um outro ser humano. Dizer que “não posso fazer nada nem por outrem nem contra outrem”, “não me livra da preocupação com minha relação com ele. Pois, o quer que eu faça, existo diante dele. Estou aí, confundido para ele com a escandalosa existência de tudo o que não é ele, sou a facticidade de sua situação” (PC, p. 89 / PC, p. 185), enfatiza ela. Podemos compreender que a liberdade humana, conforme o existencialismo beauvoiriano, não surge no vácuo: é sempre diante de alguém, desta ou daquela situação que o existente a realiza dentro do mundo com os outros. A liberdade de um aparece como uma fatalidade na situação do outro, sendo, nesse sentido, de acordo Simone de Beauvoir, que a frase de Dostoievski de que “cada um é responsável por tudo, diante de todos”, pode ser compreendida (PC, p. 89 / PC, p. 185). Não se trata de uma responsabilidade abstrata em relação a um universal que negligencia o particular, como se a humanidade fosse uma totalidade dada, como pretendeu o humanismo clássico, e sim, como pretende o humanismo existencialista beauvoiriano, de uma segundo a qual cada ação humana, no seio do singular, acarretará consequências na totalidade-destotalizada, que é o mundo e a humanidade. “Imóveis ou agindo, sempre pesamos na terra; toda recusa é escolha, todo silêncio tem uma voz. Até mesmo nossa passividade é escolhida; para não escolher, é preciso ainda escolher não escolher; é impossível escapar” (PC, p. 89 / PC, p. 185)<sup>19</sup>.

\*\*\*

---

<sup>19</sup> Simone de Beauvoir, um ano após a publicação de *Pirro e Cineias*, expressará essa ideia em sua peça, *As bocas inúteis* [1945].

Os atos humanos, ao caírem no mundo, criam pontos de partida de uns para com os outros. A filósofa propõe-nos que é preciso assumi-los. Para isso, é necessário escolher, situar-se. É um fato que aceitamos certas situações e recusamos outras; mas qual o critério para fundamentar essa decisão? Seria possível estabelecer um? Como escolher? Ao responder essas questões – que explicitará também, a nosso ver, a relação autêntica de coexistência – ela enfatiza que é preciso, primeiro, “afastar os erros da falsa objetividade” (PC, p. 90 / PC, p. 186). Só assim, a seu ver, poderemos compreender como se daria uma genuína relação moral de uma existência para com a outra. Vimos, nos momentos precedentes, que o ser humano sendo um ser-para-a-transcendência, um ser-para-a-liberdade, não pode ser nem um ser-para-si e nem um ser-para-o-outro; e que sua situação é constituída, simultaneamente, por si e pelo outro. Reside aí uma indicação, que evidencia alguns elementos da condição e situação humana, mas não apresenta uma resposta precisa acerca do problema da coexistência. Para compreendermos essa resposta – que já tocamos, pela superfície, quando abordamos a concepção beauvoiriana de generosidade lúcida e a sua proposta da salvação da existência análoga à do cristianismo – precisamos, como sugere ela, entender o que quer dizer quando afirma que é necessário afastar os erros da falsa objetividade. Para afastá-los, retomara a sua concepção existencialista de humanidade, realizando uma crítica a alguns aspectos das morais de Kant e Hegel: ambos compartilham da concepção mistificada de humanidade; e na medida em que elaborara essa crítica, trouxe à tona a sua própria perspectiva. Essa ideia mistificada de humanidade implica uma outra – de que há bens *em si* indiscutíveis. Tais bens, ao serem assumidos como dados, existiriam independente do engajamento do ser humano; existiriam de maneira abstrata e universal. Ora, vimos que o bem de um ser humano, segundo Simone de Beauvoir, é o que ele quer como o seu bem, de modo que ao outro não é possível dizê-lo em seu lugar. Ela, porém, problematiza esse ponto, agora. É certo que não posso dizer qual é o bem do outro, mas em que medida é um bem que determinada pessoa alcance o *seu* bem? (PC, p. 91 / PC, p. 186). Seria um bem, por exemplo, que um nazista alcançasse o seu bem? Certamente, não. Mas como estabelecer que não é um bem que um nazista *alcance* o seu bem? Eis aqui um espinhoso problema, que foi uma das preocupações propulsoras da obra beauvoiriana, que não nos é possível esquivar sob a ideia abstrata e insuficiente de que o nazismo foi um crime contra a humanidade. É verdade, ele foi um crime contra a humanidade; mas é verdade também que ele foi cometido em nome da própria humanidade. Se assumíssemos a concepção mistificada de humanidade como uma totalidade-totalizada e continuidade

progressiva, uma das consequências possíveis seria a de que, após o nazismo, a moral tornar-se-ia impossível. “É o fim da moral”, argumentaram diferentes intelectuais do pós-guerra. Trata-se de um pensamento, estruturalmente, burguês cuja essência é confundir determinados valores particulares como se fossem os da humanidade como um todo<sup>20</sup>. Ocorre que a humanidade, conforme a concepção beauvoiriana, não é essa totalidade-totalizada e continuidade progressiva, mas uma sequência descontínua constituída por subjetividades separadas. Não é, pois, em nome da humanidade como se ela fosse *um universal em si*, que devo argumentar porque não é um bem que um nazista alcance o seu bem, mas a partir de minha situação, que reflete a totalidade-destotalizada que a humanidade é. Disso, um “especialista da moral”, que a trata como um “jogo cerimonioso”, com a sua pena na mão – e, hoje, com a caneta ou o teclado – tem medo. Pretendendo confundir-se com o universal, busca a diluição de si, sem reconhecer-se como parte do problema, sem querer responsabilizar-se por sua própria situação no mundo, como se a moral fosse um mundo de conceitos, e não uma prática, uma maneira de viver, uma perspectiva de mundo. Acontece que uma ou um existencialista, como vimos no capítulo primeiro, não é uma ou um “especialista da moral”, e sim uma ou um *moralista*, no sentido dos gregos antigos, de Espinosa ou de Cocteau. Se afirmo que não é um bem que um nazista alcance o seu bem, faço-o mediante uma decisão que me situa a favor de determinados valores em contraposição a outros. Trata-se, então, de fundamentar essa decisão, já que não existe *o bem em si da humanidade*, não sendo possível, conseqüentemente, agir querendo *o bem da* pessoa humana universal (PC, p. 91 / PC, p. 186), como pretende a moral kantiana. O erro desta, conforme a filósofa, está em que, para tornar-se possível, precisa “abstrair nossa presença no mundo”, resultando somente “em fórmulas abstratas” (PC, p. 91 / PC, p. 186). “O respeito pela pessoa humana em geral”, diz ela, “não basta para nos guiar, pois lidamos com indivíduos separados, opostos: a pessoa humana está inteira na vítima e no carrasco; será preciso deixar perecer a vítima ou matar o carrasco?” (PC, p. 91 / PC, p. 186).

Se é-nos possível afirmar que não é um bem que um nazista alcance o seu bem, é porque estamos a nos situar no mundo, fazendo com que as situações humanas não apareçam, a nossos olhos, como equivalentes. Se tivéssemos a pretensão, ao modo de Kant, de querer julgar a situações humanas a partir de um ponto de vista universal, elas

---

<sup>20</sup> Em *O pensamento de direita, hoje*, Simone de Beauvoir retoma esse ponto, ao realizar uma análise dos elementos constitutivos do pensamento burguês.

apareceriam como incomparáveis entre si (PC, p. 92 / PC, p. 186). O sujeito moral kantiano, à diferença do beauvoiriano, é um observador distanciado do mundo. “Essa atitude de contemplação”<sup>21</sup>, em conformidade com Simone de Beauvoir, “jamais permite qualquer preferência; ela revela o que é indiferença. Só há preferência quando o sujeito transcende o objeto: prefere-se para um fim, de um ponto de vista definido” (PC, p. 92 / PC, p. 186). Uma moral, genuinamente, humana não parte de um ponto de vista universal, mas sim de um ponto de vista humano singular, que se revela mediante uma decisão. E uma decisão, como mostramos, só se explicita através de uma ação. “Prefere-se uma fruta a outra para comê-la ou pintá-la, mas se nada se tem a fazer com ela, a palavra preferência não tem sentido: ‘você prefere o mar ou a montanha?’ É preciso entender: ‘você prefere viver no mar ou na montanha?’” (PC, p. 92 / PC, p. 186). Ora, para realizar essa decisão entre viver no mar ou na montanha, preciso, antes de tudo, ter como realizável essa opção. Se moro em local no qual não há mar e nem montanha e tampouco tenho condições concretas para viajar para um lugar que tenha mar ou montanha, não me é possível realizar essa preferência. Ela não tem sentido para mim, tendo em vista a minha situação. Isso revela algo imprescindível acerca da ideia da liberdade existencialista-beauvoiriana: ela se *expressa* pela decisão (que *é*), e não pela possibilidade (que *não é*). Nada me impede de me imaginar em um lugar no qual haveria mar e montanha, preferindo a montanha, abstratamente. Isso, para a filósofa, contudo, não seria uma decisão, assim como a imaginação de Denise de sua própria salvação, em *Tentative d’existence*, não era a sua salvação. A liberdade como possibilidade é uma ideia falaciosa e abstrata de liberdade, que negligencia a situação concreta do existente. A possibilidade não precede a liberdade; é somente situando a liberdade, como vimos, que se revelam as possibilidades de uma pessoa, que precisa estabelecer um vínculo com o seu redor, retomando-o através de sua própria transcendência, porque “enquanto distintas de si, as coisas não a atingem: apenas [é] atingida em [suas] próprias possibilidades” (PC, p. 18 / PC, p. 141). A decisão, que explicita a condição ontológica humana de ser liberdade, é um movimento de transcendência com um conteúdo definido, é ação. Dessa maneira, “se é possível responder à questão: ‘como escolher?’, é porque cada um de nós está na verdade no âmago de sua vida” (PC, p. 93 / PC, p. 187). Para escolher, é preciso reconhecer que não podemos sair de nossa própria pele, ainda que nossa existência não se reduza a ela. Ela é o nosso ponto de partida, não o fim de nossa ação. Não podemos, por mais que se tenha uma “boa vontade”,

---

<sup>21</sup> Simone de Beauvoir, em *Por uma moral da ambiguidade*, nomeará essa descrição da atitude de contemplação de *atitude estética*.

enxergar com os olhos dos outros e sentir com uma pele estrangeira. Uma moral humana e concreta, diz a filósofa, “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 que ele mesmo se encontra; e é justamente graças a isso que posso preferir, querer” (PC, p. 94 / PC, p. 188).

O fundamento para os atos humanos depende, portanto, de que o existente, primeiro, reconheça que precisa definir a sua situação no mundo, *decidindo, querendo, fazendo*; que ele abandone a miragem da falsa objetividade, que lhe cria a ilusão de que poderia agir em nome de princípios e valores *em si*, ocasionando a renúncia de uma justificativa singular para as suas ações. Ao fazer isso, ele descobrirá, mediante a sua experiência vivida, que *o fundamento para as suas ações é o de que ele precisa ter, diante de si, seres humanos livres* (PC, p. 96 / PC, p. 189). Isso ocorre, segundo ela, porque, ao agir no mundo, ele responde ao chamado dos outros, visando que os outros respondam também ao seu chamado [*appel*]. Tal relação de *comunicação* [*communication*] – que pressupõe e defende que o outro também seja livre – reflete o paradoxo da situação humana de ser, simultaneamente, constituída por si e pelo outro. Então, não é abandonando a si próprio que o ser humano se realiza, moralmente; mas, ao contrário, é a partir do momento que assume a si mesmo, que se torna possível a ele se relacionar com os outros de maneira, genuinamente, moral. Simone de Beauvoir explicitou isso mediante uma metáfora correlata à metáfora do jardim. Por surgir no mundo, que é cheio de plenitudes – obras humanas – como uma falta de ser, o existente projetaria o seu ser ao *cavar* [*creuser*] a terra, criando nela uma nova plenitude, uma nova obra (PC, p. 95 / PC, p. 189). Cavando a terra, *que já foi escavada por outros*, ele, por um lado, reconhece as obras que já se encontram nela, e por outro, cria uma possibilidade para que outros reconheçam, a partir de seus próprios movimentos, a nova obra que fez surgir. Ao utilizar o termo *creuser*, ela faz uso de dois sentidos dele, permitindo-a expressar os dois movimentos interdependentes que constituem a situação e o projeto do existente: *cavando*, ele *aumenta* o seu jardim. E, por meio disso, evidencia a ideia de que o ser humano se realiza em movimento contínuo, sendo esse movimento interdependente dos movimentos dos outros tanto em relação ao passado quanto em relação ao futuro. A relação com a outra a existência, em termos ideais, seria, a partir disso, a de *coexistência*: ambas, simultaneamente, sujeito de sua própria liberdade e facticidade na situação do outro. Compreendido suficientemente bem isso, podemos retomar o ponto essencial, a nosso ver, da proposta beauvoiriana para uma prática moral de

que uma existência não é nem um ser-para-si e nem um ser-para-o-outro. “Não é *para* outrem que cada um se transcende; escrevem-se livros, inventam-se máquinas que não eram demandadas em parte alguma; também não é *para* si, pois ‘si’ só existe através do próprio projeto que o lança no mundo” (PC, p. 96 / PC, p. 189), escreve ela. O “si” da existência, logo, só existe na medida em que se faz existir; e ao fazer-se existir – aparecer no mundo – torna-se possível à outra existência se comunicar com ela. Com essa compreensão do “si”, foi-lhe possível, permite-nos argumentar, uma resposta razoável para o dilema que atravessou toda a sua juventude – o equilíbrio entre o cultivo de si e a dedicação ao outro. O cultivar a si mesmo não implica assumir como fim nem a si e nem ao outro: a liberdade. Esse fim sempre está por vir a ser justificado, nunca é, pois “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: precisamos de outrem para que nossa existência se torne fundada e necessária” (PC, p. 96 / PC, p. 189). E para que ele realize esse movimento, torna-se exigente que reconheçamos a sua liberdade. A resposta, portanto, para essa busca de equilíbrio entre si e o outro é aquela que ela entreviu lendo Hegel, nos anos de 1941, e expressou – agora podemos dizê-lo sob a luz do conteúdo de seu ensaio teórico – em seu segundo romance publicado, *O sangue dos outros*: o reconhecimento de uma existência pelas outras.

Ao propor o reconhecimento como uma resposta para o problema da coexistência, Simone de Beauvoir assumiu, *a partir de seu próprio movimento de transcendência*, como ponto de partida a obra de Hegel. Ao fazê-lo, cavou o seu jardim, aumentando-o, reconhecendo a terra hegeliana, ultrapassando-a. Ela realizara, em sua experiência vivida, o próprio movimento que indica como resposta em sua filosofia teórica. Ao elaborá-la, *comunicara-se* com o “si” ou o ser da existência de Hegel – a sua obra – engendrando o “si” ou ser de sua existência, que, enquanto duração, sempre estava *realizando-se* e *justificando-se*. Essa relação de comunicação, porém, não foi inteiramente arbitrária. Por que Hegel e não outro filósofo? Porque encontrava-se em uma situação, ao invés de outra. Situando-se, limitou-se no mundo, transcendendo-o com um conteúdo singular, fazendo eclodir, por meio de sua obra, uma universalidade a respeito da condição humana. Sua situação, como vimos, era de uma jovem e, depois, de uma mulher que queria justificar a si mesma através da liberdade dentro de um mundo cujas estruturas sugeriam o contrário. O ser-para-si e o ser-para-o-outro, por isso mesmo, apareciam-lhe como contraditórios, não como coexistentes; o que a impulsionou a querer buscar um equilíbrio possível entre eles.

Por encontrar-se em situação feminina, o cultivo de si instruíra-lhe a um retraimento de si sobre si mesma, de um jeito que poderia dizer-se livre, apesar das exterioridades, em sua “vida interior”. Gide, como mostramos, em 1925, convenceu-a disso. O que não durou muito. A vida na imanência dissociada da transcendência não lhe parecia um caminho razoável para justificar-se, concretamente, no mundo. Mas como justificar-se afirmando-se uma transcendência, um sujeito de liberdade? A morte metafísica do outro foi, por um tempo, a sua resposta. Descobriu-a insuficiente. Não poderia se realizar sozinha no mundo, quando tudo o que fazia a indicava que precisava do outro para que suas atitudes ganhassem uma gravidade. Suas lágrimas, seus risos, um gesto mínimo sem uma testemunha não lhe pareciam, totalmente, reais. Precisava do outro. Mas como se relacionar com ele sem negar a si mesma? Hegel, no seio da contingência, aparece-lhe como um ponto de partida. Ao assumi-lo, respondendo ao seu chamado, ela o tornou necessário, justificando, através de sua transcendência, a obra dele no mundo, a fim de justificar-se. Sem dedicar-se a ele, tratara-o não como um fim, mas como um ponto de partida. Sem acessar, diretamente, a existência dele, comunicara-se com ela através de seu ser que está no mundo. Nessa comunicação, a existência dela também não é tratada como fim: é necessário que uma outra existência responda o seu chamado, desvelando o seu ser que trouxe ao mundo, para o que seja, verdadeiramente, justificada. Nesse caso, é o que estou a fazer, ao responder o seu chamado, reconhecendo a sua obra, justificando-a, a fim de justificar-me também, não dedicando-me *a ela*, mas *desvelando a sua obra*. É partindo da liberdade situada em direção à própria liberdade que agimos, ao lançarmos nossos atos no mundo. Podemos perceber, diante disso, que o reconhecimento entre as existências – *qua* comunicação – que a filósofa está a propor é diferente do de Hegel<sup>22</sup>.

<sup>22</sup> No que diz respeito a esse ponto, a relação entre Simone de Beauvoir e Hegel, é-nos importante dizer que há diversos estudos sobre a temática, ainda que a maioria tenha sido elaborado no horizonte de *O segundo sexo*, cuja consequência foi a de que essa parte de *Pirro e Cineias* não teve, a nosso ver, a devida atenção. Dentre as estudiosas que trabalharam com essa relação, *passando pelo ensaio supracitado*, encontram-se Nancy Bauer (2001) e Laura Hengehold (2017). Para Nancy Bauer, conforme indicamos, em alguns momentos, deste estudo, o ensaio de 1944 trata-se de um dos textos que foi elaborado no período em que Simone de Beauvoir “não sabia, exatamente, o que queria dizer” (Nancy Bauer, 2001, p. 158), porque “se considerava um pouco mais do que uma serva filosófica de Sartre” (Nancy Bauer, 2001, p. 145), sendo o seu objetivo “corrigir o que viu como equívocos sobre o existencialismo que começaram a proliferar após a publicação de *O ser e o nada*” (Nancy Bauer, 2001, p. 141). Daí, para a filósofa estadunidense, embora a filósofa francesa tivesse levantado questões importantes acerca do problema entre si e o outro, o “fato importante [no ensaio] seria o de que ela não parece ter os recursos para respondê-las” (Nancy Bauer, 2001, p. 148). Nancy Bauer, com isso, para provar a sua hipótese de que Simone de Beauvoir só descobriria a sua voz filosófica em *O segundo sexo*, aviltou o ensaio que ela se referiu como “pré-*O segundo sexo*”, eclipsando a resposta para o problema da coexistência apresentada nele. Ela, portanto, passa por *Pirro e Cineias*, encontrando nele a ausência que pretendia encontrar, mesmo que um de seus objetivos fosse mostrar “a apropriação de Hegel por Simone de Beauvoir”. Para Laura Hengehold, no

Hegel, assim como Kant, conforme indicamos, compartilhou da concepção mistificada de humanidade. Simone de Beauvoir, por sua vez, ao assumir o reconhecimento como uma solução possível para o problema da coexistência, desmistificá-lo-á, apresentando-o sob a luz de sua própria perspectiva existencialista-humanista. Em Hegel, como sabemos, o reconhecimento entre as duas consciências ocorre quando elas reconhecem entre si a forma universal e abstrata da natureza humana da qual participam, que reflete a maneira como ele pensa a humanidade – uma totalidade-totalizada, segundo a qual o ser humano é substância dela, mas não sujeito. O reconhecimento que ela está sugerindo não é, como propusera ele, “de fazer reconhecer em nós a pura forma abstrata do eu; é meu ser no mundo que pretendo salvar [*sauver*], 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. 96 / PC, p. 189). À diferença do filósofo, ela visa um reconhecimento que reconheça, *concretamente*, e não de maneira abstrata, que um ser humano é um ser humano. Reconhecer que um ser humano é um ser humano somente no plano da linguagem enquanto palavra é negligenciar a sua situação concreta, que nem sempre permite que ele se *expresse* conforme a sua condição. Para isso, ela não viu outro caminho que não o de reconhecê-lo a partir de seus projetos, de seus atos, de suas obras, que refletem a sua singularidade, a sua liberdade situada. Ao fazer isso –

---

entanto, podemos encontrar em *Pirro e Cineias* uma proposta de solução, parcial, para o problema referido – que ela situou, porém, em termos do *Mitsein* que aparece somente em *O segundo sexo*, argumentando que “o problema de Beauvoir é um *Mitsein* que torna a singularidade, especialmente a singularidade das mulheres, um problema filosófico” (Laura Hengehold, 2017, p. 97), em que problematiza a relação entre o si e o outro dentro de uma comunidade, de uma coletividade humana – a qual seria o reconhecimento. Segundo ela, “quando Simone de Beauvoir, finalmente, adota o reconhecimento como parte de sua solução, parece estar mudando seu significado, apesar de Hegel, e fazendo algo que Kierkegaard ou Bergson possam ter desejado (resolver um problema)” (Laura Hengehold, 2017, p. 98). Esse reconhecimento, a seu ver, fundamenta-se “em uma divisão dentro de uma esfera maior da existência temporal. Mais do que uma reivindicação de reconhecimento, o reconhecimento dos outros é a forma necessária de um recurso. Assim, a gênese do reconhecimento envolve um *appel*”. “Esse *appel*”, afirma ela, “é a forma associada por Bergson a uma moralidade cujo objetivo é ‘mais elevado’ do que a simples presença do grupo. ‘Considerando que a obrigação natural é uma pressão ou uma força propulsora, a moralidade completa e perfeita tem o efeito de um *appel*’. O *appel* moral não impõe simplesmente uma generalidade em membros separados de uma comunidade, mas evoca o tom emocional primeiro da ‘compreensão dos membros de seu ser com os outros: torna-se cada vez mais convincente na proporção da multiplicidade e generalidade de suas máximas fundir-se mais completamente na unidade e individualidade de um homem [*sic! ser humano*]’. Portanto, o *appel* é uma tensão ou qualidade em uma multiplicidade” (Laura Hengehold, 2017, p. 102). Diante de tais passagens, que estão entre as poucas a respeito do ensaio de 1944 em seu livro, sem problematizarmos o seu conteúdo, podemos perceber que, apesar de reconhecer que há uma resposta em *Pirro e Cineias*, Laura Hengehold lê Simone de Beauvoir sempre em relação com outros filósofos, fazendo com que a singularidade dela não seja, com facilidade, identificada. Concordamos com ela que Simone de Beauvoir, ao assumir o reconhecimento, ressignificou-o a partir de sua perspectiva, mas pensamos que seja necessário descrevê-lo e explicitá-lo conforme a filósofa francesa nos apresenta em seu ensaio, sem negligenciar o tempo lógico de sua obra e recorrer a outras filosofias para explicar o que ela própria elaborara uma explicação.



reconhecê-lo em sua singularidade, em sua liberdade – é revelado também a sua universalidade de ser humano, já que, na terra, somente um ser humano possui a possibilidade de criar obras, de agir, de singularizar-se. Toda situação concreta permite revelar as generalidades e universalidades que a constituem, mas nem toda generalidade e universalidade consegue atingir uma situação concreta. Simone de Beauvoir concorda com Hegel que o reconhecimento é caminho, mas discorda que esse caminho seja o de assumir um ponto de vista universal, no qual a singularidade do existente é diluída. Consequência disso é que “se nada faço existir, não há nem comunicação e nem justificação” (PC, p. 96-97 / PC, p. 189). Nesse ponto, ela se antecipa e critica a má-fé possível daquele que “pretende reencontrar o seu ser ali onde não o engajou, declarar seus objetos que não fundou” (PC, p. 96-97 / PC, p. 189), identificando o seu ser com generalidades, vangloriando-se de seus ancestrais, de obras que não projetou. E, aqui, retoma o seu postulado moral – o ser humano é o que faz – como *condição necessária* para o reconhecimento *qua* comunicação, que possibilitará uma justificação da existência. “Estamos certos”, escreve, “quando dizemos que quem se busca se perderá e que é nos perdemos que nos encontramos. Se me busco nos olhos de outrem antes de me ter dado uma figura qualquer, não sou nada; só tomo uma forma, uma existência, se eu primeiramente me lançar no mundo amando, fazendo” (PC, p. 97-98 / PC, p. 190).

O reconhecimento beauvoiriano não se trata, como podemos notar, de um reconhecimento através do olhar, e sim do fazer. Ao elaborar essa proposta, em *Pirro e Cineias*, ela não o associa ainda à reciprocidade – não mencionando esta nenhuma vez ao longo do ensaio – mas à generosidade lúcida, à salvação da existência e à comunicação. Reconhece-se, ao responder o chamado da existência de outrem; respondendo esse chamado, pode-se estabelecer uma comunicação com ela. Nesse movimento de comunicação, que pressupõe a ação do próprio existente, ocorre o processo da tentativa de justificação de si mediante o reconhecimento da obra do outro. A partir de sua condição de ser uma separação, uma subjetividade, o ser humano comunica-se com esse outro que não pode alcançar, mas tão-somente desvelar o ser que ele faz surgir no mundo, *em situação*. O seu ser, afirma a filósofa, “só entra em comunicação com outrem por meio destes objetos nos quais se engaja” (PC, p. 90 / PC, p. 190). Desse modo, podemos dizer que a sua proposta moral de justificação da existência que é lançada no mundo, originalmente, como uma falta de ser – sem defender um ser um ser-para-si ou um ser-para-o-outro – sugere um *existir-com-o-outro-por-meio-do-ser*, que pressupõe um ser-para-a-liberdade, um ser-para-

a-ação, um ser-para-a-transcendência. Nesse movimento de tentativa de equilíbrio entre si e o outro mediante o ser da existência – o “si” que está no mundo – encontra-se também uma resposta para o problema da coexistência. Sem negar a si ou ao outro, busca-se afirmar a si e ao outro através de um projeto que se fundamenta com o reconhecimento-comunicação. E esse existir-com-os-outros-por-meio-do-ser, por ocorrer dentro do tempo, é um *sendo*, que se realiza, continuamente, *fazendo-se*. Ao existente, daí, não será possível, *por inteiro e de uma só vez*, ser salvo, justificado, uma vez que tanto ele quanto o outro que responderá ao seu chamado são transcendências que não podem planar de maneira absoluta. “Há empreendimentos”, diz ela, “que se estendem através de toda uma vida, outros que se limitam ao instante; mas nenhum expressa a totalidade de [seu] ser, uma vez que essa totalidade *não é*” (PC, p. 98 / PC, p. 190, *grifo da autora*). E, com isso, desmistifica a miragem que, frequentemente, faz o ser humano enganar a si mesmo, de que uma única obra seria o suficiente para justificar a sua existência como um todo: “se fiz dois versos que são admirados, creio-me naturalmente requisitado até em minha maneira de comer, de dormir” (PC, p. 98 / PC, p. 190). Isso acontece, segunda ela, porque como o *eu é*, simultaneamente, “disperso e um”, nunca estando presente para o existente, apesar de todas as suas ações o constituírem, torna-se possível a ele confundir essa dispersão com a unidade, estabelecendo-se como um *ser* e não mais como uma *existência*. Essa atitude é própria do espírito da seriedade, que visa encontrar uma justificação para si de forma absoluta. Apesar disso, por mais que queria encontrar em cada ato seu um reflexo de uma essência fixa que inventou para si, que o justificaria *por si*, sem a necessidade do chamado de outra existência, os seus atos, por estar sempre em situação, dão-se de forma separada; e sua existência só se revela para o outro, que permitirá uma justificação de si, na medida em age, em sua separação (PC, p. 98 / PC, p. 190).

Se o ser humano coexiste com o outro respondendo ao seu chamado, reconhecendo a sua obra, o seu ato, é-lhe indispensável definir *o que e com quem* pode e quer comunicar. Vimos que uma solidariedade universal não é possível, haja vista que o mundo é formado por diferentes situações que não são equivalentes. Escolhendo uma, recusa-se outra. Ao projetar-se, projeta-se a partir de sua situação, não sendo possível responder ao chamado de todos. “Não é com uma liberdade que lido; é com liberdades. E precisamente porque são livres, elas não se acordam entre si. A moral kantiana impõe-me a adesão da humanidade inteira; mas vimos que não existe nenhum céu no qual se realize a reconciliação dos julgamentos humanos” (PC, 101 / PC, p. 192), lembra-nos a filósofa. A partir dessa

passagem, podemos compreender que o projeto beauvoiriano não visa uma ingênua reconciliação absoluta, segunda a qual todas as antinomias humanas seriam superadas; mas, ao contrário, por aceitar que essas antinomias não podem ser superadas, por completo, proporá uma moral lúcida que exige a decisão contínua do existente no mundo, fazendo-o responsabilizar-se por seus próprios atos, mesmo quando participar de projetos coletivos. Ao desmistificar o reconhecimento hegeliano, ela desmistifica a própria dialética, cujo fim já não será o Absoluto, mas a liberdade humana contingente. Ao invés do Ser, a sua dialética, a nosso ver, é uma *dialética da existência*, cujos movimentos são finitos e precisam ser, continuamente, retomados para que possam ser justificados<sup>23</sup>. Sem o Absoluto, nada está dado e inteiramente justificado, incluindo o passado, não somente o presente e o futuro. Ela explicita isso, quando aborda as obras humanas no decorrer da história, evidenciando que elas “não se justificam, simplesmente, por estarem inscritas na história” (PC, p. 101 / PC, p. 192). “Decerto que sem Sófocles, sem Malherbe, a literatura não teria sido o que é; mas isso não confere à sua obra nenhuma necessidade; pois não é necessário que a literatura seja o que é; ela é, e isso é tudo” (PC, p. 101 / PC, p. 192). Uma obra lançada no mundo é; mas enquanto um ser sem o desvelamento de um existente, ela significa silêncio. É preciso trazê-la à existência; e isso ocorre somente quando o existente a apreende, superando-a, mediante de seus próprios projetos, respondendo ao chamado do ser da existência. Ao mostrar esse caráter contingente e finito das obras humanas, Simone de Beauvoir busca evidenciar que os objetos que estão no mundo são objetos que possuem a marca humana – que refletem, entre outras coisas, a situação na qual foram elaborados. E se é somente por meio desses objetos que não possuem um fim em si mesmos que os seres humanos se comunicam e estabelecem solidariedades, a forma como se relacionam com eles é decisivo. Por essa razão, ela elaborou uma diferença entre o ser humano que reconhece a expressão humana nos objetos e o que nomeou de “parasita” [*parasite*]. Este, segundo a sua concepção, “ignora o caráter humano dos objetos que faz uso, vive no seio de uma natureza estrangeira, entre coisas inertes, esmagado pelo peso das coisas, submetido a uma fatalidade misteriosa. Nas ferramentas, nas máquinas, nas casas, no pão que come, ele não reconhece a marca de nenhuma liberdade” (PC, p. 104 / PC, p. 194). Em tal descrição, podemos identificar, uma vez mais, a figura do estrangeiro de Camus. Como vimos, a sua situação é a de que ele, paradoxalmente, encontra-se a-situado; entre si e o mundo não há *envolvimento*, mas *distanciamento*. Agora, sob a luz do reconhecimento *qua*

---

<sup>23</sup> Retornaremos a esse ponto, no próximo capítulo. Simone de Beauvoir o explicitará melhor em *Por uma moral da ambiguidade*.

comunicação beauvoiriano, é-nos possível compreender que, sem situar-se, ele não consegue também *coexistir* com os outros no mundo. O sintoma imediato disso é revelado pela sua maneira de se relacionar com as coisas. Não enxerga nelas nada além de seu aspecto material. E reduzindo-as à matéria, reduz a si mesmo ao nível material, haja vista que, não reconhecendo nelas a marca humana da existência que as elaborou, não pode reconhecer, genuinamente, o movimento de sua própria liberdade, que depende das outras liberdades. O parasita sem desvelar as coisas: *consome-as*; sem cavar um lugar na terra, apropria-se, apossa-se, do fruto alheio sem reconhecer o seu processo de cultivo; sem cultivar e delimitar o seu jardim, ignora o jardim do outro enquanto um processo, assumindo-o somente em seu resultado dissociando do meio que o engendrou<sup>24</sup>. Tudo lhe parece mágico. Ora, onde há mágica, não há esforço humano. Trata-se de uma ilusão perigosa, que ao dissociar as coisas dos esforços humanos que lhes são constituintes, nega a possibilidade de comunicação e reconhecimento entre os seres humanos mediante as suas liberdades<sup>25</sup>. “Suprimindo o império do homem [*sic!* ser humano] sobre as coisas, ele se faz coisa entre as coisas” (PC, p. 104 / PC, p. 194). E ao coisificar a si mesmo, tenta fugir das vertigens advindas do exercício de sua liberdade, porque a partir do momento em que quer agir livremente, descobrirá o risco de viver entre liberdades, que se expressam também nas coisas. Coisificando a si mesmo para recusar a sua própria liberdade, o movimento consequente do parasita é coisificar o outro que está diante de si. “É também uma facticidade”, dirá ele. Ocorre que o ser humano, de acordo com a filósofa, “não é livre para a seu gosto tratar como coisas outros homens [*sic!* seres humanos]” (PC, p. 104 / PC, p. 194). A liberdade do outro, sem ser o limite para a sua, é, ao contrário, uma condição necessária. “Apesar dos tabus, dos preconceitos e de sua vontade de cegueira, o senhor sabe que precisa falar com o escravo: só se fala com homens [*sic!* seres humanos]; a linguagem é *um* chamado à liberdade do outro, uma vez que o signo só é signo por meio de uma consciência que ele se reapodera” (PC, p. 104 / PC, p. 194, *grifo nosso*). Ao responder ao senhor, o escravo revela a sua condição de ser humano – porque “só se *fala* com seres

<sup>24</sup> Simone de Beauvoir retomará esse ponto em *Uma existencialista observa os americanos* [1947], ao criticar uma perspectiva de mundo das e dos estadunidenses.

<sup>25</sup> Nesse ponto, ainda que Simone de Beauvoir não tenha aprofundado, tendo em vista o caráter sumário e amplo de seu ensaio, é possível pensar a sua relação com Marx. Uma liberdade em uma situação de exploração e opressão, a partir das premissas de seu pensamento, é uma liberdade que se move em movimento negativo. É uma liberdade, podemos dizer, em que o *cavar* encontra-se separado do *aumentar*. A terra que ela cava pertence não a si, mas a outro; o seu fruto é sempre um fruto alheio. Apesar disso, há ainda nesse fruto uma marca humana de liberdade, a marca da liberdade em exploração. Se o reduzimos ao seu aspecto material, ao modo do parasita, ignoramos também que ele advém de uma situação de exploração e opressão.

humanos”, e a linguagem é uma obra humana – ainda que abstratamente, na medida em que essa *revelação* não implica uma modificação concreta de sua situação de escravização, mas tão-somente uma explicitação de que sua condição pode ser negada, mas não destruída. Ao abordar esse ponto, Simone de Beauvoir enfatiza menos o reconhecimento, sem mencionar a comunicação, do que a condição humana de ser liberdade. Tratando dessa relação entre o escravo e o senhor, ela conclui que “todos os homens [*sic!* seres humanos] são livres e no momento que lidamos com eles sentimos sua liberdade. Se quisermos ignorar essas liberdades perigosas, precisamos nos afastar deles; mas então nosso ser se retrai, se perde” (PC, p. 105 / PC, p. 194). Apesar da vontade de cegueira do senhor, ele não pode ignorar que o escravo é uma liberdade, um ser humano, cuja liberdade gasta-se na situação de escravização, exploração e desumanização, que ocorre como um processo. O escravo nunca se converte, por completo, em uma coisa, ainda que, em sua situação, o senhor realize o movimento contínuo de coisificação. Para enganar a si mesmo, à maneira do parasita, ele tenta não reconhecer nas obras imanentes da pessoa escravizada um esforço humano.

Após essa diferenciação entre o ser humano que reconhece a expressão da liberdade humana e o parasita, Simone de Beauvoir tenta argumentar que se quisermos, genuinamente, coexistir, comunicar-nos por meio de um projeto com os outros, somos conduzidos a escolher aqueles que fazem da liberdade o fim da ação humana; ao assumir a liberdade como o fim, o existente chega à ideia de que é preciso escolher o escravo e combater o senhor. Sua moral, desse modo, conduz a uma política, cujo critério é a própria defesa da liberdade. “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 o seu bem: então estou justificado por tê-lo criado” (PC, p. 95 / PC, p. 189). Ora, essa relação mediante o projeto e a transcendência entre o escravo e senhor não é possível. Não é um bem para o escravo que o senhor alcance o seu bem. E o bem do senhor implica a tentativa constante de aniquilação do escravo, em sentido metafísico, não apenas concreto. De maneira análoga, podemos pensar a problemática que trouxemos à baila, anteriormente: não é um bem que um nazista alcance o seu bem, porque o seu bem implica a morte de outros seres humanos, a negação da coexistência, de outras liberdades. O critério beauvoiriano para afirmar que não é bem que um nazista alcance o seu bem não é, portanto, subjetivista e tampouco relativista, mas objetivo: a defesa da liberdade *concreta* dos seres humanos entre si. E isso se explicita na maneira de viver do existente – consigo, com os outros, com as coisas. Ao reconhecer que

há nas coisas expressão da liberdade humana, reconhece-se, por lógica, que o ser humano é diferente da própria coisa que traz ao mundo, de modo que não é suficiente se relacionar somente com uma coisa como se ela fosse o próprio ser humano que a elaborou, para criar um laço concreto com o outro. Uma misantropa erudita poderia, por exemplo, viver uma vida inteira, em sua solidão, reconhecendo as obras do passado, sem se relacionar com os contemporâneos, com o seu tempo; sua relação com essas obras seria também de consumo, de apoderamento, ainda que maquiada com um refinamento que se mascararia com um cultivo de si que não implicaria um engajamento no mundo. Trata-se também de uma espécie de fuga de si e, por sua vez, da coexistência. O reconhecimento enquanto comunicação que a filósofa está propondo é um reconhecimento que exige um viver em seu próprio tempo, ainda que ele tenha relação com o passado e o futuro; é um reconhecimento que implica engajamento mediante a comunicação. Para isso, estabelece ela, é preciso que duas condições sejam cumpridas: primeiro, que me seja permitido efetuar o chamado a outrem; segundo, que eu tenha *diante de mim* seres humanos livres para respondê-lo ou não (PC, p. 113 / PC, p. 199). Nesse contexto, “o respeito pela liberdade de outrem não é uma regra abstrata: é a condição primeira do sucesso de meu esforço” (PC, p. 112 / PC, p. 199). A consequência política desse postulado moral, cujo fundamento é um viver conforme a condição humana, é a de que precisarei lutar contra aqueles que projetam a sua liberdade a fim de negar a própria liberdade do outro e, conseqüentemente, a de si (PC, p. 113 / PC, p. 199). “O prisioneiro matará o seu carcereiro para ir reunir-se a seus companheiros; 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”, ilustra ela (PC, p. 113 / PC, p. 199).

Se, por um lado, há pessoas que se projetam visando negar a liberdade de outrem, há, por outro, pessoas que gastam a sua liberdade lutando contra essa negação, fazendo com que as situações humanas não sejam equivalentes. A situação, como vimos, reflete a maneira como uma liberdade se expressa no mundo. Essa liberdade – enquanto movimento da existência – é total em cada pessoa. “Um ignorante”, diz Simone de Beauvoir “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” (PC, p. 113 / PC, p. 199-200). O *esforço* do ignorante e do cientista não reflete uma hierarquia moral entre suas situações, mas aponta para uma diferença, pois a igualdade que ela está tentando descrever é a da liberdade

ontológica, que não elimina a desigualdade entre as diferentes situações concretas. E, disso, surge um problema, que ela diagnosticou, perto do término de seu ensaio; sem solucioná-lo, tão-somente evidenciou a sua existência: para que outrem responda ao meu chamado, tomando como ponto de partida as obras que lancei no mundo, a sua transcendência precisa estar situada em um ponto semelhante ao meu (PC, p. 114 / PC, p. 200). Sem essa condição, meus fins não poderiam servir-lhes como pontos de partida; tornar-se-iam vãs e injustificados. “Um ignorante que faz uso de sua liberdade superando o seu estado de ignorância nada pode fazer pelo físico que acaba de inventar uma teoria complicada” (PC, p. 114 / PC, p. 200); tal como o “doente que se esgota lutando contra a doença, o escravo, contra a escravidão, não se preocupam nem com a poesia nem com a astronomia nem com o aperfeiçoamento da aviação; eles precisam primeiro de saúde, de lazer, de segurança, da livre disposição de si mesmos” (PC, p. 114 / PC, p. 200). Para que seja possível, portanto, a sua proposta – que possui uma pretensão universal, ainda que seu ponto de partida seja o ser humano situado no mundo – de uma relação genuína de coexistência, a do reconhecimento-comunicação, guiado pela generosidade lúcida – cuja condição é a de que o ser humano, para comunicar, precisa agir, criar – é necessário, primeiro, considerar que, para agir no mundo, ele precisa ter condições concretas. Com isso, aconselha-nos ela, é preciso que haja um esforço em criar para os seres humanos situações que eles possam acompanhar e superar nossa transcendência (PC, p. 115 / PC, p. 200-201), fazendo com que seja indispensável a luta por condições básicas que o permitem fazer-se uma existência, “a fim de que a liberdade deles não se consume combatendo a doença, a ignorância, a miséria” (PC, p. 115 / PC, p. 201). E, por fim, podemos dizer que a coexistência – reconhecer o outro e a si como, a um só tempo, liberdade e dado, surge não somente como uma *condição*, mas também como uma *meta* para o fazer-se existência em mundo, no projeto beauvoiriano. E ao tratá-la como uma meta, não o faz no horizonte de um absoluto, e sim no das diferentes situações humanas contingentes e finitas, que engendram antinomias, as quais precisam ser assumidas.

## Da ambiguidade original à prática moral da vigilância de si

Vimos que sem ser uma continuidade progressiva e totalizada, os seres humanos, bem como a humanidade, segundo a filosofia beauvoiriana, constituem-se como uma descontinuidade destotalizada, uma divisão, cuja consequência primeira é a de que não se poderia, *de uma só vez*, aprendê-los em sua totalidade. Essa descontinuidade e divisão reflete a condição humana de ser, originalmente, uma falta de ser e, por conseguinte, uma transcendência. Enquanto movimento espontâneo e contínuo de transcendência, o ser humano surge no mundo como uma sucessão descontínua de momentos separados. Em relação a isso, ao longo da história das doutrinas e atitudes morais, houve uma constante tentativa de negação, fazendo com que as suas metas fossem, na prática, irrealizáveis, tendo em conta a sua fundamentação: a negação da condição humana, quer em detrimento do corpo quer em detrimento do espírito. Em resposta, a filósofa propusera uma prática moral cujo fundamento seria a assunção, ao invés da negação, dessa condição. Essa assunção revelou o seu próprio postulado moral: o ser humano – que, originalmente, é uma falta de ser – para ser, precisa fazer-se, *continuamente*. E ao postular que o ser humano é aquilo que faz, evidenciou que essa ação não se reduz ao instante e nem se propaga ao infinito. Por ser transcendência, seus atos, ao caírem no mundo, tendem a ser superados. Se fosse sozinho, descobriria a morte e inutilidade deles recaindo sobre si mesmos. Acontece que ele não está só. Outrem está aí. E é, exatamente, por ser uma falta de ser, uma incompletude, uma impossibilidade de planar-se absolutamente, que se torna possível a proposta, apresentada em *Pirro e Cineias*, da justificação da existência através do reconhecimento-comunicação em que *a coexistência aparece tanto como condição quanto como meta*. Vimos que, respondendo ao chamado da existência, o ser humano estabelece o movimento do fazer-se existência; nesse movimento, ocorre uma comunicação entre as existências mediante os atos trazem ao mundo, cujo ponto de partida é o reconhecimento, que possui como alicerce a generosidade lúcida. Sem ser um ser-para-si e um ser-para-o-outro, a existência – conforme argumentamos, no capítulo anterior, ao indicarmos que a resposta beauvoiriana para o problema da coexistência – efetua-se como um *existir-com-outro-por-meio-do-ser*. Pretendemos explicitar, neste capítulo, que a filósofa, em *Por uma moral da ambiguidade*, não modifica a sua resposta no que concerne ao problema referido, e sim a refina, aprofundando-a, desvelando as suas particularidades e implicações.



Se no ensaio de 1944, Simone de Beauvoir exprime o que chamou de *conteúdo material* para a moral existencialista; no ensaio de 1947, retoma-o, elaborando uma *formalização* sua. Se naquele, sugere que, para coexistir, o ser humano precisa reconhecer a si e ao outro como, simultaneamente, liberdade e dado, a fim de se comunicar com ele por meio do ser, de um jeito que não se transcenderia nem rumo a si e nem ao outro, mas ao ser da existência; neste, explicitará como ocorre a relação *autêntica* entre existência e ser (mundo), indicando um *método* para uma prática moral coerente com a condição humana. À essa condição, referiu-se, no decorrer de seu ensaio filosófico inaugural, como um paradoxo, apresentando-nos uma descrição, sem nomeá-la, em sentido estrito. É somente em 1946, em “*Olho por olho*” e “*Introduction à une morale de l’ambiguïté*”, que a nomeia, convertendo o que, até então, era uma noção em um conceito – a ambiguidade – sem o qual não podemos compreender a sua filosofia<sup>1</sup>. Esse conceito, conforme apontamos em nosso capítulo primeiro, fundamenta-se a partir do desvelamento da experiência vivida, sabendo-se que esta, como evidenciamos em nosso capítulo segundo, é o ponto de partida para encontrar os aspectos universais e metafísicos da condição humana. Em *Por uma moral da ambiguidade*, ele aparece como um daqueles elementos não-dilemáticos por meio dos quais podem surgir os dilemáticos de um pensamento, podendo ser caracterizado como um conceito básico que desenha o horizonte no qual a descrição beauvoiriana foi elaborada. A ambiguidade explicita o paradoxo da situação humana no mundo, que reflete a condição humana de ser uma falta de ser. Entre essas ambiguidades – que são interdependentes – encontra-se aquela que permite expressar, com mais evidência, o drama da coexistência: a de que o ser humano é, a um só tempo, separado e coexistente aos outros. Sem poder superar, por absoluto, a sua condição de ser uma separação, torna-se necessário a ele criar uma maneira de se reunir com os outros, sem pretender negar a si mesmo. Essa ambiguidade, ainda que de forma não nomeada, pode ser identificada, conforme mostramos na *interpartes* deste estudo, em termos de descrição e desenvolvimento, desde os cadernos de juventude e de guerra de Simone de Beauvoir, passando pelos seus escritos literários, até chegar à sua formulação teórica. Vimos que o seu conflito entre o *cultivo de si* e a *dedicação ao outro* foi retomado em *Pirro e Cineias*, em que, respondendo ao seu próprio chamado – ao seu eu do passado exprimido em suas anotações – não somente ao de Hegel, chegou a proposta de solução de que sem ser-para-si ou um ser-para-o-outro, é preciso que

---

<sup>1</sup> Nesse ponto, concordamos com Kristana Arp (2005) que, em sua introdução de *Olho por olho*, afirmou que, nele, Simone de Beauvoir “introduz o seu conceito filosófico que se torna central em sua próxima obra sobre ética existencialista, *Por uma moral da ambiguidade*”.

o existente busque realizar o seu ser mediante uma comunicação com o outro, em situação. Ora, essa comunicação pressupõe a separação. Originado dessa proposta, o *existir-com-o-outro-por-meio-do-ser* aparece, podemos dizer, como uma expressão e assunção da ambiguidade, cujo objetivo é converter a existência separada em coexistência-em-separação. Esse problema – central em *Pirro e Cineias* – aparece com a mesma equivalência em *Por uma moral da ambiguidade*. Agora, objetivamente, formulado: “originalmente separados, como os homens [*sic!* seres humanos] podem se reunir [*rejoindre*]? Com efeito, *chegamos à verdadeira posição do problema*” (PMA, p. 24 / PMA, p. 21, *grifos nossos*), escrevera ela. À luz desse excerto, é-nos possível dizer, com segurança, que o problema da coexistência – que, ao mesmo tempo em que revela a ambiguidade, é estruturado por ela – é o problema propulsor do projeto moral beauvoiriano.

Isto posto, buscaremos explicitar, no decorrer deste capítulo, que, em seu ensaio de 1947, *ao retomar e dar continuidade ao seu projeto de elaboração de uma moral existencialista, cujo fim, como estamos a ver, é a afirmação da relação de coexistência* – de seres humanos que ao aceitarem viver conforme a sua condição, reconhecem que para se afirmarem livres, precisam querer a liberdade de si e a dos outros – *a filósofa parte da condição humana de ser ambiguidade e chega a um método para uma prática moral que propõe uma vigilância de si*, uma vez que essa ambiguidade, que estrutura a situação humana, não pode ser superada – no seio da coexistência, por exemplo, habita a separação; e no da existência, a divisão. Sem querer negá-la, ela proporá uma conversão existencialista que nunca se realiza, *por completo*: está sempre *realizando-se*. Nessa conversão, efetua-se a formalização de sua moral, que é menos um conjunto de regras ou prescrições do que a sugestão de um método de assunção da condição humana. Assim sendo, dividi-lo-emos em três momentos, que buscam seguir, no geral, o caminho traçado por Simone de Beauvoir, no ensaio em questão: apresentaremos, em um primeiro momento, a sua perspectiva acerca da relação autêntica entre existência e ser e suas implicações; em um segundo, como ela retoma e explicita o *existir-com-o-outro-por-meio-do-ser* mediante a sua problemática das atitudes inautênticas, que pretendem negar essa condição e meta; e em um terceiro, o seu método para uma moral existencialista que aponta, por assumir a ambiguidade, uma prática de vigilância de si. Tal prática, a nosso ver, é a resposta beauvoiriana formal-concreta que pretende tornar realizável o *existir-com-o-outro-por-meio-do-ser* – isto é, a coexistência – no mundo concreto.

Antes de adentrarmos em nossa análise, é-nos relevante pontuar – apesar de nesta altura de nosso estudo isso já parecer compreensível – que essa interpretação que estamos a propor do ensaio reflete a nossa perspectiva de leitura da filosofia beauvoiriana. Diferente de *Pirro e Cineias, Por uma moral da ambiguidade* foi bastante estudado, no decorrer da história das interpretações de obra beauvoiriana. O que indica uma lacuna. Se o ensaio de 1947, que pressupõe o de 1944, foi analisado sem este, um caminho alternativo ao de Simone de Beauvoir foi percorrido. Esse caminho já o apontamos aqui, beirando o *ad nauseam*. Trata-se daquele que assumiu como ponto de partida, para desvelar moral beauvoiriana, a ontologia sartreana, seja para defender uma modificação, uma continuação, uma superação, uma negação ou uma afirmação dela. Isso trouxe algumas dificuldades para a compreensão de seu projeto.

\*\*\*

À diferença de uma das interpretações mais reproduzidas de *Por uma moral da ambiguidade*, que o encerrou ao contexto existencialista francês da década de 1940, *de maneira separada da história da filosofia*, fazendo de Simone de Beauvoir uma espécie de filósofa-satélite em relação aos seus interlocutores e amigos filósofos<sup>2</sup>, ela o inicia – seguindo um horizonte semelhante ao de seu ensaio de 1944 – problematizando e contrapondo-se à *tradição filosófica* que se definiu, a seu ver, mediante a negação da ambiguidade humana. “Desde que há homens [*sic!* seres humanos] e que eles vivem, todos experimentaram essa trágica ambiguidade de sua condição; mas desde que há filósofos e que eles pensam, a maioria deles tentou mascarar-la [*masquer*]” (PMA, p. 10 / PMA, p. 14), assertira, após explicitar, em seu parágrafo de abertura, a ambiguidade como condição humana. Nesse excerto, já citado em outros momentos deste estudo, para outros fins<sup>3</sup>, podemos perceber que a negação da ambiguidade expressa um filosofar que dicotomiza o viver e o pensar; essa negação, por ser um movimento reflexivo, pressupõe o *movimento espontâneo da existência* na experiência vivida, uma vez que este, de acordo com o filosofar beauvoiriano, é condição para aquele. Ao invés, porém, de querer desvelá-lo tal como se apresenta, o filósofo negador da ambiguidade, busca mascarar-lo, *encobri-lo*,

<sup>2</sup> A respeito dessa problematização, ver “Introdução”.

<sup>3</sup> Dentre esses momentos, em nosso capítulo primeiro, citamo-lo a fim de explicitar uma coerência e coincidência entre as reflexões em desenvolvimento de Simone de Beauvoir enquanto estudante de filosofia e as suas teses e hipóteses enquanto filósofa.

segundo a expressão da filósofa, com o *véu da ilusão* [*voile d'illusion*], alicerçado na abstração; nesse encobrimento ou velamento, ocorre um processo de mistificação acerca da condição humana – ele é realizado a fim de tornar possível a concepção de ser humano como uma *unidade*. Consequentemente, para afirmar essa unidade, os negadores da ambiguidade “esforçaram-se para reduzir o espírito à matéria, ou para assimilar a matéria ao espírito, ou para confundi-los no seio de uma substância única” (PMA, p. 10 / PMA, p. 14). Quer pela redução, pela assimilação ou pela elaboração de um terceiro elemento que unificaria os dois aspectos da verdade humana, a negação se configurou. E “aqueles que aceitaram o dualismo”, diz ela, ainda, “estabeleceram entre o corpo e a alma uma hierarquia que permitiu considerar como desprezível a parte de si mesmo que não se podia salvar” (PMA, p. 10 / PMA, p. 14). Nas dualidades clássicas, com isso, habitou a lógica do englobamento, que estabelece uma hierarquia do espírito em relação ao corpo, e vice-versa. Quando o negador da ambiguidade assume o espírito, para salvá-lo, despreza o corpo; e quando, ao contrário, assume o corpo, para salvá-lo, despreza o espírito. Simone de Beauvoir, de sua parte, quer salvar tanto o corpo quanto o espírito e, por isso, a ambiguidade. Uma salvação *moral* do corpo ou do espírito reflete, daí, quase sempre, uma metafísica ou uma ontologia que engendra as condições para sua possibilidade, de modo que a negação da ambiguidade na dimensão metafísica ou ontológica teve implicações na dimensão moral da existência. Uma metafísica que busca, em vez de descrever e explicitar o metafísico a partir da experiência vivida, explicar a realidade através da criação de um sistema ou de um arranjo de conceitos, acaba distanciando-se da própria realidade que pretendia explicar<sup>4</sup>; o filósofo, comprometido puramente com a coerência filosófica, é conduzido a procurar a lógica de seu sistema na realidade que nem sempre corresponde a ela. E como um sistema visa uma unidade, ocasionando, na palavra de Paul Valéry, uma *parada*<sup>5</sup>, a moral que dele decorre também visará essa parada ou, na palavra de Simone de Beauvoir, como vimos, no capítulo anterior, um *repouso absoluto*. Essa busca pelo repouso absoluto, que é também uma busca pela unidade cuja expressão se daria por meio de “eu”, de um “sujeito definido”, dentro de um tempo que está *sendo* – descrita, minuciosamente, em *Pirro e Cineias* – reflete, podemos dizer, agora, a atitude filosófica do negador da ambiguidade, que se defende jogando nas faces da verdade o véu da ilusão. Em resposta, a

<sup>4</sup> Sobre a metafísica conforme a perspectiva beauvoiriana, ver “O filosofar beauvoiriano”, Parte I, p. 92-96.

<sup>5</sup> A respeito relação entre Simone de Beauvoir e Paul Valéry, ver “A perspectiva existencialista-beauvoiriana”, Parte I, p. 48.

filósofa a defenderá, desvelando-a e, por conseguinte, desmistificando-a, retirando-o de suas faces esse véu.

À luz de seus primeiros argumentos, podemos ver que, retomando e dando continuidade ao seu projeto, Simone de Beauvoir inaugurou o seu ensaio de 1947 problematizando, de forma nomeada, dessa vez, a atitude que atravessou toda a história da filosofia: a tentativa de supressão da ambiguidade. Logo, parece-nos razoável dizer, *no mínimo*, que foi ou por acuidade ou por má-fé que a situaram, como uma filósofa-satélite, nesta altura de sua obra, quando a sua pretensão, que está longe de ser tímida e modesta, já é sugerida em suas primeiras palavras: questionar a história da filosofia que a precedeu. É verdade que isso envolve defender e afirmar o existencialismo; mas é verdade também que essa defesa e afirmação, como explicitamos na primeira parte de nosso estudo, não significa elaborar uma apologia de Sartre – que não foi, aliás, um filósofo indefeso. Ao começar, a um só tempo, com a afirmação da ambiguidade e com o diagnóstico de sua negação por outras doutrinas filosóficas, ela indica tanto o problema quanto a sua perspectiva de resposta: o existencialismo como uma filosofia da ambiguidade (PMA, p. 13 / PMA, p. 15). Evidenciando que a negação da ambiguidade se trata de uma ilusão, que funciona somente na abstração, haja vista que na experiência vivida ela sempre é sentida, porque “apesar de tantas mentiras teimosas”, diz ela, “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 insignificância e da soberana importância de cada homem [*sic!* ser humano] e de todos os homens [*sic!* seres humanos]” (PMA, p. 12 / PMA, p. 15). Aqui, é-nos possível perceber que a ambiguidade é um conceito que expressa o vivido na medida em que é originado de sua descrição da experiência vivida. E quando se refere a ele, não fala somente de uma, embora isso seja pouco enfatizado – mesmo a ambiguidade sendo o objeto de diversos estudos – mas de várias ambiguidades que estão vinculadas com a condição humana de ser, simultaneamente, liberdade e facticidade<sup>6</sup>. Qualquer experiência humana do mundo é, estruturalmente, ambígua. E assumi-la significa assumir essa experiência como ponto de partida para o filosofar, diferente de seu negador que a recusou para viver em uma situação cômoda, apesar de não tê-lo conseguido, no final. “É vão”, aponta, “que tentam nos mentir: a covardia não compensa; estas metafísicas razoáveis, estas

---

<sup>6</sup> Dentre as estudiosas de sua obra que enfatizaram a existência da pluralidade de ambiguidades interdependentes da ambiguidade estrutural, encontra-se Gail Weiss (2005). Em sua introdução de *Introduction à une morale de l'ambiguïté*, ela chama atenção para as diferentes ambiguidades que Simone de Beauvoir explicita em sua moral.

éticas consoladoras com que pretendem nos enganar apenas acentuam o desvario de que sofremos” (PMA, p. 12 / PMA, p. 15). Então, não existe outro caminho que não esse, sugere: “tentemos [*essays*] assumir a nossa ambiguidade fundamental. É do conhecimento das condições autênticas [*conditions authentiques*] de nossa vida que é preciso tirar a força de viver e razões para agir” (PMA, p. 13 / PMA, p. 15). Ao sugerir, nessa passagem, a sua proposta de solução, podemos perceber, considerando o seu uso do verbo *essayer*, que ela não possui um caráter normativo-abstrato; ao invés de ditar regras, princípios, mandamentos, imperativos, a sua moral proporá uma *tentativa*, um *ensaio*, uma *experimentação*, um *exercício* da assunção da *condição humana autêntica*. Ora, um ensaio, um exercício, não se faz senão fazendo-o. Ao utilizar tal verbo, indica, antes de tudo, que a sua moral é, essencialmente, uma sugestão de uma prática, cuja única maneira de efetivá-la é *praticando-a*. O critério inicial para essa prática será o conhecimento [*connaissance*] – ou melhor, o reconhecimento – da condição humana *autêntica*. A sua moral, em vista disso, definir-se-á também a partir de uma diferenciação entre a atitude autêntica e as atitudes inautênticas do ser humano para com a sua condição<sup>7</sup>. Para estabelecê-la, foi-lhe preciso explicitar o critério que permita identificar essa diferenciação, o que a fez elaborar o seu primeiro capítulo, no qual apresentara a relação original entre existência e ser e suas implicações<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Esse critério da autenticidade, praticamente, desapareceu no decorrer dos estudos de *Por uma moral ambiguidade*. Isso se deve, em parte, a nosso ver, à tradução anglófona imprecisa que, sem manter um cuidado para com as palavras que são conceitos, traduziu *authenticité* por *genuineness*, e não por *authenticity*. Poder-se-ia dizer, a princípio, que isso é uma filigrana, já que autenticidade e genuinidade são sinônimos, se não estivéssemos lidando com uma palavra que expressa um conceito. A autenticidade beauroviriana, longe de ser uma virtude subjetiva, exprime a objetividade que permite diferenciar a assunção ou demissão da existência. O autêntico não significa, em sentido estrito, o genuíno que aponta para o “o verdadeiro”, que pode se comprometer com uma ideia de verdade essencialista, mas com o viver *conforme* a condição humana. Se assumíssemos essa sinonímia, pelos seus antônimos, poderíamos chegar à conclusão de que a atitude, conforme a tradução inglesa, não genuína [*“not genuine”*] pode correr o risco de ser qualificada também como falsa. O que não é a proposta beauroviriana. Por isso, não ao acaso, ela optou pelo uso do par autenticidade-inautenticidade que não implica, em nossa leitura, o verdadeiro-falso que o genuíno e não-genuíno pode acarretar.

<sup>8</sup> Essa questão da relação entre a existência e o ser foi problematizada por diferentes estudiosas da obra beauroviriana, mas não de forma unânime. Entre elas, encontram-se Eva Gothlin que, em seus artigos “Simone de Beauvoir and Ethics” [1994] e “Gender and Ethics in Philosophy of Simone de Beauvoir” [1995], afirmou que a concepção ontológica de ser humano de Simone de Beauvoir seria diferente da concepção de Sartre, na medida em que não seria o “desejo de ser”, mas o “desejo de desvelar o ser” que definiria a autêntica condição humana de fazer-se existência, vinculando esse desvelar a influência heideggeriana; Debra Bergoffen que, em seu artigo “Simone de Beauvoir and Jean-Paul Sartre: woman, man, and desire to be God” [2002], defendera que ambos os filósofos compartilhavam da mesma concepção ontológica de ser humano como “desejo de ser”, a qual Simone de Beauvoir romperia, possivelmente, em *O segundo sexo*, pelo fato de que esse “desejo” já não seria definido em uma perspectiva ontológica, mas histórica; e Gail Weiss que, na introdução de “Introduction to the Ethics of ambiguity” [2004], argumentara que haveria uma espécie de disputa contínua entre o “desejo de ser” e o “desejo de desvelar o ser”, em que o ser humano deveria lutar contra a tentação do “desejo de ser”, sem

Vimos, no capítulo anterior, que o fim do projeto moral é o *existir-com-o-outro-por-meio-do-ser*; para isso, o existente transcende-se rumo ao ser da existência, desvelando-o (PC, p. 111 / PC, p. 198). Agora, veremos como ocorre, autenticamente, essa relação entre a existência e o ser (mundo). Tendo assertido que o existencialismo é uma filosofia da ambiguidade, o movimento seguinte de Simone de Beauvoir – antes de trazer a sua própria concepção acerca da relação referida – foi o de evidenciar que essa perspectiva, em sua forma geral, já se encontrava situada na história da filosofia, em que argumentou que “foi afirmando o caráter irreduzível da ambiguidade que Kierkegaard se opôs a Hegel; e, em nossos dias, é pela ambiguidade que, em *O ser e o nada*, Sartre define, fundamentalmente, o homem [*sic!* ser humano], este ser cujo ser reside em não ser” (PMA, p. 13 / PMA p. 15). Nessa citação, é explícita a sua associação da filosofia da ambiguidade a Kierkegaard, antes de trazer Sartre para a discussão. A nosso ver, trata-se de uma estratégia argumentativa que não somente reconhece o filósofo dinamarquês como precursor de algumas ideias existencialistas, mas também impede de torná-la refém da obra de Sartre, em razão de que, após ter lançado mão desse argumento, inicia os seus comentários ao ensaio dele de 1943, sem não mais mencionar Kierkegaard, em tal contexto. Em seus comentários, reconhece que a ontologia sartreana não permitiria a superação do fracasso, porque defende que “a paixão do homem [*sic!* ser humano] é inútil, não há para ele nenhum meio de tornar-se este ser que ele não é” (PMA, p. 15 / PMA, p. 16). A seu ver, “Sartre insistiu sobretudo no lado fracassado da aventura humana; apenas nas últimas páginas ele abre as perspectivas de uma moral” (PMA, p. 15 / PMA, p. 16). Contudo, intervém ela, “se meditarmos sobre as suas descrições da existência, perceberemos que elas estão longe de condenar o homem sem recurso (PMA, p. 15 / PMA, p. 16, *grifo nosso*). Em tais passagens, podemos perceber, com cautela, que ela não concorda e nem discorda do filósofo francês, mas o interpreta, desvelando-o. Ora, para continuar a propor uma moral existencialista, continuou respondendo ao chamado das existências que estavam a contribuir para com a criação da

---

explicitar se este seria ontológico. Embora haja diferenças em suas interpretações, existe uma variável comum entre as três: a escolha pelo uso do substantivo “desejo” [*desire*] em vez do substantivo “vontade” [*will*]. Essa escolha reflete o plano de fundo no qual os seus argumentos foram elaborados: a assunção da filosofia sartreana como ponto de partida para a compreensão da beauvoiriana, haja vista que Simone de Beauvoir pouco utiliza a expressão o “desejo de ser” [*desire to be*], e não se refere ao “desejo de desvelar o ser” [*desire to disclose being*] como desejo, mas como *vontade*. Daí, a discussão, em vez de tratar de explicitar a concepção beauvoiriana da condição humana a partir de sua própria obra, orbitara em torno da possível diferença entre o “desejo de ser” [*desire to be*] e o “desejo de desvelar o ser” [*desire to disclose being*], no que diz respeito às de Eva Gothlin e a Gail Weiss; Debra Bergoffen, como já indica no título de seu artigo, assumira o “desejo de ser” [*desire to be*] como uma ideia compartilhada pelos dois. Tal escolha de utilizar o substantivo sartreano, ao invés do beauvoiriano, pode estar relacionada tanto com o problema da tradução inglesa quanto com a questão do problema de método, que já apontamos aqui, em outros momentos.

doutrina existencialista, incluindo ao chamado de Sartre, uma vez que esse movimento de comunicação, como vimos, não brota do nada, mas de uma terra já cultivada, em alguma medida, por outrem. Ao comentá-lo, ela utiliza, a nosso ver, a sua perspectiva que apresentou em *Pirro e Cineias*; o seu objetivo não nos parece ser o de “arrumar”, “ir além”, “modificar”, “superar” a tese dele do fracasso ontológico da existência, e sim o de retomar e reafirmar a sua proposta ontológica de seu ensaio supracitado. Ao fazê-lo, inicia argumentando que a condição humana, *segundo a sua concepção*, consiste no fato metafísico de que o ser humano é, originalmente, *somente* uma falta de ser. “No desamparo original em que o homem [*sic!* ser humano] surge”, diz ela, “nada é útil, nada é inútil” (PMA, p. 16 / PMA, p. 17). O ser humano, para ela, não seria concebido, inicialmente, como uma paixão inútil, mas como – podemos nomear, para fins analíticos – uma *paixão infinita*, isto é, um movimento infinito de transcendência.

Aceitando-se que o ser humano, em sentindo beauvoiriano, é uma paixão infinita, somos conduzidos a aceitar também que nada *a priori* está destinado ao fracasso ou ao sucesso, porque o movimento de infinitude, nesse caso, situa-se na dimensão ontológica, que precede e é a condição para qualquer criação de valores. Há, segundo ela, “um tipo original de apego ao ser que *não é* a relação: querer ser [*vouloir être*], *mas*: querer desvelar o ser [*vouloir dévoiler l'être*]” (PMA, p. 16 / PMA, p. 17, *grifos nossos*). Aqui, podemos perceber o seu movimento dialético. Não nega por negar, nega para afirmar, de um jeito que o objeto de sua negação não é o fim de sua atitude. Seu ponto é trazer a lume a sua própria concepção da relação autêntica entre existência e ser, que é definida pelo desvelamento, e não pela posse. E ao negar a relação de possessão, na qual o ser humano buscaria incorporar o ser, ela nega a vontade de ser enquanto relação original entre o ser humano e o mundo. Em tais termos, essa proposta é tanto uma retomada quanto um refinamento de um elemento não tão bem explicitado de *Pirro e Cineias*, em especial, de sua passagem, na qual afirma que “buscar ser é buscar *o ser*; pois só *há* ser através da presença de uma subjetividade que o desvela [*dévoile*]<sup>9</sup>” (PC, p. 111 / PC, p. 198, *grifos da autora*). A retomada, conforme podemos identificar, é a da ideia de que só há ser por meio da existência que o desvela; e o refinamento, da ideia de “busca do ser” que aparecerá, de forma mais clara, como uma busca da existência ou do ser da existência, pois o ser não possui um fim em si mesmo; quando a existência o desvela, visa o sentido de si e de uma

---

<sup>9</sup> Em conformidade com Kristana Arp (2005, 2009), essa foi a única vez que, em *Pirro e Cineias*, o verbo *dévoile* é mencionado por Simone de Beauvoir.



outra existência, que se fez por meio dele<sup>10</sup>. Trata-se mais, aqui, de explicitar melhor uma ideia do que uma modificação sua, na medida em que a busca da existência se caracteriza pela vontade de querer desvelar o ser, já indicada em 1944. E ao estabelecer que, originalmente, a relação entre existência e ser é de desvelamento, e não de possessão, Simone de Beauvoir pretende tornar possível a *conversão* da falta de ser em existência, em que haveria a possibilidade não somente do fracasso, mas também do sucesso. O fracasso para ela não é, exatamente, uma condição ontológica, mas uma consequência das ações humanas, por meio das quais a condição humana de ser uma falta de ser se revela. Ao negar a relação original entre a falta de ser e o vontade de ser, cuja implicação primeira seria o fracasso como consequência única do agir, ela propõe uma relação entre a falta de ser ontológica e “*uma maneira de ser dessa falta que é, precisamente, a existência*” (PMA, p. 17 / PMA, p. 17, *grifos nossos*). E essa maneira de ser – que se realiza por meio do desvelamento – é uma escolha moral que se fundamenta, inicialmente, com a condição ontológica. Por meio dela, torna-se possível o que Simone de Beauvoir nomeará de conversão existencialista, cujo objetivo é converter a falta de ser do ser humano em existência.

Ao propor a conversão da falta de ser, Simone de Beauvoir busca convertê-la não a fim de que o ser humano se torne um *ser*, mas uma *existência*. É desvelando a diferenciação entre a relação de querer ser e a de querer desvelar o ser – cuja implicação é a diferenciação entre as duas disposições constituintes do que ela se referiu como ambiguidade da vontade [*ambiguïté de la vonlonté*], que podemos as nomear, para fins analíticos, de *vontade de tornar-se existência* e a de *vontade de tornar-se ser* – que lhe será permitido descrever a diferença entre a atitude autêntica e as atitudes inautênticas, na qual o elemento decisivo e cabal, como veremos, será a coexistência. Por ora, limitar-nos-emos a explicitar a primeira, que se define pelo tornar-se existência e evidencia como ocorre a assunção da falta mediante a relação de desvelamento entre existência e ser. Para a filósofa, como vimos, o ser do ser humano consiste em ser uma falta de ser, “mas há uma maneira de ser dessa falta que é, precisamente, a existência [*existence*]” (PMA, p. 17 / PMA, p. 17). O termo existência, nesse excerto, exprime o seu significado *moral*; como mostramos em nosso capítulo segundo, utiliza-o tanto para referir-se à existência enquanto um fato (vida lançada

<sup>10</sup> Elaboramos a expressão – *busca da existência* – em *Simone de Beauvoir e Carolina de Jesus: ensaio sobre a busca da existência* [2020], a fim de expressar e explicitar melhor uma ideia beauvoiriana essencial, mas que a filósofa só nos apresentou uma descrição, sem utilizar, precisamente, a terminologia. Desse modo, pensamos que seja relevante dizer que se trata de uma terminologia nossa, que não entra em desacordo com as premissas beauvoirianas, ao contrário, foi criada a partir delas.

no mundo) quanto enquanto uma escolha moral (maneira de ser dessa vida). A sua conversão existencialista pretende indicar *como* esta existência moral *que se lança*, com um projeto definido mediante uma escolha, *assume* a vida *lançada no mundo*, que é uma paixão infinita, porque surge no tempo – que sempre está sendo – como falta. Para isso, desenvolve, em suas particularidades, o caminho que havia sugerido, segundo o qual o primeiro movimento seria o de reconhecer a condição humana conforme ela é. A conversão, daí, começa com um movimento reflexivo do ser humano em relação a si – cuja matéria prima é a experiência vivida – que possui implicações concretas, porque se expressa na maneira de viver. Nesse movimento, ele realiza uma *redução fenomenológica* de si, por meio da qual será revelada a sua verdadeira condição: a de ser uma falta de ser (PMA, p. 19 / PMA, p. 18). Após essa revelação, ao invés de negar essa falta, ele precisa tentar assumi-la, fazendo surgir a necessidade de um segundo movimento; para assumir essa falta, ele precisa efetivar um *movimento dialético* no qual faz-se falta, nega essa falta como falta e afirma-se como uma existência positiva (PMA, p. 18 / PMA, p. 18). Esses dois movimentos – o fenomenológico e o dialético – que ocorrem no plano histórico, mas pressupõem a condição ontológica, constituem a conversão enquanto um *exercício*, um *método*, para uma atitude moral, que é análoga, como já mostramos, minuciosamente, na primeira parte deste estudo, à dos antigos. Nessa conversão, o fundamento beauvoiriano é o de que “o ser humano é uma falta de ser, mas lhe é permitido tornar-se uma existência”<sup>11</sup>; nela, “assim como a dos antigos, há um retorno a si, não para permanecer em si, mas para sair de si”<sup>12</sup>, em razão de que objetiva uma assunção do movimento contínuo de transcendência, que habita o cerne da existência humana. Nessa assunção da condição humana, “haverá também a assunção de sua ambiguidade: só se torna uma existência ao consentir permanecer uma falta de ser, só se enraíza no mundo ao reconhecer o seu desenraizamento, só se encontra ao aceitar continuar distanciado de si”<sup>13</sup>; e, a partir disso, o ser humano se descobrirá, ao mesmo tempo, falta de ser e existência, liberdade e facticidade, transcendência e imanência.

A conversão existencialista beauvoiriana, portanto, ao invés de negar a falta, converte-a, tornando possível a realização da existência, por meio de um *desvelamento do ser*. “A ação condenada enquanto esforço para ser reencontra sua validade enquanto *manifestação da existência* [*manifestation de l’existence*]” (PMA, p. 18 / PMA, p. 18). O

---

<sup>11</sup> *Ibidem.*

<sup>12</sup> *Ibidem.*

<sup>13</sup> *Ibidem.*

sucesso da conversão se deve à meta *humana* que foi estabelecida: a busca de justificação da existência enquanto *existência*, que é um modo de ser dessa falta que se realiza enquanto falta, sem querer o repouso absoluto de si, ainda que precise se assumir como um absoluto, para si, cujos fins são finitos. Por isso, ao fazer uso da dialética, Simone de Beauvoir enfatiza que, à diferença de Hegel, na sua os termos superados não são apenas momentos abstratos da síntese ulterior; eles se conservam na medida em que ocorre o movimento de ultrapassamento que é interdependente do movimento de conversão, de modo que “a existência se afirma como um absoluto que deve buscar em si sua justificação e não se suprimir, ainda que se conservando” (PMA, p. 18 / PMA, p. 18). A *primeira implicação* dessa atitude, a seu ver, é a de que “o homem [*sic* ser humano] autêntico não consentirá reconhecer nenhum absoluto estranho” (PMA, p. 19 / PMA, p. 18), pois “quando um homem [*sic!* ser humano] projeta em um céu ideal esta impossível síntese do para-si e do em si que chamamos Deus, é porque deseja que olhar desse ser existente *transforme a sua existência em ser*” (PMA, p. 19-20 / PMA, p. 18-19, *grifos nossos*); todavia, continua ela, “*se ele aceita não ser a fim de existir autenticamente, abandonará o sonho de uma objetividade inumana*” (PMA, p. 20 / PMA, p. 19, *grifos nossos*). De frente de tais passagens, é-nos possível afirmar que a implicação primeira da conversão existencialista beauvoiriana é a negação da vontade de ser – inautêntica – em detrimento da afirmação da vontade de existir – autêntica. Aqui, a *existência* aparece como um contraditório do *ser*, em que a condição para o *tornar-se existência* é a *renúncia de ser*, porque o tornar-se ser possui como mola propulsora a tentativa de negação da ambiguidade, do movimento da existência, por visar uma reconciliação absoluta de si, por sonhar com a síntese impossível do para-si e do em-si. A possibilidade da existência, à luz disso, começa a partir do momento em que o ser humano “abandona o sonho de uma objetividade inumana”. E quando o abandona, torna-se possível a criação de valores *humanos*, de *metas humanas* permissíveis de serem realizadas, em razão de que é esse sonho que faz surgir a ideia de que todos os projetos humanos estariam destinados ao fracasso, à inutilidade, à absurdidade. Ocorre que uma tal ideia trata-se de um sofisma; ela se sustenta com uma crença, segundo a qual o ser humano se definiria mediante uma suposta perda de um elemento divino, irrealizável na terra. “Se se pretende que de toda maneira o desafio terrestre não tem importância”, diz a filósofa, “é porque invocamos precisamente essa objetividade inumana *que começamos por recusar*” (PMA, p. 22 / PMA, p. 20, *grifos nossos*). Nesse ponto, ela alcança, de certo modo, tanto Sartre, que enfatizou sobretudo o

fracasso da existência vinculado o desejo do ser, quanto Camus, que buscou especular acerca da importância do destino humano, antes de qualquer coisa, como se essa importância fosse despojada da experiência vivida. O ser humano é lançado no mundo. “Não se trata para ele de se perguntar se a sua presença no mundo é *útil*, se a vida *vale a pena ser vivida*: são questões destituídas de sentido. Trata-se de saber se ele quer viver e em que condições” (PMA, p. 21 / PMA, p. 19, *grifos nossos*), responde ela a ambos os filósofos existencialistas, ainda que sem nomeá-los. À diferença deles, desde a sua perda de fé *vivida* na juventude, não tentou medir o humano com uma régua inumana. Ao se questionar pela medida do ser humano em *Pirro e Cineias*, descobriu que essa medida nunca é, está sempre a vir a ser, porque a medida do ser humano é o que ele é; e ele é o que faz, o que projeta.

Se o existencialismo francês foi, em sua primeira recepção, associado “a uma filosofia do absurdo e do desespero” (PMA, p. 13 / PMA, p. 15) – e não a uma filosofia da ambiguidade, como queria Simone de Beauvoir – isso não se deve, simplesmente, a uma leitura mal digerida dele, mas também porque Sartre e Camus, *em seus primeiros ensaios publicados*, abordaram o ser humano com ênfase na ideia do fracasso, advinda da impossibilidade da realização de seu ser<sup>14</sup>; essa impossibilidade não reflete, porém, a assunção da condição humana, mas, ao contrário, uma recusa em aceitá-la conforme ela é. O fracasso, em tal contexto, seria resultado da busca do ser. É preciso lembrarmos, à diferença de Camus, que a condição do trabalho irrealizável de Sísifo não é natural, é um castigo divino. E se aceitamos que, de saída, as ações humanas, ao modo de Sísifo, estariam condenadas à irrealização, aceitamos julgar o humano com o critério inumano. E, por isso, Simone de Beauvoir, como apontou, começou recusando-o. Ora, recusar o olhar inumano significa tomar como ponto de partida o olhar humano que não vê a falta como a marca do pecado ou do castigo, mas como condição para a realização do projeto humano, cuja meta não é ter um fim absoluto, mas engendrar um sentido para a existência. A recusa do inumano é, *par excellence*, a possibilidade para se pensar uma moral, cuja régua não tem uma medida *a priori*. Não ao acaso, ela o fizera, fazendo dessa recusa a implicação primeira de sua proposta moral existencialista. Por lógica, ela conduz à renúncia de quaisquer valores incondicionais, que surgiriam diante da liberdade humana à maneira das coisas (PMA, p. 20 / PMA, p. 19). E se o valor surge no mundo através do movimento da

---

<sup>14</sup> Pontuamos isso em nosso capítulo primeiro, em especial, quando trouxemos, a título de exemplo, a visão de Hannah Arendt acerca do existencialismo francês. Ver, p. 62.

existência de fazer-se falta, convertendo-a em positividade – tratando-se, em outras palavras, daquele movimento de *cavar e aumentar* o jardim, em que o ser humano traz ao mundo plenitudes, que vimos no capítulo anterior – a existência, enquanto espontaneidade lançada no mundo, é o ponto de partida para pensar tudo o que é humano. Ela se situa “para além de todo pessimismo como de todo otimismo, pois o fato de sua irrupção original é pura contingência” (PMA, p. 20 / PMA, p. 19), de modo que “não pode ser estimada, 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 fora dele para servir de comparação” (PMA, p. 20 / PMA, p. 19). O que estará passível de ser – ainda que de forma destotalizada – estimada, comparada, medida, valorada, no entanto, é a existência *qua* moral cujo “si” se encontra no mundo. Diante disso, podemos dizer que, após propor a sua conversão existencialista, Simone de Beauvoir aplicou-a em relação à própria doutrina que aderiu para realizar o seu movimento de sua existência: efetuando a redução fenomenológica e o movimento dialético da conversão, retirou o véu inumano da face humana, afirmando-a conforme a sua verdadeira condição: a de não ter uma medida *a priori*. Em sua irrupção original, a existência é pura contingência. E dizer que ela é, inicialmente, contingente não significa condená-la à contingência, à injustificação. É, exatamente, para tentar torná-la justificada que a proposta da conversão surge.

Após ter dito que o ser humano não tem que “se perguntar se a sua presença no mundo é útil, se a vida vale a pena ser vivida: são questões destituídas de sentido. Trata-se de saber se ele quer viver e em que condições” (PMA, p. 21 / PMA, p. 19), ela busca mostrar em que condição a conversão precisa ser realizada, se se quiser, autenticamente, assumir a falta de ser. Em tal passagem, podemos identificar para quem Simone de Beauvoir está escrevendo, ao indicar um caminho possível para a ação moral: para as pessoas que querem viver. A grande questão da vida, diferente das que vivem ao modo de uma moribunda, não é a morte, mas a própria vida e *como* ela pode ser vivida. “Se o ser humano é livre para definir ele próprio as condições de uma vida válida a seus próprios olhos, ele não pode escolher qualquer coisa, e agir de qualquer modo? (PMA, p. 21 / PMA, p. 19), questiona. Para responder essa questão, cita e problematiza a famosa citação de Dostoievski “Se Deus não existe, tudo é permitido”, argumentando que, diferente dos novos crentes – os ateus que pregavam um relativismo moral, com a crença de que Deus não existia, sem se comprometerem com a existência terrena – o existencialismo não pensa que a negação da *ideia* da existência de Deus “autorize toda licença” (PMA, p. 21 / PMA,

p. 20); “é, ao contrário”, diz ela, “porque o homem [*sic!* ser humano] está desamparado sobre a terra que seus atos são engajamentos definitivos, absolutos; ele carrega a responsabilidade de um mundo que não é a obra de uma potência estrangeira, mas dele mesmo, e no qual se inscrevem tanto derrotas quanto vitórias” (PMA, p. 21-22 / PMA, p. 20). O mundo, por ser constituído pelas obras humanas, chama, a todo instante, a existência ao desvelamento. E se ao falar-se da liberdade, fala-se ainda que tudo é permitido, inclusive não querer-se livre – o que envolve, porque o limite da existência não se reduz ao sujeito, que só existe na medida em que aparece, não ter compromisso com os outros e com o mundo, como vimos, no capítulo anterior, mediante a atitude do Estrangeiro – é porque se “especula com má-fé sobre a noção de liberdade; o crente também é livre para pecar; a lei divina só lhe é imposta a partir do momento em que ele decidiu salvar a sua alma; na religião cristã, ainda que pouco se fale disso hoje, também há danados” (PMA, p. 22 / PMA, p. 20). Aqui, sabendo-se que, por analogia, ela propôs a salvação da existência, e que essa salvação ocorre por meio da conversão, podemos entender que, para salvar a sua existência, o ser humano precisa, primeiramente, *querer* salvá-la. Embora pareça tautológica essa afirmação, por ser a liberdade a base da moral beauvoiriana, ela não pressupõe que todos os seres humanos queiram se salvar, ainda que essa alternativa exista. A conversão – condição para a salvação da existência da contingência – é uma escolha que só acontece na medida em que o ser humano a escolhe. A sua moral não prescreve: *sugere*. Daí, se a conversão cristã só tem sentido para aquela ou aquele que quer salvar a sua alma, a conversão existencialista só terá para quem quer salvar a sua existência, como uma totalidade. E como há os danados na religião cristã, haverá, no existencialismo beauvoiriano, as atitudes inautênticas – que o ateu-crente pretende negar com o seu relativismo global.

Estabelecido que a conversão não é uma prescrição, e sim uma sugestão que se fundamenta na liberdade humana enquanto condição ontológica, Simone de Beauvoir explicita que o sujeito moral do existencialismo não é o ser humano “impessoal e universal”, mas a “pluralidade de homens [*sic!* seres humanos] concretos, singulares, projetando-se para seus fins próprios a partir de situações cuja particularidade é tão radical, tão irreduzível quanto a própria subjetividade” (PMA, p. 24 / PMA, p. 21). Ao realizar essa negativa do sujeito universal, ela está se direcionando, uma vez mais, a Kant e a Hegel, que, em suas soluções morais, buscaram a suprimir a condição humana de ser uma separação, o que as tornam ilusórias, já que essa separação *é* (PMA, p. 24 / PMA, p. 21). E

é, exatamente, por ser um ser separado em um mundo com os outros, que a moral se faz necessária, fazendo surgir o problema central de *Por uma moral da ambiguidade*, “originalmente separados, como os homens [*sic!* seres humanos podem se reunir?” (PMA, p. 24 / PMA, p. 21). E ela, ao invés de negar a separação como fizeram a maioria das morais, assumiu-a como condição para a sua e, por esse motivo, propôs uma moral da conversão de si que reconhece a existência como a fonte dos valores, que só existem na medida em que aparecem no mundo compartilhado com outras existências. Isto posto, argumenta que “a moral da ambiguidade será uma moral que se recusará negar *a priori* que existentes separados possam, ao mesmo tempo, estar ligados entre si e que suas liberdades singulares possam forjar leis válidas [*lois valables*] para todos” (PMA, p. 25 / PMA, p. 21). Nesta passagem, é-nos possível identificar que o seu movimento não será o de elaborar leis morais universais para aplicar em casos singulares, mas, ao contrário, partir das liberdades singulares que possuem a capacidade de elaborar *leis válidas* para todos; e quando afirma *válidas*, está querendo dizer aquelas que são executáveis, realizáveis ao ser humano. É esse exercício, a nosso ver, que ela, enquanto uma existência singular, realiza ao propor a sua moral. Nessa proposta, a separação não é superada, mas convertida; e as noções de situação e de a coexistência, apresentadas no capítulo precedente, encontram-se em seu plano de fundo.

Esclarecido o problema propulsor de seu ensaio, retorna à sua busca pela solução. Antes disso, porém, ela faz questão de pontuar que “a noção de situação e o reconhecimento das separações que ela implica não são próprios apenas do existencialismo. Nós os encontramos também no marxismo” (PMA, p. 25 / PMA, p. 21). E como é de sua prática, conforme já podemos identificar nesta altura de nosso estudo, quanto mais próxima a sua perspectiva se encontra de uma outra, mais esforço para explicitar a diferença em relação a ela Simone de Beauvoir faz. Com Marx não foi diferente. Ao responder ao chamado do ser de sua existência, o desvelou e, por sua vez, desmistificou-o. Como ela, Marx também recusou uma objetividade inumana; para ele, os valores não são dados: surgem de acordo com certas situações humanas; e estas não lhe aparecem como “em si e absolutamente preferíveis a outras: são as necessidades de um povo, as revoltas de uma classe que definem metas e fins; é do seio de uma situação recusada, à luz dessa recusa, que um Estado novo aparece como desejável” (PMA, p. 26 / PMA, p. 22). E uma situação, como já vimos, é constituída tanto pela facticidade quanto pela subjetividade de um existente, de forma que o projeto de um novo Estado possui a sua fonte na subjetividade e

vontade humana; “e é a partir de um enraizamento singular no mundo histórico e econômico”, segundo a filósofa, “que essa vontade se lança para o futuro, escolhendo então uma perspectiva em que as palavras meta, progresso, eficácia, êxito, fracasso, ação, adversários [...] tenham um sentido” (PMA, p. 26 / PMA, p. 22). E, somente a partir disso, “certas ações podem ser vistas como boas e outras como más” (PMA, p. 26 / PMA, p. 22). Ela, assim, concorda com ele que, “para surgir o universo dos valores revolucionários, é preciso que um movimento subjetivo os crie na revolta e na esperança” (PMA, p. 26 / PMA, p. 22). Isso se deu de maneira tão concreta, pondera, que trouxe algumas dificuldades para as ou os intelectuais burgueses que pretenderam também assumir os valores revolucionários, uma vez que elas ou eles não poderiam fazer brotar – por meio de si – esses valores, reconhecendo-os somente de fora, abstratamente; e, não à toa, esses intelectuais causaram desconfiança não somente nas proletárias e nos proletários, mas também nas e nos intelectuais conservadores. Trata-se de um problema relevante e complexo e, exatamente por isso, não o aprofundaremos, aqui. Ao trazê-lo, Simone de Beauvoir o faz para evidenciar como os valores nascem por meio das situações humanas, que são concretas, embora nem sempre equivalentes. Contudo, se ela, por um lado, concorda com Marx acerca desse ponto – o de que o sentido de uma ação é definido a partir das vontades humanas – discorda, por outro, quando ele pretende dizer que essas vontades não são livres: seriam “reflexos das condições objetivas pelas quais se define a situação da classe, do povo considerado” (PMA, p. 27 / PMA, p. 22). E esse, a seu ver, é “o ponto essencial sobre o qual a ontologia existencialista se opõe ao marxismo dialético” (PMA, p. 27 / PMA, p. 23). À diferença deste, o existencialismo, continua ela, “pensa que o sentido da situação não se impõe à consciência de um sujeito passivo, que ele só surge pelo desvelamento operado por um sujeito livre em seu projeto” (PMA, p. 27-28 / PMA, p. 23). O que significa dizer que, para aderir a um partido, por exemplo, o existente precisa realizar uma *decisão*, em que, por meio desse movimento vivo, a sua existência enquanto singularidade se ligaria a essa coletividade, fazendo dela, simultaneamente, singular e coletividade no seio de sua situação. Sem isso, ele não encontrará um sentido para agir no mundo: precisa converter os valores revolucionários em seus próprios valores. E foi, precisamente, esse momento da decisão, de acordo com ela, que o marxista – mais do que Marx – repudiou, porque “a ação de um homem [*sic!* ser humano] só lhe parece válida se esse homem [*sic!* ser humano] não tiver contribuído para constituí-la com um movimento interno; admitir a possibilidade ontológica de uma escolha já é trair a Causa” (PMA, p. 31 /



PMA, p. 24). Seria, então, a atitude revolucionária a renúncia da moral? Ela nos responde que essa seria a conclusão lógica de tal raciocínio, se não fosse evidente “que o empreendimento revolucionário pretende ter um sentido humano” (PMA, p. 31 / PMA, p. 25), ainda que o revolucionário, como o cristão, pretenda justificar os seus atos em nome de imperativos sobre-humanos; este em nome de céu divino, e aquele, da lógica da História. O problema do revolucionário é que o seu discurso é atravessado por uma moral, mas a evita porque “vê na operação política uma manifestação do homem [*sic!* ser humano], enquanto deve-ser e ao mesmo tempo enquanto ser” (PMA, p. 32 / PMA, p. 25); “Lenin”, diz ela, “se recusa a colocar abstratamente a moral, porque entende realizá-la efetivamente” (PMA, p. 32 / PMA, p. 25).

Tendo reconhecido o chamado de Marx, ela retoma a sua busca de solução para o seu problema, enfatizando, especificamente, o ponto que a atitude revolucionária repeliu: o momento da decisão, “que é, precisamente, o momento da passagem do espírito [*esprit*] para a natureza [*nature*], o momento da realização concreta do homem [*sic!* ser humano] e da moralidade” (PMA, p. 32 / PMA, p. 25). Essa “passagem do espírito para a natureza” se trata do *querer viver conforme a sua condição*. Apesar de Simone de Beauvoir utilizar, aqui, o termo “natureza”, não se compromete com as implicações essencialistas que ele acarreta, porque visa explicitar aí a ideia “de liberdade, *por assim dizer* [*pour ainsi dire*], natural [*naturelle*]” (PMA, p. 34 / PMA, p. 26, *grifos nossos*); nesse excerto, é-nos importante pontuar que, mediante o seu uso do advérbio – *pour ainsi dire* – utiliza termo “natural” com um certo distanciamento. Esse natural pode ser compreendido como o ontológico. Dito isso, a referida passagem do espírito para a natureza não é senão, a nosso ver, o momento da conversão, segundo o qual o existente, através da redução fenomenológica de si, *retorna a si*, descobrindo-se uma falta de ser, uma liberdade. E a condição para realizá-lo é, como vimos, a de que ele precisa, primeiramente, querer salvar-se. Feito esse movimento do retorno a si, ele descobre que para salvar-se, precisa querer-se livre. E ao efetuar essa decisão de si, aceita a lei existencialista de que a fonte da salvação da existência é a liberdade, porque querer a salvação de si significa querer-se livre e justificado. Ora, mas como o existente querer-se-á livre se ele *é* livre? Não seria essa proposta contraditória? Simone de Beauvoir, que costuma também antecipar as próprias questões que poderiam vir a surgir diante de sua perspectiva, responde-nos que esse questionamento só teria sentido se a liberdade fosse compreendida como “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” (PMA, p. 35 / PMA, p. 26). A liberdade, pois, não é possuída: *assumida*. Ela se *expressa* mediante a ação humana, e só se revela na medida em que aparece no mundo, porque *a existência*, com a qual se confunde, *só é fazendo-se*. O *ser-livre*, dessa maneira, é condição para o *querer-se livre*. E querer-se livre é, de acordo com a filósofa, “efetuar a passagem da natureza à moralidade fundando na irrupção original de nossa existência uma liberdade autêntica” (PMA, p. 35 / PMA, p. 26). Podemos identificar, aqui, o segundo momento da conversão – o dialético; realizado a passagem do espírito para “natureza”, reconhece-se esse natural enquanto natural, depois busca-se negá-lo enquanto natural, para afirmar-se como uma existência autêntica ou moral. Há, então, uma passagem “da natureza à moralidade”, que pressupõe a “do espírito à natureza”. Ambas possuem como condição a decisão de si; ainda que sejam interdependentes, essa continuidade entre as duas passagens não é espontânea. O existente pode descobrir-se livre e querer salvar-se tentando ludibriar a sua própria condição de ser-livre, à maneira, por exemplo, da pessoa dedicada, que vimos no capítulo anterior. Com isso, podemos dizer, considerando por esse ângulo, que a conversão existencialista parte do momento da decisão de si, que conduz a um retorno a si, sendo este retorno a condição para a realização autêntica de si, no qual o ser humano converte a sua falta de ser em existência; e a sua “natureza”, em moralidade.

A liberdade beauvoiriana, a partir do funcionamento da conversão, revela-se como constituída por três dimensões, que são interdependentes: a ontológica, a moral e a concreta, que podem corresponder respectivamente, a nosso ver, ao *ser-livre*, *querer-se livre* e *fazer-se livre*<sup>15</sup>. Para *fazer-se livre*, o ser humano precisa *querer-se livre*, e ao querer-se, assume o *ser-livre*. Em outras palavras, isso significa dizer que embora o ser humano seja, ontologicamente, livre, essa condição não é suficiente para que ele se efetue como uma liberdade moral, porque esta depende da decisão; acontece que, para efetuar, concretamente, essa decisão, é necessário também condições concretas. Nessa armação, reflete-se a concepção beauvoiriana de existencialismo *qua* síntese do cristianismo com o

---

<sup>15</sup> Apontamos, de maneira descritiva, essa diferenciação acerca da liberdade beauvoiriana, em *Simone de Beauvoir e Carolina de Jesus: ensaio sobre a busca da existência*, (2020). À época, não tínhamos ainda lido os textos de Kristana Arp (2000, 2005, 2009) e Tove Pettersen (2009, 2015), que a explicitaram, de maneira mais analítica. Esta respondeu ao chamado daquela; quanto a nós, respondemos, agora, aos seus chamados, reconhecendo-as, na medida em que nos *aproximamos*, nesse aspecto, de suas abordagens. O ponto singular de nossa análise, em relação às delas, é a ênfase no papel da conversão na revelação de tais dimensões.

marxismo<sup>16</sup>, no sentido de que, enquanto este visa a salvação do corpo, e aquele, a salvação da alma, o existencialismo visa a salvação da existência, que é uma realidade ambígua, por constituir-se, simultaneamente, como corpo e espírito, imanência e transcendência. Por essa razão, precisamos entender melhor, antes de passarmos para o segundo momento deste capítulo, o que significa essa salvação, de um ponto de vista objetivo, conforme a perspectiva de Simone de Beauvoir. Vimos como funciona, subjetiva e formalmente, a conversão, cuja meta é aceitar a realidade ambígua, que é uma implicação da condição humana de ser falta, porque ambiguidade se revela no movimento de assunção da transcendência, que se expressa na imanência; essa assunção pode ser compreendida como uma espécie de finitização concreta da paixão infinita, sendo essa finitização uma conversão da infinitude no finito através da elaboração de um conteúdo definido para ela; caso contrário, essa paixão infinita continuará o seu movimento de transcendência independente da assunção do existente, fazendo com que se torne uma paixão inútil, vã, indefinida, injustificada, contingente e ausente. *A conversão, em resumo, pretende realizar uma ligação entre o fim singular e concreto do existente e o seu movimento espontâneo de transcendência.* E isso se dá por meio do projeto, que converte a ausência em presença; nesse movimento de *presentificação* – que coincide com o movimento de desvelamento – é-se assumido o movimento espontâneo, engendrando para ele uma direção definida. Ao fazê-lo, o existente se realiza como liberdade rumo ao ser da existência do outro e à de si; nesse movimento, ao presentificar o objeto que desvelou, presentifica-se diante do outro como uma presença (PMA, p. 37 / PMA, p. 27). Então, é mediante o projeto em realização que o aspecto objetivo da conversão e salvação da existência pode ser descrito – que é dependente do movimento subjetivo da existência que decidiu querer-se livre. Vimos como ele ocorre, exaustivamente, no capítulo anterior. Ao retomá-lo, a filósofa busca mostrar como ele se desenvolve dentro do tempo, dando ênfase, agora, na ideia de uma contínua síntese temporal [*synthèse temporelle*] da existência que, embora seja, originalmente, divisão, precisa engendrar um sentido que permita ligar as partes de sua vida, tornando-a significativa<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> Acerca de ponto, ver “A perspectiva existencialista-beauvoiriana”, Parte I, p. 79.

<sup>17</sup> Simone de Beauvoir menciona, uma única vez, em sua resenha de *A fenomenologia da percepção*, de 1945, a expressão *synthèse temporelle*, ao se referir a necessidade moral de o existente “amarrar o passado, o presente e o futuro” (RFP, p. 10) para justificar a si – o que implicaria querer não se diluir dentro do tempo, mas dominá-lo por meio da conversão. Em *Por uma moral da ambiguidade*, porém, ela a descreve sem nomeá-la. Todavia, parece-nos razoável, para fins analíticos, utilizá-la. Em “O presente é um passado em potência? Considerações acerca da atitude estética do ser humano em relação aos

Dito isso, a conversão – que torna possível a salvação da existência – pode ser compreendida também como um movimento contínuo de síntese temporal de si, segundo o qual o existente elabora o seu próprio tempo a partir de sua consciência interna do tempo, uma vez que uma existência moral, para Simone de Beauvoir, precisa ser capaz de entrelaçar o seu passado, o seu presente e o seu futuro<sup>18</sup>. Ele o faz mediante o seu projeto que, no presente, retoma o passado e visa o futuro, com um conteúdo definido. E como o projeto é a expressão concreta da vontade de querer desvelar o ser – do tornar-se existência – a filósofa observa que “essa vontade 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 uma unidade [*unité*] através do fracionamento do tempo” (PMA, p. 37 / PMA, p. 28). A ideia de unidade, nesse contexto, não pode ser confundida com a do negador da ambiguidade; trata-se da síntese temporal de si que o existente precisa, *continuamente*, realizar, de maneira que nunca se fecha, estando sempre em um *convertendo-se, trazendo ser e significação ao mundo*. Ela é uma resposta ao absurdo do puro instante, pois “uma existência não poderia se fundar se desabasse instante por instante no nada” (PMA, p. 37-38 / PMA, p. 28). A passagem da natureza à moralidade, da falta de ser à existência é também uma passagem do tempo indefinido à singularização do tempo, tornando possível ao existente situar-se no mundo. É, por essa razão, de acordo com ela, “que nenhuma questão moral se põe à criança enquanto ela ainda for incapaz de se reconhecer no passado, de se prever no futuro; é apenas quando os momentos da vida começam a se organizar como comportamento que ela pode decidir e escolher” (PMA, p. 38 / PMA, p. 28). Uma vida moral é, pois, uma existência que consegue organizar o seu próprio tempo, concretamente. “Se abandono atrás de mim um ato que realizei”, diz ela, “ao cair no passado ele se torna coisa, não é mais nada senão um fato estúpido e opaco; *para impedir essa metamorfose, é preciso que eu incessantemente o retome e o justifique na unidade do projeto que estou engajado*” (PMA, p. 38 / PMA, p. 28, *grifos nossos*). Aqui, é-nos possível confirmar a ideia de unidade como uma síntese temporal, que impede a vida de tornar-se sem sentido e absurda, porque uma ação ocorrerá de maneira situada dentro desse tempo organizado pelo próprio existente, permitindo-lhe engendrar um sentido. O *tornar-se existência* é, considerando isso, não somente uma busca para encontrar-se, mas também um cuidado para não se perder nessa busca. E esse cuidado significa impedir a metamorfose,

---

acontecimentos históricos a partir de Simone de Beauvoir” [2021], mostramos, entre outras coisas, como essa síntese temporal é um movimento necessário do *tornar-se existência*.

<sup>18</sup> Josiana Andrade, “O presente é um passado em potência? Considerações acerca da atitude estética do ser humano em relação aos acontecimentos históricos a partir de Simone de Beauvoir”, 2021.

sempre possível, da transformação da existência em coisa, da redução de sua existência ao ser de sua existência. E, precisamente, por isso, Simone de Beauvoir fala em vontade, ao invés de desejo, ao abordar a justificação moral. Enquanto este, para ela, está vinculado ao instante, aquela está conectada com a tentativa de salvar a vida que não se reduz ao instante. O *querer*, segundo a sua concepção, é um engajar-se do existente em perseverar em sua vontade (PMA, p. 38 / PMA, p. 28). Daí, a liberdade moral seria também uma liberdade criadora [*liberté créatrice*], no sentido de que “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 desmente. A cada instante ele desvela o ser visando um desvelamento ulterior” (PMA, p. 39 / PMA, p. 29). E essa “criação” seria uma criar *a partir do que há*, um significar a terra já recheada por outros significados, porque o ser humano “não cria o mundo; ele só consegue desvelá-lo através das resistências que esse mundo lhe impõe; a vontade só se define suscitando obstáculos; e por meio da contingência da facticidade, alguns obstáculos se deixam vencer, outros não” (PMA, p. 39 / PMA, p. 29). E esses obstáculos, conforme o capítulo anterior, dependente das ações de outras existências. Todavia, por sempre existir a possibilidade de a existência fracassar contra um obstáculo suscitado pelo seu próprio engajamento, Simone de Beauvoir estabelece, a fim de que ela “possa ainda através do fracasso prosseguir o seu movimento” (PMA, p. 41 / PMA, p. 30), que a sua meta precisa ser, a partir de *seu* conteúdo singular, o próprio movimento da existência de fazer-se livre (PMA, p. 41 / PMA, p. 30). E, nisso, revela-se o seu critério objetivo que permite identificar a atitude autêntica e salvação da existência: a disposição em conservar o futuro como uma abertura, como um projeto que sem se perder no movimento indefinido, expressa-se definindo esse movimento.

\*\*\*

Tendo explicitado que a salvação humana de sua condição original de ser uma falta de ser é possível mediante a busca da existência, segundo a qual o existente realizaria uma conversão de si, cuja meta “é conquistar a existência através da espessura sempre faltosa do ser” (PMA, p. 42-43 / PMA, p. 30), implicando o postulado de que ele “não deve buscar captar o ser, mas desvelá-lo” (PMA, p. 42 / PMA, p. 30), pois “o desvelamento é a passagem do ser à existência (PMA, p. 42 / PMA, p. 30), Simone de Beauvoir busca

mostrar, em seu segundo capítulo, à luz da estabelecida relação autêntica entre existência e ser, que a vontade de ser se constitui mediante a experiência vivida. Para isso, descreve diferentes atitudes inautênticas que refletiriam essa vontade – que é um *contraditório* da vontade de querer desvelar o ser, de querer-se livre. E na medida em que descreve tais atitudes, traz à tona também elementos necessários da atitude moral autêntica, considerando que ela faz uso de seu método da conversão ao elaborar a sua obra, de modo que, ao explicitar e negar essas atitudes inautênticas, visa afirmar a atitude existencialista que apresentara em seu capítulo precedente. Dentre esses elementos necessários desta atitude, encontra-se o *existir-com-o-por-meio-do-ser*; ao trazê-lo, a filósofa menciona *Pirro e Cineias*, indicando que se trata, na palavra dela, de uma *verdade* [verité] que estava a explicitar “sob uma outra forma”, ao dizer que se querer livre é também querer conservar o futuro aberto, porque esse conservar exige que os outros retomem, a partir de seus próprios projetos, os atos que o existente lançou no mundo, possibilitando que ele permaneça uma abertura e não dilua-se contra o próprio obstáculo que havia se engajado (PMA, p. 102 / PMA, p. 62). O movimento que ela realiza, aqui, é análogo ao que realizou, em seu ensaio de 1944, ao apresentar a atitude da generosidade lúcida através dos limites da atitude da dedicação, tendo já explicitado, inicialmente, a condição ontológica do ser humano e o postulado moral que ela implicava. É explicitando os limites da vontade de ser e suas consequências perigosas, que traz a lume a relevância da vontade de querer desvelar o ser, evidenciando as suas consequências promissoras, no que concerne ao seu problema proposto, que se revelou ser o drama da coexistência: como tornar possível que existentes, originalmente, separados possam se relacionar uns com os outros, de maneira moral, sem negar a sua própria condição de ser separado? Como se reunir com o outro sem negar a si? Como coexistir? É para responder questões como essas que ela prossegue a sua busca, que, de nossa parte, continuamos a desvelar.

Ao mostrar que a vontade de ser se revela mediante o vivido<sup>19</sup>, Simone de Beauvoir o faz vinculando-a com a experiência metafísica da criança, posto que, para ela, “as

---

<sup>19</sup> Em relação a esse ponto, Debra Bergoffen (1997, 2002) e Eva Gothlin (1994, 1995, 2001), explicitaram, analiticamente, que o “desejo de ser”, para a filósofa francesa, não seria ontológico, mas histórico; ele estaria conectado não com a condição ontológica, mas com a experiência humana da infância. Contudo, ao mesmo tempo em que, respectivamente, a filósofa estadunidense e a filósofa sueca reconhecem que esse “desejo” não é ontológico, elas pressupõem que Simone de Beauvoir teria o aceitado, inicialmente, como ontológico e só, mais tarde, teria o superado. Ao propor essa superação, a primeira sugere que a filósofa francesa teria abandonado Sartre e dado continuidade ao seu projeto em um horizonte husserliano, e a segunda, que ela teria dado continuidade ao seu projeto em um horizonte heideggeriano. Desse modo, ao respondermos aos seus chamados, concordamos com elas que a *vontade de ser* é histórica, ainda que o

escolhas infelizes que a maioria dos homens [*sic!* seres humanos] faz só podem ser explicadas porque foram operadas a partir da infância” (PMA, p. 51 / PMA, p. 35). Por esse motivo e não outro, começou o seu segundo capítulo descrevendo a situação, metafisicamente, privilegiada [*métaphysiquement privilégiée*] da criança, assumindo como ponto de partida, nessa problemática, Descartes, que havia dito que a infelicidade do ser humano viria do fato de que ele foi, primeiramente, uma criança (PMA, p. 51 / PMA, p. 35). Ao responder ao chamado do filósofo francês, argumenta que essa infelicidade, que vem ao ser humano, reside “no fato de que a sua liberdade lhe foi, primeiramente, mascarada e de que por toda a sua vida ele conservará a nostalgia do tempo em que ignorava as exigências dela” (PMA, p. 58 / PMA, p. 39). A situação da criança, a seu ver, caracteriza-se pela ausência de diferenciação entre natureza e moralidade; “encontra-se lançada num universo que não contribuiu para constituir, que foi moldado sem ela e que lhe parece como absoluto ao qual só pode submeter-se; a seus olhos, as invenções humanas: as palavras, os costumes, os valores são fatos dados, inelutáveis como o céu e as árvores” (PMA, p. 51 / PMA, p. 35). Ora, isso significa que o mundo dela “é o mundo da seriedade, uma vez que o próprio do espírito da seriedade é considerar os valores como coisas prontas” (PMA, p. 51 / PMA, p. 35). Disso não se segue, porém, pontua ela, que a criança seja séria: vive, irrefletidamente, a sua liberdade, escapando, quase sempre, da angústia de ser-livre. A seus olhos, ela *é*, assim como os outros e as coisas também o *são*. O que a conduz a ser “vítima da miragem do para-outro” [*victime du mirage pour autrui*], fazendo-a acreditar no “*ser* de seus pais, de seus professores”, buscando, aos olhos deles, *ser*, por exemplo, uma boa ou má menina, um bom ou um mau menino (PMA, p. 52 / PMA, p. 36). A situação da criança é metafisicamente privilegiada, portanto, porque ela não se apercebe de sua própria liberdade; “seus atos não engajam nada, nem mesmo ela própria” (PMA, p. 54 / PMA, p. 36); apesar de, com um tempo, a vê de soslaio, ao questionar certos “porquês”, em que algumas falhas dos adultos vão se revelando, de forma que descobre a sua subjetividade e a subjetividade dos outros (PMA, p. 56-57 / PMA, p. 38), é somente na adolescência, conforme a filósofa, que “todo o seu universo começa a vacilar, porque ela percebe as contradições que opõem os adultos uns aos outros e também as hesitações e fraquezas deles” (PMA, p. 57 / PMA, p. 38). A ou o adolescente descobre, então, que a

---

histórico, no existencialismo, não se dicotomize-se com o ontológico. Talvez, a confusão entre o desejo de ser sartreano e a vontade de ser beauvoiriana ocasione uma dificuldade para compreender essa relação de entrelaçamento entre vontade de ser e a falta de ser, segundo a qual a vontade ser seria uma das disposições da vontade humana.

realidade humana possui a sua fonte na criatura ambígua, sendo ela ou ele, agora, chamado para participar também do desvelamento dessa realidade. Surge uma nova situação.

Essa nova situação – a da adolescência – se caracteriza, na concepção beauvoiriana, pelo drama da escolha original [*drame du choix originel*] (PMA, p. 59 / PMA, p. 39)<sup>20</sup>. Ocorrendo o “desabamento do mundo da seriedade” da infância, é-lhe revelado o distanciamento entre a natureza e a moralidade; apercebe-se injustificado, sem um *ser*; sente-se desamparado, descobre a liberdade e, por sua vez, a angústia metafísica. Nessa situação, inicia-se a história *moral* de sua vida; depara-se com o *momento da decisão de si*, que precisará realizar enquanto durar no mundo. Ele precisa decidir o que fazer em relação a essa nova descoberta, que lhe revelou a sua verdadeira condição humana – ele não *é*: precisa *fazer-se*. Nesse momento, é-lhe possível escolher tanto mascarar essa falta com a nostalgia da infância quanto assumi-la a fim de desvelar o ser, fazendo surgir no mundo novas significações, novos valores. Aqui, podemos perceber o caráter concreto de como se originará a proposta da conversão. A descoberta primeva do existente como uma falta de ser, dá-se aos poucos, até estourar na adolescência – momento, não ao acaso, de crise profunda – no qual ele toma consciência de si, reflexivamente. E ao tomar consciência de si, reconhece a sua condição. Com isso, surge a dupla possibilidade de existir no mundo: o tornar-se existência e o tornar-se ser, que refletem, respectivamente, a vontade de desvelar o ser e a vontade de ser<sup>21</sup>. O existente, como vimos, precisa escolher pela primeira, se quiser justificar-se, autenticamente. Ambas as atitudes expressam a condição humana ontológica de ser falta de ser, ainda que somente a de querer-se livre torne possível a realização concreta da existência, por meio da conversão contínua de si. Ambas também implicam uma tensão, mas que não devem ser confundidas, porque são diferentes: enquanto a busca da existência ocasiona uma tensão advinda da disposição de querer conservar o movimento de transcendência aberto, a busca do ser engendra uma tensão advinda da disposição de querer parar esse movimento. Esta é movida pela nostalgia da infância, e aquela, pela busca de salvação de si.

<sup>20</sup> Alguns aspectos desse drama, em sua forma descritiva e não-nomeada, foram abordados pela jovem Simone de Beauvoir, em *Tentative d'existence*, conforme apontamos em nosso capítulo segundo.

<sup>21</sup> Dentre as estudiosas de Simone de Beauvoir, Gail Weiss (2005) pontuou essa relação como uma relação de disputa entre “o ‘desejo’ de ser e o ‘desejo’ de desvelar o ser”, enfatizando que a filósofa francesa associa o “desejo” de ser a uma tentação de superar a nossa falta de ser, por meio de uma identificação com o ser; e o “desejo” de desvelar o ser, a uma espécie de não cair em tal tentação, de modo que ele precisa lutar, continuamente, para manter-se uma abertura, uma falta de ser, uma transcendência. De nossa parte, concordamos, acerca desse ponto, inteiramente, com ela, à luz da diferenciação já referida entre desejo e vontade.



Ao ter afirmado, por conseguinte, que é na situação da adolescência que se inicia a história moral do existente, Simone de Beauvoir, indica que essa história é interdependente do que chamou de “história natural do indivíduo: sua sensualidade, seus complexos afetivos etc.” (PMA, p, 58 / PMA, p. 39), que seria, podemos dizer, a história do corpo em sua experiência imediata e irrefletida do mundo. Por meio disso, ela quer explicitar também que a descoberta da liberdade ocorre de maneira situada e incorporificada. “A criança”, diz ela, “não contém este homem [*sic!* ou esta mulher] que ela se tornará; entretanto, é sempre a partir do que foi que um homem [*sic!* ou uma mulher] decide sobre o que quer ser: no caráter que conformou para si, no universo que lhe é correlativo, ele colhe as motivações de sua atitude moral” (PMA, p, 58-59 / PMA, p. 39). Essa relação entre a existência moral e a criança não é, pois, de determinismo, mas de situação; é refletindo acerca de sua própria história, de seu passado, que o existente decide. É interessante notar também que a experiência da criança não se realiza, reflexivamente, pela vontade de ser – ela não é séria – mas por um desvelamento do ser, irrefletido, ainda que ele não crie nada, em sentido moral, na medida em que o movimento de desvelamento se dá também no nível da sensibilidade, não somente no nível da reflexão, haja vista que “o que chamamos de vitalidade, de sensibilidade, de inteligência”, segundo a filósofa, “não são qualidades prontas, mas uma maneira de se lançar no mundo de desvelar o ser” (PMA, p. 60 / PMA, p. 40). Se, até então, ela havia associado o desvelar somente a um ato reflexivo-moral, foi porque estava a descrever, formalmente, como ocorre a conversão, cuja condição, como acabamos de ver, é a descoberta de si e, por sua vez, a decisão de si – que envolvem reflexão e acontecem a partir da adolescência. No entanto, ao tratar de forma mais concreta a origem da necessidade da conversão, ela traz à tona um desvelamento que não é reflexivo, mas que está vinculado com o experimentar o mundo, em sua imediatez. Desse modo, podemos dizer que o desvelamento possui duas dimensões – a imediata e a reflexiva. Esta pressupõe aquela, pois é “a partir de suas possibilidades fisiológicas que cada um se lança no mundo, mas o próprio corpo não é um fato bruto, ele exprime nossa relação com o mundo” (PMA, p. 60 / PMA, p. 40). O corpo é corpo que se envolve com mundo, experienciando-o; e ao experienciá-lo, desvela-o; mas esse desvelamento seria mais estético, por assim dizer, do que moral, ainda que dois sejam interdependentes.

Então, a partir do momento em que a dupla possibilidade de existir se revela ao existente, a conversão também se revela como possível. Apesar disso, Simone de Beauvoir reconhece – antes de começar a sua descrição das atitudes inautênticas, que assumem, em

alguma medida, a busca do ser – que há seres humanos “cuja vida inteira se ecoa num mundo infantil, porque, mantidos num estado de servidão e de ignorância, não possuem nenhum meio de quebrar este teto sobre suas cabeças; como a própria criança, podem exercer sua liberdade, mas somente no seio deste universo constituído antes deles, sem eles” (PMA, p. 54 / PMA, p 37). A título de exemplo, menciona a situação “dos escravos que ainda não se elevaram à consciência de sua escravidão” (PMA, p. 54 / PMA, p 37), e a “das mulheres que não podem senão submeter-se às leis, aos deuses, aos costumes, às verdades criadas pelos machos” (PMA, p. 54 / PMA, p 37). Em ambas as situações, temos a infantilização de pessoas adultas, em que há uma tentativa de querer fazê-las acreditar que são um *ser*, para impedi-los de realizar o movimento de querer tornar-se existência. E, muitas vezes, acabam *acreditando*, porque “quanto menos as circunstâncias econômicas e sociais permitem que um indivíduo aja sobre o mundo, mais esse mundo lhe parece como dado” (PMA, p. 69 / PMA, p. 44). O que dificulta a libertação da liberdade e facilita manutenção do *status quo*. Esse *acreditar* envolve a própria subjetividade da pessoa escravizada e da mulher oprimida, porque o escravo só se torna um *escravo*, e a mulher só se torna uma *mulher* – no sentido de *tornar-se ser mistificado* – quando aceitam como verdadeiros os valores do senhor e do homem opressor. Trata-se, aqui, da retomada da tese beauvoiriana, apresentada em *Pirro e Cineias*, de que só podemos atingir o outro em sua facticidade, não em sua vontade. Esse movimento de aceitação é, ainda que delimitado pelo aspecto exterior e genérico da situação, ativo. Por isso, para a filósofa, “a ignorância e o erro são fatos tão inelutáveis quanto os muros de uma prisão” (PMA, p. 56 / PMA, p 37-38). Se o escravo ou a mulher acreditam como natural, o que é valorativo, a distinção entre atitude autêntica e atitude inautêntica, em suas situações, não tem sentido, porque estas dependem do movimento reflexivo, da descoberta de si como uma falta de ser. Análoga à situação da criança, eles vivem, nesse caso, irrefletidamente, a sua liberdade. Acontece, por outro lado, que há casos também em que, dentro da situação infantilizada, a pessoa escravizada ou a mulher consegue reconhecer a sua condição – o que permite a revolta; e somente a partir daí, a distinção entre atitude autêntica e atitude inautêntica começa a ser válida, porque “desde que uma libertação aparece como possível, não explorar essa possibilidade é uma demissão da liberdade, demissão que implica a má-fé que é uma falta positiva” (PMA, p. 56 / PMA, p 38)<sup>22</sup>. A má-fé, conforme podemos identificar, está

<sup>22</sup> Acerca desse ponto, é-nos relevante dizer que, Michèle Le Doeuff, uma das primeiras a propor uma leitura progressiva não-conversiva da obra de Simone de Beauvoir, assumida, mais tarde, por diferentes estudiosas estadunidenses, dentre elas, Nancy Bauer, ao argumentar, em “Simone de Beauvoir and

vinculada com a vontade de ser, que se fundamenta por um querer-se não livre. Ela não é também ontológica: é moral. E disso segue-se que há uma diferença entre a vida infantilizada e a vida que se quer infantil; a má-fé ocorrerá somente na segunda.

Mostrado que há situações em que o ser humano se torna um “ser”, ainda que sem a má-fé da vontade de ser, porque confunde, à maneira da criança, a natureza com a moralidade, tendo em vista a sua situação de opressão e, por sua vez, de alienação de si, o movimento procedente de Simone de Beauvoir foi o de descrever como a vontade de ser e a má-fé aparecem no mundo. Para isso, sugeriu uma hierarquia das atitudes inautênticas, *cujo sentido depende de sua perspectiva existencialista*, em que parte da menos à mais velada. Essa graduação reflete, segundo ela, o grau de vitalidade – o calor vivo [*chaleur vivante*] – que um existente emanaria (PMA, p. 61 / PMA, p. 40). Esse calor corresponde à paixão infinita que habita o cerne da vida humana. Ela começa, à vista disso, com o mais morno: o sub-humano [*sous-homme*]. Ao referir-se a esse morno [*tiède*], que será um elemento de todas as atitudes inautênticas, não somente do sub-humano, faz uma alusão “aos mornos de que fala o Evangelho” (PMA, p. 61 / PMA, p. 40), sugerindo que, apesar de não poder eliminar esse calor vivo que emana de si – tornar-se frio, porque daí seria um morto – o inautêntico, em suas diferentes formas, não o assume, por mais que conviva com ele, em sua plenitude, com um compromisso moral; não consegue se salvar da contingência e da arbitrariedade. Dito isso, podemos desvelar essa hierarquia, em que apresenta, respectivamente, a atitude do sub-humano, da seriedade, do niilista, do demoníaco, do aventureiro e do apaixonado. Ora, se “existir [*exister*] é fazer-se falta de ser, é lançar-se no mundo”, o sub-humano seria aquele que se aplica, continuamente, “a reter esse movimento original” (PMA, p. 61 / PMA, p. 40). Ele se caracteriza por uma apatia, que “manifesta um medo fundamental diante da existência, diante dos riscos e tensões que ela implica” (PMA, p. 62 / PMA, p. 41). Por covardia, recusa a própria existência. E ao recusá-la, busca não desvelar o mundo, tornando-o insignificante para si. No mundo em que vive, sem situar-se, à maneira do Estrangeiro, nenhum projeto possui sentido, tudo a seu redor, a seus olhos, é

---

Existencialism” [1980], que a ética beauvoiriana seria uma ética da autenticidade, concluiu que ela implicaria um voluntarismo moral, por negligenciar os condicionamentos sociais e históricos. Essa conclusão se deve ao fato de que, para explicar a autenticidade beauvoiriana, ela utilizou a estrutura filosófica sartreana apresentada em *O ser e o nada*, ao invés da própria Simone de Beauvoir, cuja preocupação com o social e o político não começará, como estamos a ver, somente em *O segundo sexo*, ainda que Michèle Le Doeuff tenha pretendido argumentar isso. Essa hipótese do voluntarismo, de acordo com filósofa espanhola Teresa López Pardina que, em “Críticas a ‘O segundo Sexo’ na década dos 80” [1994], explicitara diferentes leituras negligentes para com Simone de Beauvoir, pode ser encontrada em diferentes leituras anglófonas que fizeram uso do mesmo pressuposto de Michèle Le Doeuff: a devoção filosófica de Simone de Beauvoir para com Sartre.

“incoerente e nu”. Recusando a engendrar um sentido para si e, conseqüentemente, para o mundo, ele “se encaminha para uma morte que não faz outra coisa senão confirmar sua longa negação de si. Nessa experiência, revela-se apenas a absurda facticidade de uma experiência que permanece para sempre injustificada” (PMA, p. 65 / PMA, p. 42). E “quanto menos ele existe, menos há para ele razões de existir, uma vez que essas razões só se criam existindo” (PMA, p. 62 / PMA, p. 41). O existir, aqui, é tratado em sua significação moral. É claro que ele continua a existir, porque ele “não pode se impedir de ser presença no mundo: mas mantém essa presença no plano da facticidade nua” (PMA, p. 63 / PMA, p. 41). Essa facticidade, todavia, não é aquela da árvore ou da xícara de café – refere-se ao permanecer uma contingência injustificada – haja vista que o corpo humano, como vimos, não é um fato bruto, mas expressa uma relação com o mundo: é vivido. Ele o sente e os outros enxergam-no. Essa atitude do sub-humano pode ser identificada naquela atitude de Blomart, antes da morte de Jacques, do “sonho da ausência”, que se revelou impossível: os outros eram testemunhas de sua existência. Não poderia, pela força da vontade, negá-las. Elas lembravam-lhe de que existia<sup>23</sup>. E ao ser lembrado de sua própria existência – enquanto facticidade – o sub-humano é conduzido a lembrar também de sua liberdade, que descobrira na adolescência. “Eu existo”, pensará ele, sentido a falta de ser, o absurdo e ausência de sentido de si, que recusara a criar. A angústia e o medo o dominarão. Para escapar dela, refugiar-se-á, segundo a filósofa, em valores prontos do mundo sério. Para mascarar a sua indiferença em relação ao mundo e a si, vestirá os valores do momento, “da moda”, *exageradamente*, beirando o ridículo; por ser um *informe*, buscará uma forma pronta para si, quase que, arbitrariamente, porque se recusou a se situar. Comportar-se-á como um novo-crente, que sempre é mais crente do que o crente iniciado, ao longo dos anos, na tradição. Se for para a esquerda ou para a direita, encontrar-se-á entre os fanáticos. Por essa razão, Simone de Beauvoir pontua que, embora ele seja definido pela recusa e fuga de si, “não é um ser inofensivo” (PMA, p. 64 / PMA, p. 42). Realizando-se no mundo “como uma força cega, incontrolada”, qualquer um pode captá-la (PMA, p. 64 / PMA, p. 42). “Nos linchamentos, nos *progrons*, em todos os movimentos sangrentos e sem riscos organizados pelo fanatismo da seriedade e da paixão”, diz ela, “é entre os sub-homens [*sic!* sub-humanos] que se recruta a mão-de-obra” (PMA, p. 64 / PMA, p. 42). Não acaso, conclui, o ser humano que busca justificar-se no mundo sentirá em relação a ele uma repulsa, um desprezo. “A moral é o triunfo da liberdade sobre a facticidade; e o sub-homem

---

<sup>23</sup> Ver “O drama da coexistência”, *Interpartes*, p. 159.

[*sic!* sub-humano] realiza apenas a facticidade de sua existência; em vez de ampliar o reino humano, opõe aos projetos dos outros sua resistência interna” (PMA, p. 64-65 / PMA, p. 42).

A atitude do sub-humano, em movimento lógico, passará para a da seriedade. Horrorizado com a ausência de sentido de sua própria vida, vimos que ele é conduzido a se proteger com os valores dados, porque ele não quer a existência, mas o repouso de si. Nessa passagem, segundo a qual buscará aniquilar a si mesmo em favor de tais valores, haverá uma passagem para a atitude do ser humano sério, cuja característica essencial é a de assumir os valores como absolutos. A atitude da seriedade, de acordo com a filósofa, em relação às outras, é a mais difundida, porque é a que mais reflete a nostalgia da infância. “Ele escolhe viver em mundo infantil: mas à criança os valores são realmente dados; o homem [*sic!* ser humano] sério deve mascarar esse movimento pelo qual ele os dá a si próprio, tal como a mitômana que finge esquecer, ao ler uma carta de amor, que foi ela que enviou para si mesma” (PMA, p. 69 / PMA, p. 43). Para mascarar esse movimento para si, ele assume o objeto para a qual se direciona como um fim absoluto, visando se realizar, por meio disso, como “um *ser* que escapa ao dilaceramento da existência” (PMA, p. 67 / PMA, p. 43, *grifo da autora*). Desse modo, “há seriedade desde que a liberdade se renega em proveito de fins que se pretende que sejam absolutos” (PMA, p. 67 / PMA, p. 43). O que importa, para ele, daí, não é o objeto em si, mas “o fato de nele poder se perder” (PMA, p. 68 / PMA, p. 43). Dedicando-se, inteiramente, a esse objeto, dissimula para si o movimento de sua subjetividade, de sua liberdade; normalmente, podemos reconhecer essa postura, na pessoa que se acredita coberta de “direitos”, absolutamente, a seus olhos, justificados. Ela nunca *faz*: sempre *é*. Ao agir, nega a ambiguidade de sua ação, que é, simultaneamente, fim e ponto de partida, porque assume que é somente um fim e absoluto. Com isso, não questiona os porquês de sua própria ação, haja vista que sentirá a sua liberdade. O que a torna perigosa, uma vez que a sua tendência é transfigurar os valores humanos em ídolos. E se comprometendo com esse ídolo, que lhe aparece como um *em si*, sente-se justificada. Sua ação nunca é para si e nem para o outro, é sempre em nome de uma coletividade, de uma instituição etc. A pessoa séria, portanto, dedica-se, exclusivamente, a um único fim, “negando tudo o que não é seu objeto para dissimular para si mesma as antinomias da ação” (PMA, p. 80-81 / PMA, p. 50). A essa postura, em específico, a filósofa descreveu como uma espécie de “nihilismo parcial”, pois tudo que se encontra de fora de seu objeto, de seu fim, torna-se sem sentido, sem importância. Ocorre que isso precisa ser, a todo instante,

reafirmado; e, uma hora ou outra, a sua subjetividade acaba desmascarando-a, e o seu fim, a seus olhos, absoluto, revela-se finito. Quando isso acontece, frequentemente, questiona-se a respeito do “para quê?” de si, descobrindo o absurdo: “uma vida que buscou fora de si as justificações que apenas ela podia se dar; desligados da liberdade que os teria autenticamente, todos os fins perseguidos aparecerem como arbitrários, inúteis” (PMA, p. 75 / PMA, p. 48). E, com isso, o fracasso da seriedade vem à tona. Ele pode conduzir tanto à atitude demoníaca quanto à atitude niilista.

Em sua decepção para com o mundo sério, o existente pode, então, ou apegar-se a ele negativamente ou afirmar-se diante dele como um nada. A esta atitude, Simone de Beauvoir referiu-se como niilista, e àquela, como demoníaca. Ao descrever a atitude do demoníaco, fê-lo de passagem, enquanto abordava a atitude niilista. Em sua concepção, ela se caracteriza por uma vontade de negação, em que o existente, ao invés de ultrapassar os valores da seriedade – seja os da infância, os da Igreja ou os da sociedade – perpetua-os mediante a sua negação, cuja meta é aviltá-los. O demoníaco, por esse motivo, estaria ainda muito próximo do sério, por buscar justificar-se mediante o objeto para o qual transcende, com a diferença de que o faz através da revolta, do rancor, do desprezo. “Ele se experimenta”, nesse caso, “como negação e liberdade, mas não realiza essa liberdade enquanto liberação positiva” (PMA, p. 77 / PMA, p. 49). A atitude demoníaca, podemos dizer, assume a liberdade, mas não a converte, por colocar como meta o seu objeto de desprezo, ao invés de sua existência. Através dela, o existente consegue se presentificar por meio do objeto que desvela; mas o faz a fim de negá-lo, para poder continuar negando-o, em vez de se comunicar com o outro. O que gera, ainda assim, uma tensão, que é, para a filósofa, simetricamente inversa à tensão existencialista e mais dolorosa (PMA, p. 78 / PMA, p. 49). Ele desvela *para* destruir; e, nesse movimento, acaba destruindo a si próprio; trata-se de uma contínua negação de si, porque esse “si” reflete os valores da seriedade que, outrora, fora associado. A título de exemplo, menciona alguns casos de adeptos do surrealismo – que é, a seu ver, um movimento movido pela vontade negação – como Jacques Vaché e René Crevel, que abandonaram essa solução paliativa e recorreram à solução radical do suicídio (PMA, p. 78 / PMA, p. 49). À diferença do demoníaco, o niilista é uma inversão radical da seriedade; não gasta a sua existência querendo assumir ou negar um objeto em específico: “quer não *ser* nada e esse nada com que sonha é ainda uma

espécie de ser” (PMA, p. 75-76 / PMA, p. 48)<sup>24</sup>. A sua atitude, contudo, é diferente tanto da atitude do sub-humano, porque reconhece a sua existência no mundo e, a partir disso, busca não ser para ser (PMA, p.76 / PMA, p. 48), quanto da atitude da seriedade, porque recusa, sistematicamente, o mundo e os seres humanos (PMA, p. 83 / PMA, p. 51-52), sem limitar-se a um fim, de modo que tudo, a seus olhos, é sem sentido, nada é absoluto. Por ser um contestador radical do mundo sério, ele pode ser visto, a princípio, como um aliado de uma pessoa que se quer livre, mas logo se revela um inimigo, por se recusar a realizar o movimento de conversão. “O niilista”, escreve ela, “tem razão em pensar que o mundo não possui nenhuma justificativa e que ele próprio não é nada; mas ele esquece que lhe cabe precisamente justificar o mundo e se fazer existir validamente” (PMA, p. 83 / PMA, p. 51, *grifos da autora*). Em sua atitude de querer-se nada a fim de ser, manifesta-se “uma certa verdade: ambiguidade da condição humana nela é experimentada, mas o erro é que ela define o homem [*sic!* ser humano] não como a existência positiva de uma falta, mas como uma falta no cerne da existência” (PMA, p. 82 / PMA, p. 51). Ela, desse modo, figura um movimento oposto ao da atitude existencialista: assume o seu movimento de transcendência sem criar um conteúdo singular para ela. Vive no seio da contingência, da falta de ser, sem querer-se justificar, porque sua justificação é essa própria contingência, essa falta de ser cujo ser é ser nada. Essa postura pode conduzir à atitude do aventureiro.

Não esperando nenhuma justificação de si, o aventureiro, de acordo com Simone de Beauvoir, comprazer-se-á em viver; sem se afastar “das coisas em que não acredita, buscará nelas o pretexto para um desdobramento gratuito de sua atividade” (PMA, p. 83 / PMA, p. 52). A sua atitude pode surgir tanto do fundo niilista quanto da nostalgia da alegria gratuita da infância. Em ambas as alternativas, existirá um certo distanciamento da seriedade, porque ele não está preocupado em se justificar – não se quer, a seus olhos, nem ser e nem existência – quer viver; mas se ela surgir a partir do primeiro, realizará um movimento dialético em que haverá uma negação da seriedade pelo niilismo, e do niilismo pela existência aventureira (PMA, p. 84 / PMA, p. 52). O aventureiro “se lança com ardor a

---

<sup>24</sup> É-nos válido dizer que, ao definir a atitude niilista, Simone de Beauvoir elaborou uma própria concepção de niilismo, que é limitada, por reduzi-lo a uma vontade de ser nada, sabendo-se que existem outras abordagens, que fizeram dele tema central, como a de Nietzsche, de quem ela foi leitora desde a juventude. Ao descrevê-lo, podemos identificar que ela assume como niilismo uma postura semelhante à de seu primo Jacques, descrito por ela como um niilista, em sua autobiografia e em seus cadernos da juventude. Isso torna-se relevante, na medida em que, como explicitamos em nosso capítulo primeiro, Simone de Beauvoir lutou contra esse niilismo que seu primo insistia em reafirmar e do qual compartilhou por um tempo. Esse tema encontra-se, pois, na gênese de seu próprio filosofar, que visa uma afirmação contínua da vida e da existência.

empreendimentos: exploração, conquista, guerra, especulação, amor, política, mas não se apegam ao fim visado; apenas à sua conquista. Ele ama a ação pela ação, encontra sua alegria exibindo pelo mundo uma liberdade que permanece indiferente a seu conteúdo” (PMA, p. 83/ PMA, p. 52). À diferença do sério e do demoníaco, ele não busca justificar a sua ação a partir do objeto para o qual se direciona, e sim mediante a sua própria subjetividade. “Se o existencialismo fosse, como se pretende geralmente, um solipsismo”, diz a filósofa, “ele deveria olhar o aventureiro como seu herói mais acabado” (PMA, p. 85 / PMA, p. 53), porque ele resume a sua ação à sua subjetividade, à sua liberdade, independentemente de seu objeto. Acontece que esse movimento subjetivo, como vimos, permanece abstrato, se não se converte em movimento concreto mediante o reconhecimento-comunicação da existência do outro. O aventureiro, por mais que pretenda ser indiferente, sempre encontra outras existências pelo caminho. Diante de Don Juan, sempre surge uma Elvira; e, em tal contexto, pouco importará para ele, após a conquista, o coração partido que deixará pelo caminho. Ocorre que esse coração partido existe no mundo com a mesma evidência que a aventura dele. “O que distingue”, pois, “a aventura de um simples jogo é que o aventureiro não se limita a afirmar solitariamente sua existência; ele afirma em relação a outras existências: é preciso que ele tome partido” (PMA, p. 86 / PMA, p. 54). E, aqui, a sua face perigosa se revela: “indiferente ao fim que se propõe, ele é ainda mais indiferente aos meios de atingi-lo, só se preocupa com seu prazer ou com sua glória” (PMA, p. 88 / PMA, p. 54). Ora, para manter esse prazer ou essa glória – os seus privilégios – normalmente, toma partido daqueles que se encontram no poder; e sua liberdade converte-se não em justificação de si, mas em servidão; dialeticamente, ele é levado a defender os valores do mundo sério, já que, sem condições materiais, não poderá viver a sua liberdade desengajada. E ainda, por mais que ele crie para si a ilusão de que a sua liberdade existe independentemente das outras liberdades, a verdade se revela em cada fim de um empreendimento seu: não pode salvar-se sozinho; para que permaneça a sentir o calor vivo da paixão infinita que habita o seu cerne, precisa de uma outra transcendência para animá-la (PMA, p. 89 / PMA, p. 55). A conquista de Don Juan, se não existe uma Elvira, perde o seu sentido: não há conquista. E, com isso, a atitude do aventureiro, como as precedentes, revela-se vã e injustificada, porque não reconhece a condição necessária para a sua existência: a coexistência (PMA, p. 91 / PMA, p. 56). Se, a princípio, ele aparecia como alguém que se queria nem ser e nem existência, as condições externas o conduziram a



escolher o caminho do ser, ao invés da existência. Pode-se até discutir a respeito de sua intenção, mas não de sua atitude concreta que faz dele um defensor dos valores sérios.

Se há na atitude do aventureiro um esboço de um comportamento moral, porque “ele assume positivamente a sua subjetividade”, embora “se recuse, com má-fé, a reconhecer que essa subjetividade se transcende, necessariamente, na direção de outrem”, encerrando-se em uma ilusória independência, que, no final, revela-se servidão (PMA, p. 91 / PMA, p. 56), haverá um também na atitude do apaixonado, que surge, conforme Simone de Beauvoir, como uma antítese sua. Se o aventureiro fracassa em relação ao conteúdo de seu ato que não se realiza, autenticamente, porque não reconhece o outro, o apaixonado fracassará em relação à confirmação de sua subjetividade (PMA, p. 91 / PMA, p. 56). O que o caracteriza “é que ele põe o objeto como um absoluto, não, à maneira de um homem [*sic!* ser humano] sério, enquanto coisa desligada dele, mas enquanto desvelado por sua subjetividade”. (PMA, p. 91-92 / PMA, p. 56). Ao descrever a sua atitude, a filósofa diferenciou a sua paixão, que ela nomeara *maníaca*, da paixão *generosa*, para mostrar que nela “a liberdade não se encontra em sua figura autêntica”, porque “o apaixonado busca a posse, busca atingir o ser” (PMA, p. 93 / PMA, p. 57). Essa paixão generosa trata-se, como vimos, daquela que reconhece que não pode captar o ser, mas tão-somente desvelá-lo; não pode possuir o outro, mas tão-somente criar pontos de partida para ele. O apaixonado maníaco, movido pela vontade de ser, busca possuir o objeto de sua paixão, querendo eliminar a distância que o separa dele, querendo unir-se a ele, abismando a sua própria subjetividade. Tendo escolhido esse objeto, dedica-se, obsessivamente, a ele, tomando com um fim absoluto, sem se curvar a nenhum valor estrangeiro, de um jeito que não pode ser descrito como um sério. Por isso, “suscita uma certa admiração” e “inspira uma espécie de horror” (PMA, p. 93 / PMA, p. 57). A consequência de sua atitude é que, “tendo-se retirado para uma região singular do mundo, não buscando comunicar-se com os outros homens [*sic!* seres humanos], [sua] liberdade se realiza apenas como separação; todo diálogo, toda relação com [ele] é impossível” (PMA, p. 93-94 / PMA, p. 57). Ao invés de querer povoar o mundo com significações, quer se fechar diante do universo inteiro, que se tornou insignificante. Somente o seu objeto é. E, para possuí-lo, utilizará de quaisquer meios que achar necessário e que, a seus olhos, não possuem nenhuma importância, tornando-o, assim, perigoso. Ora, “não destinando aos homens [*sic!* seres humanos] sua liberdade, tampouco os reconhece como liberdades; ele não hesitará em tratá-los como coisas. Se o objeto de sua paixão interessa ao conjunto do mundo, essa tirania se torna fanatismo”

(PMA, p. 94 / PMA, p. 58). O erro da atitude do apaixonado é que, por querer abolir a sua separação rumo ao objeto, transcende-se de maneira vã e não consegue justificar-se, porque visando esse objeto, esquece-se das liberdades que poderiam justificar o seu movimento de transcendência. Diferente da paixão maníaca, a paixão generosa – que se expressa mediante um amor que “renuncia a toda posse, a toda confusão” (PMA, p. 96 / PMA, p. 59) – explicita que uma paixão autêntica não pode se transcender rumo a qualquer objeto e nem o assumir como fim último. Esse objeto é o ser da existência, uma vez que “a paixão só se converte em liberdade autêntica se, através do ser visado – coisa ou homem [*sic!* ser humano] – destinarmos nossa existência a outras existências, sem pretender enviscá-las na espessura do em si” (PMA, p. 96-97 / PMA, p. 59).

Diante disso, podemos perceber que, nessa descrição das atitudes inautênticas, que se conectam entre si, o elemento *decisivo* que se explicitou, permitindo diferenciá-las da atitude autêntica, foi a condição da coexistência. Evidência disso, é a situação do aventureiro, que mesmo não sendo movido nem pela busca do ser e nem pela busca da existência, por não reconhecer a liberdade do outro como condição para o exercício de sua liberdade, revelou-se inautêntica. Após elaborá-la, Simone de Beauvoir conclui que “nenhuma existência pode se realizar, validamente, se se limitar a si mesma; ela chama a existência de outrem. A ideia de uma tal dependência assusta; e a separação, a multiplicidade dos existentes levantam problemas inquietantes” (PMA, p. 97 / PMA, p. 59), indicando o que queria explicitar através da descrição de tais atitudes que refletem uma ausência: a coexistência. Ao retomar a generosidade lúcida ou paixão generosa e o reconhecimento associado à comunicação, na situação do apaixonado, enfatizou o *existir-com-o-outro-por-meio-do-ser*, apontando que não é para o ser, mas para a existência – que só é ao desvelar o ser, ampliando o reino humano com novas significações, com novas obras – que se transcende, ao querer-se livre e moralmente justificado. E se a coexistência é, como estamos a defender, o elemento decisivo da atitude autêntica, é porque ela é a expressão plena de busca da existência, segundo a qual existente realiza uma conversão de si, não para superar a sua separação, mas para coexistir-por-meio-da-separação, reconhecendo e comunicando-se com os outros. “Querer que haja ser”, afirma ela, “é também querer que existam homens [*sic!* seres humanos] por quem e para quem o mundo seja dotado de significações humanas; só se pode revelar o mundo sobre um fundo de mundo revelado pelos outros homens [*sic!* seres humanos]” (PMA, p. 102 / PMA, p. 62). Nessa passagem, de forma explícita, a filósofa reafirma a sua proposta essencial de *Pirro e*

*Cineias*; a nós, aqui, cabe tão-somente o desvelamento de algo que esteve sempre aí, mas tão pouco visto, nesses termos. E ela continua, “nenhum projeto se define a não ser pela interferência com outros projetos; *fazer ‘com que haja’ ser é comunicar-se através do ser com outrem*. Essa verdade se encontra sob uma outra forma quando dizemos que não se pode querer a liberdade sem visar a um futuro aberto” (PMA, p. 102 / PMA, p. 62, *grifos nossos*), justificando com o seguinte argumento, “[...] tentei mostrar isso em *Pirro e Cineias*: todo homem [*sic!* ser humano] precisa da liberdade dos outros homens [*sic!* seres humanos] e, num certo sentido, ele a quer sempre, ainda que tirano; falta-lhe apenas assumir com boa-fé as consequências de uma tal vontade” (PMA, p. 102 / PMA, p. 62). Com isso, parece-nos suficientemente bem mostrado que a coexistência é a meta propulsora de seu projeto moral, conforme havíamos proposto. Contudo, ela não para aí, busca explorar as implicações de sua hipótese, dentre as quais se encontra a consequência de que a conversão *qua* método aponta para uma prática da vigilância de si, que nos parece indispensável, por explicitar o exercício de sua moral, cujo fim é o *existir-com-o-outro-por-meio-do-ser*.

\*\*\*

Após ter mostrado, em seu primeiro capítulo, que se querer livre significa querer desvelar o ser; e, em seu segundo, que esse se querer livre significa também querer livre a si e aos outros, Simone de Beauvoir busca, em seu terceiro, explorar as implicações morais e políticas dessa proposta, em que reafirmará a sua crítica às doutrinas que, para salvar a Humanidade, sacrificaram os seres humanos enquanto seres separados e singulares, renunciando à própria moralidade. Tal crítica pode ser encontrada, em especial, em sua desmistificação, que iniciara em *Pirro e Cineias*, mas que refinara – e merece mais atenção, apesar de não nos determos nesse ponto, haja vista o nosso objetivo – em seu ensaio de 1947, da dialética hegeliana, cujo fim é o Ser, ao invés da existência; ela alcançará também a dialética de Marx, que apesar de ter começado negando a objetividade inumana, rendeu-se a ela, ao especular acerca de um futuro-mito [*avenir-mythe*], no qual as antinomias da ação seriam superadas. Ao desmistificar a dialética, ela revela que essas antinomias – que refletem a ambiguidade humana – não podem ser superadas, por absoluto. Os seres humanos precisam aprender a lidar com elas, ao invés de mascará-las com os artifícios da atividade especulativa. O problema, aqui, não é a ideia de sacrifício, mas *como* ela aparece

nos pensamentos totalizadores: se o existente é somente substância do real, e não sujeito, a própria ideia de sacrifício não tem sentido. Para haver sacrifício, é preciso, antes de tudo, haver uma liberdade que queira se sacrificar. “Se o indivíduo é afirmado como valor singular e irreduzível”, diz ela, “a palavra sacrifício reencontra o seu sentido” (PMA, p. 154-155 / PMA, p. 89). Dessa maneira, “para que este mundo tenha alguma importância, para que nossos empreendimentos tenham sentido e mereçam sacrifícios, é preciso que afirmemos a espessura concreta e singular deste mundo, a realidade singular de nossos projetos e de nós mesmos” (PMA, p. 153 / PMA, p. 88). E essa problemática do sacrifício conduz a uma outra mais espinhosa: a da violência. Se não existe um Sujeito Absoluto e nem um futuro-mito, que possibilitaria uma reconciliação absoluta e justificaria os atos humanos, e sim existências concretas em diferentes situações, nenhuma ação humana, incluindo a violência, está de antemão justificada. “Recusamos qualquer condenação como também qualquer justificação *a priori* das violências exercidas com vistas a um fim válido. É preciso legitimá-las concretamente. Um cálculo matemático tranquilo aqui é impossível” (PMA, p. 214 / PMA, p. 119), afirma ela. É certo que toda violência é um escândalo; no entanto, em vez de reconhecê-lo como tal, frequentemente, tentou-se negá-lo, velá-lo; e uma das formas de fazê-lo foi negando o próprio indivíduo em sua separação, subjetividade e singularidade em detrimento de um princípio totalizador da realidade, que o reduz ao aspecto de sua condição de ser facticidade, seja a nível ontológico seja a nível político. “É uma morte necessária”, dirá tanto o opressor quanto o revolucionário *sério*. Então, esse escândalo torna-se obscenidade, porque não querendo justificar a violência, mediante os fins de um determinado projeto humano, as violências, que não possuem os mesmos significados, tornam-se “equivalentes” entre si, diante desse olhar sério, mistificador, assituado, inumado. Trata-se de um sofisma que inquietou, profundamente, Simone de Beauvoir, que acabava de experienciar uma guerra. É preciso não confundir a situação de uma pessoa opressora com a de uma pessoa oprimida<sup>25</sup>.

---

<sup>25</sup> É-nos relevante dizer que esse tema atravessou toda a obra de Simone de Beauvoir; reconhecemos o limite de nossa explicitação, aqui, na medida em que não o apresentaremos conforme a importância que ele possui para ela, haja vista o nosso objetivo que, neste momento, é apontar a prática moral da vigilância de si, que é correlata dele. Em *Por uma moral da ambiguidade*, tal em como em outros ensaios, dentre eles, *Pensamento de direita, hoje*, realizou uma descrição e análise exaustiva acerca dele. A profundidade de sua abordagem – embora tenha passado despercebida por muitas e muitos, que a reduziram ao papel de filósofa-satélite – foi reconhecida por um dos maiores pensadores brasileiros, Paulo Freire. Respondendo ao chamado dela, ele elaborou um dos aspectos mais conhecido de sua proposta acerca da relação entre o oprimido e o opressor, em *Pedagogia do oprimido*, no qual ele cita, diretamente, uma passagem do segundo ensaio beauvoiriano supracitado, escrevendo: “na verdade, o que pretendem os opressores ‘é transformar a mentalidade dos oprimidos e não a sua situação que os oprime’ [PDH] e isto para que,

A violência sem ser um valor *em si* precisa ser justificada por meio dos fins humanos, que sempre são *finitos*. O que não é um empreendimento fácil; mas uma resposta abstrata que faz uso do véu da ilusão também não é o caminho para Simone de Beauvoir. Se o modo mais simples, ainda que ilusório, de tentar justificá-la foi o de se refugiar em uma perspectiva da seriedade, é porque a violência revela o fracasso que toda ação humana comporta, advindo de sua situação ambígua: ao agir, o paradoxo de que “nenhuma ação pode ser feita pelo homem [*sic!* ser humano] sem logo ser feita também contra homens [*sic!* seres humanos]” (PMA, p. 143 / PMA, p. 83), presentifica-se. Essa ambiguidade reflete o fato metafísico de que o mundo não é uma totalidade-totalizada, mas, ao contrário: é constituído pelas situações humanas, que são separadas, diferentes e, muitas vezes, opostas. É impossível, como vimos no capítulo precedente, agir pela humanidade inteira. Para se defender disso, o tirano, o opressor, movido pela vontade de ser – querendo-se somente transcendência, liberdade, sujeito – “considera os outros como puras imanências: arroga-se assim direito de tratá-los como gado” (PMA, p. 147 / PMA, p. 85); a única realidade que existe é a sua; os corpos que violenta, a seus olhos, *não são*, de modo que, ao violentá-los, violentaria nada. Ocorre que, apesar de sua vontade de cegueira, esses corpos também são transcendências, subjetividades. E se ele quer se esquivar dessa verdade, é porque ela revela a obscenidade de sua ação, que busca realizar, positivamente, o mal: transformar o ser humano em coisa. Daí, é pela atitude da opressão, de acordo com a filósofa, que o mundo, mesmo sendo formado por diversas situações, divide-se em dois clãs (PMA, p. 120 / PMA, p. 71): os que conseguem transcender-se rumo a futuro aberto e os que são condenados a perpetuar de maneira vã a sua transcendência. No segundo caso, teríamos a situação da pessoa oprimida, que se trata de uma situação artificial, engendrada pelo próprio ser humano (PMA, p. 117 / PMA, p. 69). Ela é definida pelo impedimento do existente elaborar um fim singular para o seu movimento de transcendência, que a conversão propõe como salvação. Sem poder assumir a sua própria transcendência, mediante um projeto singular, transforma-se em “coisa”. Sem poder assumir, positivamente, a sua liberdade, a sua solução é realizá-la pela via da revolta. Se a harmonia da “humanidade” depende de sua anulação, parece válido que se volte contra ela, perturbando-a. Nessa revolta, revela que é

---

melhor adaptando-os a esta situação, melhor os dominem. Para isto se servem da concepção e da prática ‘bancárias da educação, a que juntam toda uma ação social de caráter paternalista, em que os oprimidos recebem o nome simpático de ‘assistidos’” (Paulo Freire, 2016, p. 108). E, para a nossa não-surpresa, tendo em vista todo o aviltamento que a obra dela sofrera, essa relação de reconhecimento-comunicação entre Simone de Beauvoir e Paulo Freire, é pouco explicitada e estudada, ainda que trate de um tema muito estudado a respeito da obra dele.

também ser humano, que é também liberdade (PMA, p. 120 / PMA, p. 71). “A revolta”, escreve ela, “não se integra ao desenvolvimento harmonioso do mundo, não quer integrar-se a ele, mas explodir no coração desse mundo e romper sua continuidade. Não é um acaso que Marx defina não positivamente, mas negativamente a atitude do proletariado” (PMA, p. 122/ PMA, p. 72). Ora, não é afirmando-se, mas negando-se enquanto classe, que a pessoa oprimida se realiza. É, precisamente, por essa razão, que a sua situação deve ser suprimida, para que possa vir a realizar-se, positivamente. E, nessa supressão, Simone de Beauvoir concorda com Marx: todos os seres humanos, minimamente comprometidos, estão interessados. É precisar decidir, situar-se.

Partindo, pois, de uma moral da ambiguidade, que buscar salvar tanto o corpo quanto o espírito, ela é conduzida a defender uma política que se volta contra a atitude de opressão, que surge também como uma negação da ambiguidade e, por sua vez, da coexistência, na medida em que a pessoa opressora, para afirmar-se como inteiramente sujeito, reduz os outros à condição de objeto. Uma tal atitude é expressão, como vimos, da vontade de ser<sup>26</sup>. Como resposta, Simone de Beauvoir afirmará a busca da existência que implica a necessidade de reconhecer a coexistência, como condição e meta. Nesse caso, argumenta, “só temos que respeitar a liberdade quando ela se destina à liberdade, não quando ela se perde, foge e se demite de si mesma. *Uma liberdade que só se aplica a negar a liberdade deve ser negada*” (PMA, p. 131 / PMA, p. 76, *grifos nossos*). Aqui, podemos perceber que, para defender a causa da liberdade, é preciso combater aqueles que se fazem inimigos dela. “Ser livre não é ter o poder de fazer qualquer coisa; é poder superar o dado rumo a futuro aberto; a existência de outrem enquanto liberdade define minha situação e ela é até condição de minha própria liberdade (PMA, p. 131 / PMA, p. 76-77). E essa defesa só se efetua na prática. É do seio de sua situação que o existente se engajará, fazendo brotar os seus valores, por meio dos quais se fará solidário de uns e inimigo de outros. A reconciliação, como já havia indicado em seu ensaio anterior, não é possível, porque isso exigiria a conversão do próprio opressor. O que seria ingênuo demais. É preciso assumir as antinomias da ação. Para isso, o seu método da conversão, cuja essência é a assunção do

---

<sup>26</sup> Esse ponto foi, rigorosamente, enfatizado por Eva Gothlin (1994), que mostrou uma relação entre o “desejo de ser” [*sic!* vontade de ser] e a atitude de opressão, em que o homem, fazendo da mulher um outro absoluto, pretende-se realizar como sujeito absoluto. Para isso, a fim de mostrar a singularidade da filosofia beauvoiriana, que defende uma “relação de interdependência”, ela “sustenta que, em sua versão do existencialismo, Beauvoir usa a antropologia e a filosofia de Sartre como base, mas também a transforma em aspectos importantes [dentre os quais estaria o “desejo de ser”], combinando-a com uma leitura original de Hegel, Marx e Engels”, de modo que “ela desenvolve uma filosofia da história e abandona o ponto de partida cartesiano e individualista de Sartre”.

movimento incessante da existência, torna-se válido. Considerando as metas políticas, “o que a moral exige é que o combatente não se deixe cegar pela meta que se propõe ao ponto de cair no fanatismo da seriedade ou da paixão” (PMA, p. 129/ PMA, p. 75-76). Isso porque, se a meta se encerrar em si mesma – transfigurar-se em ídolo – o que começou com a defesa de uma libertação se converte em uma nova forma de opressão, de separação, de seriedade, por esquecimento do elemento que precisa guiar qualquer meta que pretenda libertar o ser humano: a liberdade. Ao propor isso, ela reconhece que “a opressão tem mais de uma face” e, conseqüentemente, a libertação também (PMA, p. 128 / PMA, p. 75); o seu ponto é que através de uma luta com um conteúdo singular, o existente em comunicação com os outros, busque “servir à causa universal da liberdade” (PMA, p. 129/ PMA, p. 76). “A situação do mundo é tão complexa”, argumenta, “que não se poderia lutar em toda parte ao mesmo tempo e por todos. Para obter uma vitória urgente, deveremos renunciar, ao menos provisoriamente, a servir certas causas válidas” (PMA, p. 142 / PMA, p. 82). Portanto, não existe, do ponto de visto do conteúdo, A causa; torna-se necessário ao próprio existente decidir, a partir de seu próprio movimento, por qual causa lutar – que pode entrar em comunicação com outras causas – uma vez que ele, como vimos, não pode propagar-se ao infinito: precisa *limitar-se* para poder engendrar um sentido para si e ampliar o reino humano. E se mundo não é uma totalidade-totalizada, uma harmonia preestabelecida – porque, em tal caso, só restaria silêncio e isolamento – e sim um entrelaçamento de situações humanas, concordantes e discordantes, que surgem por meio de um contínuo desvelamento, fazendo com que ele seja “um mundo *falante*, de onde se elevam solicitações, chamados” (PMA, p. 108 / PMA, p. 64), permitindo uma relação entre os seres humanos, que estão, continuamente, a se projetar pela via da conversão, da revolta, da fuga ou da opressão, podemos compreender que é somente à luz desse projetar-se que, aos olhos de cada um, as situações se hierarquizam e razões para agir ou não agir se revelam.

Que ação é boa? Que ação é má? Perguntas colocadas dessa maneira, à luz do que escrevemos até aqui, revelam-se abstratas e sem sentido, porque as respostas para elas sempre serão arbitrárias, uma vez que é somente do seio de uma situação, com um fundo singular-universal, que elas podem ser respondidas. Sendo a lei existencialista para uma ação moral-política tomar como fim absoluto a liberdade de si e do outro – a coexistência – a consequência primeira dela é que as soluções para os problemas humanos precisam ser, a todo momento, criadas e recriadas, a partir de cada caso. E, a cada resposta elaborada, ela atingirá toda a humanidade, que está *sendo*. É no seio do transitório que o ser humano,

portanto, realiza-se como *resposta* às situações, aos chamados que surgem diante si. Embora a inquietação moral surja dentro de si, a sua resposta concreta sempre desemboca fora de si, atingindo outras situações, fazendo surgir novos chamados. A esse movimento Simone de Beauvoir referiu-se como um *método* para uma moral, que seria análogo aos métodos da ou do cientista e da ou do artista (PMA, p. 193-194; 219-220 / PMA, p. 109; 122). “Não se pergunta ao físico: que hipóteses são verdadeiras? Nem ao artista: por meio de que procedimentos se fabrica uma obra cuja beleza seja garantida? A moral não fornece mais receitas do que a ciência ou arte. Apenas métodos podem ser propostos” (PMA, p. 193 / PMA, p. 109). Ora, isso significa dizer que os valores morais e políticos não precedem a ação, é na medida em que o ser humano vai agindo que os valores vão se revelando, provando-se, testando-se, justificando-se. Uma ou um cientista não elabora uma lei do nada, mas a partir de muitas observações por meio das quais o fenômeno vai se revelando e, com isso, as suas próprias leis; e uma ou um artista não valora a sua obra antes de criá-la, na medida em que cria, vai se revelando. O que ambos possuem em comum e que é essencial para Simone de Beauvoir, pensado o método para uma moral, é que eles querem se justificar concretamente, no presente, no seio transitório, assumindo-se como um fim, simultaneamente, absoluto e finito: “em nenhuma época a arte se considera como um encaminhamento rumo à Arte: a arte dita arcaica só prepara o classicismo aos olhos do arqueólogo” (PMA, p. 188 / PMA, p. 106); “em nenhuma época a ciência se considerou como parcial, lacunar; sem crer definitiva, ela, no entanto, sempre quis expressão total do mundo e é em sua totalidade que se recoloca em questão a cada era” (PMA, p. 188 / PMA, p. 106). Em tais passagens, podemos perceber que tanto a atitude da ou do artista quanto a atitude da ou do cientista figuram a assunção plena da ambiguidade humana, cujo fim precisa ser colocado como fim, mesmo ele sendo também um ponto de partida. O ato final da obra acabada não é dissociado do meio que a engendrou. Ao criar-se uma teoria científica ou uma obra de arte elas se tornam, simultaneamente, históricas e absolutas, podendo ser retomadas, relidas, desveladas por outrem. De maneira análoga, a filósofa está a pensar a atitude moral: “não é afirmando sua existência como transitória, relativa, mas refletindo nela o infinito, isto é, afirmando-a como absoluta. [...] Só há libertação do homem [*sic!* ser humano] se, visando a si mesma, a liberdade se realiza absolutamente no próprio fato de se visar” (PMA, p. 188-189 / PMA, p. 106).

Com isso, podemos compreender melhor a relação que ela fizera, anteriormente, entre a liberdade moral e a liberdade criadora, em que no presente seria retomada as ações



passadas, visando um futuro aberto. Na elaboração de uma teoria científica ou de uma obra de arte, há uma coerência mínima por meio da qual os momentos se conectam. Simone de Beauvoir quer explicitar também essa coerência, que se exprime, como vimos, pela ideia de síntese temporal, em que os momentos de uma vida, separados enquanto vividos, constituem-se, mediante o projeto, como uma continuidade, que é realizada pela própria existência moral, através da conversão. Ao falar da atitude moral, escreve: “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, se confirmam uns nos outros, de tal como que não haja separação entre presente e futuro, meios e fins” (PMA, p. 189 / PMA, p. 106). É uma coerência que está sempre *constituindo-se*. Um projeto moral-político não poderia se fundar se, a cada momento, entrasse em contradição consigo mesmo. Contudo, sabemos que isso também é perigoso, porque pode conduzir à seriedade. O existente pode querer confundir essa busca pela coerência, pelo sentido de si, com a consolidação de um “eu” de maneira séria. Por essa razão, o elemento final, a nosso ver, do método para uma prática moral será a *vigilância de si*, haja vista que, conforme escreve ela, “apenas a vigilância [*vigilance*] pode perpetuar a validade da liberdade” (PMA, p. 221 / PMA, p. 123). Somente por meio dela, a existência moral poderá impedir a passagem do *calor vivo* para o *morno*, da *paixão generosa* para a *paixão maníaca*, da *vontade de existência* para a *vontade de ser*, pois a ambiguidade não é somente condição para autenticidade, é também uma armadilha que permite a inautenticidade; a vontade de ser permanece sempre possível, fazendo surgir a tensão existencial, a cada momento de decisão de si. A ação moral, nesses termos, exige uma “autocrítica que denuncia para [si] próprio, a cada instante, a ambiguidade da vontade, detendo o impulso imperioso de sua subjetividade e, no mesmo movimento, contestando o valor incondicionado de sua meta” (PMA, p. 222 / PMA, p. 123). E, somente assim, a coexistência torna-se praticável: por meio de uma moral da conversão e salvação de si que, implicando um exercício da vigilância de si, possibilita a criação de sentido para si sem cair na seriedade ou na paixão maníaca, que conduziria à tirania em relação ao outro, à negação do reconhecimento-comunicação, à impossibilidade de *existir-com-o-outro-por-meio-do-ser*, que são condições necessárias para o seu movimento de existência e precisam ser assumidas também como metas. Coexistir, pois, não significa viver em harmonia absoluta com o outro, mas reconhecer nele uma outra existência de liberdade, a quem posso comunicar. É aceitar-se objeto da ação do outro e sujeito da ação de si, por isso, a

coexistência aponta para um drama. E, comunicar, significa *poder* tanto concordar quanto discordar desse outro, ao assumir os pontos de partida dele. A afirmação ou a negação de um *valor* apresentado pelo outro no mundo, se guiada pelo reconhecimento da liberdade, pode implicar comunicação e coexistência. A negação desta se inicia a partir do momento em que não há reconhecimento da existência do outro *qua* existência. A ausência da coexistência se evidencia na ausência de respostas concretas de seu chamado no mundo, restando somente silêncio e isolamento.

Ao nos referirmos ao exercício de vigilância de si é preciso lembrar que, para Simone de Beauvoir, esse “si” sempre se encontra situado no mundo com os outros, não se tratando de um “eu” ou de um “sujeito” que possuiria um total domínio e conhecimento de si, mas de uma existência, que *só é na medida em que se faz*. A existência – sempre situada e constituída, simultaneamente, pela sua facticidade e pela sua subjetividade – não conhece todos os aspectos de si, ao mesmo tempo e de uma só vez. E ao voltar-se para si, descobre que não *é*, mas que está *a fazer-se* ou *pode fazer-se*; nesse movimento do fazer-se – que engendrará o “si” – é-se envolvido tanto a sua ação quanto a do outro, considerando a definição de situação, que já vimos. Fazendo-se, o existente assume a sua facticidade através de sua subjetividade; esta, negando a facticidade enquanto facticidade, afirma-se no mundo, simultaneamente, subjetividade-facticidade, de modo que, em relação ao outro, nós só temos acesso à sua facticidade, que reflete a sua subjetividade. O que impossibilita a superação da separação, que *é*, exatamente, essa subjetividade *qua* subjetividade que não alcançamos, mas que só se expressa no mundo enquanto facticidade convertida. Ocorre que há situações em que a facticidade não reflete, precisamente, uma subjetividade – é o caso de uma pessoa oprimida, que, por diferentes motivos, encontra-se alienada de si: impedida de efetuar o movimento da conversão de si, a sua facticidade não a expressa: anula-a. Por isso, como vimos, a revolta torna-se o seu meio de revelar a sua subjetividade e assumir – negando – essa facticidade que não *é* ela, mas que o opressor quer que ela seja. A pessoa oprimida, sem poder realizar-se através da conversão da facticidade pela subjetividade, retornando a essa facticidade de forma positiva, realiza-se mediante a negação dessa facticidade, sem revelar-se, positivamente, no mundo; o seu “si” é quase sempre negativo, embora haja casos raros, como o de Carolina de Jesus, em que consegue efetivar a conversão, por completo. Dito isso, podemos afirmar que a vigilância de si se torna possível a partir do momento em que o existente toma consciência de si – de sua situação (que seria equivalente ao primeiro momento da conversão, o da redução fenomenológica) –

e busca fazer-se livre, assumindo a busca da existência, quer pela via da afirmação positiva de si quer pela via da revolta. E ao assumir a busca da existência, é-lhe revelado que a condição necessária para a realização dela é a existência de outrem, porque, caso contrário, o seu movimento seria um retraimento sobre si mesmo, de modo que não criaria uma gravidade no mundo. Se o sentido da vigilância de si se deve, então, à busca da existência que só é ao aceitar a coexistência, aceitando, com isso, o movimento incessante de si que se abre rumo ao outro, a sua negação será realizada por aquele que, negando o movimento de si e fechando-se ao outro, trabalha na busca do ser. É e, exatamente, por isso, que quem assume a vontade de ser faz uso da seriedade, para não ter que se preocupar com uma justificação finita-infinita de si, o que exigiria, por lógica, uma vigilância, para não correr o risco de transformar, ilusoriamente, um valor humano em um valor incondicionado. Além da atitude de seriedade, todas as outras descritas, no momento precedente, também não reconhecem a vigilância de si, tendo em vista que elas são movidas pela má-fé de querer ou renunciar a uma justificação de si ou justificar-se por meio de valores mistificados.

A vigilância de si, portanto, pode ser compreendida como uma resposta autêntica à tensão existencial advinda do movimento de querer-se livre a si e aos outros. Com ela, o ser humano reconhece a ambiguidade da vontade – de querer-se existência e de querer-se ser – reconhecendo os seus próprios limites, uma vez que a reflexão e o conhecimento não são tidos como privilegiados em relação às outras maneiras de desvelar o mundo, na perspectiva beauvoiriana. É sempre possível cair em tentação, tal como buscar a salvação. E esse par tentação-salvação, como sabemos, só tem sentido para quem já saiu da situação de inocência, que se deve à descoberta de si enquanto criatura humana, nesse caso, enquanto falta de ser. Não ao acaso, como vimos, a conversão existencialista beauvoiriana se torna realizável a partir da crise da adolescência, que faz o existente refletir acerca de sua própria vida. Vigiar a si, por conseguinte, não significa renunciar aos impulsos vivos da vida, ao contrário, tratar-se de assumi-los a partir de seus próprios valores, impedindo uma perda de si, que conduz ao mundo sério ou corrobora com a manutenção dele. Um revolucionário sério, por exemplo, ao assumir um futuro-mito no qual a sua ação se justificaria, acaba por relativizar e não querer justificar o presente, ocasionando uma negação de sua meta, que era, a princípio, a transformação do mundo. Ao colocar-se uma meta, conforme a filósofa, o ser humano precisa “cuidar para dela não se esquecer no decorrer do trajeto; se ela escolhe realizar-se cegamente, perderá seu sentido ou será revestida de um sentido imprevisto; pois a meta não é fixada de uma vez por todas, mas se

define ao longo do caminho que a ela conduz” (PMA, p. 221 / PMA, p. 123). Ora, o único meio para isso é a vigilância de si. Na ausência dela, considerando que a moral é fundo por meio do qual as ações humanas vão adquirindo sentido, surgem as pessoas tiranas, ditadoras, opressoras, que querem existir, absolutamente, como sujeitos, sem se reconhecerem também como objetos das situações dos outros.

Por fim, é-nos relevante dizer que essa indicação beauvoiriana da vigilância como um exercício de si, a nosso ver, reflete a sua relação – que ela defendera em outros ensaios e nós explicitamos na primeira parte deste estudo – com a tradição dos antigos que propuseram a moral como uma prática de si, como uma maneira de viver. À diferença deles, a sua prática moral de si conduz a um engajamento no mundo com os outros, porque se trata de uma assunção de si, em que esse “si” é compreendido, a um só tempo, como um ser no mundo e uma existência em movimento de vir a ser. Além disso, essa sua proximidade se explicita também no argumento que ela elaborou para justificar a sua escrita de um ensaio teórico a respeito de uma moral. Se a moral é ação, por que apresentá-la, teoricamente? Para responder essa questão, Simone de Beauvoir, explorando a analogia que fizera com métodos da ou do cientista e da ou da artista, diz-nos que, “sem esperar dessas reflexões nenhuma solução pronta, o físico encontra proveito em refletir sobre as condições da invenção científica e o artista sobre as da criação artística, é útil para o homem [*sic!* ser humano] de ação buscar em que condições seus empreendimentos são válidos” (PMA, p. 194 / PMA, p. 109). Em tal passagem, é evidente o seu distanciamento da moral enquanto prescrições de normas ou imperativos, porque isso envolveria dizer, arrogantemente, qual é o conteúdo correto de uma determinada ação, partindo de princípios universais para tentar, arbitrariamente, aplicar em situações singulares e concretas. Ela, inversamente, defendeu que é somente a partir de uma situação concreta que os valores humanos se criam. Logo, seria insensato querer dizer qual é o conteúdo do *para-a-liberdade*, do *para-a-ação*, que a sua moral indica somente um método. E ao indicar somente um método, explicita as possibilidades e os limites da ação humana. Nessa indicação, o seu ensaio teórico aparece como um exercício que nos permite refletir acerca de nossas próprias ações. Ele não visa a si mesmo, mas as pessoas que estão a lê-lo. Sem trazer respostas prontas, faz surgir em nós – que estamos a buscar a existência – questionamentos e inquietações. E, nisso, ela se aproxima dos antigos também, que escreviam não visando a própria escrita, mas as pessoas – que, normalmente, eram os discípulos adeptos de uma determinada escola filosófica – que os leriam. Se o

existencialismo foi acusado de pregar o desespero e a miséria humana, foi porque ele conseguiu abalar, estruturalmente, os espíritos da seriedade, que fogem da dúvida, da verdade de si, colocando em suas faces o véu da ilusão. E essa própria acusação desesperada, apesar de falsa, evidencia o que eles queriam mascarar: a liberdade que habita no cerne de suas existências e, por sua vez, a verdade do existencialismo.

## A aparição do drama da coexistência em atitudes concretas

Tendo mostrado, no capítulo quarto, o conteúdo material da moral existencialista-beauvoiriana apresentado em *Pirro e Cineias*, o qual evidencia os limites e as possibilidades da ação moral, em que a coexistência aparece como um constituinte elementar; e no capítulo quinto, como realiza, em *Por uma moral da ambiguidade*, considerando tal conteúdo, a formalização de sua moral, cujo fim se revelou ser a relação de coexistência, explicitando que a liberdade moral, interdependente da liberdade ontológica e da liberdade concreta, só se realiza, autenticamente, na medida em que reconhece a liberdade de outra existência, como condição para a sua; veremos, neste capítulo, a aplicação da moral de Simone de Beauvoir – que constitui também a sua perspectiva filosófica e o seu filosofar, que mostramos, na primeira parte deste estudo – em algumas atitudes concretas, nos quais é possível identificar o problema da coexistência. Para isso, utilizaremos os seus ensaios *Olho por olho*, *O segundo sexo* e *Deve-se queimar Sade?*. Se, na *interpartes*, descrevemos como o drama da coexistência foi se constituindo no decorrer de sua obra, desde a sua aparição enquanto inquietação existencial vivida, passando pela sua dimensão literária e chegando à sua dimensão teórica, agora, desvelaremos, sob a luz de sua resposta mais ou menos sistematizada para o problema, na qual elaborou uma concepção própria de coexistência, os seus textos cujos significados dependem dela. Tais textos permitem-nos provar não somente que ela tem uma filosofia coerente, de modo que eles só podem ser, genuinamente, compreendidos, se os valores dessa filosofia, tal como ela propusera, forem assumidos como condição necessária, mas também que, neles, a filósofa pressupõe e utiliza a sua concepção básica de coexistência, revelando que esse problema atravessou, sob diversos aspectos, a sua obra. Dito isso, dividiremos esse capítulo em três momentos. Descreveremos, respectivamente, sob a ênfase do drama da coexistência, em um primeiro momento, a atitude da vingança, apresentado em 1946; em um segundo, a atitude da apaixonada, apresentado em 1949; e, em um terceiro momento, a atitude de Sade, apresentado em 1951-52. Apesar de suas singularidades, o elemento comum entre eles é o fracasso diante da assunção da relação de coexistência, que busca o equilíbrio entre si e o outro. O objetivo, aqui, não é fazer uma leitura exaustiva de tais ensaios, mas fazer um *exercício filosófico* cuja ideia é explicitar que é necessário ler Simone de Beauvoir a partir de Simone de Beauvoir. Limitar-nos-emos a realizar uma indicação de leitura.

\*\*\*

Publicado, pela primeira vez, pela *Les temps modernes* (número 05) [1946], *Olho por olho* é um breve ensaio teórico-filosófico, cujo objetivo geral de Simone de Beauvoir é descrever e explicitar, em sua dimensão metafísica, a realidade vingança. Ainda que tenha situado essa descrição e explicitação no plano da linguagem direta – a teórica – a sua motivação se originou na experiência vivida, que foi narrada por ela, em sua autobiografia, mediante o episódio do julgamento e execução de Robert Brasillach, um escritor e colaborador nazista<sup>1</sup>. Durante o julgamento, solicitaram-lhe que assinasse uma lista – que Camus assinou, a partir de suas próprias razões, as quais Simone de Beauvoir não conseguiu entender muito bem, porque, a princípio, ele também havia recusado assiná-la (FC, I, p. 19 / FC, p. 32) – “que os advogados de Brasillach faziam circular: os signatários declaravam que, enquanto escritores, eles solidarizavam com ele e que reivindicavam a indulgência no tribunal” (FC, I, p. 19 / FC, p. 32). Enfática, respondera: “de modo algum, sob nenhuma hipótese” (FC, I, p. 19 / FC, p. 32). Lembrou-se dos momentos em que “chorava de raiva”, lendo os textos do colaborador nazista, que se arrogava, à época, o “direito” de “denunciar os traidores”; e fizera isso através de textos publicados pelo jornal *Je Suis Partout*, do qual também era diretor. A filósofa, tal como o escritor nazista, sabia o enorme poder que as palavras poderiam ter. E, nisso, conforme pontuou ela, entendia Simone Weil, “que exigia que se levasse ao tribunal aqueles que se servem da escrita para mentir aos homens [*sic!* seres humanos]” (FC, I, p. 19 / FC, p. 33), pois “há palavras tão mortíferas quanto a câmara de gás. [...] No caso de Brasillach, não se tratava de um ‘delito de opinião’; através de suas denúncias, seus apelos ao assassinato e ao genocídio, ele colaborou diretamente com a Gestapo” (FC, I, p. 19 / PC, p. 33). Sua recusa foi tanto

---

<sup>1</sup> Essa associação entre *Olho por olho* e o caso de Robert Brasillach foi apontada por diferentes estudiosas e estudiosos de sua obra, dentre os quais se encontram Kristana Arp (2005) e Michel Kail (2008). De nossa parte, respondendo aos seus chamados, mas querendo ir além da arbitrariedade, explicitamos o que conecta o ensaio teórico com o episódio vivido: o filosofar beauvoiriano, cujo movimento é o de partir do singular a fim de revelar o universal, o metafísico. Nesse movimento – na dimensão teórica de sua filosofia – ela reconhece o singular enquanto singular, nega-o enquanto singular, conservando-o, para descrevê-lo e explicitá-lo enquanto universal. Ao explicitá-lo enquanto universal, traz à tona a dimensão metafísica da atitude humana, que é, ao mesmo tempo, singular e universal. Neste ensaio, podemos dizer, o seu método é o da conversão, que é constituído pelos dois movimentos: o fenomenológico e o dialético. Partindo da problematização que surge na experiência vivida, efetua uma redução fenomenológica a fim de desvelar o fenômeno em sua essência; feito isso, retorna ao contexto da experiência vivida, mostrando como os seres humanos se relacionam com ele e suas consequências. Aqui, enfatizaremos, em razão de nosso objetivo, o seu movimento fenomenológico.

simbólica quanto pessoal. Foi a recusa de alguém que conheceu uma das faces mais cruéis da guerra. Entre os nomes que foram publicizados pelo jornal, encontravam-se os de suas amigas e de seus amigos: Feldman, Cavaillès, Politzer, Bourla, Yvonne Picar, Péron, Kaan, Desnos (FC, I, p. 19 / FC, p. 32). “Era com esses amigos, mortos ou moribundos”, escreve ela, “que eu era solidária; se tivesse levantado um dedo a favor de Brasillach, eu teria merecido que eles me cuspissem o rosto. Não hesitei um instante se sequer, a questão nem mesmo se colocou” (FC, I, p. 19 / FC, p. 32). Diante dessa narrativa, podemos perceber, em sua dimensão prática, um dos elementos que propusera na dimensão teórica de sua filosofia: é somente situando-se que os valores de uma pessoa se revelam, e uma hierarquia se cria, fazendo-a solidária de uns, e combatente, de outros. Contudo, apesar de sua escolha de um lado ser evidente, ao realizar, no ensaio de 1946, uma descrição fenomenológica da realidade vingança, Simone de Beauvoir busca transcender o plano anedótico da narrativa a fim de revelar o fenômeno vingança em sua dimensão metafísica ou universal. Tal descrição nos interessa, porque nela se revela também uma das expressões do drama da coexistência, além de sua coerência filosófica: escrita e vivida.

Elaborado na efervescência do momento, após o fim da Segunda Guerra e o início dos julgamentos e execuções dos nazistas, começa o seu texto diagnosticando – mediante algumas observações acerca das represálias individuais ou coletivas que estavam a acontecer após a libertação – a insuficiência da sanção diante da necessidade humana de punir, de vingar-se, conduzindo-a se questionar: *afinal, o que é a vingança? O que significa vingar-se?* É certo que, à primeira vista, “a vingança surge como uma atividade de luxo. No entanto, corresponde a um sentimento tão profundo que pode pôr em xeque interesses particulares” (OPO, p. 89 / OPO, p. 101-102), porque, argumenta ela, “nem só de pão vive o homem [*sic!* ser humano]; tem também os apetites espirituais que não são menos essenciais do que os outros; e a vingança é desta espécie: corresponde a uma das exigências metafísicas do homem [*sic!* ser humano]” (OPO, p. 89 / OPO, p. 102). Mediante essas passagens, é-nos possível identificar que o seu interesse, ao abordar a vingança, é compreendê-la sob o seu aspecto metafísico. E, para isso, como vimos, em nosso capítulo segundo, ao desvelarmos a sua concepção de metafísica, ela não buscará *explicar*, mas *descrever* e *explicitar* uma atitude a fim de que a sua significação profunda ou metafísica se revele. Nesse caso, tendo em vista os limites estabelecidos pelo método de análise utilizado, a descrição e explicitação pretendem desvelar o fenômeno em sua espontaneidade, suspendendo, *por um momento*, “as formas elaboradas com que a sociedade a envolve”



(OPO, p. 89 / OPO, p. 102). É-nos relevante dizer, contudo, que a redução fenomenológica, para ela, não possui um fim em si mesma; ao desvelar o fenômeno sob seu aspecto metafísico, busca, em um movimento seguinte, situá-lo de volta ao contexto da sociedade com as diferentes formas que o envolvem e o constituem, haja vista que o seu ponto de partida e o seu fim é sempre a experiência vivida; não há, aqui, uma contradição entre o metafísico e o vivido, uma vez que, conforme já mostramos, aquele se revela no seio deste, ainda que o seu interesse, tal como o nosso, por ora, seja o de explicitar a significação profunda da vingança que nos ajuda a compreender como ela aparece no mundo, em termos essenciais.

Ao observar que, no período após a libertação, estavam-se a exercer vinganças individuais ou coletivas, Simone de Beauvoir chegou ao elemento comum de que, em todos os casos, “o castigo não visava algum objetivo estranho a ele mesmo; pretendia-se atingir com a morte, com o sofrimento, indivíduos que estavam vistos como pessoalmente ou solidariamente responsáveis por certos atos nefandos; a única justificação dos tratamentos que se lhes infligiam era o ódio” (OPO, p. 90 / OPO, p. 102). Esse ódio, porém, sem se tratar, segundo ela, de uma “paixão caprichosa”, denunciava, antes de tudo, uma realidade escandalosa e reclamava imperiosamente que esta fosse banida do mundo (OPO, p. 90 / OPO, p. 103). “Não se odeia”, afirma, “nem a geada nem a peste; só se odeiam homens [*sic!* seres humanos] e menos como causa material de um prejuízo material do que como autores conscientes de um verdadeiro mal” (OPO, p. 90 / OPO, p. 103). E, em sua concepção, uma realidade é escandalosa a partir do momento em que um ser humano, por seu semelhante, é reduzido ao aspecto de sua condição de ser facticidade; esse escândalo trata-se de um *mal absoluto* quando, positivamente, alguém busca a degradação de uma outra existência em coisa (OPO, p. 90 / OPO, p. 103). Tal atitude, às vezes, engendra ódio naquelas ou naqueles que, minimamente, aceitam a relação de coexistência, fazendo-as apelar para “a vingança que se esforça por destruir o mal na sua raiz e atingir a liberdade do culpado” (OPO, p. 90-91 / OPO, p. 103). A vingança surge, com isso, como um desejo de equivalência [*désir d'équivalence*], que se exprime, como aponta ela, na famosa lei de talião que se tornou, em sua primeira parte, o título de seu ensaio – *olho por olho, dente por dente*. Essa lei, a seu ver, conserva algo de mágico, que busca satisfazer “não se sabe que estranho deus da simetria, mas corresponde acima de tudo a uma exigência humana” (OPO, p. 91 / OPO, p. 103). Ao aplicar a lei de talião, normalmente, o sujeito quer fazer com que o outro “compreenda” o seu próprio ato de que lançou contra alguém; quer que ele “saboreie

de seu próprio veneno”. O *compreender*, aqui, não se trata, de acordo com a filósofa, que, nesse ponto, concordara com Heidegger, de uma “intelecção abstrata”, mas de “uma operação pela qual todo o nosso ser se realiza em uma situação” (OPO, p. 91 / OPO, p. 104). No caso de um torturador, conforme ela cita a título de exemplo, ele “compreenderá” o que significa a tortura, sofrendo-a. Todavia, não é suficiente que ele, simplesmente, sofra; é preciso também que toda uma situação seja reconfigurada, na qual ele se converte em coisa, para que possa sentir o que a sua vítima sentiu, pois este é o objetivo, não o ato de torturar em si. O que se quer que ele compreenda, na vingança não é, exatamente, o que é a tortura, mas que ele compartilhe da mesma condição humana que a sua vítima: pode também ser reduzido à coisa torturada; não é, como pretendia, com o seu espírito sério e sua vontade de cegueira, puramente sujeito: é também objeto. “Ei-lo, agora, por sua vez, coisa torturada, experimentando a trágica ambiguidade de sua condição de homem [*sic!* ser humano]” (OPO, p. 91 / OPO, p. 104). E, ao experimentá-la, descobre a verdade que estava a se esquivar: é também um outro para um outro que é também eu; é também uma carne passível de ser violentada.

Mediante esse exemplo do torturador tornado coisa torturada, em que se exprimiria a vingança como desejo de equivalência, Simone de Beauvoir pressupõe, por um lado, a noção de coexistência, fundada no paradoxo de que os seres humanos existem em situação, simultaneamente, como sujeito e objeto, liberdade e dado, eu e outro, que havia apresentado em *Pirro e Cineias*, e nomeia, por outro, esse paradoxo como a trágica ambiguidade da condição humana, que ela assumirá como ponto de partida em *Por uma moral ambiguidade*. Podemos dizer que, *Olho por olho*, elaborado entre os dois ensaios, aparece como um texto que nos permite compreender também como o paradoxo se torna a ambiguidade; nele, apresenta, de maneira sintética, o que entende ao se referir a tal palavra, explicitando que a condição do ser humano é a de que ele é “ao mesmo tempo, liberdade e coisa, unidade e dissolução, isolado por sua subjetividade e, no entanto, coexistente no seio do mundo com os outros homens [*sic!* seres humanos]” (OPO, p. 110 / OPO, p. 126). É, exatamente, por haver a ambiguidade em que uma de suas expressões é a coexistência enquanto condição, que se torna possível surgir uma das faces do drama da coexistência, em que o torturador, querendo reinar absolutamente como sujeito, buscar negar a coexistência, a fim de negar tanto a sua condição de ser um objeto quanto a condição do outro de ser um sujeito. Ocorre que, na primeira oportunidade, a sua vítima buscará revelar-lhe que é também liberdade, sujeito, fazendo surgir o drama metafísico-concreto. “Objeto

para outrem”, escreve, “todo homem [*sic!* ser humano] é sujeito para si, e reivindica violentamente ser reconhecido como tal” (OPO, p. / OPO, p. 105). O erro do torturador, ou de qualquer pessoa que se quer, inteiramente, sujeito, não está, pois, em querer ser sujeito, mas em querer ser sujeito absoluto – para si e para o outro. Muitos mal-entendidos surgem – e não precisamos ir à situação extrema da tortura para compreender – quando alguém tentar negar a ambiguidade de uma outra existência, no cotidiano; uma “piscadela”, como menciona ela, às vezes, é o suficiente. Diante de um tal gesto, um “indivíduo [*individu*] que foi magoado por inadvertência, não é somente um corpo; está pronto para prová-lo desafiando o outro, com a voz, com o olhar, ou batendo-lhe” (OPO, p. 92 / OPO, p. 105)<sup>2</sup>. Essa mágoa se deve ao fato de que exige respeito para si, porque reconhece-se sujeito, subjetividade, ainda que na situação do outro apareça como facticidade. E o respeito que exige para si, quer que o outro também reconheça, reciprocamente; mas trata-se de uma exigência, ainda que válida, nessa situação, complicada, porque visa atingir a liberdade do outro.

Essa “afirmação da reciprocidade das relações inter-humanas”, segundo a filósofa, “é a base metafísica da ideia de justiça; é essa ideia que a vingança se esforça por estabelecer contra a tirania de uma liberdade que se pretendeu soberana” (OPO, p. 92 / OPO, p. 105). Contudo, um tal empreendimento, a seu ver, apresenta-se como uma contradição em termos, uma vez que a vingança visa “‘constranger’ uma ‘liberdade’”, ainda que somente assim ela se realize, autenticamente (OPO, p. 92 / OPO, p. 105). À essa atitude, referiu-se como uma busca por um *encantamento da liberdade inimiga*, que seria análoga à sedução amorosa, no sentido de que a “consciência estranha deve permanecer livre quanto ao conteúdo de seus atos, deve livremente reconhecer suas culpas passadas, arrepende-se e desesperar-se; mas é preciso que uma necessidade exterior a obrigue esse movimento espontâneo” (OPO, p. 93 / OPO, p. 106). Ora, uma meta como essa, como vimos em nosso capítulo quarto, é quase impossível, tendo em vista que o ser humano, em

---

<sup>2</sup> Nessa passagem, é-nos oportuno dizer – haja vista o exemplo da “piscadela” que, frequentemente, trata-se de uma atitude da qual a mulher é mais assujeitada do que o homem – que Simone de Beauvoir utiliza a palavra *individu* sem se referir a um sujeito sexuado. Isso não acontece por um descuido conceitual, mas porque, neste momento de seu pensamento, conforme mostramos em nosso segundo capítulo, concordando, nesse ponto, com Debra Bergoffen e Tove Pettersen, ela não assume a condição da mulher – enquanto generalidade – como um problema filosófico. No entanto, apesar de não conceber ainda um sujeito sexuado, aqui, a sua significação profunda desse gesto simples, permite-nos compreender situações em que as mulheres estão mais expostas. Ela, além disso, é bastante relevante e atual, considerando a recente problemática feminista acerca da confusão entre assédio e flerte, que não busca, a nosso ver, a morte do erotismo, do desejo, da sedução, mas explicitar uma relação de poder, em que o homem se nega a reconhecer a condição de sujeito da mulher, nega-se a *coexistir* com ela, em que quer desejar, mas não quer ser objeto de desejo também.

relação ao outro, só pode criar pontos de partida, até mesmo ao torturar um torturador a fim de que *ele se aperceba* como um objeto, uma coisa torturada. Simone de Beauvoir reconhece isso, dizendo que “é por causa desse caráter contraditório que as intenções da vingança não podem jamais ser satisfeitas” (OPO, p. 93 / OPO, p. 106). E ao falar em *encantamento da liberdade*, em *Olho por olho*, é-nos possível dizer que ela está a utilizar uma ideia que apresentou, vagamente, em *Pirro e Cineias*, ao afirmar que “posso inventar os chamados mais prementes, esforçar-me para *encantá-la* [a liberdade]; mas, diante do que quer eu faça, ela permanecerá livre para responder ou não a esses chamados” (PC, p. 112 / PC, p. 198, *grifo nosso*)<sup>3</sup>. E o que a vingança almeja é que aquela ou aquele que cometeu um ato injusto – objetivou negar à sua vítima o direito de ser também consciência – a partir de sua própria liberdade, ainda que sob pressão exterior, responda e reconheça que cometeu essa injustiça, indicando uma possível vitória para a vingadora ou vingador. O que a torna difícil e, quase sempre, conduz à tirania, sobretudo, quando é realizada em nome de outrem. Nas mãos de um estranho, a vingança torna-se abstrata, porque a pessoa vingadora tende a converter-se em juíza, situando o castigo no plano universal, arrogando para si um “direito” (OPO, p. 96 / OPO, p. 109). Acontece que a vingança, tal como o amor, para Simone de Beauvoir, é uma relação individual e concreta e precisa assumir a sua verdadeira significação e não procurar justificações universais, para atos cujos sentidos são, profundamente, individuais (OPO, p. 96 / OPO, p. 110). A partir do momento em que o ato de matar, de vingar, é efetuado em nome de princípios ou leis abstratas, torna-se obscuro. Por isso, um caso privilegiado da vingança é o de quando é efetuada pela própria vítima.

Quando realizada pela própria vítima, assumindo a sua face mais autêntica, a vingança revela-se inquietante, na medida em que, frequentemente, ela não nos provoca revolta. “É tanto mais pura quanto mais for baseada no ódio mais concreto: não penso”, afirma ela, “que alguém se tenha revoltado contra a atitude dos deportados que massacram os seus algozes” (OPO, p. 96 / OPO, p. 109). Em tal caso, o ato de violentar, de vingar, possui um sentido muito concreto, exprimindo a significação profunda ou metafísica de vingança. Ele não visa nada além de si mesmo. Ao vingar-se, a vítima que retornou à existência, não deseja se arvorar como uma juíza com a régua do bem e do mal na mão;

---

<sup>3</sup> Trata-se de uma *ideia* que Simone de Beauvoir apresentou vagamente; ao se referir ao encantamento utiliza o verbo *charmer*, em *Pirro e Cineias*; e *envoûter*, em *Olho por olho*. Ambas podem expressar a ideia do encantamento no sentido que ela quer dizer, que seria uma espécie de busca por enfeitiçar a liberdade do outro para que ele realize determinados fins, através de sua própria liberdade, mas que não se originam nele, e sim em uma força exterior. Em *O segundo sexo*, ela retorna a se referir a essa ideia, ver nota 10, deste capítulo.

deseja mostrar que ela é também liberdade, subjetividade tal como o seu carrasco. E, por esse motivo, nela há desejo, ao invés de vontade<sup>4</sup>, pois está vinculada com o instante, transcendendo os limites de uma justificação moral, expressando uma motivação metafísica: a atitude vingativa, diz ela, “traduz as paixões do instante em vez de manifestar uma vontade refletida” (OPO, p. 110 / OPO, p. 126). Desejando a equivalência, a vingança, nesse contexto, pretende reestabelecer a relação entre duas existências, que são, simultaneamente, corpo e consciência – a vítima torna-se “carrasco”, revelando-se consciência, e o carrasco, “vítima”, descobrindo-se corpo – que também depende da liberdade do carrasco para acontecer. Daí, eclode uma luta entre as consciências que buscam, reciprocamente, afirmar-se; nessa luta, é explicitado também o drama da coexistência em que, para se afirmar, a vítima, cuja existência foi negada, busca constranger a própria existência de seu carrasco, para que ele reconheça que ela também é consciência, não somente corpo e, ao reconhecer essa verdade, ele é conduzido a reconhecer-se também *corpo* e consciência. Com isso, a coexistência enquanto condição humana, que o carrasco pretendia negar, evidencia-se como uma verdade que podia ser tão-somente negada, mas não eliminada, por absoluto. Todavia, pontua Simone de Beauvoir, a vingança pessoal, por mais autêntica que seja, pode conduzir à tirania, em que acaba trazendo novos escândalos para o mundo, que chamará outros, porque é movida pelo ódio, que, paradoxalmente, a “purifica”. Por essa razão, o Estado não a legitimará, “transferindo a tarefa de punir a organizações especiais; a noção de vingança é substituída pela de sanção, que é elevada ao grau de instituição e desprovida de suas bases passionais: declara-se que é necessário punir sem ódio, em nome de princípios universais” (OPO, p. 97 / OPO, p. 110). Dito isso, haja vista o nosso objetivo, paramos a análise por aqui, ainda que ela continue, agora, a problematizar como as técnicas de punição acontecem pela via do Estado, mostrando não somente os seus objetivos, mas também os seus limites, retornando, assim, ao seu ponto de partida, após ter explicitado a significação metafísica do fenômeno.

\*\*\*

Tendo mostrado como o drama da coexistência aparece no drama metafísico da vingança, em que a vítima, movida pelo desejo de equivalência, exige uma reciprocidade

---

<sup>4</sup> No capítulo anterior, mostramos a diferença entre desejo e vontade, na perspectiva beauvoiriana; ver, p. 228.

cujo fim é reestabelecer a relação de coexistência, segundo a qual busca revelar ao seu carrasco que eles compartilham da mesma condição humana de ser, a um só tempo, corpo e consciência, facticidade e liberdade, veremos, agora, como ele aparece no drama metafísico da amorosa ou apaixonada, descrito por Simone de Beauvoir na terceira parte de *O segundo sexo*, intitulada, não ao acaso, “justificações”<sup>5</sup>. Nela, apresenta três atitudes – a da narcisista, da apaixonada e a da mística – que, historicamente, as mulheres recorreram para justificar-se ou salvar-se um mundo, que as conduziu a *tornar-se ser*, ao invés de *tornar-se existência*. Apontaremos, para fins analíticos e de modo breve, como elas se interligam, com o objetivo de explicitar melhor a atitude da apaixonada. Isso exigirá que, antes, situemos essa terceira parte dentro da estrutura básica do ensaio de 1949, no horizonte de nosso interesse, aqui<sup>6</sup>. As três atitudes (terceira parte) surgem mediante a *situação da mulher no mundo* (segunda parte de SS), que reflete a *condição da mulher mistificada* (primeira parte de SS) em que a mulher é definida como um *ser* – o Outro Absoluto – que se encarna em diferentes formas que constituem o eterno feminino, tais como a da mãe, da amante, da filha etc. Partindo dessa condição mistificada, a sua situação, em sua dimensão genérica, é a de que ao “tornar-se mulher” é impedida de tornar-se existência: sua luta, ao em vez de ser com mundo emanando chamados, é com a própria vida (DS, II, p. 479 / SS, II, p. 782), em que lhe é negada “a *possibilidade concreta de comunicação com outrem*; ela não sente em sua experiência o chamado nem os benefícios da solidariedade, porquanto está inteiramente consagrada à sua própria família, separada; não se pode, portanto, esperar que se supere em prol do interesse geral” (DS, p. 487 / SS, II, p. 790, *grifos nossos*). Assim, é-nos permitido afirmar que, encarnando o Outro Absoluto, ela é impedida de *existir-com-o-outro-por-meio-do-ser* – conforme estabelecido em *Pirro e Cineias* – e, por sua vez, de assumir, autenticamente, a busca da existência – proposta em *Por uma moral da ambiguidade* – porque a sua situação a impele à busca do ser. Sua condição de ser separada não se converte em coexistência-em-separação. Sua separação significa silêncio, isolamento, em vez de possibilidade de comunicação. “Sendo” o “Outro Absoluto”, torna-se, estruturalmente, *sem-reciprocidade* [*sans réciprocité*] (DS, I, p. 16 / SS, p. 16): é tornada um *ser silencioso, misterioso*, cujos chamados ou não invadem o mundo ou são tidos, pelos homens, como uma linguagem incomunicável – sagrada ou profana, nunca

<sup>5</sup> Em “A dialética da dedicação e o amor idólatra: uma questão moral em Simone de Beauvoir” [2020], apresentamos um esboço da análise do caso da atitude da apaixonada que descrevermos aqui.

<sup>6</sup> A respeito da história da gênese de *O segundo sexo*, ver “O filosofar beauvoiriano”, Parte I.

humana<sup>7</sup>. Com isso, é expulsa do movimento de desvelamento de sentidos e significados do mundo que, como vimos, é sempre um mundo humano e, por isso, falante. Sem poder desvelá-lo – mas ainda sentindo a condição humana que pode ser negada, mas não destruída – busca salvar-se da contingência e arbitrariedade dentro dos limites de sua situação, querendo-se *ser*. Por isso, de acordo com a filósofa, “a maldição” que pesa sobre a

---

<sup>7</sup> Ao diagnosticar a ausência de reciprocidade em relação à mulher que foi associada ao *Outro Absoluto*, Simone de Beauvoir o faz realizando também uma crítica a Lèvinas. Segundo ela, ele esqueceu que “a mulher é igualmente consciência para si. Mas é impressionante que adote deliberadamente um ponto de vista de homem sem assinalar a reciprocidade do sujeito e do objeto. Quando escreve que a mulher é mistério, subtende que é mistério para o homem. De modo que essa descrição se apresenta com intenção objetiva e, na realidade, uma afirmação do privilégio masculino” (DS, I, p. 18 / DS, II, p. 17). Daí, ao referir-se a essa não-reciprocidade da mulher, não se segue disso que ela não realize chamados dentro dos limites de sua situação, e sim que lhe foi negado o direito de respostas a esses chamados. Em relação a esse ponto, duas coisas precisam ser ditas: *primeiro*, muitas das análises de *O segundo sexo* confundiram, por negligenciar a sua perspectiva e o seu método, a dimensão da descrição da condição histórica da ideia de mulher – que se revelou mistificada – com a dimensão da descrição da experiência vivida na qual é explicitada como a mulher concreta se relaciona com essa condição mistificada em sua situação, de modo que se foi concluído, imprecisamente, que a mulher não exigiria reconhecimento, reciprocidade, fazendo com que não houvesse uma tensão entre ela e o homem. Eva Gothlin (1998), em sua análise da dialética do senhor e do escravo em *O segundo sexo*, situou-a, sobretudo, no primeiro momento da descrição beauvoiriana, explicitando que, à diferença do escravo hegeliano, a mulher beauvoiriana, não exigiria o reconhecimento, por ser o Outro Absoluto; Nancy Bauer (2001), por sua vez, concordou, nesse ponto, com a estudiosa sueca. Ambas utilizaram a dialética hegeliana, que negligencia o singular, para tentar compreender a de Simone de Beauvoir, no ensaio de 1949, a fim de evidenciar também a diferença da apropriação beauvoiriana e sartreana de Hegel, que permitiria indicar independência da filósofa. Esse caminho metodológico androcêntrico, como já mostramos, é insuficiente. De nossa parte, pensamos que esse argumento da não-exigência de reconhecimento da mulher só aparece, de modo absoluto, no nível da descrição da ideia de mulher elaborada na perspectiva dos homens, cujo fundamento é a redução dela ao aspecto de sua condição de ser facticidade; ao explicitar a experiência vivida da mulher em sua concretude, Simone de Beauvoir mostra que essa relação é mais complexa, retomando a sua dialética, em especial, a da dedicação, que elaborara em seus ensaios anteriores; nela, a mulher não aparece, simplesmente, como alguém que aceitou, passivamente, o *status* de *Outro*. Ela apresenta situações também nas quais a mulher exige o seu *status* de sujeito de vontade, em pequenos gestos que estão ao seu alcance, vingando-se quando pode, quer fazendo o homem gastar dinheiro com coisas inúteis quer o traindo sexualmente, por exemplo. Portanto, concordamos com as duas estudiosas se consideramos a análise somente em sua dimensão universal e histórica da descrição, mas discordamos a partir do momento em que elas reduziram a condição da mulher a essa condição universal e genérica, esquecendo-se da dimensão vivida e singular da experiência da mulher. *Segundo*, é somente em *O segundo sexo* que a reciprocidade aparecerá como um elemento necessário para a realização moral e política da existência humana, ao ter percebido que a generosidade lúcida não seria suficiente para se estabelecer entre os seres humanos uma comunicação, uma vez que os homens, por decisão, buscaram ignorar ao chamado das mulheres, negando-lhes reciprocidade, expulsando-as do desvelamento do mundo. Até então, a reciprocidade não havia aparecido como um elemento central na discussão moral e política beauvoiriana – ela apareceu, como acabamos de ver, no nível do desejo, do instante, ao abordar a questão da vingança, em *Olho por olho*; e na postura da dedicação, que a exige, tiranicamente, em *Pirro e Cineias*. Contudo, a maioria das estudiosas de sua obra a assumiram, de saída, por terem lido a obra beauvoiriana com o paradigma de *O segundo sexo*, dentre as quais estão Debra Bergoffen e Laura Hengehold, cuja consequência foi o eclipsamento da proposta beauvoiriana do *existir-com-o-outro-por-meio-do-ser*, já apresentada em seu ensaio inaugural, porque a tendência foi associar essa reciprocidade ao reconhecimento mútuo da dialética hegeliana, que, supostamente, a filósofa teria aceitado ao responder ao chamado de Hegel. Apesar disso, mesmo reconhecendo a reciprocidade com um elemento necessário, em 1949, Simone de Beauvoir a assumirá dentro do horizonte da generosidade gratuita, a fim de evitar a tirania que ela pode ocasionar. Seria uma tentativa de buscar estabelecer *um compromisso moral e político* com aquelas pessoas que *nos chamam* à luta política, incluindo as mulheres; de ouvir e querer responder aos seus chamados por meio da ação.

mulher que encarna a mulher-mistificada “reside no fato de que não lhe é permitido fazer o que quer que seja: ela se obstina, então, *na impossível procura do ser* através do narcismo, do amor, da religião” (SS, II, p. 879, *grifos nossos*). E essa procura, essa busca, expressa – além da evidência de que Simone de Beauvoir retomara e reafirmara os fundamentos de sua moral que desvelamos nos capítulos precedentes – uma resposta, ainda que insuficiente, da mulher no mundo vivido à sua situação que diz que ela *é*. Ora, se ela *fosse*, não sentiria necessidade de *querer ser*. Ao buscar ser, revela a verdade velada pela mistificação: é uma falta de ser e, exatamente por essa razão e não outra, sente a necessidade de salvar-se. Por não ter condições concretas – o que envolve tanto questões materiais quanto imateriais, haja vista a sua *formação* de ser-para-o-outro – quando busca justificar-se ou salvar-se, é conduzida, com mais frequência, a ir pelo caminho do ser e não da existência. “A infelicidade da mulher”, escreve, “está em que se acha cercada de tentações quase irresistíveis; tudo a incita a seguir o declive da facilidade: em vez de convidá-la a lutar por sua conta, dizem-lhe que lhe basta deixar as coisas correrem para alcançar paraíso encantadores” (DS, II, p. 542-543 / SS, II, p. 838); e continua, “quando percebe que foi vítima de uma miragem, é tarde demais; suas forças esgotaram-se na aventura” (DS, II, p. 543 / SS, II, p. 838).

Considerando, então, que o ser humano é aquilo que faz, engendrando sentido singular para si através dos projetos, das obras, das ações, que realiza no mundo, e que à mulher, no decorrer da história, foi negada, normalmente, essa possibilidade, sendo ela reconhecida somente em sua generalidade, porque “se ocupa, mas não *faz* nada; através de suas funções de mãe, esposa, dona de casa, não é reconhecida em sua singularidade” (DS, II, p. 519 / SS, II, p. 817, *grifo da autora*), sua primeira tendência, a fim de justificar-se, foi a de querer “fazer” *de si* uma própria obra. Sem poder assumir a sua transcendência mediante os seus próprios fins singulares – o que caracteriza, como vimos no capítulo anterior, uma situação de opressão – esforçar-se-á “por se apreender na imanência de sua pessoa” (DS, II, p. 520 / SS, II, p. 817). Ao questionar-se “quem sou?”, é-lhe revelada uma ausência – sua vida se encontra diluída no seio do genérico e do universal. Sem limitar-se por meio de um projeto que lhe permitiria singularizar o tempo e situar-se no mundo, apercebe-se ilimitada: sem ser nada, quer ser tudo<sup>8</sup>. “Ineficiente, separada, a mulher [*sic!*

---

<sup>8</sup> Acerca desse ponto, em “O drama da ruptura de si presente no tornar-se esposa em Simone de Beauvoir” [2022] (no prelo), lendo *O segundo sexo* sob a luz da moral existencialista beauvoiriana, mostramos que a mulher em situação de opressão – assumindo, como caso específico, a descrição da filósofa da situação da mulher casada – sem poder realizar a síntese temporal de si através de um projeto concreto, sofre o drama



em situação de opressão]”, diz Simone de Beauvoir, “*não pode situar-se nem tomar sua própria medida*; dá a si mesma uma importância soberana porque nenhum objeto importante lhe é acessível” (DS, II, p. 520 / SS, p. 818, *grifos nossos*). Aqui, podemos perceber a relação entre a situação e o desvelamento de sua própria medida, que propôs em 1944; sem poder “cavar e aumentar seu jardim”, sem poder projetar-se e situar-se no mundo, a mulher, como solução, busca alienar-se em seu próprio eu, assumindo-o como um fim absoluto e, a um só tempo, fugindo de si e perdendo-se nele. Uma tal atitude, referiu-se como narcisista. Ela reflete a *vontade de ser* vinculada com a nostalgia da infância, em que a criança – destinada a tornar-se mulher – foi educada a ver-se como um objeto para-si e para-os-outros, ainda que brincasse *livremente*. A atitude da narcisista, sendo uma resposta para a sua falta de ser, pode ser compreendida, segundo a filósofa, como a busca para realizar a impossível síntese entre o em-si e o para-si, segundo a qual se torna dupla, ao mesmo tempo, “sacerdotisa e ídolo” de si; ama-se, dedica-se como se estivesse a dedicar-se a Deus. Reinando sozinha, a seus olhos, no tempo e no espaço, busca conferir uma unidade para sua vida através de um princípio misterioso ao qual só ela tem acesso (DS, II, p. 528 / SS, II, p. 825), visando identificar o seu universo com o mundo. Quer-se absoluta. Sem trazer uma obra para o mundo, realiza-se como uma, *representando-se*, a todo momento<sup>9</sup>. É uma “artista” *séria* de si para si. “Tomada pelo seu eu, perde todo domínio sobre o mundo

---

metafísico da ruptura de si. Essa ruptura se revelaria mediante a impossibilidade de ela criar o seu próprio tempo, conectando o seu passado, o seu presente e o seu futuro mediante um projeto, porque estaria condenada a se repetir no presente. Desse modo, argumentamos que o drama da ruptura de si “define-se pela ausência de criação de sentido singular e concreto – de sentido moral – para ações cotidianas da vida mulher casada, pelo impedimento de ela realizar a conversão de si por meio de obras concretas no mundo, de efetuar a passagem da natureza para a moralidade. Ele reflete a contradição viva entre a vida da mulher no mundo vivido e a exigência de que a mulher incorpore a ideia mistificada de ser mulher, que exprime também a contradição entre a negatividade da existência e a positividade do ser. Enquanto esposa, no sentido tradicional do termo, pretende-se que a mulher se realize somente como uma generalidade, como uma vida anônima rumo à morte; que viva uma vida de espera. Seu passado não é retomado e nem justificado no presente que deveria visar um futuro; ela vive um eterno presente, de quando em quando com novidades possíveis; vive uma vida sem uma continuidade temporal singularizada. Contudo, ainda que se tenha tentado reduzir a mulher casada a uma ideia mistificada e, por sua vez, inumana de ser mulher, a sua condição de ser ambiguidade, de ser a um só tempo facticidade e liberdade, não pode ser eliminada, mas tão somente continuamente suspendida e negada. E se lhe foi negado a possibilidade de assumir positivamente a sua condição humana, é porque é-lhe possível essa assunção de si. E é exatamente por essa razão que ela vivencia a ruptura de si como um drama; porque, mesmo sendo condenada a fazer-se um ser, a fazer-se uma pura positividade, ela sente ainda a sua condição humana de ser uma negatividade e, por sua vez, a arbitrariedade e gratuidade de sua vida. Por isso, frequentemente, ela busca-se no que *tem*, por não poder *fazer-se*”.

<sup>9</sup> Acerca desse ponto, é-nos interessante dizer, considerando o nosso próprio tempo – cuja tendência, no geral, é a de tentar justificar a si através de um “mostrar a si” numa espécie de representação – que essa característica da atitude da narcisista, a da representação de si, é muito próxima da atitude da cortesã, que busca também salvar-se através do tornar-se ser, que Simone de Beauvoir descreveu em outro momento de seu ensaio. A atitude desta, talvez até mais do que a daquela, por coquetizar de maneira sistemática e assumir como um trabalho o “fazer de si uma obra”, permite-nos compreender melhor o que significa, na situação da mulher, representar a si, em sentido beauvoiriano.

concreto, não se preocupa em estabelecer qualquer relação real com os outros” (DS, II, p. 535 / SS, II, p. 832). E ao fechar-se em si, aniquila-se: sem fazer nada, nada é. Sua representação não passa de uma ilusão e sabe disso quando sente a necessidade de testemunhas. Quer também ser vista, mas tão-somente como absoluta. Nega a coexistência, sofrendo, com isso, um fracasso: “não pode apreender-se como totalidade, plenitude, não pode manter a ilusão de ser em si – para si. Sua solidão como a de todo ser humano é experimentada como contingência e abandono. E por isso – *salvo numa conversão*– ela é condenada a fugir de si sem cessar” (DS, II, p. 537 / SS, II, p. 833, *grifos nossos*). “O paradoxo de sua atitude está em que ela reclama ser valorizada por um mundo ao qual nega qualquer valor, posto que só ela consta a seus olhos” (DS, II, p. 538 / SS, II, p. 834). Diante de tais passagens, cujo sentido verdadeiro, a nosso ver, só pode ser compreendido à luz de sua moral, podemos perceber que o fracasso da atitude da narcisista está vinculado à busca do ser, que implica a negação da coexistência – condição necessária para a justificação da existência. E sem conseguir salvar-se da contingência e da falta de ser por-meio-do-amor-absoluto-de-si-para-si, a segunda atitude que surge é a de tomar como fim absoluto, não mais a si, mas o outro. A esta atitude, Simone de Beauvoir se referiu como a da apaixonada. Nela, a coexistência aparece de forma mais dramática, tendo em conta que a atitude da narcisista se fundamenta no próprio não-reconhecimento da coexistência, em que, com sua vontade de ser, quer-se absoluta, soberana. Só que à diferença, por exemplo, do tirano, do torturador, que vimos no momento precedente, essa sua afirmação de si como absoluta, não implica em uma tentativa de negar, especificamente, um outro como sujeito ou objeto, porque nada, além de seu universo, existe para ela. Isso, em nossa concepção, está conectado ao fato de o narcisismo como resposta da mulher à ausência de justificação de si envolve também a não-reciprocidade à qual foi condenada. A atitude da narcisista, porém, ao invés de reivindicar a reciprocidade e a coexistência-em-separação, assume como destino a sua separação, fazendo da não-reciprocidade uma virtude, afirmando-se, a seus olhos, como sujeito que responde aos próprios chamados sem precisar dos outros. Tenta convencer-se de que “o mundo exterior não está à sua altura”. E, por esse motivo, faz-se dupla: sujeito e objeto para si.

Negando a si, a atitude da apaixonada é de tornar o amado o fim absoluto de sua vida. Contudo, a sua atitude, tal como a da narcisista, tende ao fracasso, porque busca também o repouso absoluto de si, ainda que mediante a existência outro. E, como a veremos de maneira mais detalhada, podemos indicar, nesse momento, que o fracasso dela

conduz à terceira atitude, a da mística. Negando a si e ao outro concreto, a atitude da mística é a de amar, absoluta e diretamente, a Deus, a fim de salvar a si mesma. Nela, o amor humano e o amor divino se confundem, “não porque”, pontua Simone de Beauvoir, “este seja uma sublimação daquele, mas porque o primeiro é também um movimento para o transcendente, para um absoluto. Trata-se, em todo caso, para a amorosa, de salvar sua existência contingente unindo-a ao Todo encarnado em uma Pessoa soberana” (DS, II, p. 575 / SS, II, p. 867). Para a narcisista, essa Pessoa era ela mesma; para a apaixonada, o outro concreto; e para a mística, o Outro divino. A meta da última é “atingir a fonte de suprema de todos os valores” (DS, II, p. 576 / SS, II, p. 869); enquanto tenta atingi-la, sente-se justificada nessa busca. Ela estabelece uma meta inumana e, por sua vez, irrealizável – a meta do ser – mas que, a seus olhos, é realizável; é o que a move na terra e permite engendrar um sentido para a sua vida. Para realizá-la, utiliza o próprio corpo. É nele que se revelará a figura objetiva de seu esforço espiritual. Sem ser a causa das suas experiências, o seu corpo viverá “suas atitudes na unidade de sua existência” (DS, II, p. 578 / SS, II, p. 871). Por isso, conforme a filósofa, muitas vezes, confundiu-se, até mesmo com má-fé, o misticismo com a erotomania, visando aviltá-lo. “Adversários e admiradores dos místicos pensam que dar um conteúdo sexual aos êxtases de santa Teresa é degradá-la ao nível de histérica” (DS, II, p. 578 / SS, II, p. 871), esquecendo de “o que diminui o sujeito histórico não é o fato de que seu corpo exprime ativamente suas obsessões: é o estar obsediado, é o de estar sua liberdade enfeitada [*envoûtée*] e anulada; o domínio que um faquir adquire sobre seu organismo não o torna escravo dele” (DS, II, p. 578 / SS, II, p. 871)<sup>10</sup>. Santa Teresa, em um só movimento, “procura unir-se a Deus e vive essa união em seu próprio corpo; não é escrava de seus nervos e de seus hormônios: cumpre antes admirar nela intensidade de uma fé que lhe penetra a carne em sua mais profunda intimidade” (DS, II, p. 579 / SS, II, p. 871). Com ela, o problema da relação entre o existente e o Ser transcendente é colocado de maneira intelectual e dramática, cuja expressão total aparece mediante o corpo. No entanto, o seu caso, para Simone de Beauvoir, é uma “exceção brilhante”. Diferente dela, a maioria das místicas, dentre as quais estão Maria Alacoque e Mme Guyon, oferecem-nos “uma visão essencialmente feminina do mundo e da salvação; não é a um transcendente que visam: é a redenção feminina” (DS, II, p. 579 / SS, II, p. 871-72). Por mais que buscam se unir a Deus através do corpo, o interesse delas não é o

<sup>10</sup> Podemos perceber que, novamente, Simone de Beauvoir se refere à ideia de encantamento da liberdade, mas, agora, pela via do existente cuja liberdade foi encantada, enfeitada [*envoûtée*]. Desse modo, parece-nos razoável dizer que é possível estabelecer, a partir de seus próprios excertos, uma noção de encantamento da liberdade e liberdade encantada; a respeito, ver nota, p. 3.

transcendente em si, mas a afirmação de si mediante a aniquilação de si. Nesse amor divino, há uma apoteose de um narcisismo (DS, II, p. 579 / SS, II, p. 872): são eleitas de Deus, que lhes depositou um “grande tesouro”. Por meio da humilhação e do sofrimento, metamorfoseiam o próprio corpo – instrumento de salvação – em glória (DS, II, p. 581 / SS, II, p. 873). Quanto mais se humilham, aviltando a própria carne, mais próximas se sentem de Deus, seja, por exemplo, bebendo a água que os leprosos lavaram as suas feridas, ao modo de santa Ângela de Foligno, seja lambendo os vômitos de um doente, ao modo de Maria Alacoque. Além desse aviltamento da carne – que não deve ser confundido com um masoquismo – uma vez que ele pretende converter-se em afirmação e glória de si e não uma negação de si, há também aquelas que escutam o chamado de Deus, implicando um ato no mundo, como o caso de Joana d’Arc. Esta, à diferença das místicas narcisistas, buscou afirmar-se no mundo a partir de uma certeza divina, a qual só ela teve acesso; em vez de guardá-la para si, quis comunicá-la ao mundo, nem que, para isso, colocasse em risco a própria vida. Para afirmar-se, a atitude da mística, quase sempre, é negar-se. Joana d’Arc, tal como santa Teresa, são casos excepcionais. Todavia, em todo caso, uma tal atitude não implica, para Simone de Beauvoir, “um domínio do mundo, não se evade de sua subjetividade; sua liberdade permanece mistificada; só há uma maneira de realizá-la, autenticamente: projetá-la mediante uma ação positiva na sociedade humana” (DS, II, p. 584 / SS, II, p. 876). E voltando-se para Deus, para esse Outro divino, cujo “chamado” é decifrado por cada uma à sua maneira, a atitude da mística a conduz a se distanciar do outro concreto, sem estabelecer com ele uma comunicação genuína. O Outro divino, irreal, acaba convertendo-se em seu próprio duplo, ao qual só ela pode ouvir, sem viver, concretamente, a coexistência. Sem se fazer existir-com-o-outro-por-meio-do-ser, a tendência da atitude da mística é ser-para-o-outro-por-meio-de-Deus.

A atitude da mística, como a da narcisista, conforme podemos observar, também não reivindica, no geral, a coexistência no mundo. Sem ter reciprocidade humana para com os seus chamados, volta-se para aquele que através de sinais os responderá – Deus. Nesse movimento, renuncia desvelar o ser no mundo com os outros, a fim de salvar a si mesma, de forma absoluta; se se coloca no mundo, é sempre *para* o outro. Diferente tanto da atitude da mística quanto a atitude da narcisista, a atitude da apaixonada, dentre dos limites de sua situação, reivindicará a reciprocidade e o reconhecimento de outrem, embora pretenda negar a relação de coexistência, *no mundo vivido*. As três atitudes – cujo fim comum é a salvação de si – exprimem um dos constituintes essenciais da ideia mistificada de mulher: a

de que sua *vocação suprema* é amar. Os homens constroem o mundo, e as mulheres, amam. Essa crença atravessou toda a história da filosofia, a começar por Platão que, ao retratar a questão do amor, deu, não ao acaso, a protagonização a uma mulher, Diotima. Ocorre que o problema não é a associação do ato de amar à mulher, mas como ele foi fundamentado. Vimos que a narcisista e a mística amam – sem medida – querendo possuir o absoluto, fazendo-as aniquilar a si mesmas, seja em nome do próprio eu seja em nome de Deus. Esse “sem medida” está vinculado não a uma disposição inata, e sim ao impedimento de a mulher descobrir a sua própria medida. Sem agir, sem projetar-se, sem cultivar o seu jardim, sem converter a sua falta em ser-no-mundo, não lhe é possível desvelar a sua medida, que, como vimos em nossos capítulos quarto e quinto, nunca é, está sempre *por vir*. É porque não tem uma medida, que ela ama sem medida. O ato de “amar” da apaixonada, na tentativa de salvar-se, não será diferente.

Ao descrever a atitude da apaixonada, Simone de Beauvoir inicia problematizando essa associação entre o amor e a mulher, escolhendo responder ao chamado, dentre toda a tradição filosófica, de Nietzsche. Este, segundo ela, acertou ao argumentar que a palavra amor não possuiria o mesmo significado para a mulher e o homem; enquanto para este, ele seria apenas mais um valor, mais uma ocupação, para aquela, seria a própria vida. “O que a mulher entende por amor”, diz ele, conforme a passagem de *Gaia ciência* (§ 363) selecionada pela filósofa, “é bastante claro: não é apenas a dedicação, é um dom total de corpo e alma, sem restrição [...]”. É verdade, concorda ela com o filósofo, para a mulher, “o amor é uma renúncia total em proveito de um senhor” (DS, II, p. 540 / SS, II, p. 836). No entanto, discorda dele, a partir do momento em que ele tenta fundamentar, *em alguma medida*, essa atitude da mulher como se fosse uma espécie de disposição natural *feminina*, dizendo que “um homem que ama como uma mulher torna-se um escravo; mas uma mulher que ama como uma mulher tornar-se mais perfeita como mulher”<sup>11</sup>. Ora, se a mulher, ao

---

<sup>11</sup> Friedrich Nietzsche, *Gaia Ciência*, § 363, 2017, *grifos do autor*. Simone de Beauvoir cita essa passagem, ao final do subcapítulo, reafirmando a sua crítica ao filósofo, que “proclamou”, a seu ver, a ideia de que “o amor é para mulher sua suprema realização” (DS, II, p. 573 / SS, II, p. 865). Nessa proclamação, há, segundo ela, “uma mistificação cruel”; essa mistificação, podemos dizer, deve-se ao fato de que Nietzsche – apesar de possuir uma filosofia não-essencialista – ao associar a mulher ao amor, estabeleceu uma sutil confusão entre o valor (amor) e o ser (feminino). Se é verdade que a mulher, na experiência vivida, concebeu, frequentemente, o amor como o fim último de sua existência, essa verdade torna-se mistificada quando essa atitude é assumida como natural. Simone de Beauvoir, à diferença de Nietzsche, não busca defender uma *atitude feminina* e uma *atitude masculina* em relação ao amor, porque essa diferenciação se fundamenta na ideia mistificada de que a mulher é um ser-para-o-outro e o homem, um ser-para-si; daí, para Nietzsche, a mulher que ama *como mulher* torna-se mais perfeita, ao passo que um *homem* que ama *como mulher* torna-se um escravo, haja vista que amar como uma mulher para o homem significaria não corresponder à sua condição de se realizar como um sujeito de si. Simone de Beauvoir quer dizer, aqui,

amar, tende a renunciar a si, é menos, para Simone de Beauvoir, por “uma lei da natureza” do que pela “diferença de sua condição [*situation*] que se reflete na concepção que o homem e a mulher têm do amor” (DS, II, p. 540 / SS, II, p. 836)<sup>12</sup>. Uma mulher que ama *como uma mulher que encarna valores mistificados* não se torna mais perfeita *como mulher*, ao contrário, torna-se, ao olhar beauvoiriano, uma escrava, cuja vida é reduzida ao aspecto de sua condição de ser uma imanência, uma facticidade, vivendo no seio do arbitrário, da contingência, à mercê da vontade de outrem. E se a concepção do amor da mulher reflete a sua situação, é para ela que devemos nos voltar, caso queiramos compreendê-la. E ainda, se ele surge, a seus olhos, *como um meio de salvação de si*, é porque reflete também a vontade de ser de uma mulher que não se rendeu, por completo, ao seu destino de ser o Outro Absoluto. O dito dom total de si não é, simplesmente, uma vontade de dedicar-se ao bem-amado, com um sorriso satisfeito no rosto: é também uma vontade de se afirmar através dele. E a vontade de ser, como já vimos, está vinculada a uma nostalgia da infância, em que a criança, a um só tempo, experienciava de modo irrefletido a sua liberdade e acreditava-se ser. Ao se relacionar com o seu amado ou amante, apaixonada – de maneira análoga à narcisista em relação consigo mesmo e à mística em relação com Deus – busca reviver essa situação, metafisicamente, privilegiada da infância<sup>13</sup>. À diferença dos psicanalistas de sua época, Simone de Beauvoir argumenta, à luz de sua moral, que, a fim de se justificar, a mulher não procura no amado a figura, específica, do pai, mas a do homem no geral, que representa uma espécie de domínio total, quase mágico. “O que ela almeja é reencontrar um teto sobre a cabeça, muros que lhe escondam seu abandono no mundo, leis que a defendam contra sua liberdade” (DS, II, p. 543 / SS, II, p. 838). Daí, o primeiro movimento da atitude da apaixonada é o de se entregar, por completo, ao amante que se transfigura, a seus olhos, em ídolo, esperando que “ele lhe dê a um só tempo a posse de si mesma e a do universo que nele se resume” (DS, II, p. 544 / SS, II, p. 840), havendo uma tentativa de reconciliação com um narcisismo que

---

que tanto um homem quanto a mulher que amam *como mulher*, isto é, *como um ser que renuncia a si mesmo*, torna-se uma pessoa escrava. Na medida em que o filósofo associou a escravidão somente ao homem, e não à mulher, reafirmou uma diferença “essencial” entre a mulher e o homem, que desfavorece a mulher. Se o fez, foi porque, mesmo sendo um filósofo, continuou a reproduzir uma ideia acerca da mulher como um homem. A filósofa, nessa crítica, portanto, busca não negar o amor, e sim que ele seja “para ela [mulher], como para o homem, fonte de vida e não perigo mortal” (DS, II, p. 573 / SS, II, p. 865).

<sup>12</sup> Sérgio Milliet, ao traduzir essa passagem “é a diferença de sua condição [*situation*] que se reflete na concepção que o homem e a mulher têm do amor” (DS, II, p. 540 / SS, II, p. 863) cometeu uma imprecisão, que pode gerar mal-entendidos: traduziu *situation* por *condição*. A situação é a encarnação dos valores, que reflete uma condição. Nesse caso, trata-se da condição mistificada que foi dita que seria a da mulher.

<sup>13</sup> Sobre esse tema, ver, p. 230-31.

habita nela, mas que contradiz o seu movimento de ser-para-o-outro. Tal reconciliação é complicada, pelo fato de que se dedicar ao amante envolverá também “fazer-se objeto carnal” e isso ferirá “o culto que rende a si mesma”: “parece-lhe que o ato sexual desonra e emporcalha o seu corpo ou que lhe degrada a alma” (DS, II, p. 546 / SS, II, p. 841). E, disso, duas respostas podem surgir a fim de manter a integridade de seu “eu”: ou torna-se frígida ou realiza uma dissociação entre as volúpias “carnais e animais” e os seus sentimentos “espirituais e elevados”; em relação à segunda, pode existir casos em que a sensação de aviltamento, durante o amor-físico, desaparece mediante a ternura e admiração do homem em relação a ela (DS, II, p. 547 / SS, II, p. 842).

A atitude da apaixonada, em sua motivação, é, portanto, contraditória; ela encontra-se dividida entre o narcisismo e a dedicação ao outro. De um lado, “é uma alienada em seu eu”; e, de outro, “sente um desejo apaixonado de ultrapassar seus próprios limites e tornar-se infinita através de um outro que tem acesso à realidade infinita” (DS, II, p. 549 / SS, II, p. 844). Para conciliar essas duas tendências, buscará “existir, soberanamente, abolindo-se no seio do outro” (DS, II, p. 549 / SS, II, p. 844). Por meio do amor, abandonar-se-á ao outro, para se salvar. Seu sentimento por ele se reveste, conforme Simone de Beauvoir, de uma dimensão mística: não pede mais ao amante-ídolo que a admire; quer, agora, “fundir-se nele” (DS, II, p. 549 / SS, II, p. 844). Esse desejo de aniquilação de si cujo objetivo é abolir a separação que existe entre ela e o seu objeto-amado, “não se trata” – de modo análogo à atitude da mística – “de um masoquismo e sim de um sonho de união extática” (DS, II, p. 549-50 / SS, II, p. 844). Ela quer ser a substância, o alimento essencial, da vida dele; ao sê-lo, sente-se necessária. Aqui, é-nos possível pontuar que a atitude da apaixonada é semelhante e diferente, em alguns pontos, à atitude do apaixonado, que vimos no capítulo precedente; esta, todavia, não é, simplesmente, uma versão “masculina” da atitude fundada na paixão maníaca, mas uma descrição de uma atitude de um ser humano – que, normalmente, era um homem – que possui condições concretas para assumir sua liberdade, e escolhe, a fim de *querer-se ser*, dedicar-se, exclusivamente, ao objeto de sua paixão, visando eliminar a distância que o separa dele, liquidando a sua própria subjetividade. Esse objeto pode ser um outro ser humano, uma causa política, uma atividade artística ou intelectual etc. No caso da mulher em situação de opressão, ela também é movida por essa paixão maníaca de querer assumir como fim absoluto o seu objeto de dedicação, visando justificar-se por completo; mas por ter um acesso limitado ou não ter acesso algum ao mundo, às realidades humanas infinitas, assume como objeto aquele que tem acesso a elas –

o homem. E sua técnica para se apropriar dele é a da dedicação. Para realizar a união extática com o seu bem-amado, “o que a mulher deseja, primeiramente, é servir; é respondendo às exigências do amante que se sentirá necessária; será integrada na existência dele, participará de seu valor, será justificada” (DS, II, p. 550 / SS, II, p. 844). E o amante delicado que se apercebe disso, por seu turno, inventa exigências para satisfazê-la. Ao longo desse jogo, no qual ela se perde a fim de se encontrar, acaba, realmente, perdendo-se. “Toda a realidade está no outro. O amor, que de início se definia como uma apoteose narcisista, realiza-se nas amargas alegrias de uma dedicação que conduz, frequentemente, a uma automutilação” (DS, II, p. 551 / SS, II, p. 845). A mulher, inicialmente, coquete converte-se em vassala. Um tal jogo é perigoso.

Com o passar do tempo, servir já não lhe é suficiente. Ela sabe, apesar de sua vontade de cegueira, que existe ali uma outra consciência, a qual não tem acesso. Todavia, continua a perscrutar o seu impossível sonho de união. Como resposta à sua destinação de ser separada sem possibilidade de comunicação através do desvelamento do ser, a atitude da apaixonada é a de assumi-la, de modo radical. Não quer coexistir através da separação: quer unir-se com o outro superando, por absoluto, a separação. Para isso, ela utiliza, poderíamos dizer, uma segunda técnica, a da encarnação dos valores do bem-amado. Ao encarnar os valores dele, pretende superar a distância que ainda existe entre os dois, uma vez que tais valores refletem essa subjetividade cujo domínio não lhe é permitido a entrada. Não quer, agora, somente servi-lo: quer também ser ele. “Tenta ver com os olhos dele, lê os livros que ele lê, prefere os quadros e a música que ele prefere, só se interessa pelas paisagens que vê com ele, pelas ideias que vêm dele; adota as amizades, as inimizades, as opiniões deles; quando se interroga é a resposta dele que se esforça por ouvir” (DS, II, p. 553 / SS, II, p. 847). Ela torna-se o seu duplo. Para sentir-se necessária, acaba por abandonar-se à contingência absoluta. “Enquanto ama, enquanto é amada e necessária ao amado, sente-se totalmente justificada: aproveita a paz e a felicidade” (DS, II, p. 554 / SS, II, p. 848). No entanto, para que essa felicidade perdure seria preciso que o homem fosse um Deus, pois a condição para que se sinta necessária e justificada, é a de que o amado, a quem se dedica, seja perfeito, sem falhas; a mínima dúvida, a seus olhos, faz desabar todo o seu sistema. Em troca de sua entrega absoluta, quer também uma justificação absoluta. Seu amor-idólatra – à diferença do amor autêntico, que assume “a contingência do outro, isto é, suas falhas, seus limites, sua gratuidade original”, sem pretender uma salvação de si e sim uma relação de coexistência (DS, II, p. 554-55 / SS, II, p. 849) – quer enxergar no amado



um valor absoluto. “Considerando-o como a Lei, a Verdade, desconhece a liberdade dele, que é hesitação e angústia” (DS, II, p. 555 / SS, II, p. 849). E se ele se revela com uma medida humana, a apaixonada sente-se enganada, decepcionada, apercebendo-se da contradição entre a imagem divina que havia feito dele e a imagem humana que ele mostra. E a verdade é-lhe revelada: ele é uma outra existência, separada da dela; não pode encarná-la, à maneira da mística que encarna Deus no próprio corpo. Consequentemente, sente-se vã, injustificada diante desse olhar humano, tão contingente quanto o dela. E ao invés de fechar-se em si, ao modo da narcisista, torna-se exigente, tirânica, em relação a esse outro que, a seus olhos, deveria justificá-la. “Abandonei a mim mesma para dedicar-me a ele”, pensa ela, ressentida, sentindo-se injustiçada.

A maldição que pesa sobre a apaixonada, com isso, é a de que a sua dedicação não demora para se converter em exigência tirânica (DS, II, p. 556; p. 560 / SS, II, p. 850; p. 854). Se ela não é Tudo para o seu bem-amado, e ele não é um Deus que poderia justificá-la sem ressalvas, buscará acreditar-se *indispensável* na vida dele. “Põe sua alegria em servi-lo: mas é preciso que ele reconheça esse serviço com gratidão” (DS, II, p. 560 / SS, II, p. 854). Aqui, Simone de Beauvoir retoma, conforme ela mesma indica, a dialética da dedicação que havia apresentado em *Pirro e Cineias*<sup>14</sup>. Nesse caso, a atitude da apaixonada consiste em que “se tendo alienado em outrem, quer também recuperar-se: precisa anexar esse outro que detém o seu ser. Ela se dá inteiramente a ele, mas é preciso que ele esteja inteiramente disponível para receber dignamente esse dom” (DS, II, p. 556 / SS, II, p. 850). Nisso, explicita-se também uma das faces do drama da coexistência, que, no caso da apaixonada, consiste em, precisamente, tentar negá-lo, *continuamente*. Querendo se justificar mediante a dedicação, sem o risco de que essa outra existência para a qual se dedica possa não lhe reconhecer, quer a reciprocidade e o reconhecimento, sem uma relação de coexistência que se fundamenta na ideia de generosidade gratuita, segundo a qual não podemos criar para os outros nada além do que pontos de partida. E, por esse motivo, seu dom total – como é próprio da atitude da dedicação – converte-se em tirania. Ela quer diante de si uma liberdade enfeitada, que reconheça os seus atos, conforme a vontade dela. Acontece que o seu amante logo lhe revelará a verdade, ao não lhe dar o retorno que ela acha, com um espírito da seriedade, que tem “direito”. Uma luta entre eles eclode. De um lado, ele quer provar-lhe a sua própria liberdade, e de outro, ela quer negar essa liberdade a fim de que ele exista para ela, tal como ela existe para ele. Isso ocorre porque, ao não existir-com-o-outro-

---

<sup>14</sup> Explicitamos essa dialética no capítulo quarto, ver, p. 184-85.

por-meio-do-ser, ela é levada a querer *ser* de maneira não-mediata para o outro. Não criando nada no mundo, exige um reconhecimento mútuo, não-mediado, que elimine a distância que a separa do outro. É, exatamente, por não poder confiar na generosidade gratuita, que exige a reciprocidade tirânica, negando a relação de coexistência, cujo fundamento é a própria liberdade. “Sua abdicação só a salva com a condição de lhe restituir seu império; não se pode fugir do jogo da reciprocidade” (DS, II, p. 561 / SS, II, p. 854). Em 1949, tal como em 1944, Simone de Beauvoir não aceita, por completo, a reciprocidade – que não seja o reconhecimento da própria liberdade humana – como uma resposta satisfatória para uma relação moral de coexistência. Essa exigência da apaixonada é sintomática: reflete a sua ausência de ação no mundo. Vivendo para-o-outro, relativiza-se em relação a ele; para não sofrer com essa relativização que explicitará a absurdidade de sua vida, exige um retorno simétrico. Para ser, dilui-se no outro; diluindo-se nesse outro, exige que ele se comprometa com ela.

A atitude da apaixonada, desse modo, tende ao fracasso, porque visa como fim absoluto o amor, para que ela possa justificar a si mesma. Faz-se objeto para se tornar sujeito. É para-o-outro a fim de ser para-si. “Um existente”, diz a filósofa, “é o que faz; para ser, ela [a apaixonada] confiou numa consciência alheia e renunciou a fazer qualquer coisa. [...] Ela é somente amor e, quando o amor se acha privado de seu objeto, ela não é nada” (DS, II, p. 568 / SS, II, p. 861). Apesar disso, houve casos excepcionais, no decorrer da história da humanidade, em que o fracasso do amor absoluto se tornou fecundo para a mulher, dentre os quais está, como menciona ela, o de Heloísa por Aberlado, que conseguiu afirmar-se como uma *existência*, ao converter o amor fracassado em uma ação no mundo: dirigiu e construiu uma abadia (DS, II, p. 571 / SS, II, p. 863). No geral, o amor-idólatra conduz a uma catástrofe, quase sempre, irremediável para uma mulher, em situação de opressão. Por isso, faz-se necessário defender, moral e politicamente, o amor autêntico, alicerçado na relação de coexistência, em que “cada um dos amantes se sentiria como si mesmo e como outro: nenhum abdicaria sua transcendência, nenhum se mutilaria; ambos desvelariam juntos, no mundo, valores e fins. Para um e para outro, o amor seria uma revelação de si mesmo pelo dom de si e o enriquecimento do universo” (DS, II, p. 571 / SS, II, p. 863). E ao defendermos o amor autêntico, precisamos defender também a libertação da mulher, que é condição necessária para a realização dele, pois “no dia em que for possível à mulher amar em sua força, não em sua fraqueza, não para fugir de si, mas para se encontrar, não para se demitir, mas para se afirmar, nesse dia, o amor se tornará para ela,

como para o homem, fonte de vida e não de perigo mortal” (DS, II, p. 573 / SS, II, p. 865). E, diante disso, podemos ainda afirmar que defender qualquer relação autêntica entre os seres humanos, em perspectiva beauvoiriana, exige aceitar como condição a relação de coexistência, que é o fim, como mostramos no capítulo anterior, da moral beauvoiriana.

\*\*\*

Podemos compreender, considerando o que escrevemos até aqui, que a ambiguidade humana de ser separado e coexistente com outros pode conduzir a dramas segundo os quais os seres humanos buscam tanto negá-la quanto afirmá-la. Vimos que, no drama da vingança, a coexistência é, em um primeiro momento, negada pelo opressor; e, em um segundo, quando o oprimido consegue se libertar, ela é assumida, a fim de negar, paradoxalmente, a liberdade do opressor, para revelar-lhe a sua condição de ser facticidade, que conduz à revelação da condição de ser liberdade do oprimido, até então, negada. Em tais termos, a vingança é retratada entre sujeitos concretos, singulares e não-sexuados, de modo que ela aparece de forma mais direta, em que o oprimido exige os seus direitos à reciprocidade e à coexistência – que lhe aparecem como evidentes – sem questioná-los. Não aceita ser reduzido à sua condição de ser corpo: é também espírito e está disposto a prová-lo. Diferente disso, no drama da apaixonada, a relação é descrita entre sujeitos concretos, singulares e sexuados, tornando-a mais complexa e refinada, porque os direitos à reciprocidade e à coexistência foram negados à mulher, cuja formação é destinada a convencê-la de que essa ausência de direitos seria “por natureza”. Acontece que – apesar dos artifícios humanos para mascarar a condição humana e tentar justificar, de maneira séria, os valores de opressão – a falta de ser que habita o cerne da existência da mulher não pode ser destruída, por absoluto. E quando ela a sente, apercebendo-se, às vezes, dos limites de sua situação, busca, a partir desses limites, salvar a sua existência. O caso da apaixonada é, como vimos, o mais dramático de todos, porque ela não aceita, como a narcisista, a sua não-reciprocidade e sua não-coexistência, e nem transcende rumo a Deus, como a mística, tornando dispensável uma justificação humana para a sua existência. Ela coloca-se em uma luta mortal com o outro concreto – o seu bem-amado – por uma reciprocidade que ela não pode ter nenhuma segurança de que terá. Só que ela quer ter. O que gera um conflito, porque visa a reciprocidade e, por sua vez, o reconhecimento, sem querer aceitar a coexistência da liberdade do outro, que é condição para esse

reconhecimento e reciprocidade. Agora, por fim, veremos o caso complexo da atitude de Sade, que, por um lado, conseguiu converter, por meio da literatura, a sua falta de ser em existência – ainda que não-engajada; e, por outro, não estabeleceu uma relação de coexistência com os outros, que pode ser explicitada na maneira como ele concebeu a sua moral – ou maneira de viver – cujos valores foram enraizados em seu erotismo. Tendo em vista, todavia, que o estudo de Simone de Beauvoir acerca de Sade é minucioso, e o que nos interessa é mostrar como o drama da coexistência encontra-se nele, limitar-nos-emos a realizar uma apresentação geral da leitura beauvoiriana dele e, por conseguinte, uma descrição particular de um dos aspectos do erotismo sadeano, sob a ênfase do problema da coexistência.

Publicado, originalmente, em duas partes, nos números 74 [1951] e 75 [1952] da *Les temps modernes* e, posteriormente, na coletânea *Privilèges* [1955], o ensaio “Deve-se queimar Sade?” é uma descrição e análise da vida e obra de Sade na perspectiva moral existencialista beauvoiriana. Nele, Simone de Beauvoir efetua um desvelamento-desmistificador, segundo o qual busca revelar um Sade *humano*, para além das mistificações que foram realizadas em torno dele, que o transformaram tanto em ídolo quanto em monstro, criando um certo distanciamento – um velamento – em relação a ele próprio. “Eles escolheram matá-lo, primeiro, a fogo lento no tédio dos calabouços, depois, pela calúnia e pelo esquecimento” (FBS, p. 11 / DQS, p. 07), escreve. E, mais tarde, quando o retiraram do esquecimento, sua imagem “foi desfigurada por lendas estupidas [*légendes imbéciles*]; seu nome se diluiu em palavras sombrias: sadismo, sádico” (FBS, p. 11 / DQS, p. 07), diagnostica. A ela, “não foi nem como autor e nem como pervertido sexual” que Sade se impôs, mas “pela relação que criou entre esses dois aspectos de si mesmo” (FBS, p. 12 / DQS, p. 08), de modo que o seu objetivo, no decorrer do texto, é mostrar que ele buscou converter a sua sexualidade em uma moral e a expressou em sua literatura<sup>15</sup>. Em

---

<sup>15</sup> Apesar de Simone de Beauvoir apresentar, de maneira clara, o seu objetivo, é-nos relevante dizer que há diferentes interpretações que não o reconheceram – em que as estudiosas buscaram confundir os seus próprios fins como se fosse o da filósofa – dentre as quais está a de Carla Rodrigues, em “Beauvoir com Sade: ética, ambiguidade e alteridade” [2012]. Segundo a estudiosa brasileira, Simone de Beauvoir teria escrito o ensaio “para contestar, *ao mesmo tempo*, Rousseau e Kant” (2012, p. 236, *grifo da autora*). Trata-se de uma leitura *possível* de ser elaborada a partir de elementos marginais que aparecem no decorrer do texto. O problema dela é que, sem explicitar o verdadeiro objetivo do texto que a filósofa não se esqueceu de dizer, pretende colocar um novo objetivo a ele, *como se isso estivesse em disputa*. Essa atitude reflete o problema de método, advindo de uma leitura não-engajada com Simone de Beauvoir, mas que não se aceita como tal: assume um elemento parcial como se fosse total, em que, ao invés de desvelar o verdadeiro sentido do texto, vela-o. Se Carla Rodrigues tivesse evidenciado os limites de sua interpretação, indicando que se trata de uma hipótese possível a partir de um texto – que foi elaborado para outro fim – não haveria problema, porque não mascararia à leitora ou ao leitor a intenção da filósofa,

vez de suportar as suas “perversões sexuais” como um dado pronto, Sade, segundo ela, “elabora um imenso sistema a fim de reivindicá-las” (FBS, p. 12 / DQS, p. 08). “Seus livros prendem-nos desde que compreendamos que, através das suas repetições, de seus clichês, das suas inépcias, ele tenta nos comunicar uma experiência cuja particularidade reside, todavia, no fato de ela querer-se incomunicável” (FBS, p. 12 / DQS, p. 08). Aqui, podemos indicar duas coisas: primeiro, Sade satisfaz a concepção beauvoiriana geral de literatura, que consiste em querer comunicar o que há de mais incomunicável e singular em cada ser humano; e, segundo, que essa comunicação é uma forma de tentar converter a condição humana de ser separado. Ao realizar esse movimento, o escritor “tentou converter [*convertir*] seu destino psicofisiológico numa escolha ética; e desse ato, pelo qual assumia esta separação, pretendeu fazer um exemplo e um chamado [*appel*]: é por esse lado que a sua aventura [*aventure*] se reveste da larga significação humana” (FBS, p. 12-13 / DQS, p. 08). Nessa passagem, é-nos possível dizer que já há uma indicação de que a atitude de Sade se aproximará, em alguns aspectos, da *atitude do aventureiro*, que vimos no capítulo anterior, em que a assunção de si se limita à sua subjetividade, sem realizar, por completo, o movimento da conversão existencialista. Por isso, ao falar em conversão, no caso dele, Simone de Beauvoir dirá que se trata mais de uma conversão em sentido estoico (FBS, p. 76 / DQS, p. 53), porque ele limita o movimento da existência a si mesmo, sem a pretensão de se engajar, positivamente, no mundo. E ao associá-lo, nesse aspecto, à atitude estoica, reafirmará a sua crítica aos sábios antigos, que aconselhavam o retraimento sobre si mesmo (FBS, p. 77 / DQS, p. 55), explicitando, ainda, um “paradoxal parentesco entre o estoicismo e o sadismo” (FBS, p. 77 / DQS, p. 55). A aventura erótica de Sade, cerebral e prática, conduz a uma indiferença.

Sem poder descrever e explicitar, *profundamente*, como *Sade tornou-se Sade* – haja vista que, mesmo com todos os esforços de seus biógrafos, os dados a respeito de sua infância são escassos, uma vez que muitos de seus diários e escritos da juventude foram queimados – Simone de Beauvoir indica, de saída, que haverá uma lacuna em sua análise, na medida em que, quando Sade é retirado do esquecimento, “ele já é homem feito e não sabemos como se tornou o que é. Semelhante ignorância impede-nos de apreciar as suas

---

que ela expressou, objetivamente, no texto. Essa intenção beauvoiriana reflete a totalidade-destotalizada de sua obra: não lê Sade, arbitrariamente, mas com uma perspectiva definida. É essa perspectiva – que reflete toda a sua obra – que a estudiosa brasileira eclipsa, quando situa o ensaio no plano do arbitrário, ao tornar dilemático um elemento não-dilemático do ensaio, em que não é mais permitido diferenciar o verdadeiro do falso. E sem haver esse elemento não-dilemático, a interpretação se torna “livre” e sempre em disputa, em sua base, sem existir uma responsabilidade para com a obra da filósofa.

tendências e atitudes espontâneas; a natureza de sua afetividade, os aspectos de sua sexualidade surgem-nos como dados que nos cumpre constatar” (FBS, p. 15 / DQS, p. 10). Ao constatar esses dados, foi-lhe evidenciado que não aceitara, passivamente, as suas tendências sexuais; o que lhe permitiu estabelecer o seu objeto de estudo: se não é possível descobrir a partir de sua infância como Sade tornou-se Sade, é possível explicitar como ele assumiu a suas disposições sexuais. Com isso, apresenta a sua hipótese: “de sua sexualidade ele fez uma ética, e manifestou essa ética em sua obra literária” (FBS, p. 15 / DQS, p. 10)<sup>16</sup>. “É por esse movimento refletido de sua vida”, a seu ver, “que Sade conquistou sua verdadeira originalidade” (FBS, p. 15 / DQS, p. 10). É certo que “a razão de seus gostos nos permanece obscura”, diz, “mas nos é possível perceber como ele converteu esses gostos em princípios e por que os afirmou *até o fanatismo*” (FBS, p. 15 / DQS, p. 10, *grifo da autora*). Tal movimento refletido de defender e justificar a sua sexualidade se originou, segundo a sua análise, a partir da revelação que Sade teve, conforme os registros escritos, no início de sua vida adulta, que resultou em sua primeira prisão, em 1763: “ele descobre brutalmente que entre a sua existência social e os seus prazeres individuais é impossível uma conciliação” (FBS, p. 16 / DQS, p. 11). Em vez de tentar reconciliá-las, escolheu defender a singularidade de sua existência em contraposição à sociedade que não a legitimava, valorando-a como um mal. E é, exatamente, por ter se obstinado em sua singularidade, que ele, segundo a filósofa, “nos ajuda a definir o drama humano [da ambiguidade de ser separado e coexistente ao outros] em sua generalidade” (FBS, p. 12 / DQS, p. 08). Do seio de sua experiência singular brota a verdade universal de que o ser humano é, originalmente, uma separação, não somente a denúncia radical do “terrificante otimismo”, em que o “indivíduo se sabe vítima menos da maldade dos homens [*sic!* seres humanos] do que da boa consciência deles” (FBS, p. 89 / DQS, p. 63). “Na solidão dos calabouços, Sade”, na concepção dela, “realizou uma noite ética análoga à noite intelectual em que se envolveu Descartes; não fez jorrar uma evidência, mas pelo menos contestou todas as respostas demasiado fáceis” (FBS, p. 89 / DQS, p. 63). Para ela, ele não é nem um “artista consumado” nem um “filósofo coerente”, “mas merece ser saudado como um grande moralista” (FBS, p. 59 / DQS, p. 42).

Ora, ao descrevê-lo como um grande moralista, Simone de Beauvoir, podemos dizer, situa-o ao lado dos antigos, de Spinoza, que, a seus olhos, como mostramos em nosso capítulo primeiro, surgem como moralistas, *par excellence*, cuja atitude consiste em

---

<sup>16</sup> No decorrer do ensaio, Simone de Beauvoir utiliza como sinônimos os termos “moral” e “ética”.

estabelecer seus próprios valores e viver conforme eles<sup>17</sup>. E esses valores, de acordo com o que desvelamos nos dois capítulos precedentes, surgem a partir da *situação*, que é definida, em termos simplificativos, pela maneira com que o indivíduo retoma e expressa, subjetivamente, a sua exterioridade na própria exterioridade; essa retomada envolve tudo o que o constitui – a sua formação, a sua classe, o seu sexo etc. Sade, ao *situar-se* singularmente, diante da situação genérica de prisioneiro, fê-lo defendendo a si e negando o mundo dado, por meio de sua obra literária – um ser-no-mundo. E o defender-se a si significa, para ele, afirmar o “mal”. “Visto não ser possível separar tranquilamente o mal do bem, para se entregar alternativamente a um e a outro, é em face do bem e mesmo em função dele que cumpre reivindicar o mal” (FBS, p. 20 / DQS, p. 14). Identificando-se com esse “mal”, concebido em relação ao “bem”, isto é, aos valores sérios da sociedade, ele buscará defendê-lo através de sua liberdade – no erotismo vivido e escrito – a fim de negar os valores da seriedade. Uma tal atitude é, como vimos anteriormente, a do demoníaco<sup>18</sup>. Ressentido, Sade se vingará da sociedade que invalidou seus valores, negando-a, continuamente, de modo que, sem transcendê-la, de fato, reproduzi-la-á mediante a sua própria negação, cujo fim é a própria negação. Sua afirmação de si enquanto mal depende, estruturalmente, da negação do bem. Se este desaparece, o sentido de sua atitude também. Por isso, Simone de Beauvoir descreve e caracteriza, não ao acaso, a sua moral como uma moral demoníaca [*morale démoniaque*], que foi, para ele, inicialmente, uma experiência vivida e, depois, erigida em obra escrita (FBS, p. 21 / DQS, p. 14). Nesta, não reinventa o mundo: está ocupado reivindicando sua própria existência. “Um verdadeiro criador”, na concepção dela, “deve – pelo menos em certo plano, em certo momento – ter-se radicalmente libertado do dado e emergir para além dos outros homens [*sic!* seres humanos] numa total solidão” (FBS, p. 52 / DQS, p. 36). E Sade, tendo em seu íntimo “uma fraqueza que a sua arrogância mal disfarçava” – a de que “a sociedade se instalou em sua alma mesmo sob a figura da culpabilidade” (FBS, p. 52 / DQS, p. 36) – “não dispõe dos meios e nem do tempo para reinventar o mundo, o homem [*sic!* ser humano] e a si mesmo; tem demasiada pressa, pressa em se defender” (FBS, p. 52 / DQS, p. 36). Não sem razão, o seu gênero favorito, como pontuou ela, foi a paródia. Sem perscrutar expressar um novo universo, ele “limita-se a levar ao ridículo, pela maneira como o imita, aquele que é imposto, e começa por fingir acreditar nas quimeras que o povoam: a inocência, a bondade, a dedicação, a generosidade e a castidade” (FBS, p. 52-53 / DQS, p. 37). Quando parodia,

<sup>17</sup> Ver “A perspectiva existencialista-beauvoiriana”, Parte I, p. 76.

<sup>18</sup> Ver “Da ambiguidade original à prática moral da vigilância de si”, Parte II, p. 237-38.

defende a si e critica a sociedade. A sua obra, à vista disso, não revela um homem liberto, mas um homem que está tentando se libertar, que está lutando para significar os seus próprios fins, impedindo-os de se diluir no seio do genérico. Ao longo de sua narrativa, dirige-se menos à pessoa leitora do que a si. Contudo, na medida em que realiza essa tentativa, ele nos “faz para participar desse esforço de libertação” (FBS, p. 59 / DQS, p. 41). Sendo, justamente, aí, para Simone de Beauvoir, que reside a sua autenticidade, porque consegue nos prender, fazendo-nos experienciar, consigo, esse movimento: “sua tentativa é mais autêntica que todos os instrumentos por ele utilizados” (FBS, p. 59 / DQS, p. 41). Sade não tentou fugir de si e nem se desculpar com valores heterônomos: interrogou-se, atacou, defendeu-se, buscando se justificar assumindo a si.

É-nos possível compreender, diante disso, que o momento da escolha original de Sade, que atingirá a totalidade de sua existência, deu-se quando lhe foi revelada a contradição entre a sua existência social e os seus prazeres individuais; nessa escolha, decidiu justificar esses prazeres através de seu movimento de transcendência. E, ao fazê-lo, negou-os enquanto somente psicofisiológicos, convertendo-os em valores e princípios, engendrando-lhes uma significação moral. “A partir do escândalo de 1763, o seu erotismo deixa de ser apenas uma atividade individual: é também um desafio à sociedade” (FBS, p. 42 / DQS, p. 30), conforme ele mesmo explica, em uma carta à esposa, como menciona Simone de Beauvoir a fim de provar a sua hipótese: “‘estes princípios e gostos foram elevados por mim até o fanatismo’ – escreve ele – ‘e o fanatismo é obra das perseguições dos meus tiranos’” (FBS, p. 42 / DQS, p. 30). A partir desse momento, inicia-se a história de sua moral demoníaca que pressupõe a história de seu corpo, em que temos uma assunção refletida do movimento irrefletido de uma experiência vivida<sup>19</sup>. Nela, expressou a sua “intuição original”, por meio da qual se elaborou a sua atividade sexual e o seu erotismo – “a identidade fundamental entre o coito e a crueldade” (FBS, p. 33 / DQS, p. 23). E, ao assumi-la, refletidamente, apresenta o ato sexual como *querendo-se criminoso*: trata-se não apenas de ter prazer, mas também de realizar o mal (FBS, p. 43 / DQS, p. 30). Seu prazer foi sancionado como um crime; como resposta, fez do “próprio crime um prazer” (FBS, p. 43 / DQS, p. 30). Ora, ele retoma o crime a partir de sua subjetividade, misturando-o com a sua vingança, transfigurando-o em glória. “O crime é alma da lubricidade. Que seria um gozo desacompanhado do crime? Não é o objetivo da libertinagem que nos move, é a ideia

---

<sup>19</sup> Apresentamos essa relação beauvoiriana entre a história da moral e a história do corpo, no momento da escolha original, no capítulo anterior. Ver p. 232.



de mal” (FBS, p. 43 / DQS, p. 30), escreve ele, em conformidade com a passagem selecionada por ela. Mas, afinal, por que ele busca afirmar o mal? “Para sentir-se culpado ou escapar a culpabilidade assumindo-o? Reduzi-lo a qualquer dessas atitudes seria mutilá-lo” (FBS, p. 43 / DQS, p. 30). Na perspectiva beauvoriana, Sade possui uma idiossincrasia sexual complexa e, para ser apreendida, precisa ser reconhecida como tal, ao invés de querer etiquetá-lo, de antemão. Ela “não é da competência da biologia: é um fato social” (FBS, p. 46 / DQS, p. 32). Suas atividades sexuais, como observa, quase sempre se deram de maneira coletiva. A razão, para isso, não é apenas a possibilidade de um número maior de combinações e posições que visam proporcionar um prazer intenso. É mais profunda. Ele visa revestir o caráter contingente e momentâneo, que é próprio do ato sexual, em uma forma segura e extensa, tornando real os atos perversos, de um jeito que eles se apresentam, a nossos olhos, como algo possível, comum e praticável (FBS, p. 47 / DQS, p. 33). Para isso acontecer, as outras existências cúmplices se tornam indispensáveis, porque são elas que permitem tornar concreto, objetivo e testemunhável o ato. Quando isso acontece, ele consegue se contrapor, objetivamente, à sociedade que condena o erotismo à clandestinidade. Nessa orgia, sem haver, em sentido estrito, uma confusão entre as carnes cujas consciências se encontrariam em um estado de encantamento erótico, há testemunhas, ora participantes ora distanciadas. No caso de Sade, “a representação da cena erótica tem mais interesse a seus olhos do que a experiência divina” (FBS, p. 46 / DQS, p. 32). Prova disso, é que “*as fantasias* são quase sempre contadas antes de postas em prática; por esse desdobramento o ato converte-se em espetáculo visto a distância no momento em que é executado; assim conserva a significação em que um arrebatamento solitário e bestial obscureceria” (FBS, p. 46 / DQS, p. 32). Essa conservação depende, pois, do olhar testemunhante; “se o devasso coincidissem, exatamente, com os seus gestos, e a vítima, com suas emoções, liberdade e consciência se perderiam no desvario da carne, sendo esta apenas sofrimento imbecil e aquele, voluptuosidade convulsiva” (FBS, p. 46-47 / DQS, p. 32-33). É “graças aos testemunhos reunidos em torno deles que se mantém a presença que ajuda o indivíduo a estar ele próprio presente. É através das representações que Sade espera atingir-se” (FBS, p. 47 / DQS, p. 33).

Essa revelação de si a partir da representação no ato sexual reflete uma atitude sadeana remota, que aparece, aos olhos da filósofa, como uma chave para compreender o seu erotismo. Trata-se de uma aliança entre “os apetites sexuais ardentes” e um “‘isolismo’ afetivo radical” (FBS, p. 34 / DQS, p. 24). “Desde a adolescência até às suas prisões”,

escreve, “Sade conheceu, sem dúvida, de maneira premente, até mesmo obsedante, as solicitações do desejo; em compensação há uma experiência que ele parece absolutamente ignorar: a da perturbação” (FBS, p. 34 / DQS, p. 24). Essa perturbação está conectada com a *metamorfose do corpo em carne*, em que as existências, durante o ato sexual, conseguem, divinamente, unir-se e se apreender como, a um só tempo, carne e consciência, passividade e subjetividade; “através dessa unidade ambígua os dois parceiros se confundem; cada qual fica liberto de sua presença e atinge uma *comunicação imediata com o outro* [*communication immédiate avec l'autre*]” (FBS, p. 35 / DQS, p. 24, *grifos nossos*)<sup>20</sup>. Nos relatos de Sade, ao contrário disso, a voluptuosidade nunca surge “como esquecimento de si, delíquio, abandono”; em seu “herói”, “a agressividade do macho não é atenuada pela comum metamorfose do corpo [*corps*] em carne [*chair*]; em nenhum momento se perde em sua animalidade: permanece tão lúcido e tão cerebral que, em vez de o perturbarem os arrebatamentos, os discursos filosóficos lhe são um afrodisíaco” (FBS, p. 34 / DQS, p. 24); seu corpo é “rebelde a todo encantamento ou enfeitiçamento” [*rebelle à tout envoûtement*], em que suas manifestações exageradas de prazer aparecem como “uma espécie de acidente orgânico em vez de constituírem uma atitude vivida na unidade psicofisiológica do indivíduo” (FBS, p. 35 / DQS, p. 24). E, de alguma forma, ele sentira a ausência dessa dimensão essencial do erotismo – a da comunicação imediata – em sua atividade sexual, de modo que buscou recompensá-la. Dessa feita, “a maldição”, para Simone de Beauvoir, “que pesa sobre Sade – e que só a sua infância nos poderia explicar – é esse *autismo* que o impede de jamais se esquecer e jamais realizar a presença de outrem” (FBS, p. 35 / DQS, p. 24, *grifo da autora*)<sup>21</sup>. Trata-se de uma maldição e, por sua vez, de um problema, porque ele não era alguém de “temperamento frio”, um frígido, por assim dizer; ao contrário, tinha instintos sexuais profundos que o lançavam a esses corpos estranhos aos quais era incapaz de se perder e se entregar, por completo. Acontece que ele queria apreendê-los e se apreender; para isso, inventou os seus próprios meios.

Se é, conforme diz a filósofa, “pela vertigem do outro feito carne que cada qual se enfeitiça em sua própria carne” (FBS, p. 35 / DQS, p. 24), uma pessoa que permanece,

<sup>20</sup> Simone de Beauvoir apresenta essa metamorfose do corpo em carne, de maneira descritiva em *Olho por olho*, ao retratar a vingança, e, de maneira conceitualizada, em *O segundo sexo*, ao retratar o erotismo autêntico, segundo o qual ambas as partes se apreendem, simultaneamente, carne e consciência. Considerando isso, não sem razão, Debra Bergoffen (1997), em seu estudo, leu o erotismo sadeano em contraposição à abordagem de *O segundo*, a fim de defender a sua tese fundada na ideia de que a ética de Simone de Beauvoir seria uma ética da erótica alicerçada nos valores da generosidade e reciprocidade.

<sup>21</sup> Simone de Beauvoir utiliza o termo “autismo” de maneira genérica, dentro dos paradigmas histórico e científico de seu tempo.

durante o ato sexual, “fechada na solidão de sua consciência, escapa a essa perturbação e apenas consegue unir-se ao outro por meio de representações” (FBS, p. 35 / DQS, p. 24). Um tal caso, como vimos, é o de Sade. Sem conseguir, de acordo com a atividade sexual autêntica, esquecer-se de si mesmo e enleiar-se, genuinamente, com o outro enquanto carne, representa para tentar chegar ao êxtase divino, que é o gozo. Para atingir esse gozo, descobriu que ele era possível através da violência: tanto pela via de fazer o outro gozar, violentando-o, quanto fazer gozar a si mediante a violentação de si por outrem. O gozo, com ele, não se dá: é, premeditadamente, provocado; “não comporta troca, dom, reciprocidade ou gratuidade magnificência” (FBS, p. 40 / DQS, p. 28). A atitude sádica, ou melhor, sadeana, segundo a qualificação beauvoiriana, é caracterizada como “uma conduta que compensa a separação por uma tirania refletida” (FBS, p. 36 / DQS, p. 25). Quer violentando quer violentado, ele permanece, a seus olhos, sujeito do gozo. Por mais que se deixe violentar e violento, Simone de Beauvoir observa que, a ideia de “igualdade que cria uma voluptuosidade comum” lhe repugna. “Um gozo partilhado se enfraquece”, argumenta ele, de maneira categórica (FBS, p. 36 / DQS, p. 25). Um gozo partilhado seria, para ele, algo agradável e benigno – o que lhe é impossível; ele quer o dilaceramento do corpo que *por meio da dor* se revela carne. Nesse procedimento, busca se apreender também enquanto carne. “Para que através dos sofrimentos infligidos eu me torne também carne e sangue”, explicita a filósofa, “é necessário que na passividade do outro eu reconheça a minha própria condição, isto é, uma liberdade e uma consciência que o habitem” (FBS, p. 36 / DQS, p. 25). O libertino sadeano não quer diante de si um objeto inerte, ao modo de um cadáver, quer um objeto consciente e que sinta. Para ele, os gemidos, os gritos, as queixas, as contorções – que revelam que há ali uma outra consciência viva – são indispensáveis, porque em “sua revolta, o objeto torturado se afirma como o [seu] semelhante e [ele] atinge, por seu intermédio, aquela síntese do espírito e da carne que a princípio se recusava” (FBS, p. 36 / DQS, p. 25). Com isso, consegue chegar, representando, ao fim que almejava: “escapar de si” e descobrir a realidade da outra existência. Essa realidade se revela por meio da violência que ocasiona o prazer. A distância entre os espíritos, por assim dizer, é transcendida através de um chicote, de um pênis. Nessa revelação, haverá vítimas, cúmplices e vítimas que se tornaram cúmplices. Em relação a estas últimas, Sade as considera um dos ápices do prazer: a criatura inocente – descobrindo o prazer no sofrimento, convertendo a vergonha em orgulho; os gritos de sofrimento, em gemidos de prazer – consegue sobrepujar o seu próprio tirano. E, quando isso acontece, ao invés de se

sentir ofendido, sente-se satisfeito, porque “depravar uma criatura inocente é evidentemente um ato satânico; mas dada a ambivalência do mal, ganhando-lhe um adepto opera-se também uma autêntica conversão. O roubo da virgindade, entre outros, surge, a esta luz, como uma cerimônia de iniciação” (FBS, p. 85 / DQS, p. 60). Quanto mais pervertido o ato, melhor, já que o fim do erotismo e, por sua vez, da moral sadeana, como vimos, não é somente o prazer, mas também a realização do mal. E nada mais afrodisíaco, nesse horizonte sadeano, do que presenciar a conversão do “bem” em “mal”. E, por mais que essa ideia de sacrilégio o excitasse, outra lhe era ainda mais excitante – a de contrastar com o ato sexual “tradicional e legitimado”. Fizera isso explicitando a sua preferência pelo sexo anal. Suas personagens, “mesmo quando pervertiam uma virgem, preferiam, no mais das vezes, tratá-la como a um rapaz do que fazer correr o seu sangue” (FBS, p. 38 / DQS, p. 26).

Sade, a partir dessa descrição, não pode ser reduzido à etiqueta vulgar nem de “sádico” nem de “masoquista”. Ele oscila entre violentar e ser violentado, querendo-se sempre sujeito, mesmo quando se quer carne. Não se sente satisfeito, como o sádico, em sentido amplo, em ver no outro um puro objeto, porque é por meio de suas reações vivas que ele se revela também carne e, para isso, precisa reconhecê-lo também como uma consciência. Seu universo, diferente do masoquista, não é mágico e nem fetichista – um chicote não tem o poder de transformá-lo em coisa – é “essencialmente, racional e prático; os objetos nele – materiais ou humanos – que servem a seus prazeres, são utensílios sem mistério” (FBS, p. 41 / DQS, p. 29). “O que o caracteriza, especialmente, é a tensão de uma vontade que se aplica a realizar a carne sem perder-se nela” (FBS, p. 42 / DQS, p. 29). A exemplo disso, cita Simone de Beauvoir, alguns de seus episódios, em Marselha: em um, “ele se faz chicotear, porém, de vez em quando, corre até a estufa e marca à faca, no tubo o número de chicotadas que acabara de receber: a humilhação volve-se imediatamente em fanfarronada” (FBS, p. 42 / DQS, p. 29); num outro, “sodomizado, fustiga ao mesmo tempo uma mulher; e é esse um de seus fantasmas favoritos: zurzido e penetrado, zurzir e penetrar no mesmo instante uma vítima submissa” (FBS, p. 42 / DQS, p. 29). Essa preferência pela relação de ser dominado e dominar, *ao mesmo tempo*, representaria a sua tentativa de querer realizar a unidade ambígua do erotismo autêntico. Ocorre que, ao falhar em apreender na experiência vivida essa unidade, não lhe foi possível reconstruí-la tanto no plano do imaginário quanto no do intelectual. O que fez a filósofa identificar a ausência presente em sua narrativa – a perturbação diante da metamorfose do corpo em carne. “Por definição”, diz ela, “uma representação nunca poderia coincidir com a intimidade da

consciência e nem com a opacidade da carne, e muito menos poderia reconciliá-las” (FBS, p. 47 / DQS, p. 33). É a representação que explicita que ele nunca perde o controle de si, por completo. Com ele, o ato sexual não é espontaneidade encantada: é metódico. E, assim sendo, não consegue transcender, de fato, a sua condição de ser uma separação durante o ato, compensando isso por meio de atos violento-prazerosos, em que a própria coexistência enquanto comunicação imediata – que só possível, ao ver da filósofa, durante atividade sexual autêntica, isto é, quando as partes se abandonam a si mesmas – não acontece. A preocupação íntima dele não é em querer negar a outra existência, e sim em como tornar-se carne sem perder o controle da situação, em como não deixar de nela ser sujeito. Por isso, sua atitude se revela próxima da do aventureiro, porque é o momento subjetivo da conversão que lhe interessa, o da afirmação de si independentemente da assunção de seu movimento por outra existência. É ele quem significa. Nunca perde a sua soberania. E esta postura revela-se mais complexa do que o aventureiro. Enquanto este “vive por viver”, gastando a sua transcendência em aventuras sem reconhecer a participação necessária dos outros nela, Sade reconhece, paradoxalmente, essa necessidade da coexistência, com a condição de que ele sempre permaneça sujeito. E, nisso, revela-se uma atitude que, até então, Simone de Beauvoir não tinha descrito no decorrer de sua obra, em que um dos pontos de partidas foi, como vimos, a dialética hegeliana segundo a qual o primeiro movimento de uma consciência, para afirmar-se, é querer a morte de uma outra.

Ao exprimir a sua relação idiossincrática com os outros, Sade revela a cada ser humano a sua condição original de separado. Ao fazer isso, ele contesta, confirmando a hipótese beauvoiriana de *Pirro e Cineias*, “a existência *a priori* de uma relação dada entre mim e o outro sobre o qual minha conduta deveria abstratamente se regular; ele não nega a possibilidade de estabelecer alguma, e se recusa a outrem um reconhecimento ético fundado em falsas noções de reciprocidade e universalidade” (FBS, p. 83 / DQS, p. 59). Concreto e singular, escolheu fundar a sua relação com outrem por meio da violência; a afirmação desta, em um primeiro, surge como revelação da separação; e, em um segundo, torna-se condição para a “comunicação”, que se dá mediante uma tentativa de querer encantar a liberdade de outrem para que ela confirme a dele. A coexistência, como podemos perceber, é assumida por ele, parcialmente; aceita, de um lado, a condição de ambiguidade de sua vítima, e de outro, recusa-se a reconhecer a sua, na medida em que se quer somente sujeito. Nesse contexto, “ao violentar um indivíduo, força-o a assumir a sua separação, e através disso ele encontra uma verdade que o reconcilia com o seu antagonista.

Carrasco e vítima reconhecem-se semelhantes no espanto, na estima e até na admiração” (FBS, p. 85 / DQS, p. 60). Aqui, é interessante notar que parece haver uma certa semelhança com a situação da relação entre o carrasco e a vítima no ato da vingança, no que diz respeito a essa busca por revelar a ambiguidade de ser corpo/carne-espírito/subjetividade através da violência, ainda que as motivações sejam diferentes. É certo que Sade não o faz para reduzir a sua vítima ou cúmplice a nível de objeto puro, visando anular a sua subjetividade, como pretende o torturador, porque daí a sua aventura perderia a graça; o que torna ambivalente a sua postura com ela; pretende negá-la, mas não a fim de destruí-la totalmente, e sim para revelar a si a ela e, encontrar nas reações dela, uma revelação de si. O que ele reclama é que, “oscilando da recusa para a submissão, rebelde ou consentindo, ela reconheça de qualquer modo na liberdade do tirano o seu destino; então, está ligada a ele pelo mais estreito dos laços” (FBS, p. 84-85 / DQS, p. 60). Esse procedimento – que parte da ideia de que, *a priori*, nenhuma relação está dada e “que cada pessoa testemunha apenas para si; o preço que ela se atribui não lhe permite invocar qualquer direito para impor a outrem: mas ela pode reivindicá-la de maneira singular e ativa em atos” (FBS, p. 83-84 / DQS, p. 59), e chega à conclusão de que pode, pela violência, revelar a si e ao outro – como observa Simone de Beauvoir, é muito diferente do conflito descrito por Hegel (FBS, p. 84 / DQS, p. 59). Nele, o indivíduo que busca se afirmar não sente “nenhum risco: não põe em jogo a sua primazia e, aconteça o que acontecer, não aceitará senhor; vencido, retornará a uma solidão que acabaria pela morte, mas ele permaneceria soberano” (FBS, p. 84 / DQS, p. 59). Isso se dá pelo fato de que, para Sade, há um abismo entre a carne e o espírito, que faz com que nunca poderíamos atingir, concretamente, o ser de outrem – nem durante o ato sexual, que realiza, quando autêntico, o milagre da comunicação imediata. O que torna mais desafiadora e afrodisíaca, para ele, a sua tentativa de querer fazer-se revelar no ato perverso; não ao acaso, “não é desgraça de outrem que exalta o libertino, mas saber-se autor dela” (FBS, p. 84 / DQS, p. 59).

“O escândalo da coexistência”, de acordo com a filósofa, “não se deixa pensar” nas relações sadeanas (FBS, p. 86 / DQS, p. 60): é vivido. E vimos, no primeiro momento deste capítulo, que o escândalo, para ela, significa uma redução do ser humano à sua condição de ser facticidade. A violência sadeana, contudo, ao invés de querer somente essa redução, visa também, de forma paradoxal, uma comunicação<sup>22</sup>. Pela tortura da carne, revela-se o

---

<sup>22</sup> Em relação a esse ponto essencial da leitura beauvoiriana de Sade, que explicita a complexidade e a ambivalência de sua relação para com os outros, em que faz da violência um meio de comunicação, é-nos

espírito. E ela não se deixa pensar, porque estão ocupados sentindo a sua própria carne diante do olhar testemunhante do outro, que lhes inflige dor e prazer. Daí, “o erotismo aparece em Sade como um modo de comunicação, o único válido; pode-se dizer, parodiando uma frase de Claudel, que em Sade ‘o pênis é o caminho mais curto de uma alma para outra’” (FBS, p. 86 / DQS, p. 61). Nessa passagem, podemos dizer que Simone de Beauvoir utiliza a própria forma de comunicar sadearna – a paródia – para atacar o espiritualismo de Claudel, a quem ela criticou, severamente, em outras obras, explicitando a mensagem que Sade queria comunicar ao mundo. No entanto, pontua, “é trair Sade votar-lhe simpatia muita fácil; pois é a minha desgraça que ele quer” (FBS, p. 86 / DQS, p. 61). O mérito dele reside no fato que desmistificou muitos dos valores sérios, reivindicando “contra as abstrações e alienações que não passam de fuga, a verdade do homem [*sic!* ser humano]” (FBS, p. 87 / DQS, p. 61). Isso não significa, enfatiza, que a solução que ele encontrou para o problema de ser, a um só tempo, separado e coexistente com os outros, seja satisfatória. “Se a grandeza [dele] provém de que quis apreender na situação singular a própria essência da condição humana, daí resulta também os seus limites” (FBS, p. 87 / DQS, p. 61). Apesar de toda a sua revolta, ele permaneceu “socialmente do lado dos

---

relevante mencionar que Juliana Oliva (2018), que estudou, exaustivamente, as noções de erotismo, reconhecimento, generosidade e reciprocidade, em sua tese, pouco desenvolveu a respeito, defendendo uma incomunicabilidade no erotismo sadearno, em conformidade com as leituras de Judith Butler e Debra Bergoffen acerca do ensaio, cujo horizonte foi lê-lo mediante os valores feministas em detrimento dos valores patriarcais. Em tal horizonte, foi instaurado a dicotomia mistificada entre o sujeito absoluto e o objeto absoluto – explicitada em *O segundo sexo* – que Simone de Beauvoir pouco enfatiza ao longo de sua descrição, uma vez que o seu objeto essencial foi o de compreender Sade a partir de Sade. Na leitura da estudiosa brasileira, “em Sade o contato com o outro acontece pela violência e pela disputa, pela afirmação de um eu como sujeito soberano diante do outro e sem reconhecimento deste, sem comunicação; é nesse entrave no drama da intersubjetividade, próprio do isolamento do sujeito em sua consciência, que é revelada a tensão que ocupa grande parte do pensamento de Beauvoir” (Juliana Oliva, 2018, p. 178-79). Nessa passagem, podemos identificar menos Sade do que o primeiro momento da dialética hegeliana. E partindo disso, em outro momento de seu texto, pontua que, “o problema na perspectiva sadearna, para Beauvoir, é a condição dos sujeitos, menos autônomos do que escravos da natureza, e ainda, incomunicáveis, e a impossibilidade de vislumbrarmos a reconciliação entre seus projetos” (Juliana Oliva, 2018, p. 180). Aqui, podemos entrever, a sua associação entre “comunicação” e “reconciliação”, que Simone de Beauvoir desfizera em *Pirro e Cineias*. Essa associação, em seu caso, reflete também a sua defesa da reciprocidade, que aparece no decorrer de seu texto, como o critério decisivo para a moral beauvoiriana. Ao falar em “comunicação”, ela o faz, a nosso ver, sem a precisão conceitual dada pela filósofa, cuja definição está vinculada com o reconhecimento por meio do fazer, e não com o “reconhecimento espontâneo”, conforme escreve em diversas passagens, dentre as quais se encontra esta: “em Beauvoir, inversamente, o reconhecimento almejado tem caráter espontâneo e ancora-se na liberdade dos sujeitos entrelaçados no interior de uma relação. Reconhecimento este que deve ser antes de tudo impulsionado pela generosidade e não por uma disputa pela afirmação de uma alteridade assimétrica” (Juliana Oliva, 2018, p. 315). O problema da perspectiva sadearna não é, para Simone de Beauvoir, por exato, os atos pervertidos de Sade, mas a sua tentativa de querer reduzir à erótica – que é uma dimensão imprescindível da vida humana – a solução para o problema da ambiguidade de sermos, simultaneamente, separados e coexistentes com outros no mundo. A erótica, mesmo quando autêntica, não é suficiente para responder a problema que envolve todas as dimensões da existência humana, porque o seu domínio é do espontâneo e do imediato, conforme mostramos na nota 14, de nosso quarto capítulo, ao respondermos ao chamado de Debra Bergoffen, de quem Juliana Oliva se aproximou, em muitos aspectos.

privilegiados e não compreendeu que a iniquidade social atinge o indivíduo até em suas possibilidades éticas” (FBS, p. 87 / DQS, p. 62). “Não supôs que pudesse existir outro caminho além da rebelião individual; ele conhece apenas uma alternativa: a da moral abstrata ou do crime; ignora a ação. Se suspeitou da comunicação concreta entre os indivíduos [...], não se deteve nela” (FBS, p. 88 / DQS, p. 62). A comunicação erótica – imediata ou representada – por definição, surge como uma contraposição – ainda que tenha relação com ela, uma vez que o sentido de um erotismo está vinculado com a totalidade de uma vida – à comunicação moral-política que se enraíza pelo *existir-com-o-outro-por-meio-do-ser*. A denúncia de Sade da contradição entre a coletividade e singularidade é válida, embora a sua resposta, limitada à salvação individual, não seja suficiente, porque não implica uma mudança concreta. Ele ignorou – como um burguês que ainda era – que, para vivermos, em sociedade, precisamos renunciar a querer-mos, o tempo todo, “totalidade”. “Se a totalidade dos homens [*sic!* seres humanos] que povoam a terra estivesse presente em todos, em toda sua realidade”, diz a filósofa, “nenhuma ação coletiva seria permitida e para cada um deles o ar se tornaria irrespirável” (FBS, p. 89 / DQS, p. 63). E se teve dificuldade de reconhecer isso, foi porque limitou-se a defender-se e negar a sociedade, sem perceber, ainda que tenha visto de soslaio, que o caminho para a revolução não se encontra na salvação individual, mas em comunicação com os outros mediante projetos comuns. Essa limitação reflete o que Simone de Beauvoir identificou como a chave de seu erotismo e, por sua vez, de sua moral – a relação entre os desejos da carne e a seu isolismo afetivo. Se não conseguia se comunicar, genuinamente, no ato sexual, que, a seus olhos, era moral e político, é muito provável que não conseguiria se fazer solidário de causas coletivas por meio de projetos comuns com os outros, porque isso exigiria, por um momento, um distanciamento de si, para pensar e agir, politicamente, no mundo. Se de um lado, engendrou um ser para a sua existência – a sua obra escrita – de outro, não a engajou no mundo com os outros, em seu próprio tempo. Sem ser aceito e adaptado à classe que pertencia, pouco solidário se fez daqueles que viviam com outros valores em outras classes. Criou um ser para a sua existência, mas não reconheceu a coexistência, ainda que sua obra permita que outras existências – como a de Simone de Beauvoir – respondam ao seu chamado, desvelando o ser no mundo e o ampliando como novos significados e engendrando nele pontos de partida.



## Conclusão

Ao pensar em seu eu do futuro, a jovem Simone de Beauvoir se imaginou tendo feito escolhas e alcançado o *equilíbrio* [*équilibre*], que tanto a inquietava, à época. Seu “ser”, a seu ver, seria “limitado [*limité*] pelos [seus] atos realizados e pelas [suas] palavras pronunciadas” (CJ, p. 63). Ela já entrevia, em 1926, que, para engendrar um ser para a sua existência, precisaria se limitar. Simone de Beauvoir, filósofa e escritora, ao comentar a respeito de seu interesse pelo seu projeto da escrita da autobiografia, argumentou: “minha existência não terminou, mas já possui um sentido que, verossimilmente, o futuro não modificará muito” (FA, p. 10 / FI, p. 12). Escolhas foram feitas, atos foram realizados e palavras foram ditas. Limitara-se, situando-se no mundo, por meio do ato do escrever. E ainda assim, uma questão continuava a acompanhá-la: agir, para quê? A resposta para ela, enquanto estivesse *durando* no tempo, no espaço e na história, permaneceria em aberto, sendo respondida não somente por si, mas também pelos outros. Procurando existir-com-os-outros-por-meio-do-ser, continuou, até os seus últimos anos de vida, a se comunicar, de maneira engajada, no mundo com os outros; a praticar a sua filosofia, cuja fonte se revelou ser as suas inquietações vividas. Foi essa filosofia, no decorrer desta dissertação, que buscamos desvelar, sob a ênfase do dramático problema da coexistência.

Se reconhecido, a consequência primeira de nosso desvelamento da obra beauvoiriana é a de que precisaremos rever – senão abandonar – algumas ideias mistificadas que atravessaram a história de sua recepção. É certo que a maioria das leituras realizadas, anteriormente, à publicação de *Cahiers de jeunesse*, são compreensíveis não somente pela ausência de alguns dados, mas também do ponto de vista histórico e político. Estaríamos agindo de má-fé se não reconhecêssemos que este trabalho só está sendo possível porque Simone de Beauvoir foi reivindicada, inicialmente, pelas teorias e movimentos feministas, com objetivos particulares – o que direcionou *um* horizonte interpretativo. Todavia, por mais legítimo e justificado que esse horizonte seja, precisamos, hoje, reconhecer não somente as suas possibilidades, mas também os seus limites – o que não significa negar a sua relevância. Fazer isso, ao invés de aviltar, enriquecerá as nossas discussões beauvoirianas e feministas, atuais. A filosofia de Simone de Beauvoir, se compreendida a partir de suas próprias estruturas – movimento que realizamos neste estudo – permite-nos entendê-la melhor em suas nuances, tal como o porquê de ela possibilitar a

fundamentação de novos pensamentos e atitudes feministas, *sem querer confundi-la com elas*.

Qualquer estudante de filosofia já deve ter escutado a frase “a filosofia é uma nota de rodapé de Platão”; se lida, literalmente, vemos nela um absurdo; mas se a lemos à luz da história da filosofia ocidental, compreendemos que não podemos compreender a filosofia negligenciando o clássico, mesmo quando o objetivo é se contrapor a ele. Platão é precursor de muitas ideias filosóficas, mas disso não se segue que as tenha elaborado ou pensado. O que caracteriza um pensamento precursor é, exatamente, o fato de que há nele diversos elementos “impensados” pelo seu autor ou autora, mas que podem ser tomados como pontos de partida por outras autoras e autores. Platão não previu as consequências de seus atos, ao colocar, de maneira mais ou menos sistematizada, ideias que atravessaram toda uma tradição – *que só existiu na medida em que houve respostas, novos chamados que conduziram a novas respostas* – assim como Simone de Beauvoir, ao descrever e explicitar o que significava a ideia “Mulher” e como as mulheres na experiência vivida se relacionavam com ela, em *O segundo sexo*. Ao trazer essa obra ao mundo, que se tornou paradigmática, ocasionando uma revolução nos valores humanos do século XX, ela tornou-se também uma clássica. É-nos impossível, hoje, estudar e compreender qualquer feminismo ocidental ignorando a sua existência. Isso não significa que nela se encontram todas as respostas, que previra ou pensara todas as ideias que podem ser encontradas ali, e sim que criou um ponto de partida que nos permite pensar, viver e agir, feministicamente. O que podemos criar a partir dela, porém, não deve ser confundido – como se é pretendido – com o que ela propusera, objetivamente, em sua filosofia, porque isso seria negar, com seriedade, ingenuidade ou má-fé, o movimento finito-infinito de desvelamento do ser, que é, simultaneamente, uma tarefa colaborativa e individual. Se negligenciamos esse movimento, não conseguimos mais distinguir o ser da existência: tudo se torna ser, como se o chamado da existência não fosse necessário. E, com isso, dilui-se o sentido singular que há em cada obra, que é, por definição beauvoiriana, um ser-no-mundo, um universal-singular. Foi o que aconteceu, em certa medida, com Simone de Beauvoir.

A sua singularidade foi diluída. Isso pode ser identificado, do ponto de vista de estudo teórico, pela maneira como o seu nome aparece na maioria das vezes, conforme mostramos no decorrer desta dissertação: ela sempre é *composta*, seja englobada em outros filósofos e filósofas – que são lidos e lidas sem ela – seja englobada na palavra

genéric“feminismo”, cujo sentido, hoje, depende de uma pluralidade de perspectivas; e do ponto de vista da experiência vivida, pelo modo como a maioria das e dos estudantes de filosofia, ao ouvirem o nome “Simone de Beauvoir”, comportam-se; há, frequentemente, três atitudes: rebatem, rapidamente, afirmando a importância de estudar o feminismo ou algo do tipo; questionam quando se fala de filosofia existencialista, sem ouvirem a palavra sagrada, como se algo estivesse errado; pressupõem, quando se trata de estudantes estudiosas e estudiosos de existencialismo, em especial, o sartreano, que podem “explicar” Simone de Beauvoir por terem lido Sartre. Certamente, é pouco provável que uma estudiosa ou um estudioso de Sartre se atrevera a “explicar” Merleau-Ponty, só porque este respondeu ao chamado daquele, e vice-versa. Ora, se isso acontece com Simone de Beauvoir, é porque ela é uma mulher – não podemos perder isso de vista; mas, por outro lado, por ser uma mulher a reduziram ao “feminismo”. Essas atitudes da experiência vivida refletem um problema originado na atitude teórica. A experiência imediata e reflexiva de boa parte das pessoas – na academia e além dela – para com Simone de Beauvoir está encarnada de valores mistificados. “Esta relação Sartre-Beauvoir é irrelevante para o objetivo teórico do artigo”; “Ver: *O existencialismo é um humanismo*, sobre isso”; “o que não é verdade”; foram esses comentários – que expressam uma arrogância acompanhada de um dogmatismo e uma falta de rigor em relação à filosofia beauvoiriana – que recebi, por exemplo, ao submeter um artigo sobre *Simone de Beauvoir*. Certamente, considerei-os e os recusei, indicando argumentos razoáveis. Afinal, não parece sensato, lógico e nem coerente reproduzir as ideias que você pretende se contrapor. Explicitar essa atitude anti-filosófica nos é relevante, porque ela evidencia que Simone de Beauvoir enquanto filósofa é ainda velada pelo ícone, pelo mito, pela imagem de discípula de Sartre. Ela expressa uma atitude singular-genérica, não se tratando de um problema particular, mas de um problema geral que atinge o particular. O que dificulta a *comunicação*. O que queremos dizer quando evocamos o nome Simone de Beauvoir? Há muitos pressupostos assumidos como dados, quando, em verdade, são crenças fundadas em hipóteses. “Para você compreender Simone de Beauvoir, deve ler, primeiro, Sartre”, disse-me uma estudiosa beauvoiriana quando eu estava no princípio de minha pesquisa, na graduação. E, por um tempo, segui esse caminho. “Não é possível entender Simone de Beauvoir sem o feminismo, até quando ela não fala de mulher está falando de mulher”, falou-me uma outra estudiosa beauvoiriana, em um evento acerca da obra de Simone de Beauvoir. Em ambas as afirmações, podemos perceber que Simone de Beauvoir enquanto singularidade não aparece. Para entendê-la, não indicaram,

de saída, a sua própria obra. Para uma estudante de Filosofia, isso soa, no mínimo, estranho e confuso. Como compreender uma filósofa sem a exigência de ir direto à sua obra? Retornamos ao ponto essencial: ao problema de método. Perguntei por Simone de Beauvoir, responderam-me com “Sartre”. Perguntei por Simone de Beauvoir, responderam-me com “feminismo”. Ora, Sartre é um filósofo com toda uma história singular; e o feminismo, constituído por uma pluralidade de feminismos singulares, de forma que, em vez de ter uma resposta, foi *o silêncio travestido de comunicação* que se elevou. Quando tentei mostrar Simone de Beauvoir a partir de sua própria filosofia, recusaram-me. Não poderia ser “verdade”. Essa recusa, porém, não se trata sobre mim, mas sobre Simone de Beauvoir. A existência dela foi separada de seu ser. Entrevi na dimensão vivida o que, mais tarde, encontrei na dimensão teórica dos estudos beauvoirianos. A *repetição* gerou um padrão e, por conseguinte, uma generalidade, ainda que esse atitude não seja universal e não alcance todas as estudiosas e estudiosos da obra beauvoiriana.

Essa separação entre o ser de sua existência e a sua existência é um dos efeitos do problema de método que explicitamos, neste estudo. Se é compreensível a associação original que *se tornou* mistificada entre “Simone de Beauvoir” e “Feminismo”, não podemos dizer o mesmo o respeito da reprodução dela, atualmente. Compreendemos que os pontos de partida que as teóricas dos feminismos, das décadas de 1970 a 1990, criaram-nos precisam ser assumidos e ultrapassados – conservando-os – segundo a própria filosofia beauvoiriana. As suas situações eram diferentes das nossas; estavam a lutar pelo espaço que hoje, ao menos em parte, foi estabelecido para as mulheres na filosofia. Ser solidária, coexistir com elas, não significa reproduzi-las, mas reconhecê-las, assumindo os seus pontos de partida, a fim de ampliar o reino humano com novos valores, mesmo que eles expressam, como é o nosso caso, *o retorno a Simone de Beauvoir*. Esse retornar ocasiona uma renovação, em que o “novo” – sem se pretender inédito – não surge como um desprendimento em relação ao passado.

Ao invés desse movimento, está a surgir, no Brasil, um movimento *oposto*: a retomada de interpretações caducas, por negligenciar o passado, ao se pretender inéditas. Se as interpretações da obra beauvoiriana como precursora do(s) feminismo(s) não são em si um problema, se lidas de modo situado e não reducionista, torna-se problemático, quando, há mais de duas décadas de estudos rigorosos cujo objetivo essencial foi o de explicitar que a obra beauvoiriana é filosófica, determinadas interpretações – tais como a defesa de que

Simone de Beauvoir deveria ser lida em termos de ciências sociais ou a de que sua filosofia seria dependente da de Sartre – *são retomadas*. Essa retomada, a nosso ver, é um sintoma da ausência do desvelamento da estrutura básica de sua obra, que é correlato do problema de tê-la assumido *somente* como precursora. E foi, entre outras coisas, para explicitar um caminho alternativo – que não se pretende único – que elaboramos este estudo, cujo compromisso foi desvelar Simone de Beauvoir por ela mesma, desmistificando-a. A estrutura básica, em filosofia, não é óbvia: deve ser dita. Se ela permaneceu, no caso de Simone de Beauvoir, velada, foi porque a confundiram com o óbvio, de um jeito que ela não foi dita, especificamente, nos debates e problematizações em torno dela, mas tacitamente pressuposta. E o não-dito, aqui, significa não-desvelado, o ser que não fez a passagem à existência, por não ter sido respondido. Essa estrutura básica, pois, sempre esteve *aí*. Tentamos, de nossa parte, desvelá-la, ao descrevermos e explicitarmos o problema beauvoiriano da coexistência que dela é partícipe, mediante a nossa hipótese segundo a qual buscamos defender que Simone de Beauvoir elaborou uma filosofia singular, cuja gênese remete às suas *inquietações existenciais* da juventude, dentre as quais se encontra o problema de ser, simultaneamente, separada e ligada aos outros, que se converteu, em sua obra escrita, no *drama* da coexistência. Esse drama foi visto de soslaio, ao longo da tradição dos estudos de seu pensamento, que escolheu não o diferenciar do conhecido “problema do Outro”, de modo que a noção nomeada de *coexistência*, até então, tinha sido pouco explicitada e problematizada. O “Outro” para a filósofa é uma *mirage* e uma *mystification*. Ele surge como uma negação da condição humana de ser ambiguidade que faz do ser humano, a um só tempo, eu, para si, e o outro, para o outro, que é também eu. Ele aparece, pois, como uma pretensão de evitar o drama da coexistência – que se revelou condição e meta no projeto moral e político beauvoiriano.

Ao lermos, por fim, Simone de Beauvoir a partir de sua própria obra, propomos e realizamos um retorno a ela. O sentido do *retornar*, aqui, trata-se de um movimento de regresso que visa mostrar como um resultado tornou-se o que é. Ele indica o nosso método e a nossa perspectiva, que busca compreender as estruturas constituintes da filosofia beauvoiriana como indissociada de sua gênese. Esse retorno não significa ignorar a história da recepção da obra de Simone de Beauvoir, na medida em que foi, a partir dela, que esse movimento se revelou exigente. O sentido desse retornar depende dos demais estudos beauvoirianos, uma vez que um problema não se funda no nada, mas no que há. E o que houve, nesse caso, não foi um esquecimento de Simone de Beauvoir, mas de sua concepção

de filosofia. E, por essa razão, muitas vezes, tentou-se compreendê-la a partir de elementos exteriores a si. Então, efetuando o movimento proposto, realizamos tanto um movimento de desvelamento da filosofia beauvoiriana quanto de desmistificação de algumas *ideias* mistificadas que, até hoje, são assumidas como verdades dadas<sup>1</sup>. Dentre essas ideias, encontra-se – é-nos importante enfatizar – a de que ela não teria se reconhecido filósofa, que engendrou um debate sem fim acerca de sua filosofia, que conduziu a uma pluralidade de interpretações, que não parte da estrutura básica dessa filosofia, mas que expressa um relativismo perigoso, que permite especulações não-justificadas, em sentido filosófico. Apesar de essa ideia ter sido reproduzida como um fato absoluto, por diferentes estudiosas competentes, incluindo Margaret Simons, Simone de Beauvoir, em sua última entrevista à jornalista referida, em 1985, pouco meses antes de vir a falecer, afirmou o seguinte: “eu ainda sou uma filósofa [...]”. Essa afirmação, curiosamente, não foi, pela comunidade filosófica de estudos beauvoirianos, no geral, analisada e tampouco reconhecida como suficiente para atestar que Simone de Beauvoir fez filosofia e se afirmou, de forma explícita, como filósofa, de modo que é impossível não colocarmos a questão: como isso foi possível? Por que Margaret Simons buscou evidenciar somente a outra fala de Simone de Beauvoir, em uma outra entrevista, na qual ela negou o seu status de filósofa, ao associar o fazer filosofia à elaboração de sistema? Por que esse fala foi reproduzida pela maioria das estudiosas como verdade absoluta? Isto posto, não nos parece insensato, porque assumimos a lei existencialista de agir no risco e na incerteza, de investigar os dados para além do *argumentum ad verecundiam*, que, se reconhecido, o nosso estudo colocará fim nesse

---

<sup>1</sup> No que diz respeito a esse ponto e considerando um dos pontos mais enfatizados pela Banca Examinadora desta Dissertação, reconhecemos que os limites de nosso estudo refletem os limites de nosso método utilizado. Ao termos escolhido realizar o exercício filosófico de ler Simone de Beauvoir a partir de sua própria obra, renunciamos a apresentar, no texto, uma análise exegética dos demais estudos beauvoirianos – o que não significa que não tenhamos feito no nível de anotações e reflexões preparatórias, que nos permitiu encontrar um problema de ordem genérica: a ausência do desvelamento de sua concepção de filosofia conforme ela definiu. Com isso, optamos por trazer ao texto *pontos* que nos pareceu importantes no que concerne ao nosso objetivo, que visou tanto um desvelamento de Simone de Beauvoir quanto uma desmistificação de algumas ideias que atravessam a recepção de sua obra. Quando fizemos esse movimento de desmistificação, não o fizemos com o intuito de negar a tradição de comentadoras que nos precedeu, e sim de convidá-la a pensar: o que significa filosofia para Simone de Beauvoir? Escrever sobre Simone de Beauvoir é escrever, automaticamente, sobre filosofia beauvoiriana? O desmistificar passa pelo uso filosófico do confronto de ideias – mediante o qual se explicita a contradição – que não visa, nesse caso, quem escreveu, mas o que foi escrito. Ao desmistificarmos algumas ideias, assumimos como pontos de partidas as obras – o “si” ou ser da existência – das demais estudiosas, que não implica uma negação, mas uma afirmação da coexistência, que envolve discordar e concordar, mediante o reconhecimento da liberdade e generosidade lúcida. Ao nos referirmos aos *pontos* ou *aspectos* de suas obras, aceitamos a premissa beauvoiriana de que é sempre de maneira destotalizada que desvelamos uma totalidade. E, com isso, não tivemos a intenção de atingi-las em suas totalidades, porque o trabalho intelectual é sempre individual e colaborativo. O que criamos foi um ponto de partida, que não o impede de vir a ser examinado no futuro em comparação com os que nos precederam e os que estão por vir. A abertura, que engendra o movimento inesgotável do desvelar, do questionar, permanece aberta.

debate infértil, que permite questionar a relação de Simone de Beauvoir para com a filosofia. O problema que surge, agora, não é mais se ela foi ou não filósofa, mas: o que fez quando fez filosofia? O nosso movimento efetuado aponta não para uma leitura dogmática ou mistificadora, mas para o aspecto inesgotável do universo da pesquisa. E seguindo a filosofia beauvoiriana, sem tentar fechar abertura da existência que permite o desvelamento do ser-no-mundo, trouxemos algo definido e positivo para o mundo mediante o desvelar e o desmistificar, que assume a sabedoria de que toda totalidade é uma totalidade-destotalizada.

## Epílogo

### Um retorno a Simone de Beauvoir em máximas e sentenças

No compromisso de desvelar a filosofia beauvoiriana, elaboramos um estudo cujo movimento foi o de ler Simone de Beauvoir a partir de Simone de Beauvoir associado ao de como a jovem estudante de filosofia se tornou uma filósofa. Esse movimento de desvelamento conduziu a uma desmistificação. Essa desmistificação não se origina de um movimento arbitrário, mas da aplicação do próprio filosofar beauvoiriano. Sem ser um movimento negativo, esse filosofar é um movimento dialético, cuja expressão se dá pelo movimento de conversão, que pode ser caracterizado pela síntese temporal, segundo a qual o qual o passado é retomado no presente visando o futuro aberto. Nessa conversão, revela-se o tempo do lógico de sua obra. Sem ser um movimento de progressão-contínua ou de descontinuidade, ele é um movimento progressivo-conversivo, dentro da transcendência temporal, em que os termos superados são conservados na síntese ulterior, sempre por vir. Foi esse tempo convertido e singularizado que buscamos reconstruir. Ao fazê-lo, definimos, primeiro, a nossa direção, porque, como nos diz a filósofa, “não saber o que se procura é não saber o que se encontra” (PEA, p. 347 / EOA, p. 145). Essa direção trata-se de nossa hipótese de que Simone de Beauvoir elaborou uma filosofia singular, cuja gênese remete às suas inquietações existenciais da juventude, dentre as quais se encontra o problema de ser, simultaneamente, separada e ligada aos outros, que se converteu, em sua obra escrita, no drama da coexistência. Desvelamo-la, ao longo das páginas precedentes, encontrando o que havíamos proposto procurar, mediante um método estabelecido. Então, com o intuito de apresentar, em uma outra forma, o que descrevemos em nosso estudo – que reflete o desvelamento minucioso – escrevemos, aqui, sentenças e máximas para uma nova compreensão de Simone de Beauvoir, que exige um retorno à sua própria obra. De nossa parte, criamos somente um ponto de partida – fundado nessa exigência. Tais sentenças e máximas foram construídas conforme o nosso movimento de desvelamento-desmitificação, que assumiu o tempo lógico da obra beauvoiriana. Elas refletem e indicam um caminho.

## I

Simone de Beauvoir se afirmou filósofa e fez uma filosofia existencialismo.



## II

O debate em torno do problema de que Simone de Beauvoir seria ou não uma filósofa, de que sua obra seria ou não filosófica, foi fundado em um não-reconhecimento de sua própria concepção de filosofia, de modo que ele é pseudoproblema.

## III

O não-reconhecimento da concepção de existencialismo e, por sua vez, de filosofia elaborada por Simone de Beauvoir adveio de um problema de método, cujo procedimento foi o de procurar o seu sentido fora dos limites de sua própria obra.

## IV

Um ponto de vista feminista não é condição para compreender a filosofia de Simone de Beauvoir, embora essa filosofia permita compreender um ponto de vista feminista.

## V

A atitude feminista de Simone de Beauvoir, em sua velhice, é uma expressão prática de sua filosofia existencialista.

## VI

O feminismo é um valor. Seu ponto de partida é uma situação concreta no mundo.

## VII

A filosofia existencialista de Simone de Beauvoir não é sartreana; não é merleau-pontyana; não é um entrelaçamento de ambas: é beauvoiriana, cuja fonte foram as suas próprias inquietações vividas.

## VIII

O tempo lógico do existencialismo de Simone de Beauvoir é um movimento de conversão, segundo o qual há uma retomada do passado, no presente, visando o futuro. Esse movimento, durante a elaboração de sua obra, coincide com o movimento de

desvelamento da realidade infinita. Por meio dele, a sua filosofia se constitui como um totalidade-destotalizada.

#### IX

A ideia da filosofia beauvoiriana como uma totalidade-destotalizada expressa o ponto de vista irônico, que se contrapõe ao ponto de vista da seriedade.

#### X

Simone de Beauvoir, ao definir o existencialismo, retomou a ideia de filosofia de uma tradição da antiguidade que a concebia como, a um só tempo, doutrina escrita e maneira de viver. Esse ideia remete também a algumas de suas inquietações e valores da juventude, dentre os quais se encontram a sua busca pela reconciliação entre filosofia e vida, filosofia e literatura, espírito e corpo, pensamento e sentimento; a sua tentativa de elaborar uma moral, cujo fim seria a salvação de si enquanto totalidade – corpo e espírito. Para isso, assumiu como condição a sua crença metafísica na liberdade e o ponto de partida, a sua experiência vivida.

#### XI

A filósofa respondeu ao chamado da jovem estudante de filosofia.

#### XII

Os cadernos da juventude de Simone de Beauvoir expressam uma jovem em busca de si.

#### XIII

A atitude singular da jovem Simone de Beauvoir, em relação aos seus colegas cerebrais, foi a de que se recusou a renunciar ao sentir como condição para o pensar. Aceitou viver a “contradição” entre sentir e pensar, que, posteriormente, a filósofa converteu no que chamou de ambiguidade. E disso é sensato dizer que Simone de Beauvoir, ao elaborar a sua filosofia, afirmou a sua intuição da juventude que permitiu o desvelamento da noção e conceito de ambiguidade. Essa intuição está vinculada com o fato de que ela experienciou o mundo enquanto mulher, ainda que venha se aperceber da condição da mulher enquanto generalidade, somente na elaboração de *O segundo sexo*.

## XIV

Os cadernos de Guerra de Simone de Beauvoir revelam a passagem de seu solipsismo para o seu o humanismo.

## XV

A experiência vivida de Simone de Beauvoir com a Segunda Guerra influenciou a sua concepção de existência.

## XVI

Ao retomar a ideia de filosofia dos antigos, Simone de Beauvoir o fez à luz de seus próprios valores, que foram criados a partir de sua situação no mundo, dentre os quais o de ambiguidade é o fundamental.

## XVII

Ao filosofar, a partir de seus próprios valores, Simone de Beauvoir renovou o próprio filosofar. A característica essencial dessa renovação é assunção da ambiguidade como condição para o pensar e o viver.

## XVIII

O filosofar beauvoiriano realiza um movimento de desvelamento e desmistificação da realidade humana.

## XIX

O filosofar beauvoiriano não visa a originalidade, mas a verdade.

## XX

Ao assumir a ambiguidade como condição para o filosofar, Simone de Beauvoir propôs uma nova síntese – o entrelaçamento entre o subjetivo e o objetivo. Ao descrever essa síntese como característica essencial do existencialismo, concebeu este como uma síntese entre o cristianismo (salvação da alma e o reconhecimento da liberdade e subjetividade como condição para essa salvação) e o marxismo (salvação do corpo e o reconhecimento da defesa de condição material para tornar possível essa salvação). A partir

disso, o existencialismo beauvoiriano se define como uma busca da salvação da ambiguidade, que implica defender tanto a liberdade humana quanto a condição concreta para essa liberdade.

#### XXI

O ponto de partida no existencialismo beauvoiriano não é a liberdade, mas a ambiguidade: a liberdade e a facticidade devem ser afirmadas juntas.

#### XXII

A filosofia existencialista beauvoiriana é, essencialmente, moral. Essa moral conduz a uma política.

#### XXIII

Ao elaborar a sua moral, Simone de Beauvoir indicou somente um método. Esse método, de modo análogo ao dos antigos, propõe uma conversão de si. Ao contrário dos antigos, no entanto, a sua conversão implica um engajamento no mundo.

#### XXIV

Ao defender um engajamento no mundo, na sua proposta moral da conversão de si, Simone de Beauvoir fez uma aproximação com os métodos das e dos artistas e das e dos cientistas, cuja característica essencial é a de se afirmar como necessário no seio do relativo.

#### XXV

A moral beauvoiriana pressupõe uma metafísica. Essa metafísica se revela no seio da experiência vivida; ela não é concebida como um sistema, mas como uma atitude.

#### XXVI

Ao filosofar, Simone de Beauvoir buscou descrever e explicitar a dimensão metafísica da existência, que expressa a condição de ambiguidade do ser humano de ser, simultaneamente, singular e universal.

#### XXVII

Simone de Beauvoir buscou descrever e explicitar a dimensão metafísica da existência humana – experiência vivida que revela o universal-singular – em sua forma teórica e em sua forma literária.

#### XXVIII

A filosofia de Simone Beauvoir possui três dimensões interdependentes: a teórica, a literária e a prática.

#### XXIX

O que conecta as três dimensões da filosofia beauvoiriana é a metafísica.

#### XXX

Simone de Beauvoir modificou a significação da metafísica ao assumir a ambiguidade como condição para o filosofar.

#### XXXI

A renovação do filosofar, por Simone de Beauvoir, está vinculada ao fato de que ela assumiu como ponto de partida a sua experiência vivida, que é a experiência de uma mulher.

#### XXXII

O filosofar beauvoiriano é um aprender a viver, cujo ponto de partida é o ser-para-a-vida, que se contrapõe ao ser-para-a-morte, que caracteriza o filosofar clássico como um aprender a morrer.

#### XXXIII

O filosofar beauvoiriano é um aprender a viver que visa o ser-para-a-existência. Isso porque a existência, para Simone de Beauvoir, não é somente um fato (vida lançada no mundo): é também uma escolha moral (uma maneira de viver essa vida).

#### XXXIV

O ser-para-a-existência proposto pela filosofia beauvoiriana possui como condição e meta a relação de coexistência.

## XXXV

O drama da coexistência, na filosofia beauvoiriana, reflete a ambiguidade humana de ser separado e coexistente com os outros no mundo. Essa ambiguidade remete a algumas inquietações da jovem Simone de Beauvoir, dentre as quais está a sua reflexão acerca da relação entre o cultivo de si e a dedicação ao outro.

## XXXVI

O drama da coexistência explicita uma relação entre duas existências, que se aperceberam de sua condição humana de ser ambiguidade.

## XXXVII

Simone de Beauvoir afirmou um existir-com-o-outro-por-meio-do-ser em detrimento do ser-para-si e do ser-para-o-outro.

## XXXVIII

Na filosofia beauvoiriana, o ser-para-si e o ser-para-o-outro expressam a busca do ser, ao passo que o existir-com-o-outro-por-meio-do-ser revela a busca da existência.

## XXXIX

Simone de Beauvoir elaborou uma descrição das atitudes humanas que permite distinguir o tornar-se existência do tornar-se ser. Este estaria vinculado com a vontade de ser; e aquele, com a vontade de desvelar o ser.

## XL

Na filosofia beauvoiriana, a busca do ser tende a conduzir à opressão, e a busca da existência, à comunicação.

## XLI

O reconhecimento em Simone de Beauvoir visa a comunicação. Ele se estabelece mediante o existir-com-outro-por-meio-do-ser.

## XLII

Para tornar realizável o existir-com-outro-por-meio-do-ser, Simone de Beauvoir apontou a prática da vigilância de si, uma vez que a ambiguidade da vontade não pode ser superada por completo, mas tão-somente convertida.

#### XLIII

Simone de Beauvoir utilizou a sua concepção de coexistência em diferentes ensaios.

#### XLIV

Simone de Beauvoir possui uma singularidade e coerência filosófica.

#### XLV

Não é possível compreender a filosofia de Simone de Beauvoir, conforme ela a elaborou, negligenciando a sua estrutura básica.

#### XLVI

As interpretações com elementos arbitrários e contingentes da filosofia beauvoiriana possui um valor diferente das interpretações que buscam revelar o seus elementos necessários.

#### XLVII

O necessário na filosofia beauvoiriana é o que ela estabeleceu como condição para o seu filosofar.

## Referências

### Escritos de Simone de Beauvoir

#### Escritos literário-filosóficos

DE BEAUVOIR, Simone. *A convidada*. Trad. Vítor Ramos. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

\_\_\_\_\_. *O sangue dos outros*. Trad. Heloysa de Lima Dantas. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

\_\_\_\_\_. *Las bocas inútiles*. Trad. Floreal Mazia. Argentina: Ariadna, 1957.

\_\_\_\_\_. *Todos os Homens são mortais*. Trad. Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983.

\_\_\_\_\_. *Mémoires d'une Jeune Fille Rangée*. Paris: Gallimard, 1958.

\_\_\_\_\_. *Memórias de uma moça bem-comportada*. Trad. Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2018.

\_\_\_\_\_. *La force d'âge*. Paris: Gallimard, 1960.

\_\_\_\_\_. *A força da idade*. Trad. Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2018.

\_\_\_\_\_. *La force des choses*, v. I e II [1963]. Paris: Le Livre de Poche, 1969.

\_\_\_\_\_. *A força das coisas*. Trad. Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2018.

\_\_\_\_\_. *A mulher desiludida*. Trad. Helena Silveira e Maryan A. Bom Barbosa. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

\_\_\_\_\_. *Tout compte fait* [1972]. Paris: Gallimard, 1982.

\_\_\_\_\_. *Balanço final*. Trad. Rita Braga. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.

\_\_\_\_\_. *La cérémonie des adieux suivi de Entretiens avec Jean-Paul Sartre*. Paris: Gallimard, 1981.

\_\_\_\_\_. *A Cerimônia do Adeus*. Trad. Rita Braga. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

#### Escritos teórico-filosóficos

\_\_\_\_\_. *Pyrrhus et Cinéas*. Paris: Gallimard, 1944.

\_\_\_\_\_. *Pirro e Cinéas*. In: DE BEAUVOIR, Simone. *Por uma moral da ambiguidade*. Trad. Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.



- \_\_\_\_\_. “La phénoménologie de la perception de Maurice Merleau-Ponty” [1945]. *Éditions de Minuit*, n. 144, Paris, 2020.
- \_\_\_\_\_. “La novela y el teatro” [1945]. In: DE BEAUVOIR, Simone. *Fragments existencialistas y otros textos*. Trad. Leandro S. Marín. Medellín: Ennegativo ediciones, 2019.
- \_\_\_\_\_. “Idéalisme moral et réalisme politique” [1945]. In: DE BEAUVOIR, Simone. *L’Existentialisme et la Sagesse des Nations* [1948]. Paris: Gallimard, 2007.
- \_\_\_\_\_. “Idealismo moral e realismo político”. In: DE BEAUVOIR, Simone. *O Existencialismo e a Sabedoria das Nações*. Trad. Manuel de Lima e Bruno da Ponte. Lisboa: Minotauro, 1967.
- \_\_\_\_\_. “Littérature et métaphysique” [1946]. In: DE BEAUVOIR, Simone. *L’Existentialisme et la Sagesse des Nations* [1948]. Paris: Gallimard, 2007.
- \_\_\_\_\_. “Literatura e metafísica”. In: DE BEAUVOIR, Simone. *O Existencialismo e a Sabedoria das Nações*. Trad. Manuel de Lima e Bruno da Ponte. Lisboa: Minotauro, 1967.
- \_\_\_\_\_. “Oeil pour oeil” [1946]. In: DE BEAUVOIR, Simone. *L’Existentialisme et la Sagesse des Nations* [1948]. Paris: Gallimard, 2007.
- \_\_\_\_\_. “Olho por olho”. In: DE BEAUVOIR, Simone. *O Existencialismo e a Sabedoria das Nações*. Trad. Manuel de Lima e Bruno da Ponte. Lisboa: Minotauro, 1967.
- \_\_\_\_\_. “Point de vue d’une existentialiste sur les Américains” [1946]. In: FRANCIS, Claude. GONTIER, Fernande. *Les écrits de Simone de Beauvoir*. Paris: Gallimard, 1979.
- \_\_\_\_\_. “Uma existencialista observa os americanos”. In: DE BEAUVOIR, Simone. *Brigitte Bardot e a síndrome de Lolita & outros ensaios*. Trad. Magda Guadalupe dos Santos e Paulo Sartori. Belo Horizonte: Editoras associadas, 2018.
- \_\_\_\_\_. Jean-Paul Sartre: strictement personnel [1946]. In: FRANCIS, Claude. GONTIER, Fernande (Ed.). *Les écrits de Simone de Beauvoir*. Paris: Gallimard, 1979.
- \_\_\_\_\_. Jean-Paul Sartre. In: SIMONS, Margaret. LE BON DE BEAUVOIR, Sylvie (Ed.). *Philosophical writings*. The Beauvoir series. Chicago: University of Illinois Press, 2005.
- \_\_\_\_\_. “Introduction à une morale de l’ambiguïté” [1946]. In: FRANCIS, Claude. GONTIER, Fernande (Ed.). *Les écrits de Simone de Beauvoir*. Paris: Gallimard, 1979.
- \_\_\_\_\_. “¿Qué es el existencialismo?” [1947]. In: DE BEAUVOIR, Simone. *Fragments existencialistas y otros textos*. Trad. Leandro S. Marín. Medellín: Ennegativo ediciones, 2019.

- \_\_\_\_\_. “Teatro existencialista” [1947]. In: DE BEAUVOIR, Simone. *Fragmentos existencialistas y otros textos*. Trad. Leandro S. Marín. Medellín: Ennegativo ediciones, 2019.
- \_\_\_\_\_. “Anciens et nouveaux heros” [1947]. In: LECARME-TABONE, Éliane; JEANNELLE, Jean-Louis. *L’Herne. Beauvoir*. Paris: Éditions de L’Herne, 2012.
- \_\_\_\_\_. “Viejos y nuevos héroes”. In: DE BEAUVOIR, Simone. *Escritos políticos y filosóficos*. Trad. Leandro S. Marín. Medellín: Ennegativo ediciones, 2019.
- \_\_\_\_\_. *Pour une Morale de L’Ambiguïté* [1947]. Paris: Gallimard, 1972.
- \_\_\_\_\_. *Por uma Moral da Ambiguidade*. Trad. Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.
- \_\_\_\_\_. *L’Existentialisme et la Sagesse des Nations* [1948]. Paris: Gallimard, 2007.
- \_\_\_\_\_. *O Existencialismo e a Sabedoria das Nações*. Trad. Manuel de Lima e Bruno da Ponte. Lisboa: Minotauro, 1967.
- \_\_\_\_\_. *Le Deuxième Sexe*, v. I [1949]. Paris: Gallimard, 2020.
- \_\_\_\_\_. *Le Deuxième Sexe*, v. II [1949]. Paris: Gallimard, 2019.
- \_\_\_\_\_. *O Segundo Sexo*, v. I e II. Trad. Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.
- \_\_\_\_\_. “Faut-il brûler Sade?” [1951-52]. In: *Privilèges*. Paris: Gallimard, 1955.
- \_\_\_\_\_. “Deve-se Queimar Sade?”. In: DE SADE, Marquês. *Novelas do Marquês de Sade*. Tradução Augusto de Souza. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1961.
- \_\_\_\_\_. “La pensée de droite, aujourd’hui”. In: *Privilèges*. Paris: Gallimard, 1955.
- \_\_\_\_\_. *Pensamento de Direita, Hoje*. Trad. Manuel Sarmiento Barata. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.
- \_\_\_\_\_. “Que peut la Littérature?” [1965]. In: LECARME-TABONE, Éliane; JEANNELLE, Jean-Louis. *L’Herne. Beauvoir*. Paris: Éditions de L’Herne, 2012.
- \_\_\_\_\_. “Mon expérience d’écrivain” [1966]. In: FRANCIS, Claude. GONTIER, Fernande (Ed.). *Les écrits de Simone de Beauvoir*. Paris: Gallimard, 1979.
- \_\_\_\_\_. “Feminism – alive, well, and in constant danger” [1984]. In: MORGAN, Robin (Ed.). *Sisterhood is global. The International women’s movement anthology*. New York: Open road, 2016.

### **Escritos póstumos**

- \_\_\_\_\_. *Journal de guerre*. Paris: Gallimard, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Diario de guerra*. Trad. Núria Pujol. Buenos Aires: Edhsa, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Les cahiers de jeunesse*. Paris: Gallimard, 2008.
- \_\_\_\_\_. “Tentative d’Existence”. In: LECARME-TABONE, Éliane; JEANNELLE, Jean-Louis. *L’Herne*. Beauvoir. Paris: Éditions de L’Herne, 2012.
- \_\_\_\_\_. *As inseparáveis*. Trad. Ivone Benedetti. São Paulo: Record, 2021.

### **Entrevistas**

- BENJAMIN, Jessica; Simons, Margaret. “Simone de Beauvoir: An interview”. *Feminist Studies*, Michigan, v. 05, n. 02, p. 330–345, 1979.
- CHAPSAL, Madeleine. “Une interview de Simone de Beauvoir” (1960). In: FRANCIS, Claude. GONTIER, Fernande. *Les écrits de Simone de Beauvoir*. Paris: Gallimard, 1979.
- GERASSI, John. “Simone de Beauvoir: El segundo sexo 25 años después” (1975). In: MARÍN, Leandro S.; OCHOA, Melissa H. (ed.). *Simone de Beauvoir: entrevistas*. Medellín: Ennegativo ediciones, 2019.
- GUILBEAULT, Luce. “El segundo sexo y el feminismo americano” (1975). In: MARÍN, Leandro Sánchez; OCHOA, Melissa Hincapié (ed.). *Simone de Beauvoir: entrevistas*. Medellín: Ennegativo ediciones, 2019.
- JARDINE, Alice. “Interview with Simone de Beauvoir”. *Signs*, v. 5, n. 2, 1979.
- JEASON, Francis. “Sur la différence des sexes” (1965). In: LECARME-TABONE, Éliane; JEANNELLE, Jean-Louis. *L’Herne*. Beauvoir. Paris: Éditions de L’Herne, 2012.
- SCHWARZER, Alice. *Simone de Beauvoir, hoje*. Trad. José Sanz. Rio de Janeiro: Rocco, 1986.
- SIMONS, Margaret. “Two interviews with Simone de Beauvoir” (1982-1985). *Hypatia*, v. 3, n. 3, 1989.

### **Escritos de comentadores e comentadoras de Simone de Beauvoir**

- ANDRADE, Josiana. *Simone de Beauvoir e Carolina de Jesus: ensaio sobre a busca da existência*. São Leopoldo: Karywa, 2020.

\_\_\_\_\_. “Moral beauvoiriana *qua* método: por um retorno a Simone de Beauvoir”. *Seara filosófica*, Pelotas, n. 21, 2020.

\_\_\_\_\_. “A dialética da dedicação e o amor idólatra: uma questão moral em Simone de Beauvoir”. *Anais do XII Encontro de Pós-Graduação da UFPel*. Pelotas, 2020.

\_\_\_\_\_. “Simone de Beauvoir e a dimensão metafísica da existência: uma análise de *A convidada*”. *Philia*, Porto Alegre, v. 3, n. 1, 2021.

\_\_\_\_\_. “As dimensões da filosofia beauvoiriana”. *Anais do XIII Encontro de Pós-Graduação da UFPel*. Pelotas, 2021.

\_\_\_\_\_. “O presente é um passado em potência? Considerações acerca da atitude estética do ser humano em relação aos acontecimentos históricos a partir de Simone de Beauvoir”. *Cadernos de ética e filosofia política*, São Paulo, v. 1, n. 38, 2021.

ARP, Kristana. “A Different Voice in the Phenomenological Tradition: Simone de Beauvoir and the Ethic of Care”. In: FISHER, Linda; EMBREE, Lester. *Feminist Phenomenology*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2000.

\_\_\_\_\_. “The joys of disclosure: Simone de Beauvoir and the Phenomenological Tradition”. In: TYMIENIECKA, Anna-Teresa (Ed.). *Analecta Husserliana*, V. LXXXVIII. Logos of phenomenology and phenomenology of the logos. Netherlands: Springer, 2005.

\_\_\_\_\_. “Introduction”. In: SIMONS, Margaret. LE BON DE BEAUVOIR, Sylvie (Ed.). *Philosophical writings*. The Beauvoir series. Chicago: University of Illinois Press, 2005.

\_\_\_\_\_. “Simone de Beauvoir and the joys of existence”. *Simone de Beauvoir Studies*, v. 25, 2009.

\_\_\_\_\_. “Simone de Beauvoir’s existentialism: freedom and ambiguity in the human world”. In: CROWELL, Steven. *The Cambridge companion to Existentialism*. New York, Cambridge University Press, 2012.

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

\_\_\_\_\_. “Introduction”. In: SIMONS, Margaret. LE BON DE BEAUVOIR, Sylvie (Ed.). *Philosophical writings*. The Beauvoir series. Chicago: University of Illinois Press, 2005.

BERGOFFEN, Debra. *The Philosophy of Simone de Beauvoir: Gendered Phenomenologies, Erotic Generosities*. Albany: State University of New York Press, 1997.

\_\_\_\_\_. “Simone de Beauvoir and Jean-Paul Sartre: Woman, Man, and desire to be God”. *Constellations*, n. 3, p. 2002.

- \_\_\_\_\_. “Introduction”. In: SIMONS, Margaret. *LE BON DE BEAUVOIR*, Sylvie (Ed.). *Philosophical writings*. The Beauvoir series. Chicago: University of Illinois Press, 2005.
- BUTLER, Judith. “Variações sobre sexo e gênero: Beauvoir, Wittig e Foucault”. In: BENHABIB, Seyla; CORNELL, Drueilla (ed.). *Feminismo como crítica da modernidade*. Trad. Nathanael da Costa Caixeiro. Rio de Janeiro: Rosa dos tempos, 1987.
- CANDIANI, Heci Regina. *A tessitura da situação: a trama das opressões na obra de Simone de Beauvoir*. 2018. 190 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas (SP).
- CARD, Claudia. *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- DAIGLE, Christine. “Making the humanities meaningful: Beauvoir’s philosophy and literature of the appeal”. In: PETERSEN, Tove; BJØRSNØS, Annlaug (Ed.). *Simone de Beauvoir – A Humanist Thinker*. Leiden/Boston: Brill Rodopi, 2015.
- DEUTSCHER, Penelope. *The Philosophy of Simone de Beauvoir: ambiguity, conversion, resistance*. New York: Cambridge University Press, 2008.
- DIAS, Janaína A. O. *Ambiguidade e Liberdade na Filosofia de Simone de Beauvoir*. 2016. 97p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Cultura e Arte, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2016.
- FALLAIZE, Elizabeth (Ed.). *Simone de Beauvoir: A Critical Reader*. London and New York: Routledge, 1998.
- FEMENÍAS, María L. “A crítica de Judith Butler a Simone de Beauvoir. *Sapere aude*, Belo Horizonte, v. 3, n. 6, 2012.
- \_\_\_\_\_. “Filosofía da ambigüedad o el ambíguo lugar de las mujeres”. *Cadernos Pagu*, n. 56, 2019.
- FULLBROOK, Kate; FULLBROOK, Edward. *Simone de Beauvoir*. Malden: Blackwell Publishers, 1998.
- GOTHLIN, Eva. “Simone de Beauvoir and Ethics”. *History of European Ideas*, n. 19, p. 899-903, 1994.
- \_\_\_\_\_. “Gender and Ethics in Philosophy of Simone de Beauvoir”. *Nora*, n. 1, p. 03-13, 1995.
- \_\_\_\_\_. “The master-slave Dialectic in *The Second Sex*. In: FALLAIZE, Elizabeth (Ed.). *Simone de Beauvoir: A Critical Reader*. London and New York: Routledge, 1998.

\_\_\_\_\_. “Simone de Beauvoir’s Existential Phenomenology and Philosophy of History in *Le Deuxième Sexe*. In: O’BRIEN, Wendy; EMBREE, Lester. *The Existential Phenomenology of Simone de Beauvoir*. Boston: Kluwer Academic Publishers, 2001.

HEINÄMAA, S. “What is a Woman? Butler and Beauvoir on the Foundations of the Sexual Difference”. *Hypatia*, vol. 12, no. 1, 1997.

\_\_\_\_\_. *Toward a phenomenology of sexual difference: Husserl, Merleau-Ponty, Beauvoir*. Rowman & Littlefield Publishers, 2003.

\_\_\_\_\_. “Simone de Beauvoir’s Phenomenology of Sexual Difference”. In: SIMONS, Margaret. *The Philosophy of Simone de Beauvoir*. Bloomington: Indiana University Press, 2006.

HENGHOLD, Laura. *Simone de Beauvoir’s Philosophy of Individuation*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017.

IRIGARAY, Luce. “The question of the Other”. *Yale French Studies*, n. 87, 1995.

JOHANSON, Izilda. “Sobre mulher e filosofia ou uma canção para Simone de Beauvoir”. *Cadernos de ética e filosofia política*. São Paulo, v. 39, n. 2, 2021.

KAIL, Michel. *Simone de Beauvoir philosophie*. Paris: PUF, 2006.

\_\_\_\_\_. “Présentation”. In: DE BEAUVOIR, Simone. *L’Existentialisme et la Sagesse des Nations*. Paris: Gallimard, 2007.

KIRKPATRICK, Kate. *Simone de Beauvoir: uma vida*. Trad. Sandra Maria Dolinsky. São Paulo: Planeta do Brasil, 2020.

KLAW, Barbara. “On Reading Beauvoir’s Early Writings, 1926-1930, as a Philosophy of Self-Help”. In: DE BEAUVOIR, Simone. *Diary of a philosophy student*, v. II. Trad. Barbara Klaw. Chicago: University of Illinois Press, 2019.

KRUKS, Sonia. “Simone de Beauvoir: between Sartre and Merleau-Ponty”. *Simone de Beauvoir Studies*, v, 5, 1988.

\_\_\_\_\_. “Beauvoir: the weight of situation”. In: FALLAIZE, Elizabeth (Ed.). *Simone de Beauvoir: A Critical Reader*. London and New York: Routledge, 1998.

LE BON DE BEAUVOIR, Sylvie. “Foreword to the Beauvoir Series”. In: DE BEAUVOIR, Simone. *Diary of a philosophy student*. Chicago: University of Illinois Press, 2006.

\_\_\_\_\_. “Simone de Beauvoir avant Simone de Beauvoir ou Naissance du Castor”. In : DE BEAUVOIR, Simone. *Les Cahiers de Jeunesse*. Paris: Gallimard, 2008.

\_\_\_\_\_. “Por que ler Simone de Beauvoir hoje?”. In: DE BEAUVOIR, Simone. *Brigitte Bardot e a síndrome de Lolita & outros ensaios*. Trad. Magda Guadalupe dos Santos e Paulo Sartori. Belo Horizonte: Editoras associadas, 2018.

LE DOEUFF, Michèle. “Simone de Beauvoir and Existentialism”. *Feminist Studies*, Maryland, n.6, v.2, p. , 1980.

\_\_\_\_\_. *El estudio y la rueca*. Trad. Oliva Blanco Corujo. Madrid: Ediciones Cátedra, 1993.

\_\_\_\_\_. “Engaging with Simone de Beauvoir”. In: SIMONS, Margaret (Ed.). *The Philosophy of Simone de Beauvoir: Critical Essays*. Bloomington: Indiana University Press, 2006.

MADARASZ, Norman R. *Jacques Derrida amava as mulheres... Sobre o esquecimento de Simone de Beauvoir*. Porto Alegre: Edipucrs, 2018.

MISSAGIA, Juliana. “Sobre algumas contribuições de Simone de Beauvoir para uma filosofia moral feminista”. *Prometheus*, Espírito Santo, n. 28, 2018.

O'BRIEN, Wendy; EMBREE, Lester. *The Existential Phenomenology of Simone de Beauvoir*. Boston: Kluwer Academic Publishers, 2001.

OLIVA, Juliana. *Da sexualidade reificada à reciprocidade erótica no pensamento de Beauvoir*. São Paulo. 2018. 346 f. Tese (Tese em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Filosofia, Universidade Federal de São Paulo, São Paulo. 2018.

\_\_\_\_\_. “Existencialismo beauvoiriano: Por uma filosofia da generosidade?”. *Ipseitas*, São Carlos, vol. 5, n. 2, 2019.

PETTERSEN, Tove. “Freedom and feminism in Simone de Beauvoir’s philosophy”. *Simone de Beauvoir Studies*, v. 24, pp. 57-65, 2008.

\_\_\_\_\_. “Acting for others: moral ontology in Beauvoir’s *Pyrrhus and Cineas*”. *Simone de Beauvoir Studies*, v. 26, 2009.

\_\_\_\_\_. “Existential humanism and moral freedom in Simone de Beauvoir’s ethics”. In: PETTERSEN, Tove; BJØRSNØS, Annlaug (Ed.). *Simone de Beauvoir – A Humanist Thinker*. Leiden/Boston: Brill Rodopi, 2015.

PARDINA, Teresa López. “La hermenéutica existencial en Simone de Beauvoir. Madrid. 1992. 643 f. Tese (Tese em Filosofía) – Faculdade de Filosofía, Departamento de Filosofía IV, Universidade Complutense de Madrid, 1992.

\_\_\_\_\_. “Críticas a ‘O segundo Sexo’ na década dos 80”. *Festa da palavra silenciada*, Galicia, n. 10, p. 1994.

RODRIGUES, Carla. “Beauvoir com Sade: Ética, ambiguidade e alteridade”. *Sapere Aude*, Belo Horizonte, v. 3, n. 6, 2012.

\_\_\_\_\_. “Ser e devir: Butler leitora de Beauvoir”. *Cadernos Pagu*, n. 56, 2019.

SÁNCHEZ, Cristina. *Do sexo ao gênero*. Trad. Filipa Velosa. São Paulo: Salvat, 2017.

SANTOS, Magda Guadalupe. “A memória da diferença: para que Filosofia?”. *Sapere Aude*, Belo Horizonte, v. 1, n.1, 2010.

\_\_\_\_\_. “Memória e feminino em Simone Memória e feminino em Simone de Beauvoir: de Beauvoir: de Beauvoir: o problema da recepção”. *Estudos feministas*, Florianópolis, v. 20, n. 3, 2012.

\_\_\_\_\_. “Introdução à obra de Simone de Beauvoir, 2018. In: DE BEAUVOIR, Simone. *Brigitte Bardot e a síndrome de Lolita & outros ensaios*. Trad. Magda Guadalupe dos Santos e Paulo Sartori. Belo Horizonte: Editoras associadas, 2018.

SEUS, Beatrís. *Simone de Beauvoir e a libertação da mulher: do existencialismo sartriano à moral da ambiguidade*. Pelotas. 2019. 101 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia). – Programa de Pós-graduação em Filosofia, Universidade Federal de Pelotas, 2019.

SIMONS, Margaret, “The silencing of Simone de Beauvoir guess what’s missing from The Second Sex”. *Women’s Studies*, v.6, n. 5, 1983.

\_\_\_\_\_. “The beginnings of Beauvoir’s existencial phenomenology”. In: O’BRIEN, Wendy; EMBREE, Lester. *The Existential Phenomenology of Simone de Beauvoir*. Boston: Kluwer Academic Publishers, 2001.

\_\_\_\_\_. *The Philosophy of Simone de Beauvoir: Critical Essays*. Bloomington: Indiana University Press, 2006.

\_\_\_\_\_. “Introduction”. In: DE BEAUVOIR, Simone. *Diary of a philosophy student*, v. I. Chicago: University of Illinois Press, 2006.

\_\_\_\_\_. “Introduction”. In: DE BEAUVOIR, Simone. *Diary of a philosophy student*, v. II. Chicago: University of Illinois Press, 2019.

SOUZA, Thana. “Entre idealismo moral e realismo político: Beauvoir em busca de uma síntese (im)possível?”. *Princípios*, Natal, v. 27, n. 52, 2020.

\_\_\_\_\_. “Simone de Beauvoir leva suas teorias para a ficção em *As Inseparáveis*”. In: *Folha de São Paulo*, 08 de março de 2021.

TEIXEIRA, Nathan. “Por uma filosofia enraizada: considerações a partir de Simone de Beauvoir”. *Problemata*, v. 12, n. 2, 2021.



WEISS, Gail. "Introduction". In: SIMONS, Margaret. LE BON DE BEAUVOIR, Sylvie (Ed.). *Philosophical writings*. The Beauvoir series. Chicago: University of Illinois Press, 2005.

VELTMAN, Andrea. "Transcendence and Immanence in Beauvoir's Ethics". In: SIMONS, Margaret. *The Philosophy of Simone de Beauvoir*. Bloomington: Indiana University Press, 2006.

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

\_\_\_\_\_. "Introduction". SIMONS, Margaret. LE BON DE BEAUVOIR, Sylvie (Ed.). *Philosophical writings*. The Beauvoir series. Chicago: University of Illinois Press, 2005.

\_\_\_\_\_. "Must we burn Foucault?" Ethics as art of living: Simone de Beauvoir and Michel Foucault". *Continental Philosophy Review*, v. 34, 2001

### **Demais escritos**

AMORÓS, Célia. "Presentación". In: AMORÓS, Célia (Ed.). *Feminismo y Filosofía*. Madrid: Editorial Síntesis, 2010.

ANDRADE, Josiana. "O condicionado do incondicionado: os juízos em Bernard Lonergan". *Unitas*, v. 5, n. 2, 2017.

ANTISERI, Dario; REALE, Giovanni. *História da filosofia*. v. 1. São Paulo: Paulos, 2003.

ARENDT, Hannah. "Existencialismo francês". In: ARENDT, Hannah. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo*. São Paulo: Companhia das letras, 2008.

\_\_\_\_\_. "O que é a filosofia da *Existenz*". In: ARENDT, Hannah. *A dignidade da política*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.

BERGSON, Henri. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Trad. Débora Cristina Morato Pinto. São Paulo: Edipro, 2020.

CAMUS, Albert. *O mito de Sísifo*. Trad. Ari Roitman e Paulina Watch. Rio de Janeiro: Record, 2020.

COCTEAU, Jean. *A dificuldade de ser*. Trad. Wellington Júnio Costa. Belo Horizonte: Autêntica, 2020

FREIRE, Paulo. *A pedagogia do oprimido*. São Paulo: Paz e Terra, 2016.

GEBARA, Ivone. *Filosofia feminista*. São Paulo: Edições Terceira Via, 2017.

- GIDE, André. *Os frutos da Terra*. Trad. Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.
- GOLDSCHMIDT, Victor. “Tempo Histórico e Tempo Lógico na Interpretação dos Sistemas Filosóficos”. In: GOLDSCHMIDT, Victor. *A religião de Platão*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1970.
- GUEROULT, Martial. “Lógica arquitetônica e estruturas constitutivas de sistemas filosóficos”. Trad. Jonas Pedro de Almeida. *Trans/Form/Ação*. n. 31, p. 235-246, São Paulo, 2007.
- HEGEL, Friedrich. *Fenomenologia do espírito*. Trad. Paulo Menezes. Rio de Janeiro: Vozes, 2014.
- HUSSERL, Edmund. *Europa: Crise e Renovação*. Trad. Pedro M. S. Alves e Carlos A. Morujão. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.
- KIERKEGAARD, Sören. *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*. Trad. Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes, 1991.
- KIRKPATRICK, Kate. “An augustinian atheist?”. *Sartre Studies International*, n. 21, p. 1-20, 2015.
- LEVI, Primo. *Os afogados e os sobreviventes*. Trad. Luiz Sérgio Henriques. São Paulo: Paz e Terra, 2016.
- LÖWY, Michael. “Goldmann e o Estruturalismo Genético”. *Serviço Social & Sociedade*. São Paulo, n. 125, 2016.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. “Le roman et la métaphysique”. In: *Sens et non-sens*. Paris: Les Éditions Nagel, 1966.
- \_\_\_\_\_. “O filósofo e sua sombra”. In: MERLEAU-PONTY, Maurice. *Os pensadores*. Trad. Marilena Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1975.
- \_\_\_\_\_. “O metafísico no homem”. In: MERLEAU-PONTY, Maurice. *Os pensadores*. Trad. Marilena Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1975.
- \_\_\_\_\_. *Elogio da filosofia*. Trad. Antonio Braz Teixeira. Lisboa: Guimarães Editores, 1986.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Gaia Ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- PEREIRA, Oswaldo P. “Prefácio introdutório”. In: GOLDSCHMIDT, Victor. *A religião de Platão*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1970
- ROCHA, Clara. *O essencial sobre Montaigne*. Lisboa: INCM, 2015.

SOUZA, Thana. *Sartre e literatura engajada*. São Paulo: Edusp, 2008.

HADOT, Pierre. *O que é filosofia antiga?*. Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 2014.

\_\_\_\_\_. *A filosofia coma maneira de viver*. Trad. Lara Christina de Malimpensa. São Paulo: É Realizações, 2016.

VALÉRY, Paul. *Eupalinos*. Trad. Olga Reggiani. Rio de Janeiro: Editora 34, 1996

\_\_\_\_\_. *Maus pensamentos & outros*. Trad. Pedro Sette-Câmara. Belo Horizonte: Editor Âyiné, 2016.