



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

JANAINA ALMEIDA ORTINS DIAS

**AMBIGUIDADE E LIBERDADE NA FILOSOFIA MORAL DE SIMONE DE
BEAUVOIR**

FORTALEZA

2016

JANAINA ALMEIDA ORTINS DIAS

AMBIGUIDADE E LIBERDADE NA FILOSOFIA MORAL DE SIMONE DE BEAUVOIR

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Instituto de Cultura e Arte da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para a obtenção do Título de Mestre em Filosofia. Área de concentração: Ética e Filosofia Política

Orientador: Prof. Dr. Emanuel Ricardo Germano Nunes

FORTALEZA

2016

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Biblioteca Universitária

Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

D532a Dias, Janaina Almeida Ortins.
Ambiguidade e liberdade na filosofia moral de Simone de Beauvoir / Janaina Almeida Ortins Dias. –
2016.
95 f.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte, Programa de Pós-
Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2016.

Orientação: Prof. Dr. Emanuel Ricardo Germano Nunes.

1. ambiguidade. 2. liberdade. 3. moral. I. Título.

CDD 100

JANAINA ALMEIDA ORTINS DIAS

**AMBIGUIDADE E LIBERDADE NA FILOSOFIA MORAL DE SIMONE DE
BEAUVOIR**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Instituto de Cultura e Arte da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para a obtenção do Título de Mestre em Filosofia. Área de concentração: Ética e Filosofia Política

Orientador: Prof. Dr. Emanuel Ricardo Germano Nunes

Aprovada em: ____/____/____

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Emanuel Ricardo Germano Nunes (Presidente)
Universidade Federal do Ceará - UFC

Prof. Dr. José Olinda Braga (Membro da banca)
Universidade Federal do Ceará - UFC

Prof. Dr. Ivanhoé Albuquerque Leal (Membro da banca)
Universidade Federal do Ceará - UFC

Dedico este trabalho a um dos maiores filósofos da minha vida, ao meu pai, Antônio Ortins.

AGRADECIMENTOS

À minha mãe, que é a minha maior inspiração feminista;

à meu pai, que pôde me compreender nos momentos mais difíceis;

à minha irmã, que sempre acreditou no meu potencial;

ao professor Emiliano Aquino, que me apoiou quando decidi escolher este tema;

ao professor Emanuel, que me orientou e incentivou na realização da pesquisa;

à professora Ada, por ter gentilmente contribuído para encaminhar o processo da defesa em nome do orientador;

ao professor Olinda, que além de contribuir para a composição da dissertação prontificou a participar da banca;

ao professor Ivanhoé, que prontificou-se a ser da banca;

ao professor Lucas, que contribuiu com os seus conhecimentos acerca da filósofa Simone de Beauvoir;

ao programa de pós graduação em filosofia da Universidade Federal do Ceará, pela oportunidade e apoio nesse processo;

à FUNCAP, pelo incentivo econômico dado em todo esse processo;

“Uma tal moral é ou não é um individualismo? Sim, se com isso entendermos que ela concede ao indivíduo um valor absoluto e que só nele reconhece o poder de fundar a sua existência. Ela é individualismo no sentido em que as sabedorias antigas, a moral cristã da salvação, o ideal da virtude kantiana também merecem esse nome; elas se opõe às doutrinas totalitárias que elevam para além do homem a miragem da Humanidade. Mas ela não é um solipsismo, uma vez que o indivíduo só se define por sua relação com o mundo e com os outros indivíduos, ele só existe ao transcender-se e sua liberdade só pode ser realizada através. da liberdade de outrem. Ele justifica a sua existência por um movimento que, como ela, irrompe de seu próprio cerne, mas desemboca fora dele.” (BEAUVOIR, 2005, p. 125)

RESUMO

A pesquisa tem como proposta pensar as diferenças entre o *singular*, em sua concepção existencialista, e o *universal* da tradição filosófica com o objetivo de refletir a relação categorial entre *ambiguidade e liberdade* na filosofia moral de Simone de Beauvoir (1908-1986), reflexões essas feitas em *Por uma moral da ambiguidade* [1947]. A filósofa se contrapõe à tradição universalista, porque, conforme argumenta, discorda de suas características abstratas referendadas na unidade e considera a verdade como a singularidade existencial múltipla, conduzindo-se a uma análise da liberdade que busca encontrar a sua lei no próprio homem. Como delimitação da pesquisa adotamos o filósofo Immanuel Kant (1724-1804) – segundo ela, um dos principais representantes da teoria universalista – para podermos estabelecer a diferença. Dessa forma, devemos, ainda que secundariamente, buscar compreender os significados das concepções de liberdade, universalidade e subjetividade neste filósofo alemão pensadas na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785), para representar a filosofia Universal que possibilitará esta paradigmática questão entre universalidade e singularidade. Retomando os argumentos da filósofa, devemos perguntar: o que é ambiguidade? A ambiguidade é assumir a condição humana sem tentar evitá-la a partir do movimento entre fracasso e êxito. Escolher por essa postura constitui uma atitude autenticamente moral e assim conquistar o principal objetivo humano: a liberdade. Para tanto, a liberdade não pode ser fruto apenas da glória do homem, mas ela está inserida neste grande pulsar da existência que, sem o fracasso compreendido na singularidade, não poderia ter sentido em si mesma. A liberdade é redesenhar no fracasso novas possibilidades para conquistar a existência que constantemente se falta no próprio ser. Portanto, a ambiguidade está inserida nesse movimento existencial que já nasce naturalmente com o homem, mas que ele pode transformar em consciência ou negá-la.

Palavras-chave: Ambiguidade. Liberdade. Moral.

RÉSUMÉ

La recherche est proposée de penser les différences entre le singulier dans sa conception existentialiste et tradition philosophique universelle afin de refléter la relation entre l'ambiguïté catégorique et la liberté dans la philosophie morale de Simone de Beauvoir (1908 à 1986), ces réflexions faites dans une ambiguïté morale [en 1947]. Le philosophe est opposé à la tradition universaliste, parce que, comme il fait valoir, en désaccord avec ses caractéristiques abstraites référencées dans l'unité et considère la vérité comme singularité existentielle multiple, conduisant à une analyse de la liberté qui cherche à trouver sa loi dans l'homme lui-même. Comme délimitation de la recherche que nous avons adoptée le philosophe Emmanuel Kant (1724 à 1804) - selon elle, l'un des principaux représentants de la théorie universaliste - afin d'établir la différence. Ainsi, nous devons, bien que secondairement, de chercher à comprendre la signification des concepts de liberté, d'universalité et de la subjectivité dans ce philosophe allemand pensé à la douane Métaphysique Raisonnement (1785), pour représenter la philosophie universelle qui permettra à cette question paradigmatique entre l'universalité et de la singularité. Reprenant les arguments du philosophe, nous devons nous demander: quelle est l'ambiguïté? Ambiguïté est d'assumer la condition humaine sans essayer de l'empêcher de se déplacer entre l'échec et le succès. Choisir pour ce poste est une attitude vraiment morale et donc gagner le principal objectif humain: la liberté. Par conséquent, la liberté ne peut pas être le fruit de la gloire de l'homme, mais il est inséré dans cette grande palpitation de l'existence sans défaillance compris le caractère unique, ne pouvait pas se sentir. La liberté est la refonte de l'échec de gagner de nouvelles possibilités existence qui manque constamment en soi. Donc, l'ambiguïté fait partie de ce mouvement existentiel qui naît naturellement avec l'homme, mais il peut se transformer en conscience ou nier.

Mots-clés: L'ambiguïté. La liberté. Mora.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	9
2	A SINGULARIDADE EM QUESTÃO: UM ENCONTRO COM BEAUVOIR E SUA FILOSOFIA	13
2.1	Uma moça “bem” comportada	15
2.2	Beauvoir e Sartre	20
2.3	A percepção do outro para Simone de Beauvoir	26
2.4	A literatura como ponto de encontro para uma filosofia	29
3	POR UMA MORAL DA AMBIGUIDADE: CAMINHOS PARA UMA SINGULARIDADE	35
3.1	As influências do método Heideggeriano para a fundamentação da proposta de singularidade de Por uma Moral da Ambiguidade	40
3.2	Ambiguidade e liberdade: pressuposto para uma singularidade do homem concreto	48
3.3	Críticas de Beauvoir à moral kantiana	56
3.4	As diferenças entre a Liberdade prática e a liberdade existencial	65
4	DA ONTOLOGIA À MORAL EM BEAUVOIR	74
4.1	Ontologia e ambiguidade na filosofia moral de Beauvoir	75
4.2	O Ser e o Nada e Por uma Moral da Ambiguidade: ontologias do existencialismo Francês	79
4.3	A singularidade como pressuposta do homem concreto	84
	CONCLUSÃO	89
	REFERÊNCIAS	92

1 INTRODUÇÃO

A filosofia de Simone de Beauvoir (1908-1986) é tratada por alguns pensadores com certo preconceito ou incompreensão. Os juízos elaborados acerca de sua filosofia em parte se dão por ter empreendido análises de gênero e filosofia com o seu ensaio mais importante *O Segundo Sexo*[1949] e, em parte, por a considerarem apenas como uma fiel seguidora de Sartre. A primeira afirmação ocorre por ela ter enfrentado as questões de gênero a partir de análises filosóficas, sendo duramente criticada por alguns intelectuais que discordam em pensar relações entre gênero e filosofia. A segunda afirmação surge em função da base teórica próxima que Beauvoir mantinha com Sartre, gerando um juízo de valor que, na nossa interpretação, foi preconceituoso, haja vista que ainda existia e existe uma ideia de soberania intelectual do homem sobre a mulher.

A produção textual de Beauvoir foi bastante extensa: teatro, romance, memória e ensaio. Beauvoir incursionou por esses gêneros com desenvoltura, talvez para contemplar suas inquietações filosóficas. Destacamos que mesmo antes de escrever o *Segundo Sexo*, a pensadora já tinha uma necessidade de pensar a dicotomia de gênero. Em seus romances ficcionais ou baseados em sua vida, a mulher sempre é problematizada no seio de uma perspectiva existencialista. Embora de *Por uma moral da ambiguidade*[1947] não tratar diretamente dessas questões, na maioria das vezes, resgatou com alguns de seus exemplos, a perspectiva da opressão feminina. De fato, em todas as suas obras, com um maior grau em *Por uma moral da ambiguidade*, percebemos um amadurecimento para se chegar ao seu principal ensaio filosófico o *Segundo Sexo*.

Alguns romances como a *Convidada* [1943], a *Mulher Desiludida*[1968] e *Quando o Espiritual Domina* [1979] são exemplos de livros que abordam os temas da opressão feminina sob a perspectiva existencialista. As suas autobiografias como *Memórias de uma moça bem comportada* [1958], *A força da idade* [1960] e *Uma morte muito suave* [1964] são exemplos de livros que tratam das mulheres reais sendo elas mesmas ou as que fizeram parte de sua vida. Os ensaios políticos de Simone tratam das questões da liberdade e do existencialismo, dentre os livros mais importantes são *Por uma moral da ambiguidade* [1947], *A velhice* [1970], *O Segundo Sexo Fatos e Mitos, volume I* [1949], *O Segundo Sexo a Experiência Vivida, volume II* [1949].

A filosofia de Simone de Beauvoir encontrou resistência no meio acadêmico, sobretudo, em virtude de suas fundamentações filosóficas. Muitos de seus contemporâneos, como Albert Camus, não concordava com a sua concepção teórica acerca do gênero, tão

pouco os conservadores que nunca conceberiam uma filosofia sobre o gênero tão engajada. Também observamos uma resistência ao pensamento de Beauvoir na atualidade tanto pelos conservadores quanto pela intelectualidade, chegando ao absurdo de afirmarem que a mesma não se tratava de uma filósofa. Em se tratando de Brasil, isso pode ser constatado por ter poucos trabalhos em filosofia acerca dos ensaios de Beauvoir. Assim, temos clareza das dificuldades que serão encontradas, sem diminuir as responsabilidades de contribuir com um estudo sério e necessário para as pesquisas em filosofia no Brasil, para, dessa forma, encorajar mais pesquisadores na área.

De tal modo, a pesquisa pretende analisar os problemas iniciais que antecedem as questões de gênero, pois se refere à dicotomia existente entre o singular e o universal. Essas reflexões possibilitam gestar uma compreensão da proposta, na moral existencialista, da liberdade humana fundada na ambiguidade. Nesse sentido, a nossa finalidade é contrapor a tradição universal no pensamento do filósofo Kant com a moral da ambiguidade da filósofa, tal como esta compreende àquela. As nossas hipóteses são pensar como a ambiguidade pode propor uma nova concepção de singularidade em contraposição ao pensamento universalista e refletir acerca das possibilidades da universalidade com base no homem singular.

Portanto é necessário que tenhamos uma clareza do conteúdo da obra *Por uma moral da ambiguidade*, pois se apresentará como bibliográfica, num primeiro momento de análise conceitual do texto e, em seguida, de organização da exposição dos resultados da análise. Buscaremos realizar um trabalho de leitura, anotação e apreensão conceitual dos problemas filosóficos discutidos no texto de Simone de Beauvoir, organizando, em seguida, uma exposição que tem como ponto de partida a questão formulada que decorra da própria articulação categorial e histórico-filosófica presente em *Por uma moral da ambiguidade*.

Para isso, é preciso, num primeiro momento, ter clareza, no interior desta própria obra, dos principais conceitos que têm a ver com a questão aqui proposta, tais como os de liberdade e ambiguidade, bem assim os de universalidade e singularidade. Temos consciência também da importância de relacionar essas categorias na reflexão de Beauvoir com o pensamento de Jean-Paul Sartre, cuja formulação no âmbito da filosofia existencialista – principalmente em *O Ser e o Nada* – foi central para *Por uma moral da ambiguidade*.

Como esses problemas e categorias são pensados por Beauvoir num diálogo com a tradição filosófica, decidimos delimitar o objeto de pesquisa com Kant, por considerarmos que a moral kantiana é uma referência não só para os conceitos universais como também é norteadora para as teorias morais. Portanto, devemos, ainda que secundariamente, buscar compreender os significados das categorias de liberdade, universalidade e singularidade nesse

filósofo alemão, em sua *Fundamentação da metafísica dos costumes* [1785], tendo em vista situar a categoria beauvoiriana de ambiguidade frente a essa tradição e, portanto, o que nelas se modificam no pensamento desta última quando posicionadas com base na categoria da ambiguidade.

A filosofia kantiana se consagrou no pensamento filosófico por seu caráter de idealista transcendental – apesar de preferir o termo idealista crítico (PASCAL, 1999, p. 42). A sua posição racionalista é fundamentada na primeira crítica *A Crítica da razão pura* [1781]. A moral prática kantiana, apesar de ainda permanecer na objetividade racionalista, constrói novos paradigmas para o sujeito, pois devolve ao homem a total autonomia que antes dependia da vontade divina ou da natureza das coisas.

Consideramos também de fundamental importância compreender as relações do percurso da singularidade com a fenomenologia, haja vista que é uma das principais influências para o existencialismo francês desde Sartre. Nesse sentido, a partir das investigações, compreendemos que Heidegger poderá nos aproximar do método fenomenológico, uma vez que se trata de uma das principais referências para o método existencialista. Também entendemos que Heidegger nos possibilitará a compreender a problemática da tradição filosófica para assim adentrar na importância da ontologia beauvoiriana. Desta forma, faz-se necessário não apenas apresentar um pouco do conteúdo da filosofia de Heidegger, mas também confrontá-lo com Beauvoir para que a dimensão filosófica de seus argumentos fique evidente.

Portanto, a pesquisa consistirá em três capítulos. No primeiro capítulo compreendemos a própria vida de Beauvoir como o início para se pensar uma singularidade, já que ao abordarmos uma escritora existencialista, a vida e os anseios do filósofo não podem estar separados de sua obra. A sua biografia e projetos de vida confirmam a sua necessidade de compreender uma filosofia política, moral e engajada. Por ser uma filósofa existencialista, tem a dimensão do singular como a medida do dever ser no mundo. Nesse sentido, percebemos que quem mais pode dar a dimensão desta perspectiva singular é a própria autora que a todo o momento se confronta com o existencialismo, na medida em que quer colocá-lo em sua prática.

No segundo capítulo apresentaremos o método fenomenológico a partir das influências em Heidegger. Essas análises serão importantes para assim estabelecermos um diálogo com a filosofia de Kant a partir das críticas feitas por Beauvoir. Assim, refletiremos sobre a singularidade na perspectiva das suas influências filosóficas que consideramos como a mais notória em Heidegger, pois no ensaio de Beauvoir transparece com clareza a concepção

de uma fenomenologia ontológica e uma analítica existencial. Depois de compreendermos o método da filosofia de Beauvoir, poderemos estabelecer a dicotomia entre o singular e o universal no que concerne à crítica de Simone à filosofia de Kant. Desta forma, evidenciaremos as diferenças entre a liberdade existencial e a liberdade prática, com o intuito de esclarecer a concepção beaivoriana acerca do singular.

No terceiro capítulo faremos uma síntese da perspectiva moral de Beauvoir que fundamenta uma maneira de pensar uma moral a partir de uma ontologia. A ontologia se dá na medida em que se pensa a ambiguidade do ser como pressuposto para um ser de ação que não está isento de suas responsabilidades, escolhas e angústias. Para auxiliar nesta investigação, refletiremos, juntamente com Sartre, em seu ensaio filosófico *O Ser e o Nada*, acerca do Nada que, para Simone, é a constituição do não ser que faz parte da ambiguidade que há em todo homem. Essas análises nos subsidiaram para compreender a importância da ambiguidade na perspectiva de uma moral existencialista.

A filosofia moral de Simone de Beauvoir trata-se de uma ontologia que se faz em um constante movimento moral e por isso nos levanta muitos questionamentos, um deles são as consequências do homem no mundo. Para esta compreensão de que argumenta a filósofa precisamos de fato estar conscientes do que foi pensado pela tradição e assim poder questionar e propor novos horizontes quando necessário. De fato, a moral em Beauvoir será um verdadeiro debate acerca deste homem que é um ser marcado, como a própria filósofa determina, por sua ambiguidade.

2 A SINGULARIDADE EM QUESTÃO: UM ENCONTRO COM BEAUVOIR E SUA FILOSOFIA

Uma das figuras mais importantes da contracultura francesa¹, Simone de Beauvoir (1908-1986) teve um inigualável peso literário e filosófico. Declaradamente existencialista, sua vida foi pensar e vivenciar uma moral. Falar de si não é apenas uma tentativa vazia de contextualizar a obra de um filósofo, mas sim resgatar o conteúdo político que tanto valorizava em vida. Compreender os aspectos singulares de sua vida é também situar a sua parceria com o filósofo Jean-Paul Sartre (1906-1980), considerando as influências de ambos tanto na vida pessoal quanto na formulação de suas filosofias. Nesse sentido, apresentaremos – a partir dos anseios políticos e individuais de Beauvoir - uma filosofia preocupada com uma moral engajada na medida em que coloca os homens de frente com a urgência de seu tempo.

A escritora que revolucionou um século por não concordar com os valores estabelecidos que subjugassem as mulheres na dimensão do privado, viveu intensamente uma liberdade impossível para algumas mulheres de sua época. Pensava em si enquanto mulher e um ser humano que se lança no mundo, por isso o seu ímpeto em escrever. As suas memórias², que foram várias, era um chamado escandaloso da época para as mulheres se refazerem. Nesse sentido, pensar uma biografia para Beauvoir não é apenas a reunião de fatos, mas sim um convite à liberdade, sendo, portanto, uma forma de repensar a filosofia que não está apenas nos livros e nas prateleiras de uma biblioteca, ela está a toda hora no movimento da realidade na medida em que se propõe uma ação.

Essas preocupações com a realidade em que Beauvoir emprega em suas concepções filosóficas pode ser uma herança conceitual da própria tradição filosófica francesa. No contexto Francês, alguns filósofos do período renascentistas e posteriormente os do período iluminista, de fato influenciaram o existencialismo francês contemporâneo, na medida em que foram contra os valores vigentes de uma elite que detinha o conhecimento em defesa de uma liberdade de pensamento e colocaram no centro das discussões uma perspectiva singular do

¹ A contracultura é definida para caracterizar os movimentos contestatórios da juventude que teve o seu auge na década de 60. O seu principal alvo era ser contra o modelo da família burguesa, pois essa instituição autoritária que determinava modelos e padrões retirava com maior peso a liberdade das mulheres. Beauvoir, por já ter um estilo libertário desde a década de 30 e posteriormente ter contribuído de forma prática e teórica para o movimento feminista, foi destacada e bastante lida por movimentos e indivíduos que adotavam a mentalidade da contracultura.

² Conhecida por suas vastas obras de memórias, Beauvoir, conta não só a sua história, como também os principais acontecimentos políticos e sociais da França e do mundo da época que retrata a sua vida. As suas memórias são: *Memórias de uma Moça bem Comportada* [1958], *A Força da Idade* [1960], *A Força das Coisas* [1963], *Uma morte muito suave* [1964] *Cerimônia do Adeus* [1974].

ser humano. Assim, temos como principal representante desse período, o filósofo Michel de Montaigne que em certa medida foi quem marcou o pensamento filosófico francês até a contemporaneidade.

Michel de Montaigne (1533-1592) já tinha destacado o particular no centro das discussões filosóficas remetendo às suas práticas cotidianas. Foi um filósofo que desenhou o seu retrato nos muros para apontar uma forma de filosofar imanente que chega ao seu ponto mais elevado na transcendência. Nesse sentido, insistimos na indagação: “Montaigne, pintor de Montaigne não será pintor do homem?” (MOREAU, p.27). Portanto, o olhar para si do filósofo está ligado em Montaigne neste mosaico que é a vida.

Com uma escrita pessoal e contraditória, Montaigne vai formulando uma filosofia revolucionária para o século XVI acerca do homem. Discorrendo de si, constrói um retrato do próprio homem enquanto ser que emana em um constante devir. De fato, com o seu ceticismo metódico associado a uma sensibilidade para perceber as contingências do ser e da história, o filósofo funda uma concepção do humano incompreendido na época, sendo valorizado somente nos séculos precedentes:

Em resumo: porque possui a forma comum da condição humana; porque, como homem de bem, reduzia a essa forma comum sua forma particular; porque, como diletante, enriqueceu essa forma particular, com todas as que a vida e os livros lhe apresentavam – bastou-nos Montaigne falar de si mesmo para evocar a imagem de 20 outros pensadores, e entreter-nos de seu século para abrir-nos uma imensa perspectiva sobre os outros séculos. (MOREAU, 2002, p. 29).

A filosofia existencialista francesa, na qual Simone de Beauvoir está inserida, traz em si este legado montaigniano de pensar uma subjetividade em que o universal não suprime o indivíduo. Diante de suas preocupações éticas e morais, Beauvoir é o próprio sujeito de sua filosofia, na medida em que não está isenta da filosofia que propõe, assim como apresentou Montaigne em seus ensaios. Desta forma, os paradigmas existenciais estão colocados em questão, pois a moral humana é pressuposto para se pensar a si mesmo de forma singular.

Compreendemos que a apresentação deste capítulo tem como objetivo articular a obra e os principais conceitos filosóficos com a vida de Beauvoir. Este exercício não somente ilustrará os fundamentos de sua filosofia, como também trará um delineamento conceitual da proposta da pesquisa que é fazer um contraste do universal com o particular, para assim encontrar fundamentos na moral existencialista proposta por Beauvoir em sua obra *Por uma moral da ambiguidade*.

2.1 Uma moça “bem” comportada.

Beauvoir foi uma intelectual rigorosa ao atacar os valores burgueses. A sua condição de mulher marcará densamente a filosofia contemporânea, pois escandaliza os valores patriarcais de sua época, sendo assim um legado para o movimento feminista da atualidade. A sua crítica radical à divisão de gênero e a sua contraposição a esse modelo de relação homem e mulher terá como exemplo a sua vida conjugal com o também filósofo Jean Paul Sartre. Portanto, iniciaremos nossa análise com sua trajetória enquanto mulher, nascida no século XX, que viveu sua juventude em meados dos anos 30, nos mostra um contexto das possibilidades filosóficas, dos desafios por ela enfrentados e como as suas escolhas individuais puderam ser potencializadas como uma escolha moral e política.

Assim como afirma o filósofo Diderot “O primeiro passo para a filosofia é a incredulidade” (DIDEROT, 1979, p.14). Beauvoir compreendeu uma filosofia incrédula já que pretendia negar e denunciar a tradição burguesa na qual estava inserida, sobretudo quando se posicionou ateia aos quatorze anos. Nascida em 1908, Simone-Ernestine-Lucie-Marie Bertrand de Beauvoir é a primogênita de uma família aristocrática parisiense.³ Educada para ser uma boa mulher burguesa, o seu destino foi interrompido quando sua família sofre dificuldades financeiras. O seu pai anuncia que a pobre Simone não terá sorte na vida, porque além de não ter um dote, não é uma mulher bonita, sendo assim, imprópria para um casamento. Longe de ser uma resolução feminista, no entanto, por uma contingência da vida, Beauvoir é levada para a cátedra da Universidade como uma resignação familiar, sendo para ela um refúgio e, por conseguinte, a construção do seu projeto de liberdade.

[...] Felizmente eu não estava votada ao destino de dona-de-casa. Meu pai não era feminista; admirava a sabedoria dos romances de Colette Yver em que a advogada, a doutora acabam sacrificando a carreira pela felicidade do lar. Mas a necessidade faz a lei: “Vocês, meninas, vocês não casarão”, repetia amiúde. “Vocês não tem dote, precisarão trabalhar”. Eu preferia de muito a perspectiva de um ofício à do casamento: autorizava certas esperanças. [...] (BEAUVOIR, 1983, p. 106).

A sua carreira acadêmica inicia-se entre 1925 a 1928 quando se matriculou no Institut Catholique, no Institut Sainte-Mariede Neuilly e na Sorbonne, onde estudou matemática, letras e filosofia, respectivamente. Nessa época se tornou amiga de Maurice

³ Assim, Beauvoir descreve com detalhes a sua vinda ao mundo: “Nasci, às quatro horas da manhã, a 9 de janeiro de 1908, num quarto de móveis laqueados de branco e que dava para o Boulevard Raspail. Nas fotografias de família, tiradas no verão seguinte, vêem-se senhoras de vestidos cumpridos e chapéus empenados de plumas de avestruz, senhoras de palhetas e panamás sorrindo para o bebê: são os meus pais, meu avô, meus tios, minhas tias, e sou eu. Meu pai tinha 30 anos, minha mãe 21 e eu era a primeira filha. Viro uma página do álbum, mamãe carrega nos braços um bebê que não sou eu; estou vestida com uma saia de pregas, uma boina, tenho dois anos e meio e minha irmã é recém-nascida” (BEAUVOIR, 1983, p.9).

Merleau-Ponty dentre outros contatos com intelectuais. O elo que Beauvoir tinha com a sua infância e juventude fora dos muros da Sorbonne era a partir da amizade que nutria com Elizabeth Lacon, denominada Zaza em suas memórias. Filha da alta burguesia parisiense, Zaza significou para Beauvoir uma fraterna amizade e uma paixão anônima. Foi também com ela que Beauvoir se deparou com a brutalidade do modo de vida burguês tinha com as mulheres.

Zaza foi para Simone sua primeira paixão por outra mulher. Em várias cartas Simone confidenciava que estava apaixonada por sua amiga. Em Zaza, Simone encontrara sua primeira igual, sua alma-gêmea. Ela tentava imitá-la, cortando curto os cabelos escuros. A falta de graça feminina que Beauvoir tinha contrastava com o desabrochar que a jovem Lacon esbanjava. “Enquanto as roupas caras de Zaza tinham um bom caimento em seu corpo anguloso, Simone, mais baixinha, carecia de graça” (JONES, 2014, p.71).

Merleau Ponty foi o seu primeiro colega na École Normal. Eles faziam verdadeiros debates fervorosos acerca de suas teorias, mas quem rendeu olhares diferentes para o jovem não foi Beauvoir, mas sim Zaza, por ser mais graciosa e feminina; por Simone não se enquadrar nas expectativas da feminilidade da época era considerada apenas um amigo.

Maurice (Jean Pradelle nas memórias) foi o primeiro a conduzir Simone através dos portões de ferro da École Normale, na rue d’Ulm, a mais famosa das grandes Écoles a dominar a academia francesa (...) Durante duas semanas os dois intelectuais debateram fervorosamente o assunto, ele acusando-a de optar pelo desespero, enquanto ela atacando-o por se agarrar a quimeras.(...) A descrença de Beauvoir, contudo continuava “sólida como uma rocha”, e quando ela apresentou Maurice a Zaza, ficou claro que ele tinha mais em comum com a devota Mademoisele Lacon do que com a pequena ateia de Sorbone (JONES, 2014, p. 70).

A paixão de Zaza e Maurice⁴ terminou em uma tragédia prematura. A jovem Zaza imersa em uma profunda tristeza por não poder escolher o homem que ama para casar deixou-se levar por sua doença. A família de tradição burguesa não aceitaria que sua filha escolhesse o noivo. O destino dela estava nas mãos das convenções sociais. Sem forças, por sua condição feminina, ela se deixa abalar por uma profunda tristeza que terminou com a sua morte. A

⁴ Beauvoir descreve em suas memórias esta angústia por qual Zaza passou e compartilhou com a amiga: “Enquanto o meu futuro se decidia, Zaza por seu lado lutava pela sua felicidade. Sua primeira carta irradiava esperança. A seguinte era menos otimista. Depois de me ter felicitado pelo êxito da *agrégation*, escrevia-me: ‘É-me particularmente penoso estar longe de você neste momento. Precisaria tanto conversar com você, assim sem nada de especial, nem de muito refletido, acerca do que constitui a minha existência em três semanas. Com alguns momentos de alegria, conheci, até sexta feira última, uma terrível inquietação e muitas dificuldades. Nesse dia, recebi de Pradelle uma carta mais longa em que muitas coisas se dizem, em que maior número de palavras me permite apagar-me a testemunhos irrecusáveis, para lutar contra uma dúvida de que não consigo desvencilhar-me inteiramente. Aceito, relativamente sem mágoa, dificuldades bastantes pesadas, a impossibilidade de falar disso com mamãe, por enquanto, a perspectiva de ver passar muito tempo ainda, antes que minhas relações com P. se precisem (e nem isso importa em absoluto a tal ponto o presente me faz feliz e me basta)” (BEAUVOIR,1983,p.357).

partir desse episódio, Beauvoir é acometida de um enorme pesar por sua amiga, fato que marcou a sua vida. No entanto, este episódio não significou apenas dor e sofrimento para Beauvoir, foi também um momento de uma elucidação intelectual do mal que a cultura burguesa fazia as mulheres.

Os acontecimentos tristes fortaleceram a jovem Beauvoir e a fizeram compreender as contradições da moral burguesa. E cada vez mais que se obstinava em seus estudos, as questões acerca deste episódio e as relações humanas da sociedade na qual estava inserida ficavam mais claras. O seu esforço de intelectual lhe rendeu boas colocações em sua carreira de professora, contrariando, assim, a sociedade francesa pela contundência e racionalidade que criticava a burguesia, e por ser uma mulher a lograr êxitos nos estudos. O conhecimento, além de lhe fazer compreender a dominação do homem contra as mulheres, contribuiu para que Beauvoir tivesse esclarecimento da necessidade de ser livre sexualmente, algo difícil para uma mulher em sua época.

Para Beauvoir, outra forma de atacar a moral burguesa e seguir firme na moral existencialista era reafirmar a sua incredulidade. Desde os quatorze anos já vinha questionando a existência de Deus, em parte porque observava a sua mãe uma boa católica que em nada tinha de interessante para ela e em parte porque admirava o conhecimento acumulado de seu pai que era ateu. “Em geral eram as mulheres que iam à igreja; eu começava a achar paradoxal e perturbador que a verdade fosse privilégio delas, quando os homens, sem discussão possível, lhes eram superiores” (BEAUVOIR, 1983, p.137). Depois, com a maturidade, perdeu o encantamento por seu pai, e, ao se aproximar dos estudos de filosofia, Deus lhe parecia inexistente. Com a morte de sua melhor amiga, Deus não fazia mais sentido, assim como os costumes burgueses.

A jovem Beauvoir, obstinada a conhecer vivamente as possibilidades de sua liberdade, entrou de forma séria na vida intelectual. Estudando e escrevendo para assim traçar um futuro escolhido por ela. Mesmo com toda a sua seriedade não deixou de conhecer, apesar de forma tardia, os encantos da vida boemia. No início, eram apenas farras que foram apresentadas pelo seu primo Jaques. Posteriormente tornou a beber e frequentar cafés impossíveis para as damas da sociedade. Sem, no entanto, ainda estar segura de ter um corpo livre para os prazeres carnavais, a jovem estudiosa, que mais parecia uma carola, iniciava-se aos dezenove anos na boemia. Diante de suas experiências ela concluía: “aprendi, assim, que para se entregar nos segredos das coisas é necessário, primeiramente, entregar-se a elas” (BEAUVOIR, 1983, p. 128).

Ao concluir os estudos de mestrado em filosofia conhece um grupo de rapazes entre eles Paul Nizan, René Mahel (que em suas memórias é o Herbaud) e Jean Paul Sartre que assim como ela preparavam-se para conquistar uma colocação na *agrégation* que lhes dariam direito a ensinar nas escolas secundárias da França. Beauvoir manteve um caso com Mahel ou Lhama⁵ como era chamado. O belo jovem já era comprometido, mas isto não foi empecilho para que os dois mantivessem por algum tempo um romance. Mahel recusava-se a partilhar a amizade que tinha por Beauvoir com os outros colegas justamente por medo de Sartre, pois conhecia o amigo, um incansável Don Juan.

Entrementes, Sartre queria conhecer-me: propunha-me um encontro em data próxima. Mas Hebaud pediu-me que não fosse: Sartre aproveitaria da presença dele para açambarcar-me. “Não quero que me toquem nos meus mais caros sentimentos.” Disse-me Herbaud num tom de cumplicidade. Resolvemos que minha irmã se encontraria com Sartre na hora e no local previsto: dir-lhe-ia que eu partira bruscamente para o campo e ela sairia com ele no meu lugar (BEAUVOIR, 1983, p. 338).

No entanto, as suas proibições foram em vão, Mahel foi para o interior e Simone ficou livre, juntamente com Sartre preparando-se para as provas. Nesse tempo surgiu uma empatia que os seguiu por toda a vida. Beauvoir tentava compreender o universo daquele homem que depois seria o seu companheiro. Quanto mais ela o analisava, mais nutria uma admiração por ele. Percebeu que tinham algo em comum que era a paixão em escrever. “Eu me acreditava excepcional, porque não podia conceber viver sem escrever: ele só vivia para escrever” (BEAUVOIR, 1983, p. 348). Sentia uma certa cumplicidade com ele, pois ao invés de Sartre falar do seu mérito intelectual ou demonstrar algum tipo de erudição, gostava de conversar com Beauvoir sobre ela mesma, o que a deixava sempre interessada.

O início dessa grande parceria se deu em 1929, quando os dois firmam um pacto amoroso não monogâmico ou como eles denominavam “mornogático”, segundo o qual poderiam se relacionar com outras pessoas desde que mantivessem um laço afetivo necessário de um em relação ao outro. A sua personalidade liberta a fez vê-lo como um homem que poderia caber em seus projetos e em sua vida. Sartre não se adaptava as convenções da burguesia, e este foi o principal fator que uniu os dois até se tornarem o casal ícone do amor livre.

A sua aprovação em segundo lugar na *agrégation* foi uma grata surpresa, pois era do sexo feminino e a mais nova da turma. A sua aprovação permitiu lecionar nas escolas

⁵ Mahel foi quem deu a Beauvoir o seu famoso apelido de castor que carregou por toda a vida entre os seus amigos: “Nos primeiros tempos tratava-se cerimoniosamente de ‘mademoiselle.’ Um dia escreveu em meu caderno, em letras de forma: BEAUVOIR=BEAVER. Você é um castor, disse. ‘os castores andam em bando e tem um espírito construtivo.’” (BEAUVOIR, 1983, p. 330)

secundárias da França. Em 1930, torna-se amiga de intelectuais franceses como Paul Nizan, Raymond Aron e Madame Morel, participando de um dos momentos mais propícios para uma nova geração de intelectuais. Em 1931 é nomeada professora em Marseille. Em 1936, regressa à Paris e começa a lecionar no Lycée Molière. Sua vida acadêmica se torna intensa nesse período. A perspectiva de associar a moral na qual acreditava a sua vida pessoal foi bem oportuno para o estilo de vida que estava adotando.

A *Convidada*, um dos seus romances escrito entre 1937 a 1941 lhe rendeu destaque na literatura internacional. Foi escrito enquanto fez uma breve visita aos Alpes. De forma narrativa, o livro se destaca não só por ser de uma filósofa engajada que quebrou os paradigmas de uma geração, bem como ser de certa forma um romance da sua própria vida. A personagem principal, em que nitidamente percebemos tratar-se de si mesma, utiliza-se do nome de sua mãe, Françoise, para ser a protagonista que vive as angústias e prazeres de ser uma mulher de trinta anos que busca a felicidade. Numa mistura de uma mulher resignada, mas preocupada com o tempo, esta personagem lembra a sua mãe apenas quando personifica as suas limitações por sua condição de mulher, já que a mãe de Beauvoir tratava-se de uma burguesa preocupada com a tradição da sociedade francesa.

(...) Nunca serei uma mulher que domina exatamente todos os movimentos do corpo. O que poderia adquirir hoje não seria interessante: pequenos ornatos, enfeites, nada essencial. É isso o que significa ter 30 anos: Sou uma mulher feita. Serei, para todo o sempre, uma mulher que não sabe dançar, uma mulher que só teve um amor na vida, uma mulher que nunca desceu de canoa, as corredoiras do Colorados, nem atravessou a pé os planaltos do Tibet. Esses trinta anos não constituem apenas um passado, que arrastei todo esse tempo. Depositaram-se em volta de mim, dentro de mim, são o meu presente, o meu futuro, a substância do que sou feita. Nenhum heroísmo, nenhum absurdo, poderão alterar esta situação. Evidentemente, tenho muito tempo, antes de morrer, para aprender russo, ler Dante, visitar Bruges e Constantinopla. Na minha vida ainda poderão surgir, aqui e ali, incidentes e imprevistos, novos talentos. Mas com isto, a vida será esta e não outra e nunca se distinguirá de si própria (BEAUVOIR, 1985, p.175).

A sua condição de intelectual, militante e libertária; e seu estilo de vida com o filósofo Sartre a transformaram em uma das mulheres mais observadas pela comunidade internacional. Tudo o que ela fazia com o filósofo Sartre no privado ou no público era motivo de discussões na cena intelectual mundial. A fama dos seus livros e do seu estilo de vida fez crescer em torno dela um mito de uma mulher que muitas vezes era impossível de ser real. Os seus vários romances e a frieza com que tratava o seu companheiro Sartre não fez o público entender como ela se deixou envolver pelo amor romântico de Nelson Algren (1909-1981) – romancista americano em que ela conheceu em sua ida aos Estados Unidos, em 1945. O

envolvimento entre os dois que durou anos lhe rendeu profundas críticas por se tratar de um romance nos moldes do amor romântico vindo da porta voz do feminismo.

Algren foi um amor que ela jamais saberia que aconteceria. Em um momento de sua vida em que já estava na maturidade, no auge dos seus quarenta anos, consistiu em uma grata surpresa, pois já não tinha mais esperanças de nutrir uma nova paixão. Algren era um pouco diferente de Sartre, típico americano que viveu nos subúrbios de Chicago, além de não concordar com os valores burgueses, a sua vida era literalmente à margem da sociedade, pois teve como pessoas próximas os vagabundos, os traficantes e as prostitutas. Quando conheceu Beauvoir, pensava em encontrar um estereótipo de intelectual, no entanto, conheceu a bela Simone. Esta paixão arrebatadora rendeu muitos anos em que os dois conseguiram se encontrar pelo menos duas vezes ao ano, ou ela iria para os Estados Unidos ou ele iria para a França. No entanto, o romance se finda porque nem Simone e nem ele cederam à distância. As angústias e juras de amor foram narradas por ela em seu romance *Os Mandarins* [1954] em que apenas muda o nome das personagens que representam os dois para Anne e Lewis.

Nesse sentido, podemos perceber que a autora de memórias, romances e ensaios filosóficos nunca escondeu suas fraquezas, pelo contrário, manteve-se firme em mostrar as suas dificuldades, suas angústias e os paradoxos de ser mulher na sociedade na qual estava inserida. Fazer parte de uma construção moral era o que movia Beauvoir na medida em que considerava o fazer filosófico como a compreensão de uma vida autêntica. Beauvoir apresenta a sua concepção de mundo a partir da sua própria vida, pois não queria apenas fazer parte desta cultura imposta, mas refleti-la e criticá-la a partir de suas convicções.

2.2 Beauvoir e Sartre

A parceria dos filósofos Jean Paul-Sartre e Simone de Beauvoir foi reconhecida internacionalmente no cenário filosófico. Esta parceria que ultrapassou o âmbito intelectual – pois foi também uma história de amor e companheirismo - rendeu muitos mitos e frutos acadêmicos para a posteridade. A filósofa que escandalizou o mundo com os seus escritos acerca da condição da mulher na sociedade é a mesma que caminha lado a lado com um homem⁶ construindo um projeto de liberdade.

⁶ Beauvoir defende-se das críticas dirigidas a ela acerca do seu posicionamento político e intelectual em conjunto com Sartre: “Segui-o com alegria porque ele me arrastava pelos caminhos que eu desejava percorrer; mais tarde sempre discutíamos a nossa rota” (BEAUVOIR, 1995, p.559).

A juventude e a maturidade dos dois se confundem. Como várias vezes ela menciona, são quase como gêmeos siameses. O que um pensa o outro completa, o que um sente o outro também sente. Apesar de no início querer um casamento como qualquer mulher de sua época⁷, os ares da universidade a fazem pensar de maneira diferente. Esta mudança é observada quando a jovem Simone recusa várias vezes o convite de casamento de Sartre. O mesmo compreende as motivações dela para a recusa, mas insiste na proposta, pois enfatiza que o casamento seria apenas um contrato, uma forma de ajudá-la na sua vida, já que uma mulher que não era casada naquela época tinha menos prestígio social.

O período da Segunda Guerra Mundial, embora tenha sido um momento difícil, significou uma maior produção intelectual para ambas as partes. Sartre, como teve que servir na seção meteorológica, conseguiu condições de buscar tempo para pensar em seu livro *O Ser e o Nada*; até mesmo na ocupação alemã na França quando o mesmo foi prisioneiro de guerra, pois tinha uma certa conveniência para os seus estudos na prisão⁸. Por outro lado, mesmo com todas as dificuldades econômicas que passava a França por causa da Guerra, Beauvoir conseguiu ter tempo para preparar o seu romance *L'invitée*. Foram anos difíceis, mas que impulsionaram os trabalhos dos dois.

Em meio aos acontecimentos e várias privações que passaram juntos, iniciaram um amadurecimento em seu relacionamento. Os dois perceberam que as conveniências sociais eram poucas para duas almas inquietas. De fato, um matrimônio não dava conta das suas angústias em buscar viver com liberdade. Firmaram um contrato que na época tornou-se um exemplo de amor livre e conduta moral para todo o mundo⁹. Os dois se comprometeram a ser um do outro enquanto companheiro, parceiro, amante, mas não seriam impossibilitados de

⁷ Como ocorre com todo pensador e intelectual, a ordem natural é que as concepções de mundo venham amadurecer ao longo de vários anos de estudos e percepções da realidade. As reflexões acerca do matrimônio e da condição da mulher na sociedade foram se dando de forma gradual a partir de suas experiências pessoais e também nas suas descobertas enquanto intelectual. Portanto, Jones nos apresenta uma Simone que também estava inserida nos conflitos femininos, ou seja, uma Simone real. “Entre os 17 e os 21 anos, anseios acadêmicos e sonhos matrimoniais duelaram pelo domínio dentro dela, e resta pouca dúvida de que, houvesse pedido sua mão, teria sido Jacques, na época, ‘meu destino’ quem ela teria escolhido. Simone era ambivalente, ambígua, como acreditava que fossem todas as mulheres. Dividida, em conflitos, incapaz de ‘aceitar a sua feminilidade, não de transcendê-la’, Simone queria Jacques. Queria ser esposa, mais do que integrar o sacerdócio do conhecimento” (JONES, 2008, p.53).

⁸ “Para o próprio Sartre, servir na seção meteorológica de um quartel-general de artilharia no setor 108, logo atrás do front da Alsácia, foi equivalente ao retiro de um escritor. Ele nunca se mostrou tão produtivo quanto no período em que serviu o exército, que lhe deu um tempo ocioso e necessário para escrever um romance em quatro meses, 15 cadernos de anotações do seu Diário de Guerra, que serviram de base para *O Ser e o Nada*, ao fim de março de 1942” (JONES, 20014, p.229).

⁹ “O pacto, incluído como o fazia tanto o necessário como o contingente, talvez houvesse parecido ao casal um pouco ambicioso demais, mas Simone, de sua parte, sentia plena confiança (...) a data, 14 de outubro de 1929, se tornou o ‘aniversário de casamento’ do futuro casal modelo da contracultura. ‘É um casamento morganático’, afirmava a dupla, uma estranha escolha de termos para uma ligação, uma vez que não era entre um príncipe e uma mulher de condição inferior, nem tampouco era casamento” (JONES, 2014, p.108).

poder sair e viver novas experiências sexuais com outras pessoas desde que aquilo fosse compartilhado de forma sincera e verdadeira.

Numerosos são os casais que fazem mais ou menos o mesmo pacto que Sartre e eu: manter através do afastamento “uma certa fidelidade”. *Eu fui fiel a meu modo, Cynara*. O empreendimento tem seus riscos: pode ser que um dos parceiros prefira suas novas ligações às antigas julgando-se o outro, então, injustamente traído; em vez de duas pessoas livres, enfrentam-se uma vítima e um carrasco (...) Sartre e eu havíamos sido mais ambiciosos; tínhamos desejado conhecer “Amores contingentes”; mas há uma questão da qual nos havíamos levemente esquivado: como o terceiro se acomodaria ao nosso arranjo? (BEAUVOIR, 1995, p.117).

O estilo de vida dos dois nada comum para os padrões da época já era um dos problemas que eles teriam que enfrentar. Os vários relacionamentos que tinham eram questionados pela maioria, alguns por achar impossível não existir ciúme, outros por perceberem uma atitude promíscua que escandalizava os bons costumes sociais. Não bastassem todos os olhares nas suas vidas, os dois costumavam manter relações com os seus próprios alunos. Beauvoir, em particular, teve relações com algumas de suas alunas como Olga, Bianca e Nathalie. Que eram também partilhadas entre Sartre. Beauvoir também teve um intenso romance com um dos alunos de Sartre, Bost.

Os dois tinham independência financeira e mantinham quartos de hotel para abrigar alguns desses alunos. Eles bancavam tudo e todos eram sustentados pelo casal, assemelhando-se pais e filhos, por isso que Sartre apelidou aquele grupo de a “família”. A ironia partia de uma concepção diferente de se relacionar - talvez registradas pelos dias atuais de poliamor, pois significa a aceitação de ter mais de uma relação íntima simultaneamente com o conhecimento e consentimento de todos os envolvidos -, que em certos momentos foi permeada de intrigas, ciúmes e dominação. Segundo Jones (2014), apesar de ser um ambiente diferente das convenções, quem dava as ordens naquela família era o casal Sartre e Beauvoir, que na maioria das vezes utilizavam de seu poder de duas formas, a primeira por serem os provedores da família, a segunda por serem pessoas mais velhas que exercem uma influência sobre pessoas jovens. Esta característica também foi denunciada na época por Mme Bienenfel, Mãe de Bianca Bienenfel:

Mme Bienenfel escreveu para o marido que Beauvoir era uma “*sale bonne femme qui court après les petites filles*” – uma senhora suja que corre atrás de garotinhas. Cenas histéricas se seguiram, em que proibiam os encontros diurnos de Bianca. “B. chegou hoje de manhã com o rosto branco de chorar, com anéis escuros sobre os olhos, parecendo devastada; sua mãe parece estar enlouquecendo lentamente, escreveu Beauvoir para Bost na sexta feira, 22 de setembro” (JONES, 2014, p.237).

Beauvoir foi acusada de corrupção de menores. Mantinha relações com as jovens da *petit famille* e como num triângulo, repassava suas amantes para Sartre, como se tudo fosse dividido e partilhado. Estas acusações eram levantadas na medida em que consideravam as jovens desprovidas de maturidade e acabavam, por vezes, confundindo a si mesma e conturbando o já difícil relacionamento *monorgástico* dos dois.¹⁰

O nosso intuito em apresentar esses conflitos não é apenas mostrar as contradições, mas propor uma reflexão acerca da situação em que se deram esses acontecimentos. De fato, exercitar uma prática moral libertária tem uma tendência a ser vista com olhares deturpados, além de ter maiores chances de ter conflitos no seio dessas relações. No entanto, é preciso se ter claro que no geral essa relação se contrapôs aos valores burgueses, com todos os seus erros e equívocos.

Este turbulento período não os impedia de produzir intelectualmente. O casal, que mantinha uma família nada convencional, viajava, participava de eventos e produzia artigos. Para Jones (2014), o engajamento intelectual deles não era dirigido para a situação política da França. Foram julgados de terem sido indiferentes aos acontecimentos das décadas de quarenta e cinquenta. Alegava-se que os dois estavam apenas preocupados em escrever nos cafés franceses e viver a vida boêmia de Paris. Beauvoir, da sua parte, escrevia sobre questões extremamente abstratas da realidade acerca da moral e Sartre, no período anterior à Segunda Guerra Mundial, empenhava-se em estudar Heidegger, estando à parte das atrocidades feitas por Hitler contra o povo judeu.

A opinião de Jones (2014) tem algumas contradições, haja vista que o casal participou do grupo de resistência contra a Segunda Guerra Mundial, em 1941, denominado Socialismo e Liberdade e fundaram a revista *Les Temps Modernes* que davam importantes contribuições políticas e literárias para a França. Nos episódios posteriores, foram contra a ocupação da França na Argélia em 1957 e participaram ativamente das manifestações em maio de 1968, além de emprestarem a sua figura pública em defesa da autonomia e liberdade dos povos como fizeram ao prestarem solidariedade a Fidel Castro e Che Guevara, logo após a revolução cubana em 1959. Talvez esta crítica tenha sido dirigida pelo caráter da

¹⁰ “O ano de 1943 foi quando o mundo de Beauvoir mudou. Começou mal. A mãe de Nathalie prestou uma queixa contra Beauvoir para as autoridades educacionais por ‘corromper menores’, Nathalie, com 19 anos de idade, que Beauvoir conheceu desde 1938, quando ela estava no Liceo Molière, certamente fora seduzida pela professora, e seu interesse pela aluna era pedófilo por natureza. Mme Sorokine passara dois anos compilando seu relatório, em que alegava que Beauvoir primeiro seduzira Nathalie e depois agira como sua cafetina, entregando-a para os amantes homens, Sartre e Bost. Mme Sorokine alegava que a filha não era absolutamente a primeira vítima de Beauvoir; antes dela houveram Olga e Bianca, que ela preparava e seduzira antes de entregar para Sartre. O ‘vil comércio’ nem sempre era bem-sucedido; Olga rejeitara Sartre persistentemente, embora ele tivesse conseguido seduzir a irmã mais nova, Wanda” (JONES, 2014, p.299).

participação do casal restrita ao ofício de intelectual, não estando envolvidos em militâncias partidárias que pudessem influenciar diretamente os acontecimentos históricos da França no período em que eram ativamente escritores.

Como já foi mencionado, durante a Segunda Guerra Mundial, o casal participou da formação de um grupo de resistência francesa chamado por eles de Socialismo e Liberdade. Esta iniciativa se dava pelo racionamento intenso em que vivia a França submetendo o povo a uma extrema pobreza, além das atrocidades que a guerra trazia para as outras nações. A perseguição aos judeus e a censura nazista instaurou um clima de rebeldia naqueles jovens franceses intelectuais. Assim, alguns dos filiados à agregação política eram os seus alunos da pequena família Olga, Wanda, Bost e seu amigo Maurice Merleau-Ponty. Desta forma, Jones (20014, p.285) analisa que o grupo era mais uma reunião de intelectuais do que um grupo de resistência “Contudo, que Sartre chamava de ‘Socialismo e Liberdade’, reconhecia que seus talentos eram mais indicados para coletar informações e escrever panfletos clandestinos” (JONES, 2014, p.285).

Assim, era notável que o grupo de resistência mantinha, sobretudo, uma importância mais teórica do que prática. Além desta constatação, Beauvoir analisava o amadorismo do grupo quando os mesmos passavam pelas ruas de Paris com a copiadora, sendo assim, impossível de ter uma atitude clandestina. Em outubro de 1941, o grupo se desfez. A invasão de Hitler na Rússia fez com que alguns de seus membros fossem para o partido comunista, determinados em contribuir para uma ideologia mais prática do que teórica. Outros ficaram desiludidos com os seminários no *café flore* (JONES, 2014, p.285).

Neste sentido, o núcleo central do grupo, até mesmo o casal Beauvoir e Sartre, aproximaram-se do Partido Comunista francês. Posteriormente aos acontecimentos na Rússia, em que o governo restringia veementemente as liberdades individuais em detrimento da máquina burocrática da União Soviética, alguns deles reavaliaram essas posturas e decidem sair do PC. Sartre, por um curto período de tempo, foi entusiasta da revolução socialista na Rússia, mas depois voltou atrás. Beauvoir não participou diretamente do partido, mas tinha simpatia pela revolução, no entanto, o seu encantamento foi dissolvido com as descobertas das ações soviéticas contra o povo russo.

Nenhuma reticência atrapalhava a amizade que tínhamos pela URSS; os sacrifícios do povo haviam provado que em seus dirigentes encarnava-se a sua própria vontade. Era, portanto, fácil, em todos os âmbitos, querer colaborar com o PC. Sartre não teve intenção de filiar-se; primeiro era demasiado independente; sobretudo, tinha com os marxistas sérias divergências ideológicas. A dialética, tal como a concebia na época, o abolia enquanto indivíduo; ele acreditava na intuição fenomenológica, que apresenta imediatamente a coisa “em carne e osso”. Embora ligado à idéia de práxis,

ele não renunciou ao seu antigo e constante projeto de escrever uma moral: aspirava ainda ao ser, viver moralmente era, segundo ele, atingir um modo de existência absolutamente significante. [...] (BEAUVOIR, 1995, p.15).

Mesmo com o rompimento de algumas práticas da antiga União Soviética, o casal expressou apoios posteriores à revolução socialista, de 1959, em Cuba. A euforia socialista pairou sobre o casal que, com entusiasmo, propagandeou esta nova experiência de modelo econômico, no entanto, as experiências socialistas com a União Soviética o fez ter cautela quanto ao socialismo. “Um anticomunista é um cão [...] depois de dez anos ruminando, eu chegara a um ponto de ruptura [...] para usar o linguajar da igreja esta foi minha conversão” (Sartre apud JONES, 2014, p.377).

A forma como iriam travar as problemáticas político-sociais na França e na comunidade internacional será através da função de escritor que eles exerciam. Para tanto, fundam, juntamente com Merleau Ponty, a revista *Le Temps Modernes* (1944). Nesse período, também contribuem com a revista *Combat* (1944) – semanário de resistência argelina - administrada por Albert Camus. A participação dos dois nesses impressos foi importante para a demarcação política de esquerda e contra toda forma de imperialismo. O posicionamento engajado dos dois filósofos lhes renderam perseguições não somente na dimensão teórica, mas, sobretudo, de atentados violentos contra Beauvoir e Sartre.

Mesmo com a maturidade, os filósofos tiveram a oportunidade de participar das manifestações feitas pelos estudantes franceses, o famoso maio de 1968. A França dos anseios jovens foi acompanhada por esses intelectuais com muito entusiasmo e vontade de contribuir para uma sociedade justa e igualitária. O momento áureo dessas transformações foi, sem dúvida, o ano de 1968, quando a juventude francesa inicia um forte movimento contestatório que questionava desde os costumes burgueses até a burocracia conservadora dos partidos comunistas que não propunham nenhum projeto para além do socialismo de tipo burocrático então em voga na União Soviética e no leste europeu.

O movimento facilmente se alastra para várias partes do mundo. Neste turbilhão de mudanças, caracterizado pela presença de diversas ideologias, destacou-se o movimento hippie que, mesmo não possuindo um projeto político claro, defendia a construção de uma sociedade alternativa, marcada pela paz e pelo amor. É diante dessas transformações que o feminismo entra em cena, ressaltando a necessidade de as mulheres se emanciparem frente à opressão do patriarcado e de suas instituições como, por exemplo, a família burguesa. Já à frente do seu tempo, Beauvoir e Sartre eram considerados os grandes ícones destes protestos,

por representarem um casal que tinha um estilo de vida que servia de modelo para esta nova mentalidade que estava surgindo.

2.3 A percepção do outro para Beauvoir

A questão do outro é tratada não só nos ensaios filosóficos de Beauvoir, como também em toda a sua obra intelectual. De fato, é uma preocupação que traça os anseios desta busca por liberdade, pois coloca o outro como fundamental para se pensar a relação de si com o mundo. O conceito tem uma maior consistência filosófica em sua obra *O Segundo Sexo* (1949), já que compreende a abordagem radical acerca do binarismo masculino e feminino. Segundo Simons (2012), Beauvoir tratou o problema do outro antes de Sartre, sendo assim a sua principal influência¹¹.

O outro tem importância para a filósofa na medida em que ela se percebe na condição de sexo feminino. Ser mulher constitui um dos paradigmas mais importantes para se pensar o outro, sobretudo, quando adentramos na moral existencialista de Beauvoir. Pensar a diferenciação acerca do gênero a fez compreender a constituição do para-outro de forma mais complexa, pois, segundo Beauvoir, o conflito humano que reformou as estruturas sociais, culturais e históricas da humanidade foi a divisão entre mulheres e homens. Estas problematizações que estavam surgindo em sua filosofia foram fundamentais para se estabelecer a relação com o próprio *EU*¹². Imerso em uma subjetividade singular este *EU* é o pressuposto para uma moral existencialista na medida em que fornece o entendimento da constituição ontológica de um *ser* que precisa ser entendido e inserido enquanto plural nas relações intramundanas.

¹¹Como afirma Simons (2012), “a influência de Beauvoir acerca do outro, ignorada por muitos estudiosos de Sartre até mesmo pelo próprio Sartre, colocou a filósofa em um plano secundário. Em uma análise mais atenta das obras, de fato, percebe-se um debate acerca do outro tanto em seus ensaios filosóficos quanto em suas obras literárias. “Sartre nunca escreve que o anti-semita vê o judeu como Outro, embora certamente o anti-semita deva fazê-lo. É somente num livro posterior à publicação de *O Segundo Sexo*, Saint Genet (1952), uma obra fundamental escrita de 1950 a 1952, mas ignorada com muita frequência, que Sartre utiliza o conceito do Outro na análise da opressão social, neste caso a rotulação do garoto Genet como um ladrão, promovida pela sociedade. Sartre descreve o processo pelo qual Genet passa a se ver [como o Outro], que é o efeito que Beauvoir havia notado como resultante de uma socialização sexista de uma jovem garota. Aqui se vê um exemplo ainda mais marcante da introdução de um conceito primeiramente encontrado numa obra de Beauvoir na perspectiva de Sartre” (SIMONS, 2012,p.346).

¹²“O *EU* cujo denomina um pronome em que o homem se designa a si mesmo foi pensado pelos filósofos como uma reflexão sobre si e sobre a consciência. Quem primeiro pensou esta categoria foi o filósofo Descartes que problematizou o *Eu* na medida em que formulou: ‘O que sou eu então?’, perguntava Descartes, ‘Uma coisa que pensa..’ Mas o que é uma coisa que pensa? É uma coisa que duvida, concebe, afirma, nega, quer ou não quer, imagina ou sente” (ABBAGNANO, 2000, p.388). Para delimitar o conceito do *EU* no qual Beauvoir está inserida, compreendemos que este *EU* é inter-relação e reconhece todos os outros *EU*’s como entes intramundanos, no entanto, sem anular a prerrogativa do cogito cartesiano acerca do *EU*.

A preocupação com o outro também pode ser pelo fato de Beauvoir ser considerada este outro subestimado pela sociedade. Ao refletir sobre si mesma a partir de suas memórias, percebe o quanto é influenciada pelo olhar dos indivíduos, que nunca a veem como *Um* e sim como o *Outro*. Desta experiência de vida nasce o seu primeiro romance *A Convidada*, antecipando assim a sessão sobre o *Olhar no Ser e o Nada* de Sartre. Também se observa a célebre frase da peça teatral de Sartre *Entre quatro paredes* [1944] em que afirma “O inferno são os outros” pode ter sido extraída da ideia central do romance *A Convidada* em que a protagonista transformou-se em assassina, pois escolheu aniquilar a outra que era representada por sua própria negação (SIMONE, 2012, p.345).

Nesse sentido, suas análises começam a ganhar forma acerca do outro antes mesmo de seu ensaio *O Segundo Sexo*. Como já foi analisado, em *A Convidada*, já lhe inspirava um desejo de pensar a condição da mulher enquanto outro a partir de textos que diziam respeito a sua própria vida. As problemáticas da mulher e da humanidade estão presentes nos diálogos de Pierre, Françoise e Xavier. A protagonista Françoise – que é a personificação das angústias da própria Beauvoir – oscila entre heroína e anti-heroína, haja vista que ao mesmo tempo em que é sincera em partilhar os seus problemas com o leitor, por outro lado resolveu a sua indiferença matando a sua rival, e, desta forma, se contrapondo com aquele *ser* apresentado no início do livro como preocupado e angustiado com o mundo. Assim, podemos perceber que os personagens do triângulo amoroso são ao mesmo tempo outro-objeto e sujeito.

Beauvoir percebeu claramente que as pessoas se relacionam umas as outras por meio do respeito mútuo, enquanto subjetividades iguais, ou mediante um relacionamento em que um é o objeto, o outro, o sujeito dominante. A teoria do outro, tão importante para a compreensão do mecanismo de que inspirou o movimento de emancipação feminina, seria desenvolvida formalmente em a ética da ambiguidade e *O segundo sexo*, mas deu os seus primeiros passos em *a convidada* (JONES, 2014, p. 255).

Na condição de mulher, Beauvoir compreende de forma peculiar o outro a partir da perspectiva existencialista. Como já foi expresso, apesar das suas reflexões acerca do outro estar contida com maior contundência na sua teoria de que a mulher é um para-outro - que são partes das análises em sua obra *O Segundo Sexo-Fatos Mitos* - de fato, podemos perceber que estas problemáticas já estavam sendo amadurecidas no seu romance *L'invitée* e posteriormente em seu ensaio *Por uma moral da ambiguidade*. Refletir esta ética-moral e a postura do indivíduo diante da humanidade fez com que as suas teorias acerca da mulher fossem consideradas de ordem filosófica mostrando as raízes de uma problemática pouco investigada pela tradição filosófica. Beauvoir assinala que:

A categoria do outro é tão original quanto a própria consciência. Nas mais primitivas sociedades, nas mais antigas mitologias, encontra-se sempre uma dualidade que é a do mesmo e a do outro. A divisão não foi estabelecida inicialmente sob o signo da divisão dos sexos, não depende de nenhum dado empírico: é o que se conclui, entre outros, dos trabalhos de Granet sobre o pensamento chinês, de Dumézil sobre as Índias e Roma. Nos pares Varuna-Mitra, Urano-Zeus, Sol-Lua, Dia-Noite, nenhum elemento feminino se acha implicado a princípio; nem tão pouco na oposição do bem ao mal, dos princípios fastos e nefastos, da direita e da esquerda, de Deus e Lúcifer; a alteridade é uma categoria fundamental do pensamento humano. Nenhuma coletividade se define como Uma sem colocar imediatamente a Outra diante de si. Basta três viajantes reunidos por acaso num mesmo compartimento para que todos os demais viajantes se tornem “os outros” vagamente hostis. Para os habitantes de uma aldeia, todas as pessoas que não pertencem ao mesmo lugarejo são “outros” para o anti-semita, os negros para os racistas norte-americanos, os indígenas para os colonos, os proletários para a classe dos proprietários (BEAUVOIR, 1980, p.11).

A concepção de Beauvoir sobre *o outro*, pode ser expressa da seguinte forma: A existência do *outro* não é algo natural, pois o projeto de oprimir é preponderante para que exista o *outro*. Para que a relação de *um* sobre o *outro* seja dominante, precisa que o sujeito se imponha histórica e culturalmente na sociedade. Nesse sentido, podemos analisar exemplos claros do querer poder de Um sobre o Outro “Os judeus são os outros para os antis -semitas, os negros para os racistas norte-americanos, os indígenas para os colonos, os proletários para a classe dos proprietários” (BEAUVOIR, 1980, p.11). Entretanto, pensar a mulher como um *ser outro* implica deixar essa compreensão mais complexa, na medida em que em todas essas relações entre *um* e *outro*, existem mulheres e homens.

Nesse sentido, iremos refletir acerca do outro também em Sartre, pois apesar de ser um conceito que o filósofo se apropria de Beauvoir, é inegável que a mesma se utilizou, do mesmo modo, de alguns aspectos do outro sartreano para reforçar a sua própria concepção. Para ele o outro é aquela inevitável existência que aparece a mim. Para ilustrar a existência do outro utilizaremos o exemplo de Sartre quando este trata acerca da vergonha. Portanto, segundo Sartre, sentir vergonha é na verdade uma forma de perceber a existência do outro “ [...] a vergonha é, por natureza, reconhecimento. Reconheço o que sou quando o outro me vê” (SARTRE, 2009, P.290). Sem o outro não me percebo e, por conseguinte, não posso ter sentido para o mundo.

Sartre, ao analisar o outro, compreende que “o outro não é somente aquele que eu vejo, mas aquele que me vê” (SARTRE, 2009, p.297). Para que exista o outro, o sujeito precisa conceber o outro como objeto. “Assim, o outro é para mim, antes de tudo, o ser para o qual sou objeto, ou seja, o ser pelo qual adquiero minha objetividade” (SARTRE, 2009, p.347). Desta forma, o sujeito também será o outro, dependendo da perspectiva subjetiva que será dada.

Segundo Sartre a relação eu-outro é diferente para os filósofos Husserl, Hegel e Heidegger. Husserl, no primeiro momento de sua filosofia, preocupa-se em estabelecer um idealismo fenomenológico transcendental, pois, segundo Crowell (2012) a consciência irá procura algo que está apresentado na experiência captado por uma subjetividade também correlata em uma experiência. Hegel afirma que o Eu só é real porque existe o outro. Já Heidegger compreende que o outro existe da mesma forma que o ser (SARTRE,2009, p.319). Nesse sentido, o outro é fundamental na filosofia para a constituição da consciência sendo inegável para qualquer filosofia que se apresenta como humanista ou da existência (DIAS, 2012, p.14).

Para tanto, o outro será a medida da filosofia existencialista francesa, se distanciando das outras filosofias que não enfatizam tanto quanto o existencialismo a importância desse outro para a constituição do ser. Assim, pensar a alteridade significa estabelecer uma filosofia moral em que consiste numa relação direta consigo e com o mundo que não será possível sem a passagem do em-si para o para-si, ou seja, o ser sai de uma condição de qualquer ente existente no mundo para vir-a-ser uma consciência, no entanto sem uma essência definida.

A liberdade em Beauvoir está intrinsecamente ligada à liberdade do outro, na medida em que somos seres no mundo. Nascemos em uma sociedade impregnada de valores, mas existe a possibilidade da liberdade do porvir que é necessária e acontece enquanto movido pelo engajamento e pela responsabilidade para consigo e para com o outro. Portanto, evidenciar o aspecto filosófico da memorialista no que se refere a sua condição de mulher enquanto para-outro e as suas implicações históricas, sociais e culturais está no sentido de evidenciar uma outra moral para as relações humanas.

2.4 A literatura como ponto de encontro para uma filosofia

A literatura é a forma mais livre de se escrever. Ela se esquia dos formalismos linguísticos na medida em que pode passear de forma leve na imaginação mesmo utilizando-se da linguagem.¹³ Segundo Amorin (2001), ela é livre para passar a criar seus próprios conceitos e expressar suas ideias. Desta forma, a linguagem tem um novo poder que é

¹³ “Roland Barthes tem, da linguagem, uma visão eminentemente social e vê, nela, a expressão do puro poder social a que todos estamos submetidos: Esse objeto em que se inscreve o poder, desde toda eternidade humana, é: a linguagem – ou, para ser mais preciso, sua expressão obrigatória: a língua. (BARTHES, 1978:12). Barthes vê, pois, na língua, um objeto de submissão e, fatalmente, de alienação. Diz ele que, por estarmos todos aprisionados irremediavelmente às estruturas linguísticas, uma vez que devemos nelas enquadrar nossos pensamentos, somos todos escravos da língua” (AMORIN, 2001, p. 1).

artístico, pois a linguagem literária estabelece a ordem de novos valores que despreendem o homem do lugar comum e da realidade hierarquizada.

Podemos compreender Beauvoir sob esta perspectiva, haja vista que ela sempre cultivou na sua condição de intelectual uma rebeldia. Uma das atividades que a fez subverter a lógica social burguesa foi a literatura, na medida em que não mediu esforços em questionar e criticar o estilo de vida da sociedade francesa, que, para ela, não satisfazia os anseios da existência humana. Em seu próprio escritório ou nos cafés escrevia não o que as pessoas queriam ler, mas questões como aborto, submissão feminina, agressões gratuitas ao outro, sentimento de morte, ou seja, problemas reais que de fato aconteciam e muitos escondiam por medo ou por conveniência.

O romance, para alguns filósofos existencialistas, é algo natural, pois remete a um cenário de angústias possíveis que podem estabelecer diálogos com a realidade, sendo assim um campo amplo para fomentar grandes debates filosóficos. Segundo Beauvoir (1965), Dostoievski e Kafka são alguns desses romancistas que transpõe uma preocupação filosófica, na medida em que conseguem colocar as angústias das experiências cotidianas nas histórias. Podemos notar que com Beauvoir - do mesmo modo como ela apontou com aqueles escritores - existe um processo de criação literária parecido, uma vez que a problematização do humano em suas tramas literárias fica próxima das angústias reais dos leitores.

Os romances, muitos deles inspirados em experiências pessoais, sempre abordaram temas existencialistas. A cada momento os textos problematizam a realidade concreta, sempre atraindo o leitor para refletir sobre si mesmo. Os seus romances *a Convidada* (1943), *a Mulher Desiludida* (1968) e *Quando O Espiritual Domina* (1979) são exemplos de livros que abordam os temas femininos na perspectiva existencialista. De fato, era através da literatura que se engajava politicamente e a temática do gênero a possibilitava cada vez mais questionar a realidade.

A sua atividade enquanto escritora sempre esteve atrelada ao pensar filosófico. A filosofia lhe proporcionou compreender a profundidade do ser, e, assim, dar uma outra dimensão em seus escritos literários. Fica claro, ao longo de sua vida, que o seu papel político é enquanto escritora e intelectual, embora a sua principal obra, *O Segundo Sexo*, tenha sido uma verdadeira aliança com a prática feminista. Segundo Silva (2004), para um autor que escreveu obras filosóficas e literárias sempre existirá uma relação natural entre os dois gêneros. Há uma necessidade de transpor as problemáticas filosóficas através de uma ilustração literária. No entanto, não são meras ilustrações, como ele identifica ao situar Sartre

nesse conceito, são dois gêneros que se comunicam entre si “[...]determina a relação entre filosofia e literatura como uma vizinhança comunicante[...]” (SILVA, 2004, p.12).

Outro aspecto apontado por Silva (2014) - a partir de suas análises da literatura sartreana e que se aproxima da literatura de Beauvoir por se tratar de ambas as perspectivas existencialistas -, está no sentido de que as estruturas narradas têm uma abordagem que converge das análises fenomenológicas para com as histórias ficcionais. Segundo Silva (2004), Sartre não estabelece dicotomias entre relação do “universal-abstrato” com a fenomenologia e o “particular-concreto” com as histórias ficcionais, na medida em que os romances existenciais que configuram uma fenomenologia existencial já tem uma noção de universal concreto e as histórias narradas proporcionam ao indivíduo propriedades para que este “não permaneça suspenso na atmosfera abstrata criada pela separação entre o universal e o particular” (SILVA, 2014, p.13). Estabelecer esta diferenciação será, de fato, o que representa a ordem de um romance típico da linguagem existencialista, haja vista que sai de uma abstração para se compreender um romance cuja perspectiva concreta se alinha com uma ontologia fenomenológica em que o universal já é o concreto.

Nem todos os filósofos ou romancistas seguem esta linha tênue de problematização da vida em suas obras, assim como destaca Beauvoir. Para ela, o romance e a filosofia precisam conter o mesmo valor da experiência singular da qual elas são frutos. Não adianta para a filosofia fazer um sistema fechado que basta a si mesmo e muito menos no romance em que existe uma visão de mundo pré-determinada. É preciso que ambas retratem a realidade com toda a sua diversidade. Neste sentido, compreendemos que a filósofa faz uma crítica aos dois gêneros de escrita:

Certamente, não se satisfazem as exigências da experiência romanesca se nos limitarmos a mascarar com um revestimento fictício, mais ou menos colorido, uma armadura ideológica previamente construída. Repudiar-se-á o romance filosófico se definirmos a filosofia como um sistema completamente constituído e bastando-se a si próprio. Com efeito, é no decurso da edificação do sistema que a aventura espiritual será vivida (BEAUVOIR, 1965, p. 86).

Assim, ficção e vida (e por assim dizer, uma forma de se pensar a realidade) andam juntas em suas histórias e não há nada de excepcional nisso, haja vista que uma escrita literária requer a subjetividade do autor. O trabalho do escritor é este constante soltar-se no papel, no entanto, para Beauvoir é preciso que se tenha clareza dos limites da sua subjetividade com a obra, já que o romance necessita revelar-se concreto em que toda a sua riqueza de realidade possa transpor qualquer interpretação subjetiva (BEAUVOIR, 1965, p. 81). É neste cenário em que transforma a sua vida em palco que a filósofa convida o leitor

para falar um pouco de si, e também a pensar conjuntamente as angústias por ela apresentadas.

Quebrando os paradigmas de uma literatura formal, Beauvoir está preocupada com o sujeito que lê e não com os formalismos em que se estruturam as histórias nos romances. Para Viana (2006), Beauvoir compreende um desvelamento do sujeito leitor que é refletida na existência pensada e no personagem. Desta forma, o mundo construído nos romances da filósofa é possível na realidade concreta porque problematiza uma perspectiva ético-moral. Nesse sentido, o leitor é convocado à responsabilidade de se posicionar e de se engajar no mundo:

O estilo literário de Simone de Beauvoir não corresponde à definição formalista comentada anteriormente, pois sua narrativa, ao invés de concentrar-se em sua estrutura interna, tem como principal e mais importante objetivo envolver o leitor na história e relacioná-lo com o seu conteúdo. O romance beauvoireano descreve a facticidade da existência em sua narrativa, tencionando levar o leitor a refletir sobre a problemática tratada. A autora não só relaciona-se com sua história, emprestando conteúdos éticos à narrativa, como incita o leitor a reagir eticamente a essa história. Contrariamente ao formalismo literário, essa narrativa não tem a preocupação de apresentar uma organização de discurso de modo sistemático, com descrições conceituais da existência (VIANA, 2006, p. 40).

Nesse sentido, encontramos uma relação intrínseca entre filosofia e literatura nos romances de Beauvoir, já que ela apresenta a subjetividade e o mundo fenomenológico em suas tramas. Os sofrimentos e angústias existenciais dos personagens colocam esta subjetividade e este ser no mundo no contexto do próprio leitor que é também sujeito de suas histórias, já que, no paradigma das possibilidades, o leitor já pode ser a situação que ela está tratando ou o vir-a-ser a partir dos questionamentos dos personagens.

O estilo literário de Beauvoir coloca em questão as diversas situações cotidianas do personagem bem como o leva a estar junto de preocupações contingentes que só reforçam o aspecto oscilante e temporário de sua existência. O personagem é uma ficção que de alguma forma confunde-se com o gênero humano e com o indivíduo singular, pois a riqueza daquelas preocupações existenciais extrapola a ficção querendo fazer parte do subjetivo. Desta forma, a filósofa transforma esta ficção em vidas reais em que o leitor é envolvido para pensar com os problemas dos personagens. A constante busca da liberdade por parte dos personagens gera momentos de angústia e sofrimento, que, por vezes, chegam a levar a trama a um beco sem saída. Portanto, a atividade ontológica dos sujeitos é por uma escolha livre sem a possibilidade de se ter o contrário. Podemos perceber este movimento ontológico da existência nesta passagem do seu conto *a idade da discricção*:

Sentei-me à sua frente. De qualquer modo, se eu atingisse oitenta anos, não me pareceria com ela. Não me chamava chamando de liberdade a minha solidão e aproveitando, tranquilamente, a cada instante. A mim, a vida iria tomando, pouco a pouco, tudo o que havia dado: já havia começado (BEAUVOIR, 2014, p. 61).

Nesse trecho percebe-se o sentido da liberdade para a personagem narradora não poderia ser sinônimo de solidão, mas sim, o instante que se aproveita a vida. Desta forma, a principal angústia da personagem é o fato de olhar o outro que se aceita como um ser solitário. A angústia também pode ser a razão pela qual a personagem não quer estar só; ver o que acontece com o outro só reforça o que eu não quero para mim. Portanto, o outro é a medida do que me incomoda e do que não desejo para a minha vida. O tema do outro, como já foi explorado na sessão anterior, é um dos mais importantes problemas abordados por Beauvoir, porquanto, ao refletir o outro está retomando questões acerca da ontologia existencial, na forma própria dos enredos, sem ser uma mera ilustração.

Também é preciso destacar que nos ensaios filosóficos de Beauvoir existe uma literalidade sem deixar de lado o propósito dos argumentos filosóficos. Os seus ensaios são um convite a uma linguagem livre, na medida em que destacamos ser presente em seus escritos uma semântica literária. Notamos, que os seus ensaios não estão acorrentados ao formalismo da doutrina filosófica, na medida em que a corrente existencialista da qual fazia parte invalidam esta ordem filosófica, preconizando uma filosofia contingente, factual e singular. De tal modo, observamos na sua introdução de *Por uma moral da ambiguidade*, para evidenciarmos o seu estilo filosófico:

“A contínua obra de nossa vida é construir a morte”, diz Montaigne. Ele cita os poetas latinos: *Prima, quae vitam dedit, hora carpsit*. E ainda: *Nascentes morimur*. Essa trágica ambivalência pela qual o animal e a planta apenas passam, o homem, a conhece, ele a pensa. Assim se introduz um novo paradoxo em seu destino. “Animal razoável”, “caniço pensante”, ele se evade de sua condição natural sem no entanto dela libertar-se; deste mundo que é consciência, ele ainda faz parte; afirma-se como pura interioridade, contra a qual nenhuma potência externa poderia ter domínio, e experimenta-se também como uma coisa esmagada pelo peso obscuro das outras coisas (BEAUVOIR, 2005, p. 13).

Essa citação compreende uma escrita figurativa que a todo instante problematiza a vida humana. Parafraseia o filósofo Montaigne ironizando com as suas expressões mais emblemáticas para convencer o leitor a olhar para a sua própria condição de ser humano que não deixa de ser finito. Percebemos que esta fluidez e sistematização não perde o valor das análises filosóficas quando compreende em seu texto as categorias natureza, liberdade e homem. Ao se pensar no *trágico* do existir humano como pressuposição a sua teoria da ambiguidade ela não hesita em passear pela estética literária para fundamentar a sua teoria.

Outra introdução que transfere para o leitor a angústia existencial da vida é o trecho do livro *O Segundo Sexo Fatos e Mitos volume I*.

Hesitei muito em escrever um livro sobre a mulher. O tema é irritante, principalmente para as mulheres. E não é novo. A querela do feminismo deu muito o que falar: agora está mais ou menos encerrada...não toquemos mais nisso. No entanto, ainda se fala dela. E não parece que as volumosas tolices tenham esclarecido a questão. Demais, haverá realmente um problema? Em que consiste? Em verdade, haverá uma mulher? Sem dúvida, a teoria do eterno feminino ainda tem adeptos: Cochicham: “Até na Rússia elas permanecem mulheres”. Mas outras pessoas igualmente bem informadas – e por vezes as mesmas – suspiram: “A mulher se está perdendo, a mulher está perdida”. Não sabemos exatamente se ainda existem mulheres, se existirão sempre, se devemos ou não desejar que existam, que lugar ocupam no mundo ou deveriam ocupar. “Onde estão as mulheres?”, Indagava a pouco uma revista intermitente. Mas, antes de mais nada: O que é uma mulher? (BEAUVOIR, 1984, p.7).

Percebe-se nessa linguagem que pretende o tempo todo brincar com as palavras e provocar não só as mulheres, mas a todos. Se admitimos que não existem mulheres é porque é necessário se compreender uma mulher. A ironia, as metáforas e o convite que ela faz ao cotidiano levam a alguns desavisados que o livro não se trata de um denso ensaio filosófico. Assim como a sua literatura não é convencional, os ensaios filosóficos de Beauvoir não cabem nas gavetas da academia sendo por muitos anos hostilizados não só por alguns de seus amigos existencialistas como pela cátedra filosófica. Apesar de tudo, de ser uma mulher que escreve algo que aparentemente desvaloriza o peso filosófico, *O Segundo Sexo*, sua principal obra, foi considerada a mais importante que revolucionou o seu século.

Ser filósofa ou ser romancista estava intrinsecamente ligado no exercício de apresentar a sua teoria existencialista para o leitor. Em todos os gêneros Beauvoir procurava o ser em acordo com o existir, porque assim pressupõe pensar uma moral onde um é pressuposto para o outro. O humano era central em suas análises percebendo seus modos de vida e sua alteridade implicando uma maneira de ser autêntica em que a consciência do *ser* destacava-se nas situações problemas. Assim, a literatura estabelecia uma relação próxima com o existencialismo do qual propunha.

3 POR UMA MORAL DA AMBIGUIDADE: CAMINHOS PARA UMA SINGULARIDADE

Beauvoir, como uma filósofa representante do século XX, apresenta várias preocupações do seu tempo, dentre elas o fracasso da experiência socialista na Rússia, que teve como principal consequência a restrição das liberdades individuais no país e o avanço do individualismo burguês proporcionado pelo capitalismo, que só fez aumentar o abismo entre pobreza e riqueza. Talvez seja a razão para que a sua filosofia esteja centrada em uma perspectiva política e histórica. Assim, ao repensar este indivíduo no âmbito de uma ontologia que de forma alguma está dissociado com a realidade, propomos adentrar neste universo de 1947, no qual os acontecimentos históricos, antes e depois do desenvolvimento da obra, foram fundamentais para o amadurecimento de suas análises filosóficas.

Em 1947, o ano da publicação de *Por uma moral da ambiguidade* foi palco de vários acontecimentos históricos. A guerra tinha findado recentemente, sendo assim uma presença constante o horror que foi o massacre militar da Alemanha contra os judeus. Além do recente massacre à comunidade judaica, os Franceses não tinham esquecido a ocupação da Alemanha em seu país que durou de 1940 a 1944. Sartre foi recrutado pelo exército Francês para lutar contra a Alemanha na Segunda Guerra Mundial e posteriormente foi prisioneiro de guerra pelo exército alemão durante a ocupação. Neste período, manteve sua resistência na medida em que estudava, escrevia o *Ser e o Nada* e apresentava peças teatrais nos campos de prisioneiros. A peça Bariona (1940) consistiu em um auto de natal que na verdade era uma forma velada de conclamar os soldados franceses à resistência à ocupação Alemã. Neste sentido, movidos pela lembrança dos anos de guerra, o período pós-guerras deixou feridas não só na comunidade judaica como em todo o mundo, inspirando a filosofia deste século a se posicionar a favor de novos rumos para a humanidade.

Em paralelo aos acontecimentos da guerra, era notório o avanço da URSS, que por muitos anos foi fundamental para se opor a certeza reinante que era postulada pelo capitalismo. O socialismo foi posto em debate pelos intelectuais gerando dissensões entre eles; existiam os que apoiavam e outros que eram contra. Beauvoir e Sartre posicionaram-se numa perspectiva à esquerda, na medida em que condenaram qualquer forma de opressão. A guerra foi um dos principais motivadores para levarem o seu posicionamento por hora em

defesa do socialismo e por outras vezes a fazer críticas ao socialismo acerca da forma violenta e burocratizante que estava sendo aplicada na Rússia.¹⁴

Beauvoir tinha uma aproximação política com Sartre que era notório quando tomamos conhecimento do grau de cumplicidade que os dois tinham. Apesar da imprensa internacional e da francesa referir-se a ela como a “a grande Sartreuse” (BEAUVOIR, 1995, p.49) ou “Notredame de Sartre” (BEAUVOIR, 1995, p.49) segundo a filósofa, as suas convicções eram as de Sartre depois de muitos debates e esclarecimentos mútuos em que ela não era uma interceptora passiva, mas um sujeito com posições pertinentes para contribuir com a posição conjunta dos dois. Entretanto, o seu papel político ficou diferente do dele a partir de 1940, pois estava mais preocupada em concentrar suas forças em escrever e amadurecer a sua filosofia, enquanto Sartre se posicionava de forma contundente nas questões marxistas. Posteriormente, depois do lançamento do *Segundo Sexo*, a sua práxis política foi mais notória e necessária acerca da luta política em defesa dos direitos das mulheres.

Perguntei-me muitas vezes qual teria sido a minha posição se eu não estivesse ligada a Sartre. Próxima dos comunistas, certamente, por horror a tudo aquilo que eles combatiam; entretanto, eu amava demais a verdade, para não exigí-la poder procurá-la livremente: nunca teria entrado para o PC; tendo menos importância objetiva do que Sartre, as dificuldades desta atitude teriam sido atenuadas, mas ela se teria assemelhado à atitude dele. Encontrei-me, então, em perfeito acordo com ele [...] (BEAUVOIR, 1995, p.48/49).

Beauvoir foi movida pela história com o mesmo sentimento que o seu parceiro, contudo, seguindo uma concepção própria, que poderia ser refletida no seu ensaio *Por uma moral da ambiguidade*. Para Beauvoir, as evidências das quais a história revelava, assinalava que era preciso se posicionar de alguma forma contra o domínio imperialista do qual o capitalismo reinava. Entretanto, também era preciso desconfiar do estado socialista em que vem primeiro as suas certezas totalizantes que sufoca o indivíduo até o ponto dele quase não existir. Nesse sentido a sua visão política não estava fora da sua compreensão de ambiguidade, de fato, precisava-se agir, sobretudo compreendendo este homem singular em situação¹⁵. Para Simons:

¹⁴Beauvoir comenta sobre o percurso político de Sartre, que de algum modo confunde-se com o seu: “Na juventude, nós nos sentiríamos próximos do Partido Comunista (PC), na medida em que o negativismo deste estava de acordo com o nosso anarquismo. Desejávamos a derrota do capitalismo, mas não o advento de uma sociedade socialista, que nos teria privado – pensávamos- da nossa liberdade. É nesse sentido que, no dia 14 de setembro de 1939, Sartre anotava no seu diário: ‘Eis-me curado do socialismo, se é que precisava curar-me.’ Em 1941, entretanto, criando um grupo de resistência, ele associou, para batizá-lo, as duas palavras: socialismo e liberdade. A guerra havia operado nele uma decisiva conversão” (BEAUVOIR, 1995, p13).

¹⁵ Segundo Abbagnano (2000), a situação é a relação do homem com o mundo. Beauvoir compreende a situação deste ser, nas prerrogativas heideggeriana em que o ser também decide o seu próprio lugar, no entanto, a ambiguidade em que o ser é e não é revela o nada do qual o ser veio. Desse modo, nota-se uma apropriação definitiva com Sartre, na medida em que situação é tanto o estado do ser aí quanto o estado do ser além.

A relutância de Beauvoir em aceitar essa teoria da equivalência das situações fica evidente em *Por uma moral da ambiguidade*, escrito em 1946–47, um ensaio que descrevi anteriormente como marcado por uma tensão intensa. A tensão evidente nesse estudo provocativo origina-se das tentativas de Beauvoir em conciliar não somente seu individualismo com seu ideal social, mas também sua crença na liberdade humana com a realidade da opressão humana (SIMONS, 2012, p. 351).

Esta tensão que predomina no ensaio supracitado de Beauvoir é uma forma de refletir as esferas ontológicas e concretas do ser e da liberdade (SIMONS, 2012, p.351). Compreendemos que esta relação entre ontologia e concreto é feita de forma conjunta em *Por uma moral da ambiguidade*, destacando os aspectos da moral da ambiguidade e da liberdade na medida em que situam os fatos reais da história. Desta forma, os conceitos existencialistas são pensados diretamente com a realidade, a partir dos acontecimentos históricos ocorridos na época em que foi pensado o ensaio.

Neste período, a linguagem existencialista que ela atribuía aos seus romances e aos seus ensaios filosóficos foi uma forma de interpretar a sua filosofia como uma literatura engajada. Em seus primeiros anos de escrita, a sua literatura era assumida como uma literatura de resistência. *O sangue dos Outros*, uma obra publicada em setembro de 1945, foi recepcionado pelo público como um romance de resistência (BEAUVOIR, 1995, p.41). Beauvoir descreve o sucesso deste romance como sendo algo bem reconhecido pelo público pelo seu caráter “repleto de sangue e de vida” (BEAUVOIR, 1995, p.41).

Outra característica que era atribuída aos seus ensaios filosóficos e aos seus romances era denominada de existencialistas. Por sua escrita em que toda a hora confronta os personagens consigo mesmo e com a realidade fez com que os seus textos se deparassem com a sua existência e com a dos outros. Portanto, a existência estava em um constante confronto com as ações de seu tempo. Antes mesmo de assumir as suas posições filosóficas, já tinha indícios dos rumos existencialistas que estava seguindo, assim ela afirma:

[...] Sartre recusara que Gabriel Marcel lhe aplicasse esse rótulo: “Minha filosofia é uma filosofia da existência; o existencialismo, eu não sei o que é.” Eu compartilhava de sua contrariedade. Escrevera meus romances, antes mesmo de conhecer esse termo, inspirando-me na minha experiência, e não num sistema. Mas protestamos em vão. Acabamos por assumir o epíteto que todo mundo usava para nos designar (BEAUVOIR, 1995, p.42).

“Heidegger notou que este termo também tem significado espacial, mas designa, sobretudo a determinação pela qual a existência, como ser no mundo decide acerca de seu próprio lugar” (ABBAGNANO, 2000, p.911). “E Sartre disse: ‘Se o para-si [a consciência do homem] nada mais é que sua situação decorre que o ser em S. define a realidade humana, dando conta ao mesmo tempo de seu estar aí e de seu estar além. Com efeito, a realidade humana é o ser que está sempre além de seu ser aí. E a S. é a totalidade organizada do ser aí, interpretado e vivido por ele para o ser, além deste mesmo ser.’” (SARTRE apud ABBAGNANO, 2000, p.911)

Conforme “o epíteto existencialista”, Beauvoir e Sartre tomam postura diante da realidade histórica em que estão inseridos. Inclinados a uma posição humanista são veementes contra as guerras e contra qualquer tipo de opressão. No período em que foi escrito *Por uma moral da ambiguidade* se existia o horror que a Segunda Guerra Mundial suscitava na Europa, o que foi descrito por ela ou em forma de exemplos ou em forma de um chamado para se repensar uma outra humanidade. Beauvoir, assim como alguns intelectuais, fizeram severas críticas às várias atrocidades que as guerras acarretavam.

Beauvoir e Sartre foram movidos por uma compreensão da realidade numa dimensão engajada enquanto escritores. Para alguns intelectuais e militantes de esquerda da época a postura dos dois era mais no aspecto teórico que prático e por isso foram acusados de uma apatia histórica, como já foi explicitado na sessão anterior. Apesar das críticas, eles se posicionavam de uma maneira própria, haja vista que a figura pública deles era bastante prestigiada.

Em vista dos acontecimentos históricos, o seu ensaio filosófico estabelece um diálogo com os fatos políticos que ocorriam naquele período, para estabelecer uma relação com a filosofia moral que estava construindo. Desta forma, analisa criticamente a Segunda Guerra Mundial, a ocupação francesa e o florescimento do estado socialista na antiga União Soviética. Portanto, este homem inserido na urgência desses acontecimentos é ambíguo e oscila, pois ora é falta, ora é êxito. Igualmente, aborda este homem que por algumas vezes é e não é, que faz parte da urgência do seu tempo, porque se trata deste ser ambíguo necessário para uma existência que não pode negar a contingência finita de sua vida, pois um homem em situação não pode se esquivar dos acontecimentos que a todo o momento mudam.

Deste modo, o que a filósofa nos apresenta é que no seio de uma moral inacabada este indivíduo pode ser protagonista de sua existência, dado que um homem em potência se diferencia dos outros animais por ser um caniço pensante. A respeito da ambivalência, Beauvoir destaca: “Essa trágica ambivalência pela qual o animal e a planta apenas passam, o homem a conhece. Ele a pensa” (BEAUVOIR, 2005, p.13), pois têm nas mãos os limites de sua vida¹⁶. A morte é ao mesmo tempo limite e possibilidade para se fazer urgência em um

¹⁶ Nesse sentido, devemos perguntar: o que é ambiguidade? A categoria de ambiguidade é explorada por Beauvoir na medida em que a mesma compreende que todo homem originariamente é ambíguo quando “se faz falta de ser afim de que se haja ser” (SARTRE apud BEAUVOIR, 2005, p.16). “Não se deve confundir a noção de ambiguidade com a noção de absurdo. Declarar a existência absurda é negar que ela possa dar a si um sentido, é afirmar que seu sentido jamais é fixado, que ele deve incessantemente ser conquistado. O absurdo recusa toda moral; mas a racionalização acabada do real também não deixaria lugar para a moral; é porque a condição do homem é ambígua que através do fracasso e do escândalo ele tenta salvar a sua existência. Assim, dizer que a ação deve ser vivida em sua verdade, isto é, na consciência das antinomias que comporta, não significa que se

para si, voltando-se assim para a liberdade de sua ação. Está na consciência de seu devir ser apenas um homem sujeito às determinações do mundo ou segurar a sua existência de forma autêntica que consiste em buscar a sua liberdade e a liberdade dos outros.

Este privilégio que ele detém sozinho: ser um sujeito soberano e único no meio de um universo de objetos, eis que ele o compartilha com todos os seus semelhantes; a seu turno objeto para os outros, ele nada mais é, na coletividade de que depende, que um indivíduo (BEAUVOIR, 2005, p. 13).

A composição do ensaio era para criticar a moral da humanidade naquele momento. Embora, por vezes, o ensaio tenha sido interpretado de forma abstrata, que foi reconhecido pela própria autora “A ética se tornou, dentre todos os seus livros, o que mais a ‘irritava’. ‘Eu me equivoquei de pensar que poderia definir uma moralidade independente do contexto social”, escreveu em 1963 (BEAUVOIR apud JONES, 2014, P.352). Apesar da abstração reconhecida pela própria autora, o seu ensaio foi uma moral capaz de assimilar os anseios do grupo do qual fazia parte, uma vez que esclarecia de modo filosófico a importância do existencialismo diante dos sistemas universais e doutrinários de filosofia que pouco problematizava a realidade.

Por uma moral da ambiguidade foi também de suma importância para o seu amadurecimento filosófico e político. Logo em seguida que o livro foi apresentado para a comunidade filosófica e de intelectuais, ela se lança no novo projeto de escrever acerca da mulher. Percebe-se, ao se comparar as duas obras, o grau de fundamentação que *Por uma moral da ambiguidade* emprestou para *O Segundo Sexo*. Quando trata a mulher enquanto existente em que seu corpo e suas ações são a medida para se lançar no mundo, nada mais é que apresentar uma prática já exposta em seu ensaio moral. “Mas seu ensaio polêmico era mais do que uma defesa do existencialismo: era um passo para a sua própria estrada da autodescoberta, um importante prelúdio ao *O segundo sexo*” (JONES, 2014, p.352).

O ensaio filosófico de Beauvoir constitui uma obra que procura elencar os paradoxos da moral e questionar as relações humanas em sua raiz sem deixar de lado o objetivo que é tão perseguido pelo existencialismo: a liberdade humana. Desta maneira, traz discussões atuais daquele momento histórico e assim propõe uma alternativa para os paradigmas daquele momento que é o reconhecimento da importância da moral existencialista. Dialoga com o período em que o livro foi escrito, mas também lança um olhar para o futuro, na medida em que questiona os dogmas humanos e qualifica um novo projeto de humanidade.

deva renunciar a ela. [...] Assim ocorre com toda atividade; fracasso e êxito são dois aspectos da realidade que inicialmente não se distinguem” (BEAUVOIR, 2005, p.105).

Refletir sobre os aspectos que circundavam a obra *Por uma moral da ambiguidade* é adentrar no universo pessoal e político da escritora, na medida em que o pessoal e político para ela nunca andam separados. Esta moral, que tanto ela como Sartre buscavam, estava não só descrita na filosofia que eles propunham, mas era parte da vida de inúmeras pessoas que passaram por eles naquela época. Uma moral que, para eles, dava significado ao mundo através do próprio homem.

3.1 As influências do método Heideggeriano para a fundamentação da proposta de singularidade de *Por uma Moral da Ambiguidade*

Martin Heidegger (1859-1938) foi uma das principais influências da filosofia contemporânea do século XX. A sua principal obra, *Ser e Tempo* (1927) motivou reflexões que possibilitaram compreender o método fenomenológico a partir de sua constituição ontológica, que para ele significava desvelar a existência humana como um vivido. Esta problematização é necessária para a ambiguidade, pois se caracteriza por uma ontologia em que predomina a compreensão da existência humana. Para tanto, faremos uma breve exposição, apenas no que for pertinente ao pensamento de Beauvoir, acerca das principais problematizações do filósofo alemão.

A principal problematização de Heidegger foi sobre o sentido do *ser*, diferente da tradição que apenas se preocupou em saber sobre o que é o *ser*. Portanto, ele apontou esse principal erro de ordem metodológica, já que para se iniciar uma investigação que de fato vá ao cerne da questão, a pergunta terá que ser reformulada. Nesse sentido, a introdução de *Ser e Tempo* consiste em uma preocupação em compreender o *ser*, na medida em que se levanta o sentido do *sendo*. Dessa forma, critica os filósofos da tradição que colocaram mal o problema do *ser*, pois confundem *o que é* com o *sendo*, embora já saibam o sentido do *ser* e por isso acreditam que não precisa ser explicitado, pois, para a tradição, existem questões mais importantes para serem exploradas. Para Heidegger, desde os filósofos antigos e até os modernos, o problema foi esquecido. Destaca que apesar de em Aristóteles e Platão a questão do *ser* foi fundamental para a construção de suas filosofias, não foram aprofundadas.¹⁷

¹⁷ Assim, no prefácio da introdução de *Ser e Tempo*, Heidegger cita o sofista para apresentar que existiu uma tentativa de se pensar o *sendo*, mas não foi levada adiante. “pois é evidente que de há muito sabeis o que propriamente quereis designar quando empregais a expressão ente. Outrora, também nós julgávamos saber, agora, porém, caímos em aporia” (PLATÃO apud HEIDEGGER, 2012 P.34). Será que hoje temos uma resposta para a pergunta sobre o que queremos dizer com a palavra ‘ente’? De forma alguma. Assim, cabe colocar novamente a questão sobre o sentido do *ser*. Será que hoje estamos em aporia por não compreendermos a expressão ‘ser’? De forma alguma. Assim, trata-se de redespertar uma compreensão para o sentido dessa

O *ser* pensado por alguns filósofos não aprofundou a possibilidade do sendo que tanto permeou as preocupações do Heidegger, sobretudo com os filósofos gregos. Essas tentativas inacabadas só permearam a tradição de dogmas até então inquestionáveis. “que não apenas declara supérflua a questão sobre o sentido do ser, como lhe sanciona a falta. Pois se diz: ‘ser’ é o conceito mais universal e mais vazio. Como tal resiste a toda tentativa de definição” (HEIDEGGER, 2012, p.37). Portanto, este *ser*, segundo essa análise, é tão universal que acaba não precisando de uma definição. Assim, o que estava encoberto e precisava se desvelar, transformou-se em uma tentativa secundária de compreensão.

Para propor uma nova pergunta, Heidegger investiga o problema da má colocação da pergunta. Para tanto, inicia suas indagações com o que ele considera como os três principais preconceitos da tradição. Esse recorte tem o objetivo de delimitar a sua preocupação com a reformulação da pergunta do ser e não se precipitar em outras questões que a tradição levanta. Desta forma, o filósofo propõe conduzir a discussão dos preconceitos de forma a aparecer o motivo de suas investigações que é desvelar o sendo.

O primeiro preconceito consiste na premissa da tradição filosófica de que o *ser* é o mais universal. Podemos compreender com isso que o *ser* já está em tudo o que apreende no ente. Porém, a universalidade do *ser* transcende o gênero e, portanto, o ente. Por isso a terminologia ontológica dos medievais é um “transcendens”. Aristóteles também partiu desse pressuposto quando posicionou a unidade do universal frente à multiplicidade dos conceitos reais mais elevados dos gêneros entendido por ele como analogia. “Com essa descoberta, Aristóteles apresentou em nova base o problema do *ser*, apesar de toda dependência ontológica de Platão” (HEIDEGGER, 2012, p. 38). O filósofo reconhece o trabalho feito por Aristóteles, apesar de para ele o estagirita não ter esclarecido a real questão, quando ainda se prende apenas ao que é mais universal.

Também se pode observar a mesma falha na filosofia medieval com os tomistas e escotistas quando fazem do universal - que é a concepção de Deus – algo que não pode estar atrelado ao ente. Com Hegel não será diferente, pois, para Heidegger, este filósofo ainda permanece na mesma concepção que os antigos, na medida em que o *ser* é imediato, indeterminado e transfere os conceitos do *ser* para a sua lógica. A sua diferença para com Aristóteles é que abandona o problema da unidade do *ser* e dá continuidade em suas análises a partir da multiplicidade das categorias reais. Assim, Heidegger esclarece que quando esses

questão. A elaboração concreta da questão sobre o sentido do ‘ser’ é a intenção do presente tratado. A interpretação do tempo como horizonte possível de toda e qualquer compreensão do ser em geral é a sua meta provisória” (HEIDEGGER, 2012, p.34)

filósofos conceituam o *ser* como o mais universal, isso não significa que o conceito de *ser* seja o mais evidente, pelo contrário, esta universalidade transforma o *ser* em que há de mais obscuro. (HEIDEGGER, 2012, p.38)

O segundo preconceito é a partir das afirmações até agora realizadas de que o *ser* é indefinível, pois não pode ser concebido como ente. Heidegger se opõe quando afirma que não se pode derivar do *ser* conceitos superiores ou utilizar conceitos para explicá-lo. Dessa forma, no percurso de suas indagações, ele lança um problema: “Mas será que com isso se pode concluir que ‘ser’ não oferece mais nenhum problema?” (HEIDEGGER, 2012, p.39). Para ele, este problema não poderia ter uma solução, pois o *ser* não é um ente, assim como a tradição pensa. Esta confusão impossibilita uma investigação do sendo do *ser*. “A indefinibilidade de *ser* não dispensa a questão de seu sentido; ao contrário, justamente por isso a exige” (HEIDEGGER, 2012, p.39).

O terceiro preconceito está no sentido de que o conteúdo da universalidade já é evidente por si só, em todo o conhecimento e, para relacionar-se com o ente, faz-se uso de *ser* “Todo mundo compreende ‘o céu é azul’, ‘eu sou feliz’, etc” (HEIDEGGER, 2012, p. 39). Para Heidegger, essa pergunta do que é o *ser* não elucida a questão do sendo do *ser*. Portanto, existe uma necessidade de princípio de se retomar sobre a questão do sentido do *ser*. Segundo o filósofo é um procedimento duvidoso recorrer às evidências de uma filosofia que tem como tema explícito uma analítica, haja vista que esta se preocupa com o conceito ao invés de se importar com o sendo do *ser*. Assim, para iniciar as investigações acerca do significado do *ser* está no âmbito de primeiro se elaborar uma colocação da questão adequada. Dessa forma, Heidegger afirma:

O *ser* é o conceito evidente por si mesmo. Em todo conhecimento, enunciado ou relacionamento com os entes e em todo relacionar-se consigo mesmo, faz-se uso de “*ser*” e, nesse uso, compreende-se a palavra “*sem mais*”. Todo mundo compreende: “O céu é azul”, “eu sou feliz”, etc. Mas essa compreensibilidade comum demonstra apenas a incompreensão. Revela que um enigma já está sempre inserido a priori em todo *ater-se* e *ser* para o ente como ente. Por vivermos sempre numa compreensão de *ser* e o sentido de *ser* e *estar*, ao mesmo tempo, envolto em obscuridade, demonstra-se a necessidade de princípio de se retomar a questão sobre o sentido de “*ser*”. (HEIDEGGER, 2012, p.39).

Nesse sentido, depois de explicitar a necessidade da colocação da questão do sentido do *ser*, para assim adquirir uma devida transparência, coloca a necessidade “de se discutir brevemente o que pertence a uma questão para, a partir daí, poder mostrar a questão do *ser* como uma questão privilegiada” (HEIDEGGER, 2012, p.40). Assim, todo questionar é um buscar e quando se busca está numa dimensão anterior e que posteriormente fundará análises consistentes. Portanto, o questionar pode buscar, de fato, o ente. Segundo Heidegger, a busca

com conhecimento pode transformar-se em uma investigação libertadora. (HEIDEGGER, 2012, p. 40)

Para Heidegger, o *ser* precisa de questionamento para assim poder aparecer o seu sentido. Desta forma, nos movemos em direção a uma compreensão de *ser*, mas quando estamos numa compreensão do *é*, somos levados ao *é* e não para o sentido do *ser*. “Nós nem se quer conhecemos o horizonte em que poderíamos apreender e fixar-lhe o sentido” (HEIDEGGER, 2012, p.41). Portanto, a questão não é o que *é* o *ser*, mas sim o sentido do *ser*. Apesar da questão do *ser* possa ser apreendida com a palavra ela ainda necessita de esclarecimento, no entanto, a explicação não surge de forma direta. Primeiramente existe a conceituação do *ser* para depois se aprofundar em seu sentido.

Portanto, o filósofo entende que é preciso buscar uma adequação certa do questionamento para se chegar ao *ser*. Ao interrogar-se a questão do *ser* exige que se conquiste e assegure previamente um modo adequado de acesso ao ente. Desta forma, a questão do *ser* é tornar transparente um determinado ente que questiona o *ser*. Este ente que questiona o *ser* é o próprio homem, ou seja, o *Dasein*, pois segundo a terminologia alemã adequada pelo Heidegger, o *Dasein* é o *ser- aí-sendo*. Nesse sentido, o homem é o único ente que tem a capacidade de *ser* sendo enquanto possibilidade e também pode possibilitar o sendo dos mais variados entes.

Chamamos de “ente” muitas coisas e em sentidos diversos. Ente é tudo que falamos dessa ou daquela maneira, ente é também o que e como nós mesmos somos. Ser está naquilo que é como é, na realidade, no ser simples dado (Vorhadenheit), no teor e recurso, no valor e validade, no existir, no “dá-se”. Em qual dos entes deve-se ler o sentido do ser? De que ente deve partir a abertura para o ser? O ponto de partida é arbitrário, ou será que um determinado ente possui o primado na elaboração da questão? Qual é este ente exemplar e em que sentido possui ele um primado? (HEIDEGGER, 2012, p.42).

Heidegger afirma que o homem será o único ente capaz de compreender o sentido do *ser*, por isso que a sua amplitude permeia vários horizontes. O *ser*, que é sempre do ente, pode se manifestar desde a história, natureza, espaço, vida, existência, linguagem e também pode se transformar em temas de investigação científica. Inicialmente, a pesquisa científica já foi elaborada “pela experiência e interpretação pré-científica do setor de ser que delimita a própria região dos objetos” (HEIDEGGER, 2012, p. 45). Nesse sentido, afirma que se os conceitos fundamentais conduzirem o âmbito da pesquisa o seu progresso irá consistir não em acumular resultados, mas questionar sempre as coisas para que o conhecimento se funde cada vez mais. Segundo o filósofo, o desenvolvimento de uma ciência se dá pela capacidade de sofrer crises em seus conceitos fundamentais. (HEIDEGGER, 2012, p. 45).

O que o filósofo pretende, ao fundamentar a ciência, é investigar os entes em sua constituição prévia, produtora de conhecimentos fundamentais, ou seja, significa uma interpretação desse ente na constituição fundamental do seu *ser*. Esse processo, para Heidegger, antecede as ciências positivas. Platão e Aristóteles foram os primeiros a fundamentar uma ciência que se distingue da lógica, pois analisam o estado momentâneo da ciência em seu método. No entanto, a proposta de Heidegger é uma ontologia que salta a lógica produtiva, abrindo para compreender o sendo do *ser*. Assim, o problema não é a compreensão da história ou uma epistemologia, mas sim a interpretação daquele ente propriamente histórico.

Assim, o primário filosoficamente não é uma teoria da conceituação da história nem a teoria do conhecimento histórico e nem a epistemologia do acontecer histórico enquanto objeto da ciência histórica, mas sim a interpretação daquele ente propriamente histórico em sua historicidade. Nesse sentido, a contribuição da Crítica da razão pura, de Kant, por exemplo, reside no impulso que deu à elaboração do que pertence propriamente à natureza e não em uma “teoria do conhecimento”. A sua lógica transcendental é uma lógica do objeto a priori, a natureza, enquanto âmbito ontológico (HEIDEGGER, 2012, p.46).

Segundo o autor supracitado, questionar junto à ontologia em seu sentido mais amplo necessita de uma organização conceitual do pensamento. Para Heidegger, “o questionar ontológico é mais originário do que a própria pesquisa ôntica das ciências positivas” (HEIDEGGER, 2012, p. 47). Entretanto, esta ontologia não fará sentido se não se compreender o ser em geral. A questão do ser visa às condições a priori não apenas das ciências que pesquisam os entes em sua dimensão de *ser*, mas também às possibilidades das próprias ontologias que “antecedem e fundam as ciências ônticas”. (HEIDEGGER, 2012, p. 47)

Para Heidegger, a ciência não é o modo possível desses entes e nem o mais próximo. O homem que é o modo de *ser* da ciência é que determina este ente como Dasein. O Dasein é um ente privilegiado, pois é no seu sendo que ocorre o *ser*, ou seja, é a possibilidade do *vir-a-ser* do homem no mundo e das próprias coisas. (HEIDEGGER, 2012, p.48) No entanto, esta ontologia que reside na dinâmica do Dasein ainda não é uma ontologia propriamente dita, já que ela apenas está no primeiro momento da estranheza acerca da questão, por isso ele é denominado de pré-ontológico. A ontologia já faz a pergunta sobre o sendo, desta forma, através do sendo, pode-se alcançar uma perspectiva que ele denomina de hermenêutica.

A pré-ontologia em Heidegger, de fato, o levou as principais questões acerca do *ser* com sua amplitude do sendo. Essa primeira estranheza é o campo fecundo para uma compreensão ontológica que se diferencia da tradição. Nesse sentido, a ontologia

heideggeriana é uma hermenêutica, pois as condições de possibilidade do Dasein fundam um homem que tem capacidade de discernir o sendo dos outros entes.

O Dasein é compreendido em sua existência e esta é o ser que se relaciona de alguma maneira. A questão da existência só será esclarecida pelo próprio existir. Quando ela se dá em si mesma, o filósofo denomina de existenciária e a existencialidade é o conjunto dessas estruturas. A análise da existencialidade possui uma compreensão existencial, pois ela irá refletir as formas dessas existências. A analítica existencial do Dasein já se encontra delineada na constituição ôntica do próprio Dasein (HEIDEGGER, 2012, p.49).

A analítica do Dasein pressupõe o sentido do *ser* em geral e onde pode se encontrar a ontologia fundamental. Portanto, o Dasein é determinado por três primados. O primeiro é ôntico, o segundo é ontológico e o terceiro é ôntico-ontológico; pois tem em si a possibilidade de todas as ontologias. Dessa forma, o Dasein se mostra como o ente que ontologicamente deve ser o primeiro interrogado, antes de qualquer outro (HEIDEGGER, 2012, p.49).

Nesse sentido, quando comparamos Husserl com Heidegger, percebemos que o primeiro fundamenta uma fenomenologia do aparecer enquanto uma ciência que está no campo do transcendental e idealista. Caberá a Heidegger ir para além do conhecimento fenomenológico enquanto um postulado científico para nos lançar em uma fenomenologia próxima da existência. De fato, compreender o *ser-no-mundo* do Dasein, foi uma das principais análises feita por Heidegger, mas que só foi possível com a mudança de perspectiva husserliana da relação sujeito e objeto.

O filósofo da analítica da existência propõe uma reflexão dos homens por si mesmos a partir de sua existência. Quando pensamos o homem por si mesmo somos levados a caminhos próximos em Beauvoir acerca da singularidade, uma vez que dimensiona o homem como próprio desvelador do mundo. Podemos afirmar com Heidegger e Beauvoir que o homem é o único que pode portar esta condição própria do ser humano, ou seja, o único ente capaz de se compreender e compreender o mundo são os homens. Para ambos, a condição existencial do humano é um fato, no entanto irão existir indivíduos que poderão demitir-se de sua condição originária. Para Heidegger, esta condição natural está no Dasein, que é possibilidade da existência, para Beauvoir, a condição natural é a ambiguidade que lança o homem em uma perspectiva moral, pois o compromete com suas responsabilidades e escolhas. Para Beauvoir, apenas com o seu compromisso moral de aceitar a sua condição natural é que pode levar o homem a liberdade.

A filosofia da ambiguidade também recorre ao sendo heideggeriano para compreender uma ontologia que explica na existência do próprio homem com o seu lançar-se

no mundo. Conforme Lévinas (1997), a fenomenologia contribuiu para algumas perspectivas contemporâneas que teve como percussor Husserl. Apesar de todas as contribuições da intencionalidade husserliana¹⁸ que influenciou não só as filosofias de Heidegger e Beauvoir, mas também a filosofia do século XX podemos inferir que esta constituição do sendo heideggeriano, que funda uma ontologia com propósitos hermenêuticos, é que podem dar subsídios a este homem imerso em uma moralidade. Nesse sentido, Lévinas traz uma reflexão acerca do pensamento de Heidegger:

A filosofia intelectualista – empirista ou racionalista – procurava conhecer o homem, mas aproximar-se do conceito de homem, deixando de lado a facticidade da existência humana e o sentido dessa facticidade. Os empiristas, ao mesmo tempo em que falavam dos homens reais, passavam igualmente ao lado dessa facticidade: o intelectualismo só saberia encontrar-se diante do facto. Falta-lhe a noção heideggeriana da existência e da compreensão, de um conhecimento que se faz por meio da própria existência. Esta última torna possível a famosa <introspecção>, mas é bem distinta dela, pois a introspecção já é intelectualista. Ela contempla um objeto distinto dela. Heidegger traz a ideia de uma compreensão cuja obra não é distinta da própria facticidade do facto. Dessa forma, ele consegue atingir no facto do homem, não o <estranho>, o objecto que a introspecção dos psicólogos revela, mas a existência efectiva que se compreende pela sua facticidade (LÉVINAS, 1997, p.95/96).

O conceito de autenticidade em Beauvoir e em Heidegger é considerar o ser humano como algo singular no mundo assumindo a sua própria natureza. No entanto, a ambiguidade baseia-se no nada sartreano que, ao admitir a falta do ser, ele poderá se estabelecer, ou seja, o ser primeiro *não é* para depois *ser*. Em Heidegger, o ser é porque faz parte da sua constituição de sendo em que pode ter a capacidade de transformar-se a si mesmo e as coisas à sua volta. A filósofa não nega o sendo heideggeriano, porque a ambiguidade precisa transforma-se a si mesmo, uma vez que se propõe uma singularidade. A analítica do Dasein contribui para se compreender este *ser* que não é sendo, apesar de na filosofia de Heidegger não se comportar a ideia do não *ser* e conseqüentemente a compreensão de uma moral. O sendo do filósofo alemão emprestou a Beauvoir o seu conceito de lançar-se no mundo enquanto existência dada. Assim Beauvoir afirma:

Se o homem fosse apenas um átomo de presença imóvel, como nasceria nele a ilusão de que o mundo é seu e a aparência dos desejos e das inquietações? Se ele é consciência de desejar, de temer, o homem deseja e teme. Se o ser de Pirro fosse um ser “em repouso”, ele não poderia se quer sonhar em partir; mas sonha: uma vez que sonha já partiu. “O homem é um ser dos longes”, diz Heidegger; ele está sempre

¹⁸ Desta forma, Lévinas aponta uma das principais contribuições da fenomenologia husserliana para a contemporaneidade: “(...) a fenomenologia constitui para o homem uma maneira de existir pela qual ele cumpre o seu destino de espírito. A fenomenologia serve de base às ciências morais, tal como funda as ciências da natureza, mas, além disso, é a própria vida do espírito que se encontra e que existe em conformidade com a sua vocação. Ela traz uma disciplina pela qual o espírito toma consciência de si (*Selbstbesinnung*), assume a responsabilidade de si e, no fim das contas, a sua liberdade” (LÉVINAS, 1997, p.13).

alhures. Não existe nenhum ponto privilegiado do mundo do qual ele possa dizer com segurança: “sou eu”; ele é constitutivamente orientado para outra coisa que não ele mesmo: ele só é ele em relação a outra coisa que não é ele. “Um homem é sempre infinitamente mais do que seria se o reduzissem ao que ele é no instante”, diz Heidegger. Todo pensamento, todo olhar, toda tendência é transcendência. É o que vimos ao considerarmos a fruição: ela envolve o passado, o futuro, o mundo inteiro. O homem deitado à sombra no alto da colina não está somente aí, neste pedaço de terra cuja forma seu corpo assume: ele está presente nestas colinas que percebe; está também nas cidades distantes, como um ausente, regozija-se com essa ausência; mesmo que feche os olhos, que tente não pensar em nada, ele se sente ele por contraste com este fundo de calor imóvel e inconsciente em que se banha; ele não poderia surgir no mundo na pura ipseidade de seu ser sem que o mundo surja diante dele (BEAUVOIR, 2005, p145).

Nitidamente podemos perceber esta compreensão de ser que se lança no mundo em Beauvoir que já estava inserido nas análises de Heidegger. O movimento do ser o faz estar sempre em fruição com o mundo. Essa transcendência do homem o faz expandir para ter consciência de tudo a sua volta. Portanto, o homem não pode ser um vazio que será preenchido, pois ele é sempre superado com novas possibilidades (BEAUVOIR, 2005, p.146). Dessa forma, cada homem precisa escolher em se situar no mundo, mesmo se quiser, ele não pode se demitir dessa realidade.

Portanto, as considerações acerca do homem em Heidegger e Beauvoir nos trazem a dimensão do caráter do sendo que o filósofo resgata para esta existência finita. No entanto, Beauvoir constrói outros parâmetros para expandir a compreensão da finitude do *ser* que é também a dimensão da ambiguidade da qual apresenta. Não existem dúvidas de que o projeto existencialista é finito e singular e o seu existir, nas possibilidades heideggerianas, ganham contornos no aspecto concreto. A fenomenologia ontológica em Heidegger impulsiona a ambiguidade de Beauvoir, na medida em que fundamenta uma filosofia do existir.

Apresentar a metodologia de Beauvoir como correlata da fenomenologia ontológica de Heidegger nos abre caminho para adentrar no campo do existencialismo. A compreensão do *ser* enquanto possibilidade é um dos princípios dessa corrente, pois a essência se dá quando nos lançamos no mundo, ou seja, a natureza humana não está definida, ela é uma construção do próprio homem, embora a essência para o filósofo alemão não seja dada a partir do nada. Assim, a existência em Heidegger contribuiu numas das principais questões acerca do *ser* para o existencialismo francês, sendo impossível deixarmos de passar por suas análises para alcançar fundamentações próprias em *Por uma moral da ambiguidade*.

3.2 Ambiguidade e liberdade: pressuposto de uma singularidade do homem concreto

Para compreender o homem em suas ações concretas, Beauvoir delinea o que ela determina como tipo de homens. Assim, resgata desde a infância do homem ao que ele pode transformar-se num vir-a-ser um sub-homem, homem sério, niilista, apaixonado e o aventureiro. Esta categorização proposta pela filósofa representa a sua tentativa de estabelecer a condição de alguns homens que por algum motivo negam a sua singularidade. Tais designações são feitas para analisar os extremos gerados em ser em demasia e o nada em absoluto. Assim, ao identificar essas faltas e excessos isolados, Beauvoir propõe a superação destas formas características de homem para dar abertura a uma outra forma de existir autêntica, ou seja, sem mascarar o fracasso e o êxito: a existência como movimento ambíguo.

Não há para o homem nenhum meio de se evadir deste mundo; é neste mundo que ele precisa – evitando os escolhos que acabamos de assinalar – se realizar moralmente. É preciso que a liberdade se projete rumo a sua própria liberdade, através de um conteúdo cujo valor ela funda; um fim só é válido por meio de um retorno à liberdade de que o estabeleceu e se quer através dele. Mas essa vontade implica que a liberdade não se abisme em nenhuma meta e também não se dissipe em vão; o sujeito não deve buscar ser, mas desejar que haja ser; querer se livre é querer que haja ser é uma única e mesma escolha: a escolha que o homem faz de si mesmo enquanto presença no mundo. Não se pode dizer nem que o homem livre quer a liberdade para desvelar o ser nem que ele quer o desvelamento do ser para a liberdade; trata-se de dois aspectos de uma única realidade. E pouco importa aqueles que se considera, ambos implicam a ligação do homem com todos os outros (BEAUVOIR, 2005, p.61).

Beauvoir caracteriza essas formas de homens para compreender melhor a dimensão da ambiguidade e para ressaltar a necessidade de não negar a liberdade que todo indivíduo comporta. Portanto, delimita esses tipos de homens em uma espécie de hierarquia que inicia com a criança e vai até a sua forma adulta, onde ele poderá escolher desde ser um homem “mais morno”, ou seja, que é somente falta, até o seu extremo que é um homem com um total acordo com as instituições sociais.

Nesse sentido, inicia para compreender as características do homem com a infância. Compreende Descartes quando este afirma que a infelicidade do homem se dá porque primeiro ele foi criança. Reforça o filósofo, pois as escolhas infelizes do homem se deram na infância, pois o que caracteriza a situação das crianças é que ela está estabelecida em um mundo dado no qual ela não tem participação nas decisões. Isso acontece, pois ela vive em um mundo sério, uma vez que o próprio do espírito sério é considerar as coisas como prontas. Para a criança o mundo verdadeiro é o dos adultos, contudo, isso não significa que a criança seja séria, pois no mundo lhe é permitido ser irresponsável, ou seja, ela pode brincar e prosseguir com paixão as suas ações. A criança inserida nesse mundo sério é impelida a

querer ser igual aos seus pais. Dessa forma, a criança irá aderir aos princípios do mundo sério como a punição, recompensa, prêmios e elogios assimilando assim a noção maniqueísta de “bem” e “mal” (BEAUVOIR, 2005, p. 35).

A partir desse breve conceito de criança desenvolvido por Beauvoir ela irá fazer um parâmetro entre a criança, os escravos e as mulheres. Com as crianças e os escravos, estabelece que as semelhanças estejam porque no escravo são mantidos em um mundo de reclusão e ignorância, e assim como as crianças estes só podem ser livres no espaço que lhe forem permitidos. Utiliza-se do exemplo dos plantadores do sul dos Estados Unidos em que os negros se submetiam a um estado de passividade e submissão sendo comparados a “crianças grandes”, ou seja, a situação dos escravos negros, em parte, era considerada infantil. Também compara a situação infantil com a de algumas mulheres em muitas civilizações em que estas eram coagidas a se submeterem as leis, aos deuses, aos costumes e aos machos. Mesmo no ocidente existem mulheres que não fizeram no trabalho o exercício para a sua liberdade, sendo coagidas pelo marido ou pelos amantes vivem ainda no universo infantil, pois são consideradas pela sociedade um ser que vive de forma irresponsável. As futilidades ditas femininas são consideradas pura ausência de seriedade, embora esta despreocupação, essa alegria, essas invenções graciosas que eram interpretadas como típicas do universo feminino nada são do que uma cumplicidade com a autoridade dos homens. Por vezes, essas mulheres graciosas e sensíveis são mais carrascas que os senhores quando escolhem consentir com o opressor (BEAUVOIR, 2005, p.37).

Existe uma diferença entre a mulher ocidental e a criança, porque a mulher escolhe ou ao menos consente, já a criança não. Logo o escravo do século XVIII e a mulçumana encerrada em um harém não têm possibilidade de mudar a sua situação. Mesmo com essa situação limitada de sua condição é preciso que esses indivíduos realizem a afirmação de sua liberdade. Para Beauvoir: “Mas desde que uma libertação aparece como possível, não explorar essa possibilidade é uma demissão da liberdade, demissão que implica uma má-fé e que é uma falta positiva” (BEAUVOIR, 2005, p. 38).

Sobre a infância, Beauvoir entende que se trata de um estágio etário e assim existe a possibilidade dele se libertar. A rebeldia da criança pode descortinar a formação de uma subjetividade. As suas indagações e perguntas frequentes podem despertar reflexões que ao chegar na adolescência se transformam em um ato de moralidade. “E quando chega à idade da adolescência, todo o seu universo começa a vacilar porque ela percebe as contradições que opõe os adultos uns aos outros e também as hesitações e fraquezas deles” (BEAUVOIR, 2005, p. 38). De acordo com a filósofa, o homem, ao se compreender como um ser mundano

começa a enxergar a realidade que o cerca como a linguagem, o valor, a cultura. Na medida em que tem conhecimento desses aspectos sociais típicos do próprio fazer humano, o jovem deve assumir a sua subjetividade. O adolescente se sente desamparado em um mundo que não escolheu. Dessa forma, será a partir da adolescência que pode aparecer o momento da escolha moral.

Mesmo a criança não sendo este homem do presente, o homem só pode ser caracterizado a partir do que foi. As escolhas originais da criança foram colhidas pouco a pouco pelo homem que é. Portanto, assim Beauvoir analisa:

O drama da escolha original é que ela se opera instante a instante pela vida inteira, é que se opera sem razão, antes de qualquer razão, é que a liberdade nela só está presente sob a figura da contingência, essa contingência lembra a arbitrariedade da graça distribuída por Deus aos homens na doutrina de Calvino. Aqui também há uma espécie de predestinação proveniente não de uma tirania exterior, mas da operação do próprio sujeito (BEAUVOIR, 2005, p.39).

Dessa forma, a criança se tornará, inevitavelmente, esse homem que se lança no mundo como uma falta de *ser*. No entanto, essa falta depende de cada homem. Será lançando-se no mundo que o homem pode adquirir qualidades como vitalidade, sensibilidade, inteligência. As possibilidades fisiológicas contribuem para o ser no mundo, contudo, não determinam. Assim afirma Beauvoir:

Mas cabe a cada um fazer-se falta de aspecto mais ou menos diversos, profundos e ricos do ser. O que chamamos de vitalidade e de sensibilidade, de inteligências não são qualidades prontas, mas uma maneira de se lançar no mundo e de desvelar o ser. É sem dúvida a partir de suas possibilidades fisiológicas que cada um se lança, mas o próprio corpo não é um fato bruto, ele exprime a nossa relação com o mundo e é por isso que ele próprio é objeto de simpatia e de repulsa e que, por outro lado, não determina nenhum comportamento (...) (BEAUVOIR, 2005, p. 40).

Beauvoir afirma que essas qualidades nada mais são que parte de um mundo de significação, metas ou razões de existir. Será no meio de um objetivo em que tem como centro este indivíduo lançado no mundo em que elas aparecem. Portanto as suas metas devem ser estabelecidas para assim conquistar o seu modo de existir (BEAUVOIR, 2005, p.40). Nessa perspectiva o homem singular está dado, cabe a ele assumir a sua natureza que comporta em si a liberdade a partir de uma postura moral pautada na ambiguidade, ou viver negando a sua condição própria.

A partir da perspectiva da infância que se configura como o passado do homem que se transforma no que é no presente e futuro, Beauvoir apresenta as possibilidades de atitudes desse homem singular no mundo. Por conseguinte, como já foi apresentado, explica as tipologias de homens. Inicia sua análise com o sub-homem que está abaixo de todos os

anseios de ser um homem. Assim ela classifica: “Existir é fazer-se falta de ser, é lançar-se no mundo: podemos considerar como sub-homem aqueles que se aplicam a deter este movimento original; eles têm olhos e ouvidos, mas se fazem desde a infância cegos e surdos, sem desejos” (BEAUVOIR, 2005, p.40-41). Este homem que é pura apatia tem medo de existir. Para ele, o mundo é insignificante, portanto não sente desejo de existir. Para a filósofa, apesar do sub-homem querer ser uma indiferença pura ao ponto de ser confundido com as árvores e os outros seres sem consciência, ele não conseguirá realizar este projeto: “A recusa da existência é ainda uma maneira de existir” (BEAUVOIR, 2005, p.41).

Desta forma, o sub-homem fracassa, pois o nada que ele pensa ser revestido de consciência alguma, na verdade é pleno de consciência. A sua negatividade vira angústia, desejo, apelo, dilaceramento. Ele tem medo do que esta responsabilidade acarretaria, por isso refugia-se nos valores do mundo sério. O seu ímpeto em querer achar que não irá se envolver em nada o torna monarquista ou anarquista, sendo assim um mero brinquedo nas mãos dos tiranos. “Assim, embora o tenhamos definido como recusa e fuga, o sub-homem não é um ser inofensivo: ele se realiza no mundo como uma força cega e incontrolada, que qualquer um pode captar” (BEAUVOIR, 2005, p.42). O sub-homem será a mão-de-obra do fanatismo da seriedade e da paixão. O seu mundo concerne na organização factual das coisas. No seu mundo não existe justificação, porque nada acontece, tudo é incoerente e vão. Por isso esse homem não tem desejo e nem esforço.

Conforme Beauvoir, o sub-homem teme o mundo com o qual não criou nenhum laço. Como a sua condição é rebaixada, o seu presente não lhe pertence e, assim, fica perdido diante do futuro. Portanto, ele não sabe o que teme, mas, de fato, receia que o inconstante da existência traga a angustiante consciência de si mesmo. Nesse sentido, mesmo que ele tente negar a sua existência e de livrar-se da sua liberdade, as suas possibilidades de se engajar positivamente são postas. Ao se dar conta da sua necessidade para o mundo, o sub-homem passa para a categoria de homem sério. Esse tipo de homem se dissipa diante do conteúdo da sociedade, pois a sua subjetividade é suprimida pelo absoluto das organizações sociais. Conforme Beauvoir: “Há seriedade desde que a liberdade se renega em proveitos de fins que se pretende que sejam absolutos” (BEAUVOIR, 2005, p.43). O homem sério emprega a sua liberdade para valores institucionais como o casamento, a família, o estado, a revolução.

Beauvoir retoma o conceito da infância para fazer críticas ao homem sério. Para ela o homem sério também pode fazer parte dos conceitos infantis quando este idolatra as divindades. Essa atitude para a filósofa é incoerente, haja vista que o homem precisa superar o período de superstição, inadequado para o tipo de homem que pretende ser. Assim, o homem

sério se forja desde o período de sua juventude quando faz escolhas seguras. O que importa para o homem sério não é a natureza ou o objetivo, já que isto não importa para quem pretende se perder. Assim afirma Beauvoir:

De modo que o movimento na direção do objeto é na verdade, por sua arbitrariedade, a mais radical afirmação da subjetividade. Crer por crer, querer por querer, é, separando a transcendência de seu fim, realizar a sua liberdade sob a forma vazia e absurda da liberdade de indiferença (BEAUVOIR, 2005, p.44).

O homem sério escolhe viver nesse mundo infantil, na medida em que tenta mascarar este movimento do qual ele escolheu, diferente da criança que nasceu em um mundo dado. No universo da seriedade existem homens que vivem de boa-fé, ou seja, não enganam a si mesmos, no entanto são enganados por outros. É o caso daqueles que são escravizados ou enganados. Assim Beauvoir afirma:

Já indicamos que, no universo da seriedade, alguns adultos podem viver com boa-fé: aqueles a quem é recusado todo instrumento de evasão, aqueles que são escravizados ou enganados. Quanto menos às circunstâncias econômicas e sociais permitem que um indivíduo aja sobre o mundo, mais este mundo lhe aparece como um dado (BEAUVOIR, 2005, p. 44).

A filósofa indica como exemplo o caso consiste de mulheres que herdaram uma longa tradição de submissão e dos pobres que são massacrados por sua condição econômica. O homem que não quer se libertar das amarras sociais para sair dessas ilusões pode ser considerado um homem sério. Portanto este homem não é mais um indivíduo singular, ele foi suprimido por figuras edificantes da sociedade como o pai de família, o patrão, o operário, um membro da igreja cristã ou do partido comunista.

Acerca do homem sério, reflete novamente sobre a atitude da seriedade em querer estar acima da condição ambígua de ser e não ser, pois não precisa escolher “entre a estrada e o indígena, entre a América e a Rússia, entre a produção e a liberdade” (BEAUVOIR, 2005, p.60). Mesmo negando esta escolha, a ambiguidade está no cerne da sua própria atitude, pois por mais que negue, o homem nunca deixará de ser uma situação singular no mundo. Se ele não escolhe não tomar partido o mundo da seriedade escolherá através dele para tomar partido.

Mas a ambiguidade está no cerne de sua própria atitude, pois o espírito independente é ainda um homem com sua situação singular no mundo, e o que ele define como verdade objetiva é o objeto de sua própria escolha. Suas críticas caem no mundo dos homens singulares; ele não descreve apenas, toma partido. Se não assume a subjetividade de seu julgamento, é infalivelmente capturado na armadilha da seriedade. Em vez desse espírito independente que pretende ser, ele é apenas o servido envergonhado de uma causa à qual não escolheu aliar-se. (BEAUVOIR, 2005, p.60).

Segundo Beauvoir, o homem sério se faz escravo de um fim porque não é a liberdade que está neste fim. Ele dá sentido absoluto à palavra útil com o objetivo de servir às coisas e às instituições e não ao ser-outro: “Para o militar, o exército é útil; para o administrador colonial, a estrada, para o revolucionário sério, a revolução [...]” (BEAUVOIR, 2005, p.45). Para tanto, estes fins inumanos são considerados ídolos e não hesitarão em sacrificar o homem. Dessa forma, um tirano surge nesse contexto, pois é sobre essa perspectiva de homem sério que se utiliza com má-fé do poder dessa escolha. Ao se fazer tirano, o homem sério desconhece a liberdade do outro que lhe serve apenas para explorá-lo e contribuir para a sua idolatria da coisa.

Para a filósofa, quando o homem sério mascara para si a incoerência de sua escolha ele volta a ser um sub-homem, ou seja, a sua característica está em admitir as suas falhas, por mais que não exista possibilidade de mudanças. O seu medo pode o levar a uma angústia, pois não se percebe mais como senhor do mundo e isto será constante já que é contrariado pelo curso da vida sobre o qual não tem controle. Apesar de querer ser Deus, ele não o é, e sabe disso. O fracasso da seriedade chega ao seu ponto mais alto com a conversão niilista (BEAUVOIR, 2005, p.47).

Assim, o niilismo é descrito por Beauvoir como a opção feita pelo homem sério, pois apesar do desprezo pelas instituições, no fundo, este homem ainda nutre respeito pela sociedade. Dessa forma a filósofa analisa que para detestar este mundo é preciso que ele exista.: “Ele precisa que o universo que ele se recusa se perpetue, a fim de detestá-lo e ultrajá-lo” (BEAUVOIR, 2005, p.48). A negação constante dos atos e das palavras parece gerar uma imobilidade, no entanto, o niilista precisa ainda que exista a sociedade mesmo que seja para poder desejar a sua inexistência.

Segundo a filósofa, a atitude niilista, propõe-se a aniquilar toda a humanidade, na medida em que ele se quer nada. No entanto, ao mesmo tempo que quer nada, ele se põe a serviço de uma certa seriedade. Portanto, ele é ao mesmo tempo vontade de potência e suicídio. Toma como exemplo o nazismo que apesar do seu aparente interesse em destruir uma parte da humanidade, na verdade queria se transformar como soberano do mundo e se apossar, inclusive, dos valores da burguesia. (BEAUVOIR, 2005, p.51).

Para Beauvoir, a atitude niilista pode ser comparada a ambiguidade da qual propõe, pois a ambiguidade como pressuposto para se compreender questões morais também se quer como falta, assim como no niilismo. No entanto a falta não é considerada positiva na existência do homem, para o niilista, a falta é mais absoluta na existência: “Mas o erro é que ela define o homem não como a existência positiva de uma falta, mas como falta no cerne da

existência” (BEAUVOIR, 2005, p.51). Ou seja, o homem é apenas feito por sua falta. Dessa forma, ele não quer a morte, pois esta é uma parte da vida, mas sim a vida como disfarçada de morte. Apesar dele estar vivo e saber disso, nega a sua transcendência, mesmo que transcenda. Embora recuse a sua própria existência, ele existe, é um fato.

O niilista, ao recusar os valores dados, ele busca viver sem nenhuma justificção. Desta forma, dentro do niilismo também pode existir um aventureiro. Assim Beauvoir descreve o aventureiro: “Ele se lança com ardor a empreendimentos: exploração, conquistas, guerra, especulação, amor, política, mas não se apega ao fim visado; apenas à sua conquista” (BEAUVOIR, 2005, p.52).

Segundo a filósofa, a ação é o combustível do aventureiro e exhibe a sua liberdade sem conteúdo. A aventura pode nascer de um momento niilista ou das experiências de brincadeiras felizes da infância. Para o aventureiro, a liberdade deve nascer em independência ao mundo sério, por isso ele pode estar próximo de uma atitude autenticamente moral. No entanto, o que o diferencia de uma autenticidade é porque ele nunca irá se propor a ser engajado em seu empreendimento, pois está desligado de alguma meta, haja vista que ele nunca tenta se fundar em si mesmo, sempre está em busca de novos projetos para deixá-los inacabados.

O instinto do aventureiro em se lançar em novos projetos nem sempre é puro. Existem certos homens, ao lado de interesses sérios com algum fim secreto como a fortuna ou a glória. Dessa forma, eles podem mudar de posição a toda hora posicionando às vezes como comunista e às vezes como conservador, porque são mais apegados com a carreira de sucesso do que com a causa em si. Mesmo reivindicando uma perspectiva solipsista ele sempre irá encontrar no seu caminho o outro. “O conquistador encontra os índios; o condotierro abre uma estrada com o sangue e as ruínas; o explorador tem amigos em torno dele ou soldado sob as suas ordens; diante de todo Don Juan há Elvira [...]” (BEAUVOIR, 2005, p.53). Assim, mesmo que seja a sua intenção, o aventureiro não afirma a sua existência de forma solitária, é a partir do outro que a sua condição pode existir.

Outra categoria de homem é o apaixonado. Beauvoir o descreve como o oposto do aventureiro. No aventureiro é o conteúdo que não consegue se realizar autenticamente, no apaixonado a subjetividade que fracassa em confirmar-se. A paixão se apresenta quando o objeto se torna o absoluto, na medida em que a sua subjetividade é desvelada. Ela distingue a paixão em dois tipos: as maníacas e as generosas. Na paixão maníaca a liberdade não encontra a sua figura autêntica, pois “O apaixonado se faz falta de ser não para que haja ser, mas para ser; e ele permanece à distância, jamais é preenchido” (BEAUVOIR, 2005, p.57). O

apaixonado, ao mesmo tempo que inspira admiração, também inspira aversão. Admiram-no por não se curvar a nenhuma lei estrangeira, para captar no que há de mais precioso do objeto; mas também se considera um absurdo a solidão em que essa subjetividade se encerra.

Todo diálogo, toda revelação com o apaixonado é impossível; aos olhos daquele que desejam uma comunhão das liberdades, ele aparece, pois, como um estrangeiro, um obstáculo; ele opõe uma resistência opaca ao movimento da liberdade que se quer infinita (BEAUVOIR, 2005, p.58).

Nesse sentido, o apaixonado pode estar no caminho da tirania, pois para ele o que importa é exclusivamente o objeto; nem que para alcançar esse objeto ele precise matar, violentar. A Paixão enquanto generosidade encontra alegria no seu próprio dilaceramento. “Que o separa do ser que ele faz falta” (BEAUVOIR, 2005, p.58). O apaixonado ama a dor assim como ama a sua infelicidade. Portanto o amor é renúncia a toda posse e a toda confusão. Assim, a paixão pode até forjar-se em condutas autênticas, na medida em que a liberdade se converte ao ser visado (coisa ou homem) sem pretender apanhá-la como um objeto sem consciência.

Depois de uma descrição minuciosa das perspectivas que Beauvoir apresenta dos vários tipos de homens (sub-homem, homem sério, niilista, aventureiro, apaixonado) em que aponta a não justificação dos atos ou a subjetividade exacerbada por parte desses homens, a filósofa irá descrever como um homem pensado de forma singular pode ser autêntico. Dessa forma, irá analisar os equívocos dessas formas de existir, na medida em que considera que não assumem a ambiguidade que comporta em si.

Assim, Beauvoir estabelece que para se viver de forma autêntica, a existência não pode ser fixada como eterna. As condições da vida devem ser fixadas em sua situação, admitindo o homem que é em sua singularidade. Por mais que seja da vontade do homem, não há para ele nenhum meio de se evadir deste mundo. O homem só poderá se realizar moralmente a partir de escolhas que não anulem a sua singularidade enquanto presença no mundo. O conteúdo da liberdade deste homem no mundo implica na ligação do homem com todos os outros homens. Desta forma, querer que haja ser é querer também que exista outros homens.

Beauvoir apresenta o existencialismo como uma moral apropriada de realizar o homem como uma ação que tem em sua liberdade o resgate do ser em sua falta. Assim ela afirma: “Estou preocupado com os outros e com mim que eles concernem; esta é uma verdade que não pode ser decomposta: a relação eu-outrem é tão indissolúvel quanto a relação eu-objeto.” (BEAUVOIR, 2005, p. 63) Apesar de criticarem o existencialismo como uma doutrina formal

incapaz de propor uma ação, Beauvoir afirma com a síntese desta argumentação: “Querer-se livre é também querer os outros livres” (BEAUVOIR, 2005, p. 63). Assim, podemos inferir que não se trata de uma fórmula abstrata, pois as ações já estão indicadas na medida em que estabelecemos uma moral que não foge da relação eu-outro.

3.3 Críticas de Beauvoir à moral kantiana

Immanuel Kant foi um dos filósofos mais influentes do ocidente. Com sua vasta obra filosófica preocupou-se em compreender os aspectos racionais diante de problemas empíricos. As análises são feitas em suas denominadas críticas, sendo a primeira crítica e considerada uma das fundamentais do seu pensamento *A Crítica da Razão Pura* [1781]. As obras em que ele discorre acerca da moral são a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* [1785] e da *Crítica da razão prática* [1788]. Nesse sentido, para compreendermos a constituição do pensamento moral kantiano é preciso que tenhamos clareza dos principais conceitos na *Crítica da razão Pura*.

Sem essa crítica, a razão está como num estado de natureza, e só pode valer ou assegurar suas afirmações e pretensões através da guerra. A crítica, pelo contrário, que extrai todas as decisões das guerras fundamentais de sua própria instituição, cuja reputação não pode ser questionada, nos proporciona a tranquilidade de um estado sob leis, em que só podemos levar uma controvérsia adiante através do processo. O que encerra as ações no primeiro estado é a vitória, de que ambas as partes se gabam, e na maioria das vezes o que se segue a elas é somente uma paz insegura, instituída pela autoridade que se interpõe às partes; no segundo estado, porém, é a sentença que, chegando às fontes das controvérsias, tem de garantir uma paz perpétua. As infundáveis controvérsias de uma razão meramente dogmática também fazem com que se termine por buscar repouso em alguma crítica dessa razão mesma, e em uma legislação que nela se funde; como afirma Hobbes, o estado de natureza é um estado de injustiça e violência, e se deveria necessariamente abandoná-lo para submeter à coerção legal, que só limita nossa liberdade a coexistência de todas as demais liberdades e, justamente por isso, à coexistência com o bem comum (KANT, 2013, p. 554).

Nesse sentido, Kant já nos alerta sobre a necessidade de se pensar a constituição do homem enquanto um ser racional a partir de uma crítica da própria razão. Sistematizar o pensamento humano através de categorias possibilita a compreensão de uma lei que possa ser obedecida por todos os seres humanos. A ética kantiana tem como primazia os conceitos mais gerais da racionalidade que tem a sua natureza na separação entre sujeito e objeto, onde um não tem o controle total do outro, pois os seus papéis são administrados em uma dimensão epistemológica, para assim poder conceber o conhecimento da maneira pura e correta.

Segundo Pascal (1999), apesar da *Crítica da Razão Pura* o ter convencido de que a moral não depende da dialética, da imortalidade da alma e da existência de Deus, ainda

admite na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, que o bem comum só será possível com a forma de se administrar a natureza da faculdade de pensar. O filósofo de Königsberg acreditava que o homem é ao mesmo tempo que legislador desta racionalidade como também lhe deve obediência. Desta forma, a sua subjetividade está intrinsecamente ligada com este paradigma de uma moral fundada em uma racionalidade.

Kant foi um filósofo que se preocupou com a subjetividade do sujeito para se pensar uma propedêutica à ciência, ou seja, uma metafísica que antecede o saber científico. Antes de compreender uma moral pensada (ética) fundamentou a capacidade deste sujeito em desenvolver quadros teóricos através do seu aparato cognitivo que foi estabelecido por Kant através de sistemas. Estes quadros teóricos são organizados em esquemas regidos por um juízo a priori.¹⁹ Para Cipianni (2011), as três dimensões simbólicas da vida são bem caracterizadas por Kant: Ciência (Crítica da Razão Pura), Moral (Fundamentação da Metafísica dos Costumes), Arte (Crítica do Juízo). Nesse sentido a moral não pode estar separada dessas três formas de pensar.

Ao referirmos a Kant, lidamos com uma das mais significativas revoluções da era moderna, considerada como uma revolução copernicana. O sujeito como ser pensante terá o fundamental para se compreender a questão do conhecimento. Inserido em um contexto do desenvolvimento das ciências em que se observa uma marca essencial do empirismo e a negação radical da metafísica clássica, Kant repensa essas duas tradições filosóficas. Surge então um pressuposto metafísico que é uma tentativa de refletir a ciência numa compreensão transcendental²⁰ do sujeito.

Kant procurou superar o impasse entre sujeito e objeto que existia em meio ao idealismo e ao realismo oferecendo uma nova dimensão às funções do conhecimento. Portanto, redistribuiu as funções entre o sujeito e o objeto deixando assim de privilegiar ou um ou outro conforme se fazia antes. Para Silva (2008), essa terceira reflexão aparentemente resolve alguns paradigmas filosóficos, porque institui um meio termo entre o sujeito e as coisas, e, sobretudo, configura o conhecimento como um trabalho conjunto entre apreensão sensível das coisas mesmas e o nosso intelecto, para assim fornecer uma estrutura formal para

¹⁹ “Existem, pois, conhecimentos a priori e conhecimentos a posteriores. Com efeito, de todo objeto a ser conhecido, nós sabemos a priori que será conforme às formas que o espírito lhe impõe no ato de conhecer; do contrário, não o conheceríamos. E, o que é mais, expomos de um exterior infalível para distinguir esses conhecimentos a priori dos conhecimentos a posteriori: a priori é toda proposição interna e necessárias” (PASCAL, 1999, p.37).

²⁰O conceito de transcendental para Kant: “Um conhecimento é transcendental quando concerne à nossa maneira de conhecer a priori os objetos” (PASCAL, 1999, p.43).

esta apreensão resultando em uma síntese dessas duas instâncias que seria então o próprio conhecimento.

A *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* tem como objetivo central a pesquisa dos princípios máximos da moralidade. Pascal (1999) afirma que esta obra constitui-se como preliminar à *Crítica da Razão Prática*. Ela lançará as bases do conhecimento a priori da moralidade, porque dimensiona as categorias como autonomia, liberdade e moralidade a partir de uma fundamentação racional. Ainda segundo o autor, Kant não inventa uma nova moral, mas parte para uma análise do princípio supremo de toda a moralidade, da mesma forma como este se apresenta na consciência humana.

Nesse sentido, podemos compreender que o eu kantiano é imerso em uma razão pura seguindo princípios de uma razão objetiva, ou seja, “reside objetivamente da regra” (KANT, 1992, p. 72) no entanto é preciso compreender que este sujeito é pensado de forma subjetiva, pois o fim de todo sujeito é posto como um fim em si mesmo. Isto acontece porque a racionalidade é fundada de forma pura, consistindo assim na natureza humana subjetiva do seu agir. Portanto, o racional é a vontade legisladora universal que irá reger este homem.

Para Kant, a moral da qual ele propõe na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* é necessária como uma orientação para que o sujeito não seja desvirtuado de toda sorte. Assim, não basta que seja conforme a lei, mas que seja também por amor a essa lei, na medida em que o sujeito é guiado pela força do entendimento a fim de seguir essas leis que serão positivas para a convivência humana.

A felicidade em Kant é apenas uma consequência da sua adesão de viver conforme uma moral regida pelo entendimento. Portanto, o fim último dessa moral não pode ser a felicidade, porque a teleologia kantiana encontra-se nos deveres no qual terá que executar.

Quando consideramos as disposições naturais dum ser organizado, isto é, dum ser construído em ordem a um fim que é a vida, aceitamos como princípio que nele se não encontra nenhum órgão que não seja o mais conveniente e adequado à finalidade a que se destina. Ora, se num ser dotado de razão e vontade a verdadeira finalidade da natureza fosse a sua conservação, o seu *bem-estar*, numa palavra a sua felicidade, muito mal teria ele tomado as suas disposições ao escolher a razão da criatura para executora destas suas intenções (KANT, 1992, p. 24).

Portanto, a felicidade está relacionada à sensibilidade humana, podendo assim desvirtuar a reta razão. Embora a felicidade seja considerada um problema, ela não pode ser eliminada completamente do homem, pois também faz parte de sua constituição humana. Dessa forma, a felicidade só poderá ser conservada, a partir de um devido limite de importância, porque se o indivíduo não estiver satisfeito consigo mesmo, ele pode transgredir os deveres, se o objetivo principal é por respeito às leis, a felicidade poderá ser conservada.

Assim ele afirma “Dever é uma necessidade de ação por respeito à lei” (KANT, 1992, p.31). Qualquer respeito para ele é um respeito às leis, pois estas são motivos máximos da retidão humana.

A lei universal é a finalidade kantiana, porque estabelece uma moral comum para todos os homens. Assim o filósofo afirma: “Devo proceder sempre de maneira que eu possa querer também que a minha máxima se torne uma lei universal” (Kant, 1992, p.33). Para fundamentar o seu argumento, Kant se utiliza do exemplo de um sujeito que prefere fazer uma falsa promessa que não tem intenção de cumprir. Assim, esse sujeito se afasta dos princípios do dever porque a sua promessa não tem condições de alcançar a todos os seres humanos. “Por conseguinte a minha máxima, uma vez arvorada em lei universal, destruir-se-ia a si mesma necessariamente.” (KANT, 1992, p.35). A intenção em se fazer uma lei universal tem que estar pautada em uma verdade absoluta, a contingência não pode ser considerada.

Nesse sentido, para Kant, a moral só pode ser determinada por uma articulação teórica que irá conduzir a razão prática. No entanto, a teoria não pode estar só e muito menos a prática, pois invalida a sua capacidade de fundamentação moral. Por isso não é possível refleti-la em seus aspectos contingentes, a partir de cada situação singular ou histórica, já que ela é necessária para a humanidade como um todo. Portanto, a moral não será bem ilustrada com exemplos, uma vez que os exemplos não configuram a totalidade de uma moral, porquanto cada exemplo tem que ser julgado para ser analisado se é digno de ser um exemplo (KANT, 1992, p.42).

Depois de refletirmos acerca de uma natureza racional que se apresenta como universal, destacamos a síntese dessas ideias em Kant a partir da sua compreensão de imperativo categórico. O imperativo categórico irá ordenar o comportamento bom, como se apurasse as melhores regras a fim de que o homem possa segui-la. Este imperativo também pode ser chamado de moral. O imperativo categórico não é limitado por nenhuma condição, ele é necessário e absoluto para qualquer ação (KANT, 1992, p. 53-54).

Como afirma Kant, o imperativo categórico é a forma pura de se alcançar uma lei moral universal e necessária e o seu fim almeja o que é bom e justo para qualquer sujeito. Quando se busca o fim é preciso analisar o meio. O meio são as relações empíricas e, portanto, pertencentes ao conceito de felicidade. O imperativo categórico precisa da experiência para poder ser entendido. (KANT,1992, p.54-57)

De fato, a ambiguidade proposta em Beauvoir imprime uma outra forma de se pensar a moral, diferente da que já pensou Kant. O seu conceito de ambiguidade, como já foi explorado, trata-se do receio - segundo Beauvoir, principalmente da tradição - em permitir a

condição do homem de ser falta antes de ser algo. Para ela, a tradição tentou mascarar esta condição, na medida em que só concebe uma pura positividade como a pensada em Kant. Beauvoir compreende que alguns filósofos antes dela identificaram esta ambiguidade apesar de não denominá-la assim. É o caso de Kierkegaard quando este se opôs a Hegel e na contemporaneidade ela identifica o nada sartreano como uma especulação da ambiguidade descrita por ela.

No entanto, não podemos descartar as semelhanças entre as duas filosofias. Segundo Arp (1999), Kant conclama a pensar no outro não como um meio, mas como um fim. Em Beauvoir também apresenta um fim no próprio homem, o que lhe dá uma característica de consequencialista. Assim, ainda com Arp (1999) a mesma analisa que o humanismo em Kant é revestido de um conteúdo judaico cristão, o que faz com que este humanismo tenha uma natureza diferente do existencialismo beauvoariano. A impessoalidade kantiana é um verdadeiro obstáculo para a proposta singular de Beauvoir, porque são homens suprimidos para a construção de uma ideia de universalidade. A compreensão de um ser, cujo princípio moral está em perceber as suas próprias falhas faz dessa moral existencialista um preceito contingente que não tem lugar na ordem universal da tradição defendida por Kant.

Há referências a Kant em um número de lugares em *A Ética da ambiguidade*. Por exemplo, Beauvoir afirma que “preceito será tratar o outro como uma liberdade, de modo que o seu fim pode ser liberdade”, convidando uma comparação com a formulação do imperativo categórico de Kant, em que somos conclamados a tratar os outros nunca como um meio apenas, mas sempre como um fim. Ela também afirma que sua ética é uma ética individualista, no espírito de Kant em que “o que concede ao indivíduo um valor absoluto e que reconhece somente nele o poder de estabelecer as bases de sua própria existência.” Mas a ética existencialista de Beauvoir acaba sendo bastante diferente da ética de Kant. É apenas aparente nas posições que Beauvoir leva ao discutir casos concretos de obrigação moral pessoal. O que Beauvoir fundamenta nestes casos geralmente se apresenta como um forte contraste com Kant. (ARP,1999).²¹

Podemos considerar algumas semelhanças da tradição que se considera humanista com o existencialismo como as feitas por Beauvoir em que nivela o existencialismo na mesma perspectiva da caridade cristã, no culto epicurista da amizade e no moralismo kantiano, pois estes também colocam o homem como fim. Contudo, embora o existencialismo veja o homem

²¹ “Furthermore, Kant identifies this positive concept of freedom with morality, saying: ‘a free will and a will under moral laws are identical.’ There are references to Kant in a number of places in *The Ethics of Ambiguity*. For instance, Beauvoir states that her ‘precept will be to treat the other as a freedom, so that his end may be freedom,’ inviting a comparison to Kant’s formulation of the Categorical Imperative wherein we are enjoined to treat others never as a means only but always as an end. She also states that her ethics is an individualistic ethics in the spirit of Kant in that ‘it accords to the individual an absolute value and that it recognizes in him alone the power of laying the foundations of his own existence.’ But Beauvoir’s existentialist ethics ends up being quite different from Kant’s ethics. One way this is apparent is in the positions that Beauvoir takes when discussing concrete cases of personal moral obligation. What Beauvoir says should be done in these cases usually presents a stark contrast to Kant” (Tradução nossa)

como um fim último de sua ação, ele estabelece diferenças radicais com a filosofia kantiana e com as demais outras doutrinas humanistas da tradição filosófica, haja vista que se apresenta com uma relação concreta entre liberdade e existência, sendo a separação radical com estas doutrinas.

Entretanto, não se pode esquecer que há um laço concreto entre liberdade e existência; querer o homem livre é querer que haja ser, é querer o desvelamento do ser na alegria da existência; para que a ideia de libertação tenha um sentido concreto, é preciso que a alegria de existir seja afirmada em cada um, a cada instante é espessando-se como prazer, como felicidade, que o movimento rumo à liberdade assume no mundo uma figura carnal e real (BEAUVOIR, 2005, p. 110).

Nesse sentido, esta ambiguidade leva a uma compreensão de um não ser que tanto foi negado pela tradição filosófica. A busca do não ser é justamente pensar a existência do homem situado em um mundo vivido que tem um fundamento na teoria fenomenológica. Assim, a máxima husserliana que o homem tem que ser colocado em parêntese será necessária para se compreender a dinâmica da singularidade, porquanto a partir das suas condições de indivíduo o homem poderá ter a sua consciência por si mesmo sem precisar de uma filtragem em uma razão superior.

Segundo Arp (1999), a moral em Beauvoir estabelece quatro exemplos assim como fez Kant na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, no entanto são exemplos que se distinguem completamente. No exemplo do suicida, enquanto para a filósofa este precisa ter o direito de fazer suas próprias escolhas, para Kant a máxima moral não permite que um suicida possa pensar por si mesmo, pois está distante das suas faculdades racionais. Nessa mesma perspectiva, um viciado em drogas também não pode se decidir, pois é impossível ele concordar com o imperativo categórico. Para Beauvoir um imperativo categórico não dá conta das relações concretas do humano, já que ele funciona como uma lei abstrata e universal que impossibilita ver o homem em suas particularidades.

Beauvoir não nos fornece qualquer princípio prontamente declarado como o Imperativo Categórico para apoiar as posições que ela toma em cada um destes casos. Ela diz: “A ética não fornece receitas mais que faz a ciência e arte.” Beauvoir deixa claro que não acha que imperativo categórico de Kant é a mesma coisa que uma receita. Mas ela enfatiza que as questões éticas não podem ser resolvidas “abstratamente e universalmente”. As situações em que surgem escolhas éticas são tão particularizada, tão complexa que a análise do tempo é necessária a fim de trazer para fora suas características relevantes (...) (ARP, 1999)²²

²² “Beauvoir never furnishes us with any readily stated principle like the Categorical Imperative to support the positions she takes in each of these cases. She says, “Ethics does not furnish recipes any more that do science and art.” Beauvoir of course does not think that Kant's Categorical Imperative is the same thing as a recipe. But she does stress that ethical questions cannot be settled “abstractly and universally”. The situations in which ethical choices arise are so particularized, so complex that long analysis is required in order to bring out their relevant features(...)” (Tradução nossa)

Nesse sentido, a ética kantiana não consegue transpor uma individualidade concreta no mundo, porque não alcança as mais diversas situações e relações humanas. Portanto, a singularidade da qual propõe Beauvoir está inserida em um contexto de diversidade que amplia as ações concretas do homem no mundo. Essas considerações transformam o homem com um papel ainda mais decisivo na realidade, porque é de sua inteira responsabilidade a escolha moral que irá permanecer e suas ações também podem reverberar na vida dos outros homens. Assim, Beauvoir estabelece diferenças fundamentais com a tradição:

Esta moral tradicional, clássica, de quem reivindica viver a sociedade de hoje é uma herança mais ou menos adulterada da moral kantiana. Ela impõe ao homem a submeter sua conduta aos imperativos universais, intemporais, para modelar suas ações sobre os grandes ídolos inscritos num céu inteligível: a justiça, o direito, a verdade; posando os seus princípios como era a ele mesmo em seus próprios fins. (BEAUVOIR, 2008, P.43)²³

O nada na compreensão existencialista ou a valorização desta falta no ser não significa uma filosofia do desespero que encerra o homem a uma angústia estéril. A falta no homem é exatamente o sentido de uma moral. Como teria uma moral com um homem definido pronto e acabado, ou seja, com uma natureza prévia? Ou como assim analisa Beauvoir “Não se propõe uma moral a um Deus” (BEAUVOIR, 2005, p. 16). A moral só pode ser estabelecida na falha do próprio homem, pois este é despossuído de uma essência prévia sendo construída a partir do seu contexto histórico, cultural e social. Cabe somente a ele enquanto singularidade ultrapassar as suas próprias barreiras e a do mundo que não escolheu. Desta forma, a moral é a partir deste homem em que a sua consciência pode transformar o mundo e a si mesmo, mas não um homem em que a racionalidade o toma enquanto perfeição orientando ações que se orienta por uma racionalidade humana como igual para todos os homens.

Desta forma, o existencialismo propõe que a melhor situação para o homem é a recusa dessa moral estabelecida como verdade. No que ela denomina de realismo político (com as devidas influências na moral de Kant), não há lugar para a recusa, pois os deveres são a condição da existência dessa ordem social. Desta forma, a filosofia de Kant influencia a ação cotidiana principalmente das sociedades ocidentais no seu aspecto abstrato.

É mais ou menos conscientemente em nome de uma tal moral que hoje se condena um magistrado que denunciou um comunista para salvar dez reféns e com eles todos que estavam ligados a Vichy e pretendiam “relativizar as coisas”: não se tratava de

²³ Cette morale traditionnelle, classique, dont pretend vivre la société d’aujourd’hui, est un heritage plus ou moins adultéré de la morale kantienne. Elle enjoient aux hommes de soumettre leur conduite à de impératifs universels, intemporels, de modeler leurs actions sur de grandes idoles incrites dans un ciel intelligible : la justice, le droit, la vérité ; posant ses principes comme étant à elle-même sa propre fin. (Tradução nossa)

racionalizar o presente tal como era imposto pela ocupação alemã, mas de recusá-lo incondicionalmente. A Resistência não aspirava a uma eficácia positiva; ela era negação, revolta, martírio; e nesse movimento negativo, a liberdade era positiva e absolutamente confirmada. (BEAUVOIR, 2005, p. 107).

Portanto, não se trata em racionalizar o presente, mas de recusá-lo incondicionalmente a tal ponto que ele se estabeleça como liberdade positiva. Somente no movimento negativo a liberdade poderá ser positiva e confirmada. Por isso que o homem é a sua própria condição de liberdade, já que o seu destino é forjado pelo lado que ele decidiu estar. Se aceitar participar passivamente desse processo de normatização de uma moral, o seu destino não pertencerá a ele, pois a sua existência poderá ser eleita para ser sacrificada em detrimento da humanidade ou ele será o próprio carrasco que apoia matar um indivíduo que destruiu a sua causa.

Muitos diriam que essas considerações são abstratas, no entanto, as seguintes indagações “Que ação é boa? Qual delas é má? Colocar tal questão é também cair em uma abstração ingênua.” (BEAUVOIR, 2005, p. 109) Beauvoir reflete que não se pergunta a um físico quais hipóteses são verdadeiras e nem ao artista como uma obra pode chegar a uma beleza garantida. A moral não deve fornecer receitas, apenas um método precisa ser proposto. Assim, na ciência o fundamental é adequar o problema ao conteúdo, da lei aos fatos; o lógico inventa outro conceito quando este não se adequa ao conteúdo. Entretanto “é impossível decidir abstrata e universalmente essa relação de sentido com o conteúdo; é preciso, em cada caso particular, uma prova e uma decisão” (BEAUVOIR, 2005, p.109)

Kant compreende a sua moral estabelecida na subjetividade humana. Portanto, ele pensa em uma paz perpétua de homens com o ideal supremo de realização na razão. Esta concepção não admite de nenhum modo a existência de um nada, por alguns motivos, dentre eles, podemos inferir, a partir das análises do existencialismo em Beauvoir, porque ele não compreende uma ontologia²⁴. Isso ocorre na medida em que para ele não importa a constituição do ser, mas as condições prévias de articulação da racionalidade para se pensar a objetividade da coisa. Por isso que a sua filosofia se pretende uma gnosiologia, ou seja, em uma compreensão subjetiva que capta a capacidade de categorizar e nomear as relações entre sujeito e objeto. Nesse sentido, a objetividade kantiana não tem condições de compreender o homem em um tempo histórico e social, pois a sua preocupação é inteligível por natureza.

²⁴ “Kant não duvida, absolutamente, da existência das coisas fora de nós; entende apenas que tais coisas não são conhecidas se não através das formas que lhes impõe a nossa faculdade de conhecer. O seu idealismo nada tem de ontológico; não concerne senão ao nosso conhecimento das coisas e não à sua existência ou à sua natureza; poder-se-ia chama-lo de idealismo gnosiológico.” (PASCAL, 1999,p.45)

Segundo Beauvoir, Kant empobrece o objeto na medida em que o submete a estar inserido em um esquema. Podemos inferir que isso se deve porque, como já foi esclarecido, a filosofia kantiana não pode ser considerada uma ontologia, pois não se preocupa com nenhum princípio, mas quer apenas desenvolver como as coisas surgem a partir do que já está dado, ou seja, ela se propõe a ser uma metafísica. Para Kant, interessa mais saber estabelecer as regras do dado do que saber o porquê, dessa forma a sua moral é delineada nesse conceito de objetividade.

Temos assim uma dupla compreensão de uma moral, uma regida pela racionalidade pura e a outra pela nadificação do ser. Ambas buscam no sujeito uma fundamentação para as suas morais, sem esquecer que estes sujeitos estão em perspectivas diferenciadas. Em Kant podemos compreender a busca de um fim último e necessário que tende por si a estabelecer um bem comum universal. Pensar o bem comum e na sua validade é algo extremamente importante, pois coloca o homem no aspecto de uma filosofia detentora de um legado humanista. A nadificação que coloca o homem como um ser de carne e osso, compreende o indivíduo em condições existenciais.

Nesse sentido, são duas morais preocupadas com universalidades distintas. Uma supera o homem singular e a outra aponta a sua existência e reconhece a singularidade a partir da restituição ambígua do homem. O corte metodológico filosófico existe quando Kant pensa uma teleologia como um dever ser para se chegar a um fim positivo e comum a todos. A moral em Beauvoir não dá importância a um fim idealmente bom, pois não é um fim válido que irá prevalecer. Nesta perspectiva, as práticas humanas não são um cálculo preciso da realidade concreta, pois ela é repleta de indeterminações e difícil de ser pensada. Afinal é um homem do mundo onde se realiza vivendo neste mundo.

Dessa forma, examinamos que a moral existencialista não é a mesma moral da tradição universalista, na qual se insere Kant. Constatamos essa afirmação quando entendemos que a moral kantiana vai para além da existência do homem para que possa existir a compreensão do universal, diferenciando-se da moral existencialista que se trata de uma moral que se insere na existência do homem singular como vontade expressa da sua própria realidade e da realidade do mundo em que está inserido. Essa moral aparece no cotidiano do homem singular e não segue nenhuma fórmula unitária abstrata.

Assim, Beauvoir analisa a diferença fundamental da tradição universal, na figura de pensamento de Kant, e da posição existencialista no que diz respeito à moral:

[...] Kant escapa ao solipsismo, porque para ele a realidade autêntica é a pessoa humana na medida em que transcende a sua encarnação empírica e escolhe ser

universal. Mas a particularidade só aparece em sua obra como um momento da totalidade na qual ela deve se superar. Ao passo que, para o existencialismo, não é o homem impessoal, universal, que é a fonte dos valores: é a pluralidade dos homens concretos, singulares, projetando-se para seus fins próprios a partir de situações cuja particularidade é tão radical, tão irredutível quanto a própria subjetividade (BEAUVOIR, 2005, p. 21).

A moral da ambiguidade não compreende a pura positividade kantiana ou apenas uma subjetividade radical, esquecendo-se das situações em que este indivíduo está inserido. Para Beauvoir esta moral não consegue fundamentar o homem enquanto ser no mundo, pois está fora da sua concretude. Nesse sentido, a filósofa justifica a sua defesa pelo existencialismo porque apenas essa doutrina permite a elaboração de uma moral, pois é a única em que a moral tem seu lugar, já que nas outras filosofias o mal é um erro e nas filosofias humanistas o homem é definido como pleno em um mundo pleno. Portanto, uma moral só pode ser pensada a partir de homens singulares que vivem em um mundo concreto.

3.4 As diferenças entre a Liberdade prática e a liberdade existencial

A liberdade enquanto condição da moral é percebida tanto para Kant quanto para Beauvoir. No entanto, podemos compreender que o existencialismo situa a liberdade como uma condenação humana, ou seja, condição natural do homem em que o mesmo poderá negá-la ou assumi-la. Em Kant, a liberdade é compreendida como propriedade de causas eficientes a priori, pois o conceito de dever só poderá ser admitido enquanto um imperativo categórico (KANT, 1992, p, 99).

Certamente o que unifica Beauvoir a Kant é o conceito geral de liberdade. Diante de uma vontade última da liberdade humana os dois filósofos se encarregam, cada qual ao seu lado, a fundamentar a necessidade moral de se ter homens livres. Segundo Arp (1999), quando Beauvoir afirma que o preceito positivo de liberdade está em compreender uma ética a partir da condição natural de liberdade segue na mesma perspectiva kantiana de ser livre. Portanto, ambos consideram que a liberdade é uma condição humana inquestionável.

A ética de Beauvoir, que se baseia em uma análise da temporalidade humana e os vínculos concretos entre indivíduos particulares, acabam sendo o que é muito sensível ao contexto de escolha moral. Alguém poderia objetar que ele acaba sendo muito sensível ao contexto e circunstância individual. Na verdade, uma objeção levantada muitas vezes contra a ética existencialista é que ele pode fornecer quaisquer orientações positivas para a conduta que seja. Em sua conclusão Beauvoir responde à objeção potencial que sua ética tolera ‘a anarquia do capricho pessoal’ de uma forma muito kantiana: ‘O homem é livre; mas ele encontra a sua lei em sua própria liberdade’. Na verdade, Beauvoir não fornece nenhuma lei de liberdade aqui ou em outro lugar. Mas ela faz o movimento kantiano de basear os preceitos positivos da sua ética de um inquérito sobre as condições de liberdade humana. A

fim de ser totalmente livre de acordo com ela uma pessoa tem de assumir certa responsabilidade para si mesma e aos outros.²⁵ (ARP,1999)

A Moral de Kant, como já foi detalhada até aqui, compreende um ser que será normativo a partir de um juízo a priori que é próprio de sua natureza. A sua essência enquanto ser humano é regida por faculdades universais e absolutas. O existencialismo de Beauvoir já não comporta esta essência ou natureza, haja vista que o homem é a própria condição humana e, portanto, liberdade. Podemos inferir que a liberdade kantiana está na perspectiva da autonomia, pois para o filósofo precisa ser orientada pela razão.

Como ser racional e, portanto, pertencente ao mundo inteligível, o homem não pode pensar nunca a causalidade da sua própria vontade senão sob a ideia da liberdade, pois que independência das causas determinantes do mundo sensível (independência que a razão tem sempre de atribuir-se) é liberdade. Ora à ideia da liberdade está inseparavelmente ligado o conceito de autonomia, e a este o princípio universal da moralidade, o qual na ideia está na base de todas as ações de seres racionais como a lei natural está na base de todos os fenômenos. (KANT,1992, p.102)

Da mesma forma que a liberdade em Kant contribui para uma reflexão do sujeito enquanto capaz de fundar uma subjetividade, ele também prende este mesmo sujeito em conceitos normativos da razão. Nesse sentido, as contradições existentes entre o universal da tradição e o particular da moral da ambiguidade permitem situar os problemas que a filósofa investiga e demarcar no campo teórico filosófico as diferenças do existencialismo para com a tradição. Assim, a liberdade para o existencialismo não pode pertencer a uma razão normativa como assim pensa Kant, porque ela está inserida na contingência dos fenômenos.

Dessa forma, Kant compreende que a faculdade da razão se distingue de todas as outras na medida em que ela é afetada por objetos. Ela está acima do entendimento²⁶ porquanto este seja a sua atividade própria e não contenha somente as atividades do sentido, ou seja, somente atividades que sejam afetadas pelos sentidos. Kant delega à razão a formação de um entendimento puro. Assim ele analisa:

²⁵ “Beauvoir's ethics, based as it is on an analysis of human temporality and the concrete bonds between particular individuals, ends up being one that is very sensitive to the context of moral choice. Someone might object that it ends up being too sensitive to context and individual circumstance. Indeed, one objection often raised against existentialist ethics is that it can supply no positive guidelines for conduct whatsoever. In her conclusion Beauvoir replies to the potential objection that her ethics condones ‘the anarchy of personal whim’ in a very Kantian fashion: ‘Man is free; but he finds his law in his very freedom.’ (16) Actually Beauvoir supplies no law of freedom here or elsewhere. But she does make the Kantian move of basing the positive precepts of her ethics on an enquiry into the conditions of human freedom. In order to be fully free according to her a person must take on certain responsibilities to herself and others”. (Tradução nossa)

²⁶ “‘ Como é possível a matemática pura?’ pela análise das formas a priori da sensibilidade, do espaço e do tempo. Mas a sensibilidade é apenas uma das duas fontes principais de nosso conhecimento; a outra é o entendimento. Na sensibilidade, o objeto nos é dado na intuição; no entendimento, ele é pensado em conceitos” (PASCAL,1999,p.60)

(...) mostra sob o nome de ideias uma espontaneidade tão pura que por ela ultrapassa de longe tudo o que a sensibilidade pode fornecer ao entendimento; e mostrar a sua mais elevada função na distinção que estabelece entre mundo sensível e mundo inteligível, marcando também assim os limites ao próprio entendimento. (KANT, 1992, p.101-102)

Portanto, o ser racional, que pertence ao mundo inteligível é que irá pensar na ideia de liberdade como causalidade da sua própria liberdade, já que a sua independência das causas externas é a liberdade. A liberdade está ligada a autonomia, bem como o princípio universal de moralidade que é a base de todo ser racional. Assim, o filósofo tem como ponto de partida a liberdade apenas como causa da lei moral. Conforme Kant, tal proposição é possível porque quando nos consideramos livres, somos levados ao mundo inteligível e desta forma reconhecemos a autonomia da vontade juntamente com a sua consequência – a moralidade. Mas quando nos fazem agir contra a nossa vontade, somos levados ao mundo sensível. (KANT, 1992, p.102)

Compreender a liberdade kantiana é adentrar na perspectiva de um sujeito autônomo que independe da ação da natureza. No entanto, por a liberdade não ser provida de leis, mas sim ser uma causalidade que deve seguir leis universais e imutáveis ela está incluída no imperativo categórico e no princípio de moralidade. Isso acontece porque a vontade livre é submetida à causalidade e às causas eficientes, que é a liberdade enquanto autonomia ou “propriedade de ser lei para si mesma?” (KANT, 1992, p. 94)

Segundo Kant, a liberdade positiva não pode ser demonstrada por causas naturais, físicas ou do mundo sensível, também não pode mostrar através da razão prática pura, mas sim a partir da vontade de um ser racional. A liberdade tem que ser demonstrada sobre a atividade dos seres racionais e dotado de uma vontade. Por isso não basta comprová-la por certas experiências, é preciso apreendê-la em sua dimensão racional.

Todo o ser que não pode senão sob a ideia de liberdade, é por isso mesmo, em sentido prático, verdadeiramente livre, quer dizer, para ele valem todas as leis que estão inseparavelmente ligadas à liberdade, exactamente como se a sua vontade fosse definida como livre em si mesma e de modo válido na filosofia teórica. Agora afirmo eu: A todo o ser racional que tem uma vontade temos que atribuir-lhe necessariamente também a ideia da liberdade, sob a qual ele unicamente pode agir. Pois num tal ser pensamos nós em relação aos seus objectos. (KANT, 1992, p. 96)

Para Kant, nada mais adequado que a razão receba a sua constituição da própria natureza humana, independente de influências estranhas. Isso ocorre porque o sujeito precisa atribuir à razão com a faculdade de julgar e não com os impulsos externos. Portanto, ela precisa ser autora de seus princípios, para assim poder considerar a si mesma como livre, uma vez que a vontade só pode ser considerada como própria sob a orientação de uma liberdade.

Para tanto é preciso atribuir-lhe um sentido prático e uma vontade que seja válida para todos os seres racionais.

A liberdade kantiana também, neste aspecto, segue a principal característica de sua moral, que é ser tomada objetivamente pelas outras racionalidades e assim servir a uma racionalidade universal. Desta forma, Kant se pergunta: qual a necessidade do sujeito se submeter ao ser racional, e, portanto, a todos os outros seres dotados de razão? Já antecede na resposta de que nenhum interesse pessoal pode impeli-lo a isso, pois se não seria impossível elaborar um imperativo categórico. Para que esta liberdade resida de fato na objetividade é preciso que sua lei seja válida de forma universal.

Pois este dever é propriamente um querer que valeria para todo o ser racional, sob a condição de a razão nele ser prática sem obstáculos; para seres que, como nós, são afectados por sensibilidades como móveis de outra espécie, para em que nem sempre acontece o que a razão por si só faria, aquela necessidade da acção chama-se um dever, e a necessidade subjectiva distingue-se da necessidade objectiva. (KANT, 1992, p. 97)

Dessa forma, a liberdade em um primeiro momento é um pressuposto de lei moral, isto é, próprio do princípio da autonomia e da vontade. A universalidade está na composição da liberdade kantiana, embora seja preciso observar os seus limites, já que uma validade universal não consegue abranger totalmente a amplitude prática da liberdade. (KANT, 1992, p. 97)

Assim, os interesses pessoais podem fazer parte do processo de uma liberdade que está amparada em uma lei moral, desde que essas qualidades pessoais não atrapalhem o processo racional. “Isto é, achamos que o simples facto de ser digno da felicidade, mesmo sem o motivo de participar dessa felicidade pode por si só interessar” (KANT, 1992, p. 98) Desta forma não podemos nos consideramos totalmente livre no agir e esquecer totalmente nosso aspecto pessoal.

Segundo Pascal (1999), a liberdade Kantiana, apesar de já ter uma visão geral na *Fundamentação Metafísica dos Costumes*, tem uma delineação maior na *Crítica da Razão Prática*. Conforme essa obra ser livre significa agir segundo a razão. Kant denomina esta liberdade de transcendental. Pelo seu carácter de universal e necessária, esta liberdade deverá apenas obediência à racionalidade, assim o homem não pode estar sujeito a nenhum determinismo da natureza. Conforme o filósofo, ser livre é estar livre, portanto, é ser completamente liberto de suas inclinações.

Pascal (1999) afirma que Kant procurou encontrar um problema em sua liberdade, desta forma, para refletir melhor a questão, divide o homem em fenômeno, sujeito às

necessidades naturais e do homem considerado como coisa em si (noumeno), ou seja, como sendo de fato livre. Tendo exposto o problema, tenta procurar a solução, na medida em que apreende que o inteligível é capaz de fazer escolhas, mas o sujeito regido pela sensibilidade pode apenas conceber as consequências da causalidade enquanto fenômeno.

A singularidade remete a aprofundar sobre a humanidade, o universal e sobre o ser do homem no mundo, dessa forma, ao analisarmos as duas propostas de liberdades estamos de frente com duas vertentes do pensamento filosófico humano que apesar de buscar o homem em dimensões diferentes, ambas se valem de uma perspectiva de sujeito. O tema da liberdade é recorrente nos escritos de Beauvoir até mesmo em sua literatura. Percebemos uma necessidade incessante de retratar as angústias e os problemas²⁷ acerca da liberdade. A filósofa encara este problema como algo “encarnado” no próprio ser do homem para assim poder alcançar “projetos definidos”. Pensar a liberdade não significa estar em termos abstratos munido de nenhum significado que assim, autoriza pensá-la como algo vazio. Quando Beauvoir define a liberdade como ação, ela a insere no mundo dado como uma realidade que necessita ser alcançada pelo ser.

O exercício de se fundamentar a liberdade como um conceito filosófico com sua devida marca existencialista própria de Beauvoir, significa compreendê-la como uma alteridade ambígua. O outro é a base desse ser livre que inicialmente é uma negação e depois se confirma como positivo em seu estado de liberdade. Portanto, sua principal preocupação é dos indivíduos agirem por si mesmos em direção a “seres-com-os-outros” (DAIGLE, 2014, p.2). A liberdade não anula as configurações do existir que em Beauvoir está nos termos de uma ambiguidade, pelo contrário, para que ela aconteça é preciso que a porção faltosa do ser não seja superada, pois é um movimento que se qualifica em ação.

A liberdade na moral da ambiguidade de Beauvoir é uma condição ontológica na medida em que transcende a síntese do ser em si para o ser para si, pois, “Querer a liberdade, querer transcender o ser é a única e mesma escolha[...]” (BEAUVOIR, 2005, p. 68). Portanto é um momento do ser a existência que é constantemente superado. Este movimento coloca a liberdade com um fim que precisa ser alcançado sem deixar de compreender que a liberdade já está no ser. Por isso, como já foi exposto, a liberdade é a “passagem da natureza à moral” (BEAUVOIR, 2005, p.26). Ser livre constitui acima de tudo assumir esta liberdade que já está contida no ser do homem.

²⁷ Viana (2010) compreende que o existencialismo tem a necessidade de promover o problema da existência, ou seja, compreender a sua realidade em volta e a si mesmo. Portanto é no indivíduo que este problema aparece e tem condições de se autodeterminar.

O que irá valer neste percurso rumo à liberdade é a expansão da existência e não a conquista de algo útil como a produção científica e tecnológica²⁸, pois estas conquistas não completam o ser do homem. Beauvoir quer apresentar valores que tem como fim a liberdade quando percebe o ser humano como ele mesmo, vislumbrando a existência de outros seres humanos. Fora disso, a palavra útil personificada no ideal de riqueza ou economia de tempo não tem sentido. Assim, Beauvoir afirma:

É por meio de sua utilidade que a opressão tenta se defender. Mas vimos que é uma das mentiras do espírito sério pretender dar à palavra “útil” um sentido absoluto; nada é útil se não for útil para o homem, nada é útil para o homem se este não estiver em condições de definir os seus próprios fins e seus próprios valores, se não for livre. Sem dúvida um regime de opressão pode realizar construções que servirão ao homem: elas lhe servirão somente no dia em que for livre para servir-se delas; nenhum dos benefícios da opressão é um benefício real enquanto dura o reino do opressor. Nem no passado e nem no futuro pode se preferir a Coisa ao homem, somente ele pode constituir a razão de todas as coisas (BEAUVOIR, 2005, p. 80).

Portanto, a liberdade está intrinsecamente ligada ao ser, porque cabe ao homem desvela-lo. Expandir sua existência e compreender o mundo de uma outra forma faz com que a liberdade seja uma das mais autênticas constituições humanas, pois ser livre não é satisfazer os anseios de um sistema ou de uma doutrina, muito menos de satisfazer os caprichos de um indivíduo solitário. Faz parte de um projeto maior que leva em conta o existente singular. Assim, Gardiner (2012, p. 116, tradução nossa) reflete acerca da liberdade beauvoriana “A busca da liberdade envolve um compromisso ativo com o mundo e os outros. A maneira que nós demonstramos nosso compromisso é através da nossa preocupação com o outro.”²⁹

Para atingir o ser, a liberdade jamais se contentará com a seriedade,³⁰ pois a atitude séria não consegue captar os desígnios do ser e colocar o homem diante de uma existência livre. Ser livre é, segundo Beauvoir, estar em uma situação e em um tempo. Desta forma, ser livre se faz no tempo presente, contudo, sem esquecer do que foi (passado),³¹ mas sempre

²⁸ Útil como referência aos objetivos que o homem sério quer alcançar para satisfazer os valores das instituições sociais (família, estado, igreja), através do sucesso, progresso, riqueza, economia de tempo nem que para isto passe por cima da cultura de um povo, de uma nação, de um sujeito singular.

²⁹ “The pursuit of freedom involves an active engagement with the world and others. The way that we demonstrate our engagement is through our concern for one another.”

³⁰ Assim Beauvoir descreve o homem sério como aquele que valoriza o absoluto mais do que a condição singular do homem: “O homem sério se desembaraça de sua liberdade pretendendo subordiná-la a valores que seria incondicionados; ele imagina que o acesso a esses valores valoriza a ele próprio de uma maneira permanente: coberto de ‘direitos’, ele se realiza como o ser que escapa ao dilaceramento da existência.” (BEAUVOIR, 2005, p. 43)

³¹ Haja vista que o passado não é algo estático, nem algo que precise descartar, mas sim a possibilidade do devir. Sobre isto, Beauvoir apresenta: “On n’aime pas le passé dans sa vérité vivante si on s’obstine à en maintenir les formes figées et momifiées. Le passé est un appel, c’est un appel vers l’avenir qui parfois ne peut le sauver qu’em le détruisant. Que cette destruction soit un sacrifice, il serait mensonger de le nier: puisque l’homme souhaite qu’il y ait de l’être, il ne peut renoncer sans regret à aucune forme d’être. Mais une morale authentique n’enseigne pas à refuser le sacrifice, ni à le nier : il faut l’assumer”(BEAUVOIR,1947,p.118/119, tradução

pronto para as possibilidades do futuro. A liberdade é, portanto, o fim visado do para-si que só acontece se engajando e se responsabilizando. Do mesmo modo, Beauvoir explica:

Assim, as atividades construtivas do homem só adquirem um sentido válido quando são assumidas como movimento rumo à liberdade; e reciprocamente se vê que um tal movimento é concreto: descobertas, invenções, indústrias, cultura, quadros, livros povoam concretamente o mundo e abrem para os homens, possibilidades concretas. (BEAUVOIR, 2005, p. 69)

A filósofa compreende que para o homem desvelar a liberdade que existe em si é preciso “visar positivamente seu próprio futuro” (BEAUVOIR, 2005, p. 69). No entanto, existem homens que justificam a sua vida através de uma ação negativa. Descreve o homem que oprime os outros homens como sendo uma atitude que tem a dimensão de não só cercear a liberdade do outro como também a sua própria. Desta forma, estes homens “escolheram” não se engajar. Transformou a sua liberdade que é um dado em algo estático, sem movimento. Oprimindo os outros homens, ele não faz parte de si e nem do mundo.

Para tanto, esta opressão a qual ela se dirige, de forma alguma pode ser encontrada nas coisas naturais, ou seja, ninguém pode ser oprimido pelos desígnios da natureza como alguns fazem entender. Quem oprime o homem é o próprio homem. Logo, para que o futuro esteja aberto aos homens é preciso que a humanidade descortine as possibilidades futuras. E se algum homem fecha esta possibilidade, ele tem o poder de transformar uma parcela da humanidade em coisa. O oprimido pode transformar a liberdade como uma ação positiva, o opressor é um obstáculo para esta possibilidade. Assim Beauvoir (1947, p. 103, tradução nossa) define: “Somente o homem pode ser um inimigo para o homem, somente ele pode lhe furtar os sentidos de seus atos, de sua vida, porque cabe também somente a ele confirmá-lo em sua existência, reconhecê-lo efetivamente como liberdade.”³²

Ao se sentir desconfortável com a liberdade está mascarando a própria ambiguidade. Quando não nos assumimos, entramos no acordo da dominação do *status quo* que para alguns homens³³ pode ser uma forma confortável de viver, haja vista que não existem problemas,

nossa) Nós não gostamos do passado como verdade viva, se assim fosse persistiríamos na manutenção das formas congeladas e mumificadas. O passado é um chamar, é um ligar com antecedência o que às vezes pode salvar o em destruí-lo. Que esta destruição seja um sacrifício, seria falso para negá-lo desde que o homem deseja que haja ser, ele não pode renunciar sob nenhum pesar a forma do ser. Mas uma verdadeira moral autêntica não se recusa a sacrificar-se e nem negá-la: devemos assumi-la.

³² “Seul l’homme peut être un ennemi pour l’homme, seul il peut lui dérober le sens de ser actes, de as vie, parce que aussi il n’appartient qu’à lui seul de le confirmer dans son existense, de le reconnaître effectivament comme liberte.”

³³ Como já foi explicitado, Beauvoir conceitua cinco tipos de homens, que para ela são inautênticos, pois ora suprimem a porção de fracasso que há no ser, ora se torna tirano frente à liberdade dos outros, ou ora se conforma com a sua opressão. São eles o sub-homem, o homem sério, o apaixonado, o niilista, o aventureiro. O que mais se adequa a apatia, na medida em que se demite de sua liberdade, de fato é o sub-homem.

confrontos, e, por conseguinte, guerra. Viver assim não dá trabalho, no entanto não estamos realizando um ideal de liberdade autêntica, mas sim vivendo em uma existência abstrata, longe do movimento real da ação em liberdade.³⁴

A liberdade é a medida ontológica porque afirma a minha transcendência a partir da transcendência do outro. Desta forma, pensar o seu conceito para a filósofa seria impossível sem a constituição do ser ambíguo e a sua relação com o mundo. “Uma liberdade só se quer autenticamente querendo se como movimento indefinido através da liberdade de outrem” (BEAUVOIR, 2005, p. 76). A liberdade do outro não limita a minha, mas sim me projeta como um ser que está em constante ação. Portanto, ser livre não é qualquer coisa, mas superar uma realidade rumo a um futuro.

Para que a liberdade seja autêntica, ou seja, diga respeito ao ser, a sua causa deve ser pensada de modo universal. As causas singulares dos oprimidos não devem ser esquecidas, mas a questão que deve ser necessária é a liberdade enquanto um ato de solidariedade maior. Como ligar uma causa singular a uma universal? A filósofa responde a esta pergunta também a partir de cada situação singular. Desta forma, deparamo-nos com uma questão moral que está contida na factualidade do próprio ser.

De todo modo, o que a moral exige é que o combatente não se deixe cegar pela meta que se propõe ao ponto de recair no fanatismo da seriedade ou da paixão; a causa que ele serve não deve ser encerrada em si mesma, criando um novo elemento de separação. Através de sua própria luta ele deve servir a causa universal da liberdade. (BEAUVOIR, 2005, p.76)

A polaridade positivo e negativo que Beauvoir define como ambiguidade refere-se a um processo que se constitui no próprio ser. O homem nasceu com esta constituição e ao assumir esta polaridade ele também está assumindo a sua condição natural de liberdade. No entanto, cabe ao homem se quer ou não transformar esta liberdade em uma ação positiva e

³⁴ Para Gardiner (2012,p.118, tradução nossa) A liberdade em Beauvoir é uma crítica tanto ao dogmatismo teórico quanto as ações concretas realizadas na sociedade. “For some people, this is because they become too dogmatic; for others, it is through an excess of idealism. These ways of being illustrate how we are uncomfortable with ambiguity. We prefer to cling to faith, or ideology, because it seems to offer us stability. Such a desire for stability, according to Beauvoir, moves us away from freedom toward an abstract notion of human existence. Such abstraction can mean we lose sight of the meaning of freedom, which is always to be understood as situated and relational. It is via abstraction but through acknowledging ‘the genuine conditions of our life that we must draw our strength to live and our reason for acting’ (BEAUVOIR, 1948, p. 9).” “Para algumas pessoas, isso é porque eles se tornam demasiado dogmático; para outros, é através de um excesso de idealismo. Estes modos de ser ilustrar a forma como nos sentimos desconfortáveis com a ambiguidade. Preferimos para se agarrar à fé ou ideologia, porque parece nos oferecer estabilidade. Tal desejo de estabilidade, de acordo com Beauvoir, nos afasta da liberdade em direção a uma noção abstrata da existência humana. Essa abstração pode significar podemos perder de vista o significado da liberdade, que deve sempre ser entendida como situada e relacional. É através de abstração, mas por meio de reconhecer ‘as condições autênticas da nossa vida que devemos tirar nossa força para viver e nossa razão de agir’.” (BEAUVOIR, 1948, p. 9)

autêntica, para ela, esta ação significa querer-se livre e também querer os outros homens livres.

A liberdade que se insere numa perspectiva ambígua é a medida de um homem que está em um retorno a si mesmo. O homem é senhor das suas ações, mas carrega em si a responsabilidade da humanidade inteira. Portanto, ser livre requer compreender enquanto um humano faltoso que busca se preencher. Beauvoir considera que ao estar neste movimento de homem “que se faz falta de ser a fim de que se haja ser” ele integra à vida o real sentido de estar no mundo.

De fato, o tema da liberdade separou os dois filósofos na medida em que Beauvoir compreende o seu aspecto enquanto uma ontologia constitutiva de uma ambiguidade e, por outro lado, Kant concebe a liberdade como um pressuposto para leis universais que tem sua fundamentação em uma perspectiva prática. Esta relação insere os aspectos do conteúdo da liberdade como constitutivo de morais distintas que propõe objetivos diferentes para o homem.

4 DA ONTOLOGIA À MORAL EM BEAUVOIR

A ontologia contemporânea foi inaugurada por Husserl a partir de suas formulações acerca da fenomenologia. Enquanto o fenômeno de Kant são as realidades mutáveis que só podem ser conhecidas por nós através de propriedades da faculdade de julgar. (PASCAL, 1999, p. 48) Para Husserl a fenomenologia é a percepção do sujeito inserido no mundo, por isso a consciência procura a essência das coisas. Desta forma, a *consciência de* ou *intencionalidade* é o próprio voltar-se do exercício filosófico já que investiga as condições primeiras, e, por conseguinte, o estado do ser, pois é no fenômeno que pode estar contida a própria verdade das coisas.

A ontologia questiona a validade de um ser inserido que está em relação com o todo. Os fundamentos ontológicos são, portanto, a relação do conhecimento com o *ser* e com o mundo. A contemporaneidade terá o papel fundamental de compreender o seu emprego na filosofia antiga e moderna para assim retomá-la com novos problemas e reflexões. Portanto, os filósofos contemporâneos precisam partir da relação do *ser* ou não *ser* com Parmênides, do *dever* de Heráclito, da relação sensível e inteligível com Platão e retomar os problemas da metafísica em Kant. Assim foi realizado pelos filósofos contemporâneos até encontrarem uma composição categorial própria para retomar o que sempre foi o exercício da filosofia, o de criar conceitos para problematizar e refletir a realidade.

Simone de Beauvoir concebe a ontologia segundo uma concepção fenomenológica em que o *ser* está inserido no mundo de acordo com a sua condição subjetiva de percebê-lo. Para a filósofa, conceber esta maneira de compreensão fenomenológica é aprofundar-se acerca do humano para assim conhecê-lo e nele se perceber diante de um homem concreto que tem a possibilidade de transformar a realidade.

Esta ambiguidade proposta pela filósofa de que o *ser* é e não é, de fato corresponde a sua posição contemporânea do rompimento com a antiguidade e com a modernidade, na medida em que não suprime o *ser* que não é em detrimento de uma filosofia que restitui uma racionalidade cujo o centro das análises é o positivo. Pelo contrário, para reafirmar a finitude humana e a condição do homem como *ser* dado no mundo ela compreende estes dois momentos do *ser* como sendo parte do mesmo homem. Portanto, a ambiguidade é um postulado ontológico que conceitua o sentimento do existencialismo em problematizar antropologicamente o homem para promovê-lo a uma ação enquanto um *ser* de carne e osso e não suprimir a sua parte faltosa como requer algumas ontologias.

Assim, *Por uma moral da ambiguidade* está inserida neste contexto existencialista que dispõe de um conteúdo ontológico a partir do método fenomenológico e como já foi exposto, tem uma maior influência na fenomenologia heideggeriana. A compreensão do *ser* para assim leva-lo até uma finalidade política e de um *ser* que é condenado à liberdade é o cerne que Beauvoir argumenta. Um *ser* que é e ao mesmo tempo que não é pressupõe uma ação que não está destituído da história e do mundo.

4.1 Ontologia e ambiguidade na filosofia moral de Beauvoir

A moral da ambiguidade de Beauvoir pressupõe a constituição singular de cada ser, para, a partir de suas particularidades, estar conectado sempre em relação com o outro. O indivíduo particular faz parte da ambiguidade beauvoiriana na medida em que quando se perde ele é; assim, por ora sacro, profano; bom, mal; útil, inútil. O movimento constante do *ser* é o multiforme inserido na ação e na história.

Segundo Beauvoir, a ambiguidade é a toda a hora mascarada por alguns filósofos. Mascarar esta condição humana através de conceitos totalizantes é uma tarefa difícil, pois esta dissimulação colocada pela tradição filosófica só prolonga o sofrimento de não assumir a real condição do *ser*. Portanto, a filósofa acredita que as mentiras que são disseminadas não pode suprimir o verdadeiro *ser*, pois este já está dado, o que se pode fazer é não concebê-lo de forma autêntica, ou seja, esconder a sua constituição de *ser* no mundo. Encarar a verdade do ser e assumir a sua ambiguidade pressupõe uma forma autêntica de ser e de agir.

Para compreender este *ser* autêntico apresenta o existencialismo como uma corrente filosófica que se propõe pensar o *ser* em sua constituição real encarnado no mundo. Isto só será possível na medida em que ele se dá como uma conversão de um *ser* que não quer ter consciência de si para um *ser* que não se demite a si mesmo, ou seja, um *ser* que assume um *vir-a-ser*. Assim, ela afirma que a característica do existencialismo é manter a ambiguidade na medida em que a ambiguidade não suprime a porção humana que há no *ser*, suas falhas e imperfeições, pois esta falta no *ser* é a maneira de *ser* da existência (BEAUVOIR, 2005, p. 18).

A teoria dialética hegeliana tem limites para dar importância aos dois polos negativo e positivo do qual propõe Beauvoir. Segundo esta teoria a existência dos dois polos será fundamental para a restituição de uma síntese. Mesmo que a teoria hegeliana reconheça a negatividade, esta porção é suprimida para estabelecer sempre uma positividade. Portanto, na

moral existencialista, o fracasso que é esta porção negativa do *ser*, tem que ser assumido e até mesmo ser conservado. (BEAUVOIR, 2005, p. 18)

Esta conversão também não pode ser considerada estoica, pois a compreensão de finitude humana, a partir da lógica do ciclo é a realidade como algo perfeito, lógico e racional. Nesse sentido, não pode existir espaço para as paixões na ordem da harmonia humana. A morte para a filosofia estoica significa um total acordo com a racionalidade. Assim, Beauvoir compreende que a existência humana não deve se perder no movimento da transcendência, assim como queriam os estoicos. Também não deve suprimir os desejos e as paixões. O homem é entendido como medida de seu ser no mundo e deve agir de acordo com a liberdade que o projeta. (BEAUVOIR, 2005, p. 18)

Portanto, para Beauvoir, a conversão existencialista está aproximada do pôr em parêntese husserliano a fim de que se possa constituir um verdadeiro movimento da existência, na medida em que o sujeito poderá ser vontade de *ser*, pois a sua consciência é a sua verdadeira condição (BEAUVOIR, 2005, p. 18). No entanto, para a filósofa, a consciência é uma atividade do existir, já que este homem se arrisca no mundo, diferenciando-se em parte da fenomenologia de Husserl, no qual a intencionalidade como consciência de alguma coisa é apenas “consciência de” não comportando no cerne do seu pensamento o movimento do existir.

Nesse sentido, pensar o homem consiste em compreendê-lo na factualidade da sua existência. Para que o homem possa ser pensado de forma autêntica ele precisa ser presente no mundo e não transferir a sua responsabilidade para outros, como por exemplo, para Deus. Tal atitude consiste em não colocar um ideal de síntese para si do em si para outrem “Que chamamos de Deus” (BEAUVOIR, 2005, p.19). Portanto, o homem será dono de si já que cabe somente a ele a sua existência. Para que o homem faça parte do movimento da existência é preciso que ele tenha consciência da parte faltosa do ser como um processo de restituição de seu *ser* no mundo. Deste modo, nada externo ao homem pode justificá-lo, uma vez que ele existe. Assim, Beauvoir afirma: “Não se trata para ele de se perguntar se 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” (BEAUVOIR, 2005, p.19).

Para Beauvoir a dupla composição do *ser* em que se estabelece um *ser* e não *ser* é a constituição da parte faltosa do *ser* que é melhor expressa na divisão entre fracasso e êxito. Para a filósofa, este *ser* que é faltoso em si mesmo tem uma finalidade que o classificará como universal que é a liberdade, haja vista que é voltando-se para a liberdade que podemos encontrar um princípio universal. Esta afirmação é assim comprovada na medida em que a

singularidade só poderá ser restituída se considerarmos este homem faltoso por si mesmo e, assim, compreendê-lo como um dentre as outras singularidades tornando, desta forma, um fato universal. Ou seja, pretende-se ser universal sem deixar de lado os outros projetos singulares, já que a liberdade é uma causa de si sem ignorar as outras singularidades.

Beauvoir pensa a liberdade como um dado, na medida em que ela não é uma coisa ou algo para ser conquistado. A liberdade será definida como o próprio movimento da ambiguidade, pois não capta o *ser*, mas desvela, sendo assim uma possibilidade que saiu do seu estado natural para ser uma moral, ou seja, ela sai de um estado ontológico para ir em direção ao estado concreto. Nesse sentido, “Querer-se livre e querer-se moral é uma única e mesma decisão” (BEAUVOIR, 2005, p.26).

Esta liberdade que é a medida da ação do *ser*, não é considerada de uma significação geral e relativista do termo liberdade, no sentido de que tenho liberdade de tudo. Este conceito é tratado por ela como sendo um processo que está ligado com a vontade e responsabilidade humana. Primeiro é preciso escolher se quer ou não ser livre e segundo se esta liberdade irá restituir uma noção de humanidade em que não existam opressores e oprimidos. Isto só será possível quando compreende a liberdade como uma ação, sendo a angústia exatamente a tensão da escolha em estar entre “A servidão da sociedade, a espontaneidade original [...]” (BEAUVOIR, 2005, p. 27).

Conforme Beauvoir, querer é estar engajado na minha vontade e esta vontade faz parte da relação temporária do ser. Será através da minha existência que é um pouco do que foi no passado e também é possibilidade do futuro que poderei engajar-me em vontade. Mesmo sendo em parte o homem que já foi e o que será sem esquecer este acontecimento que faz parte da sua existência, de fato, esta vontade só se concretiza em ato no presente. A ação só poderá ser concreta quando nos damos conta do instante e fazemos dele a nossa condição de existência no mundo. Portanto, a liberdade é um projeto forjado no presente sem subtrair por completo o passado e o futuro da existência.

Mas temos ainda que nos perguntar se é através de um conteúdo qualquer que podemos nos querer livres. É preciso primeiramente observar 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 unidade através do fracionamento do tempo. Só se escapa do absurdo do clinâmen escapando ao absurdo do instante puro; uma existência não poderia se fundar se desabasse instante por instante no nada [...] Se abandono atrás de mim um ato que realizei, 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 o incessantemente o retome e o justifique na unidade do projeto em que estou engajado; fundar o movimento de minha transcendência exige que eu jamais o deixei recair inutilmente sobre si próprio, que eu o prolongue indefinidamente (BEAUVOIR, 2005, p.28).

Fundamentar a noção de fracasso pensado pela filósofa está no sentido de que mesmo o homem não criando o mundo ele está inserido na mundanidade como um *ser* sujeito à facticidade e só poderá desvelar o mundo se aceitar como fazendo parte de sua existência os obstáculos que aparecem. Será a partir dessa aceitação da sua condição existencial que a liberdade poderá se manifestar de forma completa. A tradição filosófica barra o autêntico movimento da liberdade, na medida em que não admite os obstáculos. (BEAUVOIR, 2005, p. 29).

Distanciar-se do fracasso é assim renunciar à singularidade, e, seguindo esta premissa beauvoariana, o homem não existe porque se anula. Para a filósofa supracitada, esta situação de anular o fracasso é vazia de todo conteúdo e de toda verdade, pois o “conteúdo singular” é justamente o “livre movimento da existência” que para ela seria impossível neste homem que não aceita a porção de fracasso que existe em seu ser. “É a singularidade do projeto que determina a limitação do poder; mas também é ela que dá ao projeto seu conteúdo e que lhe permite fundar-se” (BEAUVOIR, 2005, p. 30). O fracasso é evitado pelo senso comum e pela tradição filosófica por ser algo inconcebível, no entanto será em não evitar esta falta que a liberdade pode ser constituída como um engajamento.

Desta forma, Beauvoir se utiliza da mesma máxima de Sartre para reiterar que é preciso que o homem assuma a sua tensão “Enquanto ser que se faz falta de ser afim de que se haja ser” (SARTRE apud BEAUVOIR, 2005, p.33) No entanto, o jogo da má fé pode optar por um desses extremos *ser* ou não *ser* interferindo assim na condição humana de existir, já que, como foi exposto, não se trata de escolher entre um e outro, mas de percebê-lo em conjunto no mesmo *ser* no processo da existência.

A ideia sartreana que a filósofa retoma ganha um contorno próprio de sentido, pois quando traz a ambiguidade torna a teoria do *ser* e do não *ser* próxima das relações concretas. Segundo Simons (2012), a separação entre ontologia e concreto é presente nas obras de Sartre, já em Beauvoir, ela compreende estes dois momentos como parte de uma mesma realidade que é estabelecida na concretude da vida.

Relutante em simplesmente consigná-las a esferas da existência mutuamente excludentes, como por exemplo, o ontológico e o concreto, Beauvoir buscou descrever a liberdade humana tanto como um traço definidor da realidade humana quanto como uma experiência concreta de transcendência dos dados da realidade, uma experiência que, assim, pode ser negada sob opressão (SIMONS, 2012, p. 351).

O sentido da liberdade como possibilidade de engajamento está no cerne de sua ontologia que é a problemática de uma ambiguidade. Pensar a constituição do *ser*, de fato

retoma as preocupações sartreanas acerca de uma ética ontológica que se preocupa com a urgência da liberdade que é descrita no *Ser e Nada*. No entanto, a percepção da ambiguidade faz um percurso originário para se pensar esta ontologia existencialista, na medida em que fundamenta o *ser* nos paradigmas de uma ambiguidade que é de fato pensada nas ações humanas.

4.2 O Ser e o Nada e Por uma Moral da Ambiguidade: ontologias do existencialismo Francês

Jean Paul Sartre foi um filósofo que empreendeu pensar a problemática do *ser* e da ética a partir de preceitos ontológicos. O seu ensaio filosófico mais importante, *O Ser e o Nada* (1943), trata-se de uma investigação ontológica que evidencia o problema fundamental do ser no que concerne a sua estrutura enquanto um homem que é condenado a ser livre. Para tanto, vale-se de um problema que para ele é central: o nada. O nada será a forma como irá compreender a constituição do *ser* aberto à possibilidade de lançar-se, já que a sua constituição se dá do ser *em si* para o ser *para si*.

Para que as suas investigações tenham autoridade nas evidências filosóficas, estabelece um diálogo com os principais pensadores da tradição. Na presente exposição, consideramos necessário direcionar nossas análises para três filósofos Kant, Hegel e Heidegger, já que as críticas feitas por Sartre são necessárias para que possamos evidenciar os principais problemas propostos pelo filósofo acerca do nada.

A ontologia sartreana pretende ser fundamental nas investigações acerca do *ser* na medida em que se propõe interrogar. A atividade de interrogar pode revelar ao homem o mundo, apenas pelo fato de perguntar. Portanto, a partir da interrogação presume o *ser* que interroga e o *ser* interrogado e nesta perspectiva pode surgir a possibilidade de uma resposta positiva e de uma negativa. Para o filósofo francês, suprimir a possibilidade da negação é desfazer-se do próprio *ser*. Portanto, para se alcançar a verdade do *ser* é preciso o *não-ser* que condiciona a interrogação metafísica.

Ora, a própria investigação nos oferece a conduta desejada: o homem que eu sou, se o apreendo tal qual é neste momento no mundo, descubro que se mantém frente ao ser em uma atitude interrogativa. No momento em que pergunto “Há uma conduta capaz de me revelar uma relação do homem com o mundo?”, faço uma interrogação. Posso encará-la de modo objetivo, pois pouco importa que o indagador seja eu mesmo ou leitor que me lê e interroga junto comigo. Mas, por outro lado, essa pergunta não é apenas o conjunto objetivo de palavras postas no papel: é indiferente aos signos que a expressam. Em suma, uma atitude humana dotada de significação. O que nos revela? (SARTRE, 2009,p.46)

Deste modo, o exercício do interrogar pode esclarecer alguns problemas que circundam o *ser*. Para tanto Sartre inicia a sua investigação com a possibilidade do *não-ser* que tem em torno de si o nada, e, assim, se alcança a meta de compreender o *ser* “O novo componente do real” (SARTRE, 2009, p.46). Dessa forma, inaugura uma questão diferente da que era pensada na tradição, pois propõe estabelecer o *não-ser* com o mesmo peso de análise que o *ser*. O *ser* e o *não-ser* fazem parte do todo que é o nada. Pular uma dessas etapas significa não refletir o nada, sendo, portanto, impossível lançar-se a novas possibilidades.

Destá maneira, alguns filósofos não dão a devida importância para o *não-ser*, pois só visam às especificidades do *ser-em-si*, porque este está para além da afirmação e da negação. Segundo Sartre, Kant compreende o *não-ser* como um ato de juízo, assim a distinção do ato judicativo negativo para o afirmativo se transforma numa síntese. Sartre afirma que sistematizar o conhecimento através da noção de juízos³⁵ não trará a possibilidade de *não-ser*. Só existe a condição da negação porque admitimos um *ser* da consciência e os seus juízos afirmativos e negativos. Para o filósofo francês o negativo não pode ser suprimido, haja vista que a negação é parte de um processo intuitivo. Dessa forma, o nada é antes do juízo, portanto a aporia kantiana não dá conta da relação do *ser* e do *não-ser* (SARTRE, 2009, p.47).

O filósofo faz uma exposição de um exemplo para caracterizar a sua compreensão de *ser* e apontar a limitação do juízo kantiano que não comporta em seu sistema lógico a relação entre *ser* e *não-ser*. Assim, Sartre analisa: Pedro tem um encontro com uma pessoa, ambos marcaram às quatro horas. O amigo de Pedro chega atrasado. Terá Pedro esperado? Todos esperam que não, pois a demora do seu colega poderá ter gerado o nada da sua existência naquele bar. Portanto, ele quer afirmar com isto que a ausência não depende do juízo, ela é parte contingente das ações humanas (SARTRE, 2009, p.51).

Quando as interrogações sartreanas levam ao fundamento do *ser* e do *não-ser*, podemos considerar como uma retomada da base filosófica hegeliana. No “sistema das determinações puras do pensamento” (LEFEBRE apud SARTRE 2009, p.53), Hegel reflete sobre as formas do *ser* e do *não-ser*. No entanto, Sartre critica Hegel, pois este compreende

³⁵ A filosofia Kantiana estabelece na conceituação do Juízo de forma adequada para o exercício de julgar em seus modos teóricos. “A faculdade de julgar só pode ser conhecida através de sua atividade, a qual consiste, naturalmente, em formular juízos. Os juízos formam os pontos de partida das análises de Kant dos processos da faculdade de julgar em seus modos teórico, prático e estético/teleológico. Cada modo de julgar tem uma certa característica distintiva: o juízo teórico "contém um é ou um não é", o juízo prático um "deve, a necessidade de por que razão algo acontece para este ou aquele fim" ("Lógica de Viena" em L p.376), ao passo que o juízo estético do gosto contém uma referência ao sentimento de prazer ou desprazer. A filosofia crítica, como um todo, é dedicada a determinar os limites de juízos legítimos em cada um desses campos, e o faz mediante uma estratégia dual mas complementar. Isso fornece primeiro as regras de subsunção necessárias ao juízo legítimo. Oferece um organon para julgar, do qual podem ser derivados critérios ou princípios para um cânone com os quais discriminar os verdadeiros dos falsos juízos” (DICIONÁRIO DE KANT)

que o pensamento puro só pode ser produzido pela lógica, para assim ser concebido como um conteúdo empírico. O filósofo francês questiona essa noção de que o empírico depende do abstrato asseverando ser incompleto, pois para ele o *ser* não pode depender desta subordinação do abstrato para com o concreto, assim ele afirma:

O ser não é uma “estrutura entre outras”, um momento do objeto: é a própria condição das outras estruturas e momentos, o fundamento sobre o qual irão se manifestar os caracteres do fenômeno. E, analogamente, não é admissível que o ser das coisas “consista em manifestar a sua essência.” Porque, então, seria necessário um ser desse ser (SARTRE, 2009, p.55).

Para Sartre, o *ser* hegeliano é limitado na medida em que não corresponde com as ações concretas. Para ele é inadmissível pensar o *ser* como uma estrutura entre outras e também não a concebe como portadora determinista de uma essência. Nesse sentido, o *não-ser* hegeliano existe, na medida em que ele tem o papel de restituir um *ser* puro no processo de síntese dialética. Desta forma, o *ser* puro a que se refere o filósofo alemão, não tem nada antes dele (pois superou o *não-ser* no processo dialético), pelo seu caráter restituidor do *não-ser*, sendo assim, impossível encontrar um nada que comporte o *não-ser* do qual Sartre se refere.

De fato, o posicionamento de Sartre acerca do *ser* contraria a validade dialética de Hegel, na medida em que admite a posição da essência de não determinar o *ser*. A manifestação da essência do *ser* é impossível para Sartre já que precisa de um *ser* desse *ser*. Se este *ser* tem que se manifestar, como ele irá encontrar uma estrutura primeira já que ele é puro? Portanto, o entendimento dificulta a existência do *ser* outro que não a si mesmo. Para o filósofo francês isto é o suficiente para limitar a ação da dialética. Afirma que existe uma ambiguidade no transcender hegeliano, pois ora o ser é profundo, ora ele é movimento.

Acha-se nisso a ambiguidade da noção hegeliana do “transcender”, que ora parece consistir em um surgimento do mais profundo do ser considerado, ora afirma que o entendimento só encontra no ser aquilo que o ser é; é preciso ainda explicar como o ser, que é o que é, não pode ser se não isso. Tal explicação encontraria sua legitimidade considerando o fenômeno do ser enquanto tal e não os procedimentos negadores do entendimento (SARTRE, 2009, p.55-56).

Sartre contrapõe a oposição hegeliana entre *ser* e nada como uma tese e antítese, já que acredita que é impossível o *não-ser* ser suprimido. Assim contesta esta máxima do filósofo alemão na medida em que afirma que tanto o *ser* como o nada tem a mesma simultaneidade. “São igualmente positivos (negativos)” (SARTRE, 2009, p.56). Portanto, não irá existir um contrário de um e de outro, mas sim contraditórios, já que segundo a lógica formal, ambas as proposições não podem ser verdadeiras (ABBAGNANO, 2000, p.203). Sartre apoia-se nesta premissa quando problematiza Hegel, na medida em que este apresenta

primeiro o *ser* para depois negá-lo. Além disso, afirma que Hegel, assim como toda a tradição filosófica, tenta fugir do nada, já que para o filósofo alemão, o nada é um abismo irremediável.

Ao investigarmos a condição do ser em Sartre nos deparamos com a fenomenologia heideggeriana, já que este também faz uma crítica à tradição filosófica e fundamenta o *não ser* como mediato do *ser*. Segundo Sartre, o *ser* do filósofo alemão não tem mais sentido universal como tinha em Hegel, pois o ser emerge de uma “compreensão pré-ontológica” (SARTRE, 2009, p.59). O nada é a possibilidade dos próprios projetos, ou seja, a própria angústia. O *Dasein* será fundamental para se compreender este percurso entre o *ser*, o nada e a angústia.

Segundo Sartre, Heidegger capta a contingência do mundo como a própria urgência de estar no mundo. “O que significa que a realidade humana surge como emergência do ser no não-ser e, por outro lado, que o mundo se acha ‘em suspenso’ do nada” (SARTRE, 2009, p.60). Portanto, o *Dasein* irá formular esta contingência do mundo que é a própria realidade humana.

Assim prossegue as suas análises com Heidegger afirmando que em seu pensamento a negação fundamenta o nada. No entanto, Sartre contrapõe o filósofo alemão na medida em que o nada é mais do que uma constatação, ele é “como estrutura essencial” (SARTRE, 2009, p.60). O nada não pode ser considerado um vazio ou uma condição de outro mediado. O nada formula o juízo só por ser a própria negação. Quando o nada se nadifica no mundo ele carrega o *ser* em si mesmo. Dessa forma, a característica da filosofia heideggeriana de dissimular a negação para alcançar uma finalidade positiva não consegue efetivar o nada em sua própria constituição.

[...] Mas a característica da filosofia heideggeriana é usar, para descrever o *Dasein*, termos positivos que mascaram negações implícitas. O *Dasein* está “fora de si, no mundo”, é um “ser das lonjuras”, é “cura”, é “suas próprias possibilidades”, etc. Tudo isso quer dizer que o *Dasein* “não é” em si, que “não está” a uma proximidade imediata de si, que transcende o mundo na medida em que se põe como não sendo em si e não sendo o mundo (SARTRE, 2009, p. 60-61).

Para Sartre é preciso formular uma teoria da negação que não suprima o nada. Portanto, a negação transcende a noção de distância para estabelecer uma unidade indissolúvel, pois a razão da medida é a negação. O nada afirma a negação no mundo e só pode ser explicado no seio do próprio *ser*. Pensar o nada como constituição do *ser* não invalida a sua relação com o *não-ser*, pelo contrário, o nada emana uma relação intrínseca

entre ser e não-ser sem jamais sintetizar ou anular uma de suas partes em prol da outra. (SARTRE, 2009, p.60)

O *ser* sartreano é esta indissolúvel relação com o nada. Utilizando-se dos conceitos de projeto, possibilidade, ser no mundo de Heidegger, Sartre o emprega, mas vai para além de seus questionamentos quando quer buscar a origem do nada, que para ele está na negação. Para que o movimento da existência entre *ser* e *não-ser* aconteça, o *ser* tem que ser a base desta relação, sendo assim o núcleo. Desta forma, Sartre lança o seguinte questionamento: “De onde vem o nada, haja vista que ele não é concebido pelo ser e sendo não-ser não pode nadificar-se?” (SARTRE,2009,p.65) Para elucidar esta questão Sartre compreende que o nada é, ele é aparência de ser, assim ““o nada é tendo sido, o nada não se nadifica, o nada ‘é nadificado’” (SARTRE,2009,P.65). Somente o *ser* pode nadificar-se, contudo, não enquanto *ser-em-si*, mas sim enquanto *para-si* que é consciência a partir desta nadificação.

Retomar o sentido do *ser* é fundamentar a sua constituição ontológica, para assim nos levar ao centro de suas análises: o ser deste homem está fadado à liberdade. Para Sartre, liberdade consiste em assumir as suas escolhas, até mesmo quando o *ser* é inautêntico ele está assumindo escolhas: “A autenticidade é compreendida pela base insubordinável do homem, que não pode deixar de ser o que é, mas que por outro lado, é de se ter presente a possibilidade do homem não ser autêntico” (JACOBY, CARLOS, 2005, p.54). Assim, a escolha acontece, independente do caminho que irá seguir. Contudo, a demissão da sua liberdade é uma má-fé, pois não está assumindo a sua condição humana de ser livre.

A máxima sartreana de que o homem está condenado à liberdade corrobora com a ideia de que a liberdade está no ser humano como “consciência de”, ou seja, é a sua própria natureza. “O homem age intencionalmente, premeditando a ação porque é livre, utilizando-se da razão, que diferencia dos demais animais” (SILVA, 2013, p.96). Utilizar-se da sua condição racional, na leitura sartreana, é valer-se do processo da intencionalidade husserliana, já que intencionalidade significa “consciência de alguma coisa”.

Neste sentido, objetivamos o seguinte questionamento: Quando o homem pretende assumir esta liberdade contida em si mesmo? Para seguir com esta proposição é preciso compreender que para Sartre a liberdade contida em todo ser é possibilidade, pois faz parte da conversão do *ser em si* para o *ser para si*, ou seja, o homem irá passar de um ser natural (*em-si*) para a possibilidade de um ser com consciência (*para-si*). Esta consciência, em um primeiro momento, é um nada, para depois tornar-se um devir, uma possibilidade. Esta consciência transformadora tem sua personificação na própria liberdade.

Desta forma, o nada terá um papel fundamental para reavivar a liberdade que já está no ser. Por isso a consciência que coloca a liberdade é intencional. Nesta medida “O homem é aquilo que a sua liberdade forma” (SILVA, 2013, p.97). A liberdade dá um destino à consciência que poderia não ter propósito, por isso que ao escolher a liberdade que já porta em si acarreta a ter responsabilidades e, portanto, está sujeito à angústia. A angústia acontece quando o homem se depara com uma nova escolha que afeta a sua vida. Nadificar o *ser* e percebê-lo como um *ser* de possibilidade, leva o homem a pensar sobre si, e isto lhe angustia, pois precisa escolher, já que foi impulsionado para a vida. Fugir da angústia ou mascarar-la implica não querer a liberdade. (SILVA,2013, p.97)

É notória a relação mútua entre as duas filosofias de Sartre e Beauvoir, sobretudo nos específicos ensaios filosóficos, *Ser e Nada* e *Por uma moral da ambiguidade*. A ambiguidade de Beauvoir, em que precisa assumir a parte faltosa do *ser*, delinea o conceito sartreano de *ser* e *não-ser*, ou seja, a composição do nada. No entanto, enquanto Sartre toma caminhos para uma abstração ontológica em busca de uma ética, Beauvoir dá formas a esta ontologia a partir de condutas morais, questionando em que condições este homem pode e quer viver.

4.3 A singularidade como pressuposta do homem concreto

As antinomias da tradição filosófica estabelecidas por Beauvoir delineiam os seus argumentos acerca da moral existencialista. As contradições da tradição que são refletidas pela filósofa, na medida em que considera o homem perdido na universalidade, só reforçam para se pensar em um homem concreto que forja as suas ações no presente. Há de se compreender que o presente que a filósofa nos apresenta trata-se da urgência dos homens finitos em viver em situações singulares. Portanto, pensar a morte, nada mais é que pensar em viver a sua existência de forma plena.

Outro aspecto que fundamenta a perspectiva singular na filósofa é a alteridade como definição para a condição singular do homem no mundo. Este outro precisa ser reconhecido, no entanto não somente como conhecido, mas como parte de mim e o EU deve também ser reconhecido como parte do outro. Nesse sentido, a relação opressor e oprimido pode fornecer uma compreensão dessas questões. Assim Beauvoir afirma que o movimento do opressor e do oprimido funciona nesta perspectiva: para que exista opressão é imposto ao outro ser a coisa. O opressor recusa a renunciar os seus privilégios, porque conseguem cada vez mais suprimir os outros. Não reconhecem a liberdade na facticidade, até mesmo na lógica revolucionária,

podem tratar o homem como coisa. Para a filósofa, até o marxismo colabora para aplicar uma liberdade que não reconhece as outras liberdades.

A fortaleza do opressor se concretiza quando os oprimidos são os próprios cúmplices. Dessa forma, a ignorância pode levar o homem a estar do lado do seu carrasco. Mesmo admitindo que a liberdade seja algo natural e que todo indivíduo tem meios de exercer a sua liberdade no mundo, também constata que nem todos têm os mesmos meios de recusar os valores estabelecidos, como os tabus e as regras sociais nos quais estão envolvidos. As regras sociais e os valores forjam uma liberdade inerente ao homem e cabe ao mesmo criar condições de restituir a sua liberdade que já comporta em si. Este é o desafio de se viver de forma autêntica, conforme a natureza humana. Sobre a questão da alienação, Beauvoir analisa:

Quando um jovem nazista de dezesseis anos morria gritando “Heil Hitler!”, ele não era culpado, e não era ele que era odiado, mas seus senhores. O que seria desejável, seria reeducar essa juventude enganada; seria preciso denunciar a mistificação e pôr os homens que dela são vítimas em presença de sua liberdade. Mas a urgência da luta impede esse lento trabalho. (BEAUVOIR, 2005, p.82).

Dessa forma, o problema da opressão está naquele que detém o poder para subjugar outros homens, no entanto para que possa ter uma possível transformação esses “colaboradores” também terão que pagar pela opressão dos tiranos. Esse é o discurso de alguns que propõem uma revolução para uma nova ordem econômica, política e cultural. A partir dessa lógica, um partido antifascista não pode apoiar os índios que recebem subsídios de um governo fascista. Nesse sentido, a filósofa reflete que a violência irá ser estendida a todos, até mesmo àqueles cujas metas são parecidas com a nossa.

Portanto, a violência tem o seu espaço tanto para se mudar em nome do bem comum quanto para os que têm um projeto de opressão de uma classe sobre a outra. Conforme Beauvoir, não somos apenas obrigados a sacrificar homens que constituem um obstáculo para as nossas causas, mas também aqueles que têm condições de serem nossos aliados em potencial. Toda guerra e revolução exige sacrifícios de uma geração e de uma coletividade “Assim nos encontramos em presença deste paradoxo de que nenhuma ação pode ser feita pelo homem sem logo ser feita contra os homens” (BEAUVOIR, 2005, p.83). Os partidos de opressão negam o valor daquilo que sacrificam, revelando que o que sacrificam é algo insignificante para eles.

O pessimismo niilista e o racionalismo positivo também fracassaram ao tentar compreender a singularidade do homem. A verdade do sacrifício é mascarada, restando poucas convicções para querê-lo. Assim Beauvoir assinala: “Para que este mundo tenha alguma

importância, para que nossos empreendimentos tenham algum sentido e mereçam sacrifícios, é preciso que afirmemos a espessura concreta e singular do mundo, a realidade singular de nossos projetos e de nós mesmos” (BEAUVOIR, 2005, p.88).

Até mesmo a democracia que finge se importar com os destinos do homem singular, na verdade mascaram o seu real interesse com o indivíduo. Quando celebram os espaços da vida singular de cada indivíduo como o batismo, o casamento e o enterro ao mesmo tempo eles matam milhões sem se importar com essas pessoas. A contradição é supostamente justificada, uma vez que a democracia que massacra os indivíduos também precisa dos mesmos para reverenciar o estado de direito.

Segundo Beauvoir, a palavra sacrifício encontra o seu sentido quando o homem reconhece o seu valor singular. A concepção coletivista não restitui o homem na sua medida singular, porque não admite sentimentos como amor, a ternura, a amizade. Na dinâmica da coletividade as identidades surgem como abstratas, todos aparecem como os mesmos, ninguém nunca morre. Se existisse um reconhecimento da individualidade, as diferenças seriam evidenciadas. Assim, as singularidades seriam estabelecidas e cada um se tornaria para alguns outros insubstituíveis. Portanto, as lutas que desconsideram os homens singulares, implicam sacrificar aqueles que a nossa vitória não lhes diz respeito.

Conforme Beauvoir, a violência que tanto atinge milhares de pessoas por parte de governos ou ditadores é ocultada. Se não podem negar, tentam ao menos justificá-la. Se um único caminho se descobre como possível, se o desenrolar da história é fatal, não existe lugar para as angústias e escolhas. “É o que faz do materialismo histórico uma doutrina tão reconfortante; elimina-se a ideia incômoda de um capricho subjetivo ou de um acaso objetivo” (BEAUVOIR, 2005, p.90). Para que os líderes se sustentem é preciso que não façam outra coisa a não ser refletir sobre o fatalismo da história. Se um chefe for vítima da angústia, o que será dos outros indivíduos comuns que ao ver a fragilidade de um superior não poderá crer a si mesmo? E movido por tais pensamentos, o indivíduo um dia poderia se perguntar: Quem é ele para me governar? Para Beauvoir, os questionamentos singulares não poderiam de forma alguma sustentar regimes totalitários. Pensar é perigoso quando se trata de dirigir as massas. Um erro ou um vacilo de um dirigente pode abrir o mundo das reflexões singulares e trazer este dirigente para o universo dos homens de carne e osso.

Segundo Beauvoir, para se justificar a violência do estado se evoca a palavra útil. Todos, dos conservadores aos revolucionários, através de discursos idealistas e moralistas ou até mesmo dos realistas e positivos: “É em nome da utilidade que se desculpa o escândalo da violência” (BEAUVOIR, 2005, p.91). Por isso o sacrifício não é evitado, mas legitimado.

Nesse sentido, se o sacrifício é consentido no meio de uma situação racional, escapa-se às angústias da decisão e ao remorso. No entanto é preciso triunfar para que o sacrifício seja melhor justificado.

Ao associarmos o útil à ideia de absoluto é possível almejar um fim absoluto e universal. Para Beauvoir: “É elevar a coisa ou causa à dignidade de um fim incondicionado” (BEAUVOIR, 2005, p. 92). Desta forma, o que se irá resolver são apenas problemas técnicos para que eles sejam usados com sucesso. No entanto, em qualquer causa, na guerra, na política ou em qualquer técnica, o material empregado é o humano, portanto, a palavra útil depende do humano. Os soldados e demais subordinados têm que ser convencidos de que esta causa também é sua, mesmo que de fato ela não seja sua. A filósofa encontra mais uma contradição nesse processo, uma vez que o homem singular é chamado para construir este sistema, mas este não tem retorno para suprir com as suas necessidades enquanto indivíduo.

O sistema hegeliano reforça a justificação das morais utilitárias reportando a palavra útil com um sentido universal e absoluto “de subsumir cada homem no seio da humanidade” (BEAUVOIR, 2005, p.93). Portanto, o interesse de cada um deve ser confundido com o interesse geral da humanidade. A moral existencialista acredita que cada um está ligado a todos, no entanto, enquanto existências separadas. Dessa forma, o homem universal não existe em parte alguma. Assim, se encontra a antinomia: se o sacrifício é para se obter o útil e o útil serve a humanidade, então por que o útil serve para alguns homens e para outros não? “Em que nome de princípios escolher?” (BEAUVOIR, 2005, p.93).

Toda a discussão acerca da constatação inevitável do homem singular tem como um fim a liberdade. Assim, a filósofa lança outro questionamento que coloca em confronto o indivíduo e a coletividade: a liberdade de um único homem deve contar mais que uma colheita de algodão? (BEAUVOIR, 2005, p.93) Com esta problematização Beauvoir nos traz uma noção mais profunda de singularidade, pois compreende a necessidade de se retomar o indivíduo como base para as revoluções e possíveis transformações e como isto interfere diretamente na sua liberdade e na dos outros.

É preciso ainda recordar que o fim supremo a que o homem deve visar é sua liberdade, única coisa capaz de fundar o valor de todo fim; o conforto, a felicidade, todos os bens relativos, definidos pelos projetos humanos serão, pois, serão subordinados a essa condição absoluta de realização. A liberdade de um único homem deve contar mais que uma colheita de algodão ou de borracha: embora esse princípio não seja de fato, respeitado, ele costuma ser teoricamente reconhecido. Toda guerra supõe uma disciplina, toda revolução, uma ditadura, toda política, mentiras; do assassinato à mistificação, a ação implica todas as formas de submissão. Ela é, portanto, em todos os casos absurda? Ou é possível, no próprio seio do escândalo que ela implica, encontrar, apesar de tudo, razões para querer uma coisa mais que a outra? (BEAUVOIR, 2005, p.93).

Conforme a filósofa, o compromisso do homem pela causa do próprio homem pode provocar considerações meramente numéricas, como esta proposição: mais vale salvar a vida de dez homens do que a de um só? Assim o homem é tratado como um fim, na medida em que ele é quantificável, ou seja, externo de sua singularidade. Beauvoir admite que até mesmo um kantiano, quando defende a morte de um só homem significa o mesmo peso do que com a morte de cem. Nesse sentido também coloca um valor subjetivo à questão. No entanto, ele não compreende que aquele designado para tomar a decisão da escolha por um homem ou por cem está também tomando os outros homens como objeto. O útil também está nas prerrogativas kantianas a partir da racionalidade que suprime o homem singular. O que prevalece em sistemas racionais não é a existência humana, mas as postulações soberanas que normatizam uma moral e uma vida em sociedade.

Assim, o avanço destas sociedades está em sacrificar o homem menos útil pelos que são mais. O útil se estabelece enquanto uma necessidade na medida em que é pensado em uma perspectiva de futuro, pois se trata de ações voltadas para satisfazer as necessidades de uma macroestrutura. “E, de fato, apartado de sua transcendência, reduzido à facticidade de sua presença, um indivíduo não é nada; é através de seu próprio projeto que ele se realiza, através do fim visado que ele se justifica; esta justificação está, pois, sempre porvir” (BEAUVOIR, 2005, p. 93). Portanto, essa concepção que coloca o futuro como o principal objetivo a ser alcançado acaba sacrificando os homens do presente.

As contradições da tradição filosófica assim como das estruturas econômicas e sociais puderam revelar quais os desafios e principais problemas para se pensar um homem singular e concreto. Beauvoir afirma que é preciso resgatar um humanismo pautado pelo aspecto singular. Essa singularidade surge na medida em que se nega essas estruturas sociais para assim poder dar um conteúdo concreto para a sua liberdade. Será na sua finitude dentro do instante concreto que este homem pode ter domínio de sua existência singular.

CONCLUSÃO

A liberdade é uma categoria muito importante do pensar filosófico. Assim com a modernidade kantiana e com o existencialismo francês a filosofia se preocupou desde o seu início com esta fundamentação. Para essas duas filosofias, o aspecto da autonomia denota uma moral própria do homem. Entretanto, para o existencialismo a moral pressupõe escolhas e, portanto, a responsabilidade. Para Beauvoir somente o existencialismo conseguirá ter uma moral, uma vez que escolhe e se responsabiliza. (BEAUVOIR, 2005, p.33)

Segundo Trevizan e Neta (2010), o pensamento de Kant acerca da liberdade é muito internalizado por Rousseau, sobretudo quando este define a liberdade como autonomia para assim poder aplicá-la na normatividade social. Portanto, a liberdade em Kant não pode ser caracterizada como uma liberdade natural em que se pode fazer o que se quer ou, de acordo com o ordenamento jurídico de se fazer o que a lei permite. Também não pode ser traduzida como livre arbítrio em que divide o mundo na bondade e na maldade. A liberdade para o filósofo de Königsberg é orientada por uma razão que tem como fim o próprio homem. Este finalismo, de fato, direciona a sua filosofia para aspectos humanistas novos capazes de perceber o sujeito em outros campos de análises.

Percebemos que existe tanto na filosofia kantiana quanto na existencialista uma segura afirmação desse sujeito que é o principal agente da liberdade. O homem, enquanto é em si mesmo, é o sentido que se dará ao conceito de liberdade. Portanto, a sua autonomia, ou seja, elegê-lo como soberano de si, faz com que ele encontre as bases de sua conduta moral.

No entanto, quando passamos para a perspectiva ontológica, as duas filosofias se distanciam radicalmente. A partir do momento em que Kant se utiliza das faculdades humanas para estabelecer um formalismo racional e sistemático que ordena as funções do entendimento e a transforma em unidade fazendo-se valer para todos os outros seres humanos, ele se vale de uma epistemologia e não de uma ontologia.

Nesse sentido, a moral da ambiguidade em Beauvoir traz consigo uma fenomenologia ontológica, legado de Heidegger, para afirmar uma subjetividade de um homem que existe no mundo. A liberdade, portanto, como autêntica, ou seja, com um conteúdo engajado, é definido como a falta de qualquer estrutura. A falta de uma necessidade a priori não determina uma passividade humana ou um absurdo da existência, pelo contrário, no próprio homem é que a existência será dada com todas as suas possibilidades.

Compreender as perspectivas da moral existencialista em Beauvoir trata-se de compreender o além e o aquém de uma filosofia contemporânea que foi fundamental para a

sua geração. Nesse sentido, o objetivo do existencialismo pelo qual argumenta Beauvoir é tirar a filosofia do céu especulativo que, na tradição ainda se constitui, para poder então firmá-la enquanto plural de cada homem pensada a partir de sua realidade concreta.

Portanto, uma filosofia existencialista contribui para se pensar as situações em que o homem está inserido. Depois que se descobre que a existência humana é um fato, o existencialismo quer fundar essa existência como uma ação e não como um mero expectador. Dessa forma, inferimos que buscar compreender esta noção de condição humana enquanto *ser* que se faz falta de *ser* é atribuir-lhe uma autonomia fundada em um *ser* concreto, pois se cabe apenas ao indivíduo buscar-se ser a sua transcendência sobrepõe qualquer formalismo racionalista.

Nesse sentido, o universal da tradição que também faz parte da concepção kantiana, é alvo de críticas de Beauvoir por não reconhecer as particularidades. Portanto, quando se pretende suprimir a singularidade do homem, o universal não poderia fazer sentido, pois só quem pode sustentar a universalidade são as individualidades. Por mais que a tradição queira negar as singularidades elas se constituem enquanto situação no mundo a partir de todas as suas vivências e ser no mundo, sendo inevitável a afirmação do universal sem a existência de um indivíduo singular.

Entretanto, este esforço para me identificar ao universal logo recebe um desmentido. Para mim, é impossível afirmar o universal que é o que é, uma vez que sou eu quem afirmo: ao afirmar, faço-me ser: sou eu quem sou. Assim como me distingo de minha pura presença tendendo para outra coisa que não eu, distingo-me também deste outro para qual tendo pelo próprio fato de que tendo para ele. Minha presença é. Ela rompe a unidade e a continuidade desta massa de indiferença na qual eu pretendia dissolvê-la (BEAUVOIR, 2005, p.150).

Embora insista em afirmar a necessidade de se reconhecer os homens singulares no mundo, Beauvoir não pretende confundir suas análises com uma dispersão sem fim. Pelo contrário, é porque se constata a singularidade dos homens e a mundanidade na medida em que são de “carne” e “osso” é que podemos defini-lo com limites. Estes limites podem ser “abertos” ou “fechados”. É aberto porque está inserido no seio de uma factualidade, sem determinismos, por isso é contingente. Fechada, pois ela só se realiza, na medida em que primeiramente ela não é. Portanto, ela não está acabada e o futuro será a sua constante renovação. “Através de cada homem, a humanidade busca indefinidamente reunir-se a seu ser [...]” (BEAUVOIR, 2005, p. 157). Todo esse movimento constante que busca na singularidade dos homens só se recupera em cada instante.

Nesse sentido, o universal ganha outros contornos, pois quando o homem realiza o seu devir histórico “encontrar seu lugar no âmago do universal” (BEAUVOIR, 2005, p.162) a

universalidade se realiza com novos paradigmas, uma vez que reconhece as singularidades. Nesse sentido, a universalidade da qual a moral existencialista apresenta é uma que autoafirma o homem em si mesmo em projetos que possam reuni-los numa perspectiva diversa. Portanto, a necessidade de se estabelecer essa singularidade requer uma filosofia voltada para ação, ou seja, uma filosofia da práxis como uma compreensão de uma ontologia voltada para homens concretos.

Podemos inferir que a crítica feita pela filósofa contra Kant está no sentido de resgatar uma outra ideia de moralidade capaz de compreender a pluralidade dos homens. Assim, esta singularidade forjada em uma moral da ambiguidade que tem como objetivo resgatar a liberdade que já existe no homem pode abrir caminho para as mais variadas situações. Se sou um *ser* que é movido pelo instante e que primeiro não sou e só serei existindo, me abre a dimensão da identidade da qual escolhi, e, portanto, tenho a responsabilidade do meu engajamento.

Mas um homem é homem através de situações cuja singularidade é precisamente um fato universal. Há homens que esperam a ajuda de certos homens e não de outros, e essas esperas definem linhas de ação privilegiadas. Convém que o negro lute pelo negro, o judeu pelo judeu, o proletário pelo proletário, o espanhol na Espanha. É preciso apenas que a afirmação dessas solidariedades singulares não contradiga a vontade de uma solidariedade universal e que cada empreendimento finito esteja também aberto para a totalidade dos homens (BEAUVOIR, 2006, p116-117).

A filosofia existencialista, sobretudo, a ambiguidade em Beauvoir, colocará o homem em questão, pois lhe restituirá o direito de agir conforme a sua situação. Desta forma, o indivíduo poderá se perceber de forma mais evidente no mundo e afirmar a sua identidade em conjunto com a identidade de todos os outros, a partir do momento em que me percebo mulher, homem, negro, índio. Essa compreensão define outros contornos políticos e morais para assim impulsionar uma ação que de fato lance o homem para a sua verdadeira liberdade.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. Trad. Br. de Ivone Castilho Benedetti. 4.ed. São Paulo: Martins Fontes,2000.

AMORIN, Alan Ricardo de. **A literatura em busca de um conceito**. Paraná. v 2, 2001. Disponível em: <http://www.urutagua.uem.br//02_literatura.htm>. Acesso em: 30 de novembro de 2015.

ARP, Kristina. **Obrigação moral em Simone de Beauvoir**. Disponível em : <http://phaidon.philo.at/~iaf/Labyrinth/Arp.html>. Acesso em: 14/05/2016.

BEAUVOIR, Simone de. **L'existencialisme et la sagesse dès nations**. Collection Arcades. France: Éditions Gallimard,2008a.

_____. **O existencialismo e a sabedoria das nações**. Trad. Portuguesa de Manuel de Lima da Ponte. Porto. Ed. Minotauro,1965.

_____. **Por uma moral da ambiguidade**. Trad. Br. de Marcelo Jaques de Moraes. Rio de Janeiro: Novas Fronteiras, 2005.

_____. **Pour une morale de l'ambigüité**. Collection Folio/Essais. France: Edittion Gallimard, 2013.

_____. **O Segundo Sexo, fatos e mitos**. Vol. 1. Trad. Br. de Sérgio Milliet. 4° ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. 1980.

_____. **O Segundo Sexo, a experiência vivida**. Vol2. Trad. Br. de de Sérgio Milliet. 2° ed. São Paulo: Difusão europeia do livro. 1967.

_____. **A Convidada**. Trad. Br. de Vitor Ramos. Rio de Janeiro: Nova Fronteira,1985.

_____. **A Mulher desiludida**. Trad. Br.de Helena Silveira, Maryan A. Bon Barbosa – ed. Especial – Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2014.

_____. **A força das coisas**. Trad. Br. de Maria Helena Franco Martins. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1995.

_____. **Memórias de uma Moça Comportada**. Trad. Br. de Sérgio Millet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983.

CAYGILL, Howard. **Dicionário de Kant**. Disponível em: <<file:///F:/CAYGILL,%20Howard.%20Dicion%C3%A1rio%20de%20Kant.pdf>>. Acesso em: 2 de dezembro de 2015.

CIPPIANE, Sebastião. **Entre facticidade e validade da teoria do discurso de Habermas no que concerne à ética e ao direito**. 2011. 101f. Dissertação. Mestrado em filosofia. Pós-Graduação na faculdade de São Bento. Disponível em: http://faculadadesaobento.com.br/files/pesquisas_17274916-10191755-6385-052015.pdf acesso em: 2 de maio de 2016.

HUBERT L D e MARK A. W. [orgs] Fenomenologia e existencialismo. Tradução Cecília Camargo Barlatotti e Luciana Pudenzi. São Paulo: Edições Loyola. *In: CROWELL Steven. A fenomenologia husserliana.*

DAIGLE, Cristine. **Pensando com simone de beauvoir... e para além de.** Trad. Br. Paulo Sartori. Sapere Aude – Belo Horizonte, v.5 - n.9, p.381-392 – 1º sem. 2014. ISSN: 2177-6342. Disponível em: <file:///C:/Users/user/Downloads/7662-28278-1-PB.pdf> Acesso em: 3 de dezembro de 2015.

DESCARTES, René. **O discurso do método.** Trad. Br de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. ed. 4. São Paulo: Martins Fontes. 2009.

DIAS, Janaina Almeida Ortins. **Violência e a questão do OUTRO para Simone de Beauvoir.** 2012. 52f Monografia (graduação em filosofia) - Centro de Humanidades, Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2012.

DIDEROT, Denis, **Textos escolhidos** / Diderot; traduções e notas de Marilena de Souza Chauí, J. Guinsburg. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

FARBER, Marvin. **Edmund Husserl e os fundamentos de sua filosofia.** Revista de abordagem Gestáltica: Phenomenological Studies. Goiânia. v. XVIII.pp 235-245,2012. <<http://www.redalyc.org/pdf/3577/357735517014.pdf>> acesso em: 15 de novembro de 2015.

FILHO, José Reinaldo Felipe Martins. **Griot- Revista de filosofia.** Bahia. v. I, n 1, julho de 2010. Disponível em:< <http://www.ufrb.edu.br/griot>> Acesso em 25 de novembro de 2015.

GARDINER, Ann Rita. **Sapere Aude** - Belo Horizonte, v.3 - n.6, p.116-125 - 2º sem. 2012. ISSN: 2177-6342 119. Disponível em: <http://ir.lib.uwo.ca/cgi/viewcontent.cgi?article=1002&context=womenspubacesso> Acesso em: 4 de dezembro de 2015.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo.** Trad. Br. de Márcia Sá Cavalcante Schuback. 7º ed. Petrópolis, RJ: Vozes,2012.

HUSSERL, Edmund. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura.** Trad. Br. de Márcio Suzuki. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2006.

_____. **Meditações Cartesianas e Conferências de Paris.** Trad. Br. Pedro. S. Alves.1º ed. Rio de Janeiro: Forense,2013.

_____. **Investigações lógicas:** Sexta investigação: Elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento / Edmund Husserl; seleção e tradução de Zelijko Loparié e Andréa Maria Altino de Campos Loparié- São Paulo: Abril Cultural, 1980.

JACOBY, Márcia, CARLOS. Sérgio Antônio. **O eu e o outro em Jean Paul Sartre:** pressupostos de uma antropologia filosófica na construção do ser social. Latin-American Journal of Fundamental Psychopathology on Line, V, 1, 47-60. 2005. Disponível em: <http://www.fundamentalpsychopathology.org/uploads/files/latin_american/v2_n2/o_eu_e_o_outro_em_jean_paul_sartre.pdf>. Acesso em: 2 de dezembro de 2015.

JONES-Seymour, Carole. **Uma relação perigosa:** [Simone de Beauvoir e Jean-Paul Sartre] Trad. Cássio de Arantes Leite. 2º ed. Rio de Janeiro: Record, 2014.

LÉVINAS, Emmanuel. **Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger.** Trad. Fernanda Oliveira. Lisboa: Ed. Instituto Piaget, 1997.

MONTAIGNE, Michel de. **Os Ensaio.** Trad: Rosemary Costhek Abilio. São Paulo. Ed. Martins Fontes, 2ª edição, 2002.

MOREAU, Pierre. **Montaigne: o homem e a obra.** In: Os Ensaio. Trad: Rosemary Costhek Abilio. 2. Ed. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2002.

NAVES, Gilzane Silva, OLIVEIRA, Manuel Messias de. **Fundamentos para uma existência autêntica e ética:** sobre a consciência, a angústia e o reconhecimento da finitude em Martin Heidegger. Fenomenologia, Cultura e Formação Humana. V Congresso de fenomenologia da região Centro-Oeste. Uberlândia, 2013. Disponível em: <<https://anaiscongressofenomenologia.fe.ufg.br/up/306/o/GilzaneNaves.pdf>>. Acesso em: 15 de dezembro de 2015.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Antropologia filosófica contemporânea:** Subjetividade e inversão teórica. São Paulo: Paulus, 2012.

_____. **Metafísica estrutural enquanto teoria do ser.** Belo Horizonte. v. I, n 2, p. 82-107, novembro de 2010. <[file:///C:/Users/user/Downloads/1741-6860-1-PB%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/user/Downloads/1741-6860-1-PB%20(1).pdf)> acesso em 16 de novembro de 2015.

PASCAL, Georges. **O pensamento de Kant.** Petrópolis: Ed. Vozes, 6º edição, 1999.

SARTRE, Jean Paul. **O ser e o nada:** ensaio de ontologia fenomenológica. Trad. de P. Perdigão. Petrópolis: Vozes, 2013a.

SHUBACH, Márcia Sá Cavalcante. A Perplexidade da presença. In: **Ser e Tempo.** 7º ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

SIMONS, Margaret A. **Beauvoir e Sartre:** A questão da influência (1981). Trad. de BR Paulo Sartori. Belo Horizonte, v.3, p.349-356, 2012. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/SapereAude/article/viewFile/4550/5000>>. Acesso em: 2 de dezembro de 2015.

SILVA, Franklin Leopoldo e. **Ética e literatura em Sartre:** ensaios introdutórios. São Paulo: Editora Unesp, 2004.

_____. A fenomenologia e o existencialismo. 2008. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Z2XPHjSYBfw> . Acesso em: 01 julho. 2015.

ROWLEY, Hazel. **Tête-à-Tête.** Simone de Beauvoir e Jean Paul Sartre. Trad. Br de Adalgisa Campos da Silva.

TREVIZAN, Taita Campos. NETA, Vllêda Bivar Soares Dias. **A liberdade sob a perspectiva de Kant: Um elemento central da ideia de justiça.** Cadernos da EMARF, Fenomenologia e Direito, Rio de Janeiro, v.3, n.1, p.1-132, abr./set.2010.

VIANA, Marcia Regina. **Demissão ou assunção da existência:** Uma questão moral em Simone de Beauvoir. 2007, 2008f. Tese (Doutorado em filosofia) – Pós-graduação em filosofia, Universidade Gama Filho, Rio de Janeiro,2007.

VIOLANTE, Thiago Monteiro. **A tranfenomenalidade do Nada na obra o Ser e o Nada.** p.14. 2008. Disponível em:
<http://www.uel.br/eventos/sepech/sepech08/arqtxt/resumos/anais/TiagoMViolante.pdf> Acesso em: 20 de novembro de 2015.

ZILLES, Urbano. **Fenomenologia e teoria do conhecimento em Husserl.** Revista da abordagem gestaltica. v. XIII. p. 216-221.Julh/Dezem de 2007. Disponível em: <
<http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rag/v13n2/v13n2a05.pdf>> Acesso em: 15 de novembro de 2015.

ZUBEN, Newton Aquiles Von. Campinas, 2011. Disponível em:
<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31732011000200006>. Acesso em 30 de novembro de 2015.