

INTUITIO

PPGFil/UFGS | e-ISSN 1983-4012

DOI: <http://doi.org/10.36661/1983-4012.2025v18n1.14875>

SEÇÃO: Varia

DA RELAÇÃO ENTRE MORAL E ONTOLOGIA EM SIMONE DE BEAUVOIR: SITUAÇÃO E SUBJETIVIDADE DO PONTO DE VISTA DA AMBIGUIDADE¹

*The relationship between moral and ontology in Simone de Beauvoir:
Situation and subjectivity from the point of view of ambiguity*

Lucas Joaquim da Motta²

<https://orcid.org/0000-0003-4697-6247>

lucasjufscar@gmail.com

Resumo: Este trabalho analisa a relação entre moral e ontologia na filosofia de Simone de Beauvoir, tomando como eixo o método da ambiguidade proposto pela própria filósofa. Com base em *Pirro e Cinéias* e *Por uma moral da ambiguidade*, defende-se que Beauvoir propõe uma ontologia existencialista centrada na liberdade situada e no desvelamento do ser pela experiência subjetiva concreta. Tal abordagem culmina na noção beauvoiriana de conversão existencialista – próxima da redução fenomenológica de Husserl –, que implica a suspensão de valores absolutos e o reconhecimento da ambiguidade da existência, sem absolutizar nem negar a facticidade. Assim, a moral emerge como tarefa enraizada na liberdade que se realiza com os outros, exigindo engajamento e superação contínua nessa relação entre eu e outrem. Conclui-se, portanto, que a moral autêntica é inseparável da ontologia existencialista, isto é, uma moral pautada no projeto aberto e indefinido da própria consciência em sua singularidade, em seu vínculo com os outros

Palavras-chave: Ambiguidade. Beauvoir. Conversão. Moral. Ontologia.

Abstract: This paper analyzes the relationship between moral and ontology in Simone de Beauvoir's philosophy, taking as its axis the method of ambiguity proposed by the philosopher herself. Based on *Pyrrhus and Cineas* and *For a moral of ambiguity*, it argues that Beauvoir proposes an existentialist ontology centered on situated freedom and the unveiling of being through concrete subjective experience. This approach culminates in Beauvoir's notion of existentialist conversion – close to Husserl's phenomenological reduction – which implies the suspension of absolute values and the recognition of the ambiguity of existence, without absolutizing or denying facticity. Thus, the moral emerges as a task rooted in the freedom that is realized with others, requiring continuous engagement and overcoming in this relationship between self and other. We can therefore conclude that the authentic moral is inseparable from existentialist ontology, that is, a moral based on the open and indefinite project of consciousness itself in its singularity, in its bond with others.

Key words: Ambiguity. Beauvoir. Conversion. Moral. Ontology.

¹ Dedico este artigo a Sylvie Le Bon de Beauvoir, filha de Simone de Beauvoir, que desde o início das minhas pesquisas sobre Beauvoir (tanto na Graduação quanto no Mestrado) tem sido uma referência de continuidade, cuidado e preservação do legado filosófico e existencial de sua mãe, inspirando-me a aprofundar com seriedade e responsabilidade esse mesmo legado.

² Mestrando em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Carlos. Bolsista FAPESP (Proc. N. 22/16556-7).

1. Introdução

Embora sejam poucas as vezes em que Simone de Beauvoir se refira à ontologia propriamente dita, é fácil notar que, em duas obras de sua autoria – *Pirro e Cinéias* e *Por uma moral da ambiguidade*³ –, a ontologia ganha força ao se verificar de que modo é possível evocar uma ética da existência. Mais especificamente, a ontologia existencialista mencionada pela autora na primeira parte de *Por uma moral da ambiguidade* não afirma que são as liberdades que criam o mundo, como também não afirma que a consciência seja a causadora da realidade: a consciência é o pressuposto da existência e do sentido das coisas, e o ser é o fundo mesmo que possibilita esse desvelamento conforme o mundo é vivido e significado pela liberdade. A partir disso que Beauvoir propõe uma definição de existente por meio de seu *método da ambiguidade* e, em consequência disso, ao considerar o aspecto ambíguo da condição humana em meio à década de sua maior produção textual, isto é, 1940, Beauvoir pressupõe a impossibilidade de reduzir a concretude das experiências vividas, assim como tudo o que a ela concerne, a abordagens estritamente universais e, portanto, abstratas. Ao fazer isso, a filósofa reivindica, conforme um artigo de 1945, “Idealismo moral e realismo político”, que o ser humano perca a esperança de se refugiar na pureza interior, bem como a de se perder em objeto estranho; “a dispersão temporal, a separação das consciências não lhe permitem sonhar uma reconciliação definitiva consigo mesmo; a fratura que é o seu fado é o preço a pagar pela sua presença no mundo, pela sua transcendência e pela sua liberdade” (Beauvoir, 2008, p. 63).

Por esse motivo, pelo foco dado na década em questão e a maneira pela qual Beauvoir defende uma atitude desveladora que privilegia uma postura fenomenológica conforme a sua própria leitura acerca das noções fundantes desse método – noções como a de facticidade, consciência intencional, redução eidética, ser-no-mundo e temporalidade –, de acordo com a doutrina moral reivindicada em *Pirro e Cinéias* e em *Por uma moral da ambiguidade*, pode-se considerar que entre a ontologia de matriz fenomenológica e essa moral existe uma correlação fundamental. E, ainda que Beauvoir não tenha elaborado de maneira sistemática uma ontologia, ela faz apontamentos que contribuem, e muito, para demonstrar o que seria essa ontologia demarcada também pela ambiguidade: é dessa maneira que, junto de um tal

³ O que não significa que seja somente nessas duas obras que Beauvoir discuta a condição ontológica das subjetividades. Escolhemos ambas para desenvolver a presente proposta de pensar a relação entre moral e ontologia em Beauvoir, mas essa relação não se resume nem se restringe a elas. Eventualmente, faremos menção a outras obras da autora.

esforço, a sua moral pode ser considerada como uma moral que parte fundamentalmente de uma forma específica de realizar a falta de ser de cada um que se realiza como existência, falta essa que implica na tensão de um ser que se faz como falta (não-ser) para, em particular, existir como presença, como subjetividade, como liberdade engajada. Ou seja, toda consciência está voltada para o mundo, sem nenhuma forma interiorizada de si mesma; o existente é o que se faz como falta de ser a fim de fazer-se como existência positiva; e, nesse processo, ele se encontra situado não somente diante de si, mas diante dos outros, o que possibilita fundar uma moral que se inicia exatamente pelo fato de ele estar situado no próprio mundo.

Todo o esforço da autora para estabelecer uma moral existencialista retorna para uma concepção muito particular de ontologia que permite compreender, a partir do seu próprio vocabulário existencialista, de que forma essa moral não se separa do estatuto ontológico da condição humana – estatuto anunciado mais acima. Assim, compreenderemos que, em Beauvoir, moral e ontologia não são excludentes, mas estão interligadas, para, em seguida, analisarmos por que a subjetividade situada e a condição ambígua dessa subjetividade serem fundamentais para evocar uma moral autêntica. A proposta, em outras palavras, é entender como a filosofia de Beauvoir contribui para demonstrar, por meio do seu método da ambiguidade, o que seria a ontologia e a posição que ela ocupa em sua respectiva moral.

2. Primeiros passos para compreender a ontologia em Beauvoir

A ontologia existencialista, escreve Beauvoir em *Por uma moral da ambiguidade*, defende que “*o sentido da situação não se impõe à consciência de um sujeito passivo, que ele só surge pelo desvelamento operado por um sujeito livre em seu projeto*” (Beauvoir, 2005, p. 23, grifos meus). É dizer, então, que apenas há situação se houver algum vínculo entre a liberdade e o desvelamento por ela operado em meio à sua facticidade? Na verdade, toda subjetividade se encontra lastrada no ser, e o modo pelo qual a liberdade se assume no plano fático é o que constitui de fato sua situação, manifestando seu interesse de agir-no-mundo. Por exemplo, no caso de Beauvoir, ser uma pessoa parisiense, uma mulher de classe burguesa, uma filósofa, uma escritora, são todos aspectos que formam um dos lados da condição humana, a então anunciada facticidade, e que indicam a impossibilidade de separar qualquer pessoa de sua sociedade. Beauvoir se autoproclama constituída por essas condições não para encerrar o olhar do leitor e da leitora sobre si mesma, mas para abrir o horizonte a partir do

qual qualquer afirmação subsequente será justificada sob um fundo próprio de sua situação – eis a liberdade em jogo, uma vez que:

uma vida não é o simplesmente desenvolvimento de um germe original. Ela corre permanentemente o risco de ser interrompida, destruída, mutilada, desviada. No entanto, um bom começo incita o sujeito a tirar o melhor partido possível das circunstâncias; quando não é satisfatório, cria-se um círculo vicioso: deixamos passar as oportunidades, fechamo-nos na recusa, na solidão, na morosidade (Beauvoir, 2022, p. 16).

Diante desses riscos, toda existência é ilimitada por estar circunscrita em um universo demarcado pelo infinito; porém, toda existência também é finita devido seu projeto de vida ser sempre histórico, ligado à contingência da própria liberdade. Nessas condições, o modo de desvelar a estrutura ontológica da condição humana parte justamente da ideia de que o mundo necessita de uma consciência situada para, do ponto de vista moral, ser vivido sob termos de ações, condutas e comportamentos; no entanto, enquanto tal, a consciência também demanda do mundo para se realizar fora de si como forma de se situar nele e atribuir-lhe, como já dito, um sentido. Disso, Beauvoir formula muito precisamente que a sua moral não se preenche como um conjunto de valores e de princípios já constituídos, *porque se trata de um movimento constituidor pelo qual tais valores e princípios se constroem*: “é esse o movimento que o homem autenticamente moral deve reproduzir por sua conta” (Beauvoir, 2008, p. 60, *grifos meus*). Ou seja, junto da base ontológica que define a subjetividade como não-ser para que haja ser, a moral de Beauvoir se torna uma alternativa para assumir a diretividade da consciência, que é intencional (visa aquilo que ela não é), ao mesmo tempo que o comprometimento ético reivindicado pelo seu existencialismo parte de um sujeito que se encontra enraizado no mundo, de tal modo que ele o desvela e o significa para além de qualquer dado – e é isso a *transcendência*. É a negatividade desse sujeito, a ausência de um interior em termos de conteúdos de representação, que o expande como existente no mundo e, disso, sua experiência é concreta e temporalmente vivida. Dessa forma, desvelar o ser é desvelar a manifestação mesma do que aparece enquanto ser dessa manifestação que é sempre imediata; do lançamento da existência no mundo a ser desvelado às ações dessa existência inicialmente contingentes, é o fenômeno do reconhecimento dela para com as outras subjetividades que legitima sua maneira de ser como tal e, no campo da ontologia, “o valor é este ser fracassado cuja liberdade *se faz* falta; e é porque esta se faz falta que o valor aparece; e é o desejo que cria o desejável, e o projeto que estabelece o fim” (Beauvoir, 2005, p. 19, *grifo da autora*).

Sem nenhuma razão de ser, a ação dessa liberdade em situação, projetando-se em direção aos anseios de seus empreendimentos, consiste em desvelar o ser e efetuar uma passagem do que é do âmbito da natureza para o que é do âmbito da moral, e essa passagem é a condição originária para viver a liberdade autenticamente. Assim como o projeto originário da fenomenologia⁴ visava ultrapassar as antinomias do conhecimento, o estatuto ontológico da moral de Beauvoir visa conciliar, e não superar, o realismo da política e o idealismo da moral⁵, ou ainda:

assumir a ambiguidade, a conciliação tensa entre moral e política, é assumir também que não podemos partir de condições ideais, que devemos partir do que não escolhemos; mas que, ao mesmo tempo, o fato não determina o modo como lidaremos com ele. Ou seja: liberdade e facticidade estão imbricadas e exigem sacrifícios (Souza, 2020, p. 233).

Essa consciência, com efeito, se relaciona com a transcendência na exata medida em que a liberdade se relaciona com a facticidade, pois ambas as relações se sintetizam na própria situação; e o fundamento do vínculo ontológico da consciência com a transcendência é a falta de ser em que o retorno dessa consciência é particularmente para o que não é ela: ela visa a algo, a um objeto, e seu ser é justificado pelo que por ela é intencionado. É pela negatividade da ausência de ser que permanece à distância de si para se fazer como presença no mundo, que a alteridade entre as subjetividades se dá no tempo e no espaço, o que significa que “para indignar-se, para admirar, é preciso que os homens tenham *consciência da liberdade* dos outros e de sua própria liberdade. Tudo se passa, portanto, em cada homem e na tática coletiva como se os homens fossem livres” (Beauvoir, 2005, p. 24, *grifos meus*). E, obviamente, essa

⁴ Aqui estamos considerando a fenomenologia tal como evocada por Husserl.

⁵ Segundo Beauvoir, o realismo clássico busca a verdade nas coisas em si, ignora o sujeito; já o idealismo inverte essa lógica, centrando-se na interioridade e na razão. A partir dessa nova ontologia, Beauvoir questiona se, no fim, a moral perderia influência sobre o mundo e este, por sua vez, perderia sua significação moral; ou então: “os dois planos podem encontrar-se e confundir-se? Para se poder decidir sobre isso, seria preciso que a moral e a política tivessem mais claramente consciência de si mesmas, da sua essência, das suas finalidades” (Beauvoir, 2008, pp. 33-34). A moral existentialista rejeita tanto o esvaziamento da consciência em favor do objeto (realismo), quanto a absolutização da subjetividade (idealismo); afinal, Beauvoir já apontava que a moral realista ignora a resistência do mundo, enquanto a idealista a superestima com escrúpulos vãos; por isso ela menciona o conflito entre Creonte e Antígona: esta representa “os moralistas intransigentes que, desdenhosos dos bens terrestres, proclamavam a necessidade de certos princípios eternos [...]” (Beauvoir, 2008, p. 41); aquele, por sua vez, “encarna-se a política realista, apenas preocupada com os interesses da cidade e decidida a defendê-los não importa por que meios” (Beauvoir, 2008, p. 41). A filósofa mostra que nenhuma dessas posturas traduz a moral da ambiguidade, e que a solução estaria em unir as liberdades, separadas entre si, por meio da coexistência, o que exige uma ontologia que reconheça o sujeito como liberdade situada, como consciência ativa e atuante no mundo. Esse será o caminho da moral existentialista, como veremos a seguir.

consciência da liberdade presume o mundo moral conforme sintetiza o objeto visado com o sujeito que o apreende como um vivido.

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

Na perspectiva beauvoiriana, a síntese do em-si e do para-si é o ideal simétrico que se denomina Deus e é ela que é desejada pelas subjetividades para alcançarem o ser total de sua condição. Desse ponto de vista, o que separa o modo de ser do para-si e do em-si é o próprio nada, é a condição mesma de que o para-si revela o não-ser para que haja ser, ao passo que o em-si se mantém fora de qualquer possibilidade de alteridade, já que nele não há a consciência posicional de si. A ruptura que há nessa consciência é formada pela nadificação do processo a partir do qual ela se relaciona com o mundo de aparições; negando ser esse mundo, a consciência se faz e está nele no sentido de indicar a própria fissura que há em seu ser. Uma tal ruptura, pois, está relacionada com essa nadificação devido à sua condição mais elementar ser de um não-ser em busca de ser, e essa busca é o que permite transcender os limites normais do dado (em-si). O vínculo disso, desse desejo humano de ser Deus, embora seja uma tentativa fracassada, revela a real condição da consciência que se faz fora de si, que é a condição de ser livre, de estar em constante fazer-se. Para a moral de Beauvoir, o ser não é negado porque o em-si, como esperado, é um ser pleno, uma pura positividade a partir do qual nenhuma negação tem poder, ao passo que o “para-si porta o nada em seu cerne e pode ser aniquilado tanto na própria irrupção de sua existência quanto no mundo no qual ele se

existe: a prisão é negada como tal quando o prisioneiro escapa” (Beauvoir, 2005, p. 31). E o que isso significa para a ontologia existencialista?

Significa que essa negação possui um sentido peculiar que é relativo à possibilidade concreta da subjetividade romper os limites do simples dado e, no caso destacado, a prisão é o dado que se mostra repleto de significados através do projeto que nela se engaja, e esse engajamento permite o prisioneiro escapar em razão dele ser uma transcendência em situação e a prisão ser tão-somente a pura positividade a ser transcendida⁶. A ambiguidade da própria condição dos prisioneiros contagia sua agência, a faceta do sujeito de sua ambiguidade fundamental como indivíduos situados (Card, 2021, p. 18). É o nada do para-si que não há em Deus e é por ser essa positividade que sintetiza o dado a ser superado e a consciência que o transcende que, na verdade, cada subjetividade se satisfaz em fazer-se como falta de ser *a fim de que haja ser*⁷. Esse movimento apenas se realiza positivamente pelo desvelamento de ser: por esse ato de desvelar que, de um lado, é visada o permanecer dessa subjetividade à distância dessa coincidência do em-si e do para-si e, por outro, nele é retido o existir dessa subjetividade como busca incessante de fazer-se enquanto liberdade sem negar ou superar o mundo fático. Fica cada vez mais difícil considerar os valores morais como prontos, pelo menos nessa análise, a partir de um fim absoluto que se idealiza através da própria sociedade na qual os indivíduos são sujeitos que agem; não se trata de recusar o mal a favor do bem, mas sim de compreender que a decisão de escolher uma ação não é determinada pelo objeto fundado – a superação desse objeto tem que ser na mesma proporção que ela *não é* em sua totalidade.

A realização da existência como tal se dá a partir dos fins previstos pelo projeto em que essa existência se engajada, porque, pelo fato de seu ser não estar determinado, seu projeto é o que o lança em direção aos fins previstos pelas suas ações e suas metas: experienciar uma das condições de possibilidade dessa falta de ser é dizer que “em sua vã tentativa de ser Deus, o homem se faz *existir* como homem, e se satisfaz com essa existência, ele coincide exatamente consigo. Não lhe é permitido existir sem tender para este ser que ele jamais será; mas é possível que queira essa própria tensão com o fracasso que ela comporta” (Beauvoir,

⁶ “O prisioneiro que foge deixa a prisão intacta atrás de si, ou seja, não muda nada além de sua própria situação. Da mesma forma, a revolta pode ser negativa, desde que permaneça abstrata. Ela se torna positiva por meio da ação, fuga, luta política, revolução” (Mahon, 1997, p. 44, *tradução minha*).

⁷ Nisso, Beauvoir está de acordo com Sartre, para quem a expressão *a fim de que* está relacionada com a intencionalidade posicional, isto é, o ato de visar da consciência para fora de si enquanto o existente nadifica o ser; e, na retomada crítica da fenomenologia transcendental de Husserl, “dizer que a consciência é consciência de alguma coisa é dizer que deve se produzir uma revelação-revelada de um ser que ela não é e que se dá como já existente quando ela o revela” (Sartre, 2015, p. 34, *grifo do autor*).

2005, p. 17, *grifos da autora*). É precisamente isso que possibilita Beauvoir definir que o modo de ser desta falta ontológica é, quando assumida, uma existência autêntica. Isso significa dizer que o próprio mundo moral é moldado pelos projetos humanos e pelos fins nos quais ele propõe para si em razão do desamparo original que constitui a condição faltosa de ser da existência que o realiza – condição descrita senão pelo que Beauvoir definiu como ontologia existencialista. Porque, originalmente, não há nenhuma razão de ser que impõe à existência uma necessidade insubstituível que teria que ser realizada através de uma justificativa dessa existência que já estaria ali, fixada pela exterioridade apesar do movimento indivisível da liberdade. Porém, segundo a autora, não se deve compreender que essa ausência de qualquer razão de ser não possa ser justificada, pois, ao contrário, é preciso se dar as razões de ser que a existência ainda não possui, desde que o ser da existência seja nadificado com vista ao mundo intencionado pela correlação entre fazer-se como falta de ser justamente para que haja ser. É aqui que o fracasso humano de tentar tornar-se Deus pode ser assumido sem aniquilar uma segunda incógnita já colocada: como haver sucesso nessa nadificação que distancia a existência da exata coincidência com seu ser?

É pela conduta escolhida – que corresponde à exigência de se engajar em projetos juntamente da situação segundo a qual a liberdade poderá retomar para si de maneira legítima o movimento transcendente desses projetos – que as possibilidades de superá-los permanecem abertas, e é através disso que novos engajamentos se dão no futuro. Logo, se é a partir desse projeto que a liberdade quer a si mesma como tal no seio de um mundo humano moldado ao mesmo tempo por pessoas livres, então no que diz respeito ao plano moral – e é este que de fato evoca o método da doutrina de Beauvoir enquanto um método da ambiguidade – essa moral apenas sai vitoriosa quando um extremo prevalece sobre o outro⁸, e, no entanto, não é *qualquer* um dos extremos: é *o triunfo da liberdade sobre a facticidade, da transcendência sobre a imanência, da existência sobre o ser, que mostra como ambas devem ser realizadas de tal modo que o mundo autenticamente moral será aquele a partir do qual os dois extremos estarão diretamente ligados com o modo de justificar uma existência.*

Esse triunfo, pois, traduz a tese beauvoiriana de que a criação de ligações concretas com o mundo se manifesta nessa linha moral por meio de ações para com os acontecimentos presentes, e o engajamento por elas realizado ocorre nesse presente ao significar o medo de um futuro sem nenhuma definição pronta (assim como é com a existência). A consciência que

⁸ “[...] a moral é o triunfo da liberdade sobre a facticidade” (Beauvoir, 2005, p. 42).

cada existente possui de si próprio é, assim como em Kierkegaard, angustiante, assim como a evidência de sua liberdade; e quando esse existente tenta perder-se em objeto dado para aniquilar sua subjetividade, é a sua transcendência dilacerada que agora se atualiza no mundo sob a forma de coisa. De fato, a definição do triunfo visado pela moral existencialista é, conforme demonstram os textos de Beauvoir, a diferenciação ontológica dessa existência para com o ser, e toda e qualquer subjetividade, exatamente por não ter essa essência já dada em seu âmago, não deve subordinar-se a valores incondicionados (o que resultaria, para a autora, no “mundo da seriedade”⁹). Daí se nota cada vez mais que toda ação que visa à liberdade implica em uma tensão subjetiva que não separa a transcendência do fim desejado pelo projeto que se realiza em suas respectivas situações. Caso contrário, se ainda ocorrer essa separação, a prática da ação livre se transforma em absurdo indiferente, no qual “o movimento na direção do objeto é, na verdade, por sua arbitrariedade, a mais radical afirmação da subjetividade: crer por crer, querer por querer, é, separando a transcendência de seu fim, realizar sua liberdade sob a forma vazia e absurda da liberdade de indiferença” (Beauvoir, 2005, p. 44).

Aqui se chega, talvez, a um dos momentos mais decisivos do escopo *moral-ontológico* de Beauvoir, que é o de que recusar a condição humana da existência no interior dessa individualidade é recusar as outras existências. Assim, para se opor a isso, a filósofa lança mão de uma concepção cara em toda sua perspectiva ética: a subjetividade que assume essa falta é a que assume a si como existência positiva dessa falta e vive sob a forma de condição presente a ambiguidade de ser assim para que o ser seja desvelado. É nesse sentido que, para Beauvoir, todo valor confirmado pelo fim escolhido por um projeto é indicativo da reciprocidade que manifesta a escolha visada – e esta escolha é autêntica na medida em que esse fim é retomado e justificado por esse projeto no qual o indivíduo está engajado e, como tal, “fundar o movimento de minha transcendência exige que eu jamais o deixe recair inutilmente sobre si próprio, que eu o prolongue indefinidamente” (Beauvoir, 2005, p. 28). A razão pela qual Beauvoir jamais abdica do projeto autêntico de sua moral é que esse mesmo ato de transcender que tanto é insistido por ela implica em almejar metas, em inscrever valores e comportamentos que possibilitam projetar tais fins com vista às suas validações. A

⁹ “Desconhecendo com má-fé a subjetividade de sua escolha, [o homem sério] pretende que através dele se afirme o valor incondicionado do objeto; e num mesmo movimento desconhece também o valor da subjetividade e da liberdade de outrem, de maneira que, sacrificando-se à coisa, persuade-se de que o que ele sacrifica não é nada” (Beauvoir, 2005, pp. 45-46).

definição de existente que é cara aqui, contra as fugas inautênticas da liberdade, corresponde ao fato de que ele é algo distinto de um dado: a passagem do não-ser da sua condição ao que ele virá a ser enquanto esse ser se faz como existência é uma passagem que apresenta as possibilidades concretas dessa existência se realizar no mundo. No entanto, a transcendência que se dá nessa totalidade sempre incompleta é uma transcendência intencionada para o futuro, e essa direção concentra um comportamento que, do ponto de vista ontológico, se realiza ao tomar consciência de sua respectiva presença como sujeito, ao passo que, embora sujeito para si, é como dado para outrem que o paradoxo mesmo da condição humana é experimentado no seio desse mundo.

Dessa maneira, a responsabilidade diante do mundo aumenta de acordo com o convívio intersubjetivo, com os outros, e é aqui que o indivíduo, enquanto um adolescente¹⁰ ou um adulto que provavelmente detém a consciência de estar livre em situação (desvelador de sua história), será capaz de realizar sua transcendência, projetar-se em direção aos seus anseios e se libertar (ou programar os meios para isso) de situações negativas que ele eventualmente terá que lidar. A opressão, por sua vez, é a recusa de busca da liberdade ao reter o indivíduo na imanência de sua situação, pondo-o na posição de quem não age, de quem é pleno de si próprio, sem alteridade e, consequentemente, sem nenhuma relação com o outro – eis porque, segundo Beauvoir, a opressão precisa ser recusada a todo custo, em toda circunstância, já que, ainda que o opressor tente justificar suas ações a partir da afirmação que não seria possível respeitar todas as liberdades, “o homem deve aceitar a tensão da luta, que sua libertação deve ativamente perpetuar-se, sem visar a um impossível estado de equilíbrio e de repouso; isso não significa que sua libertação deva preferir a essa incessante conquista o sono da escravidão” (Beauvoir, 2005, p. 80). E mais: “Quaisquer que sejam os problemas que

¹⁰ Adolescente e não criança porque, ao considerar as etapas de desenvolvimento moral da criança, Beauvoir esclarece que nenhuma questão dessa natureza – moral – se põe para a criança enquanto ela “ainda for incapaz de se reconhecer no passado, de se prever no futuro; é apenas quando os momentos de sua vida começam a se organizar como comportamento que ela pode decidir e escolher. Concretamente, é através de sua paciência, coragem, fidelidade que se confirma o valor do fim escolhido e que reciprocamente se manifesta a autenticidade da escolha” (Beauvoir, 2005, p. 28). É sobre esse fundo, de reciprocidade autêntica, que a situação dita infantil passa a uma situação capaz de se reconhecer conforme a transitoriedade do tempo (moldagem do mundo e possibilidade de transcender o que é dado), o que quer dizer que a criança rompe com seu estado de pura apreensão de valores dados e inelutáveis e chega até a fase da adolescência; nesta, sim, as escolhas humanas podem ser legitimadas de maneira livre a ponto de corresponder ao desvelamento do mundo sem considerar absolutamente seus valores como prontos, caso contrário, é o espírito da seriedade que irá reinar em suas situações. Independentemente disso, de momento o que é importante reforçar é que a maneira de realizar a liberdade é relativa a cada sujeito e, por isso, relativa à situação em que ele se encontra ao assumir seus comportamentos – agora organizados como condutas muito bem definidas no seio do mundo moral.

se coloquem para ele, os fracassos que tenha que assumir, as dificuldades com as quais se debata, ele deve a qualquer preço recusar a opressão” (Beauvoir, 2005, p. 80).

A importância de compreender o modo pelo qual o mundo traz um aspecto concreto a ser vivido, não através de uma criação dele, mas de seu respectivo desvelamento – por meio do qual a possibilidade de se confirmar visa a um projeto singular em direção ao ser –, se junta com o aspecto temporal da existência que indica que toda vontade de ser livre “se desenvolve ao longo do tempo; é ao longo do tempo que o fim é visado e que a liberdade se confirma a si própria, e isso supõe que ela se realiza como unidade através do fracionamento do tempo” (Beauvoir, 2005, p. 28). Entre ambos, uma correlação não demora a se formalizar em termos de fato, de maneira que quando se fala em ontologia a partir de Simone de Beauvoir, imediatamente deve-se evocar a sua concepção de liberdade e, mais especificamente, de liberdade situada. Foi isto que fizemos até o presente momento: embora atemporal, a ontologia é o que formula tudo aquilo que o existente é *enquanto não sendo*, e a moral é o que engloba a dimensão na qual as mudanças concretas ocorrem, mudanças que interferem no próprio modo de ser desse existente.

Para Debra Bergoffen, ao fazer menção ao título do primeiro ensaio filosófico de Beauvoir, *Pirro e Cinéias*, “a ontologia de Beauvoir é fundada na recusa ao cinismo de Cinéias” (Bergoffen, 1997, p. 61, *tradução minha*), pois a autora “usa essa incompletude da ação como projeto para estabelecer a necessidade do apelo” (Bergoffen, 1997, p. 61, *tradução minha*). Expliquemos melhor isso. O início de *Pirro e Cinéias* parte de um diálogo descrito em *Vidas Paralelas* de Plutarco¹¹ e, pela contextualização feita por Beauvoir, é possível compreender que o projeto da moral existencialista não se dá por vias abstratas, como um conjunto de regras inertes a seguir independentemente do contexto: é uma defesa da escolha individual consciente feita em uma situação particular, uma vez que existem situações excepcionais que escapam à resolução através do recurso à moral em geral, à política ou à jurisprudência (cf. Zapata, 2024, p. 24). Já de início Beauvoir descreve um suposto diálogo que teria ocorrido

¹¹ O escritor romano Plutarco, que viveu entre 46 e 126, ficou conhecido por ter biografado a vida de inúmeros imperadores gregos e romanos, entre eles, o antigo rei grego Pirro, que teria vivido de 318 a. C. até 272 a. C. A história de Pirro é descrita a partir do domínio que esse imperador teria diante dos povos romanos, sendo que seu fiel amigo e conselheiro, Cinéias, é descrito por Plutarco como possuidor de uma grande capacidade de persuasão. Graças à capacidade retórica de Cinéias, Pirro conseguiu fazer com que Roma cessasse o conflito entre os gregos e os romanos no que ficou conhecida como Guerra Pírrica, que durou de 280 a. C. até 275 a. C. Esse conflito foi de cunho político-territorial entre os gregos antigos, como os do Reino da Macedônia, e os das cidades-estados da Magna Grécia; e os povos da região da Itália, como os da República Romana, e os da Etrúcia (atual Provença). A titulação do primeiro livro filosófico de Beauvoir é uma referência a eles.

entre Pirro e Cinéias¹²: “‘Vamos primeiro submeter a Grécia’, dizia ele [Pirro]. ‘E depois?’, disse Cinéias. ‘Alcançaremos a África.’ – ‘Depois da África?’ – Passaremos à Ásia, conquistaremos a Ásia Menor, a Arábia.’ – ‘E depois?’ ‘Iremos até as Índias.’ – ‘Depois das Índias?’ – ‘Ah!’ disse Pirro, ‘eu descansarei.’ – ‘Por que’, disse Cinéias, ‘não descansar imediatamente?’” (Beauvoir, 2005, p. 133).

É o caráter da sabedoria de Cinéias, nessa conversação com Pirro, que constitui esse pano de fundo (histórico) do livro, e o propósito da autora parte exatamente dessa cena histórica que relata tanto o engajamento de Pirro quanto a suposta sensatez de Cinéias para questionar o projeto de conquista do próprio Pirro – daí Cinéias indagar o seu amigo a todo momento: “e depois?”. Numa primeira leitura, para reforçar o raciocínio do conselheiro de Pirro, Cinéias pode se demonstrar sensato e sua indagação recebe alguma validade; porém, cabe destacar que ela apenas seria justa aos olhos da ação se a condição humana não pudesse ser justificada após o lançamento do existente no mundo, pois, se de algum modo o ser humano é “um ser dos longes”¹³, se ele possui uma meta, ainda assim, seus limites sempre podem ser transcendidos conforme e para além dessa meta; e, junto disso, as próprias situações dessa existência e o modo de vivenciá-las e fundar novas situações podem ser significadas de acordo com cada escolha (isto é, enquanto ação).

Já que ele possui uma maneira de ser distinta das coisas e dos objetos devido à sua liberdade, é pela condição de transcender os limites normais da facticidade que Beauvoir questiona: “por que [o ser humano] transcende até aí e não mais além? Como se definem os limites de seu projeto?” (Beauvoir, 2018, p. 518). A relação entre a liberdade singular e a liberdade de outrem é fundamental em todos os sentidos para que o reconhecimento de uma

¹² Que provavelmente Beauvoir se baseou em Montaigne. Assim escreveu este autor, ao mencionar Plutarco: “Quando o rei Pirro planejava entrar na Itália, Cinéias, seu sábio conselheiro, desejando fazê-lo sentir a inutilidade de sua ambição, perguntou a ele: ‘Pois bem, caro senhor, com que finalidade preparamis esse imenso empreendimento?’ ‘Para tornar-me senhor da Itália’, respondeu ele [Pirro] imediatamente. ‘Feito isso, e depois?’ seguiu Cinéias. ‘Entrarei na Gália e na Espanha.’ ‘E depois?’ ‘Irei subjugar a África; e finalmente, quando tiver colocado o mundo todo sob meu domínio, descansarei e viverei contente e a gosto.’ ‘Por Deus, caro senhor’, voltou à carga Cinéias, ‘me diga a que se deve que não estejais desde agora numa tal situação, se assim desejas? Por que não vos instalais, já nesta hora no lugar a que tanto afirmas aspirar, e poupais a vós tanto trabalho e risco que lanças entre ambas?’” (Montaigne, I 42, 2004, *tradução minha*).

¹³ Essa ideia Beauvoir associa à hermenêutica existencial de Heidegger e que ela adere para colocar que os projetos de cada existência são em direção ao seu respectivo ser, que está em constante desenvolvimento (abertura indefinida). Para o autor, “enquanto modo de ser da presença [*Dasein*] no tocante a seu ser-no-mundo, o distanciamento não é por nós entendido como distância (proximidade) ou mesmo como intervalo. Usamos a expressão distanciamento com significado ativo e transitivo. Indica uma constituição de ser da presença [*Dasein*] em virtude da qual o distanciar de alguma coisa, no sentido de afastar, é apenas um modo determinado e fático. Distanciar diz fazer desaparecer o distante, isto é, a distância de alguma coisa diz proximidade. Em sua essência, a presença [*Dasein*] é em-dis-tanciando” (Heidegger, §23, 2015, p. 158).

sobre a outra seja exercido, o que significa que a existência é realizada sob forma de experiências temporalmente vividas; é fato que a noção de subjetividade em Beauvoir a distingue radicalmente da condição objetiva das coisas, mas é também fato que a autora não nega ou rejeita o conteúdo das oportunidades dadas para cada existência, e tais oportunidades sublinham o engajamento do sujeito no objeto e, a partir disso, ocorre uma comunicação que não dissocia a ação de um (sujeito) dos valores do outro (objeto). Desse modo, Bergoffen conclui que a ontologia ganha força a partir do cinismo de Cinéias devido, enquanto indivíduo, o existente “ser um particular isolado, separado pela sua liberdade da liberdade dos outros. Esta separação é a fonte do conflito, que Beauvoir considera inevitável, e da solidariedade, que Beauvoir considera necessária” (Bergoffen, 2021, pp. 82-83, *tradução minha*). Como a ação de Pirro participa de sua liberdade ao mesmo tempo que a edifica em meio ao plano de conquistas e fracassos, Cinéias questiona: “E depois?”. E Beauvoir já nos apresenta sua solução: “Depois ele verá” (Beauvoir, 2005, p. 165).

Se o que define essa liberdade em situação é a forma como a pluralidade de indivíduos, separados entre si, se reúne em função de desejos que expressam uma realidade tida como autêntica, então é por meio dessa realidade vivida – na qual as subjetividades, com fins singulares, se projetam nas ações de certas pessoas, enquanto outras tendem a impedi-las – que a ontologia pensa o sentido dessas ações, mediante um desvelamento operante que se realiza na liberdade de cada uma delas. Tanto a figura de Pirro quanto Cinéias facilitam essa compreensão, porque toda a base ontológica beauvoiriana descrita até aqui pressupõe que considerar as subjetividades a partir da moral é também afirmar que uma não se separa da outra, embora suas análises estejam voltadas para diferentes modos de ser, e o desvelamento previsto por todo esse processo é o que reasssegura a *presença ética* das consciências na realidade coletiva.

3. Moral e ontologia como não excludentes, mas interligadas

Vimos que Simone de Beauvoir parte de uma verdade, a da condição ambígua do ser humano, para compreender como as situações humanas, marcadas pelas contingências do mundo, podem ser vividas autenticamente; enquanto, por outro lado, ela também defende que as variadas circunstâncias – fáticas – não sejam tomadas como determinantes sobre essa existência, se afirmando como uma liberdade autêntica no plano contingente da facticidade. Enquanto o aspecto objetivo dessa liberdade se direciona ao contexto demarcado pelo

desvelamento do mundo, cujas resistências são impostas por esse mundo, o aspecto subjetivo vai particularmente em direção à presença de uma consciência corporalmente finita, que se confirma como unidade e movimento indefinido. Mas como? – questiona Beauvoir (cf. Beauvoir, 2005, p. 29). Por meio de uma existência situada, a subjetividade pode ser aniquilada, seja por meio da irrupção de sua face transcendente a si mesma, seja pelo mundo ao qual ela se faz através de seus projetos; como Beauvoir diz, desta vez em “Idealismo moral e realismo político”, o indivíduo “deve assumir a sua liberdade. Somente a este preço se torna capaz de ultrapassar realmente o adquirido, e isso é a *verdadeira moral*, de fundar realmente o objeto no qual se transcende, que é a única política válida” (Beauvoir, 2008, p. 64, *grifos meus*).

Nesse movimento legítimo, que assinala o caráter espontâneo da ação em direção ao objeto a ser transcendido, a conduta autêntica será a que é vivida concretamente no mundo em razão de um sentido: um sentido reconhecidamente humano. No limite dos obstáculos da facticidade, a liberdade é o que fundamenta o conteúdo de um projeto a ser fundado e, mais que isso, realizado mediante esse movimento rumo não à captura de ser, à plenitude de si, mas à existência – isto é, “minha liberdade não deve buscar captar o ser, mas desvelá-lo; o desvelamento é a passagem do ser à existência; a meta visada por minha liberdade é conquistar a existência através da espessura sempre faltosa de ser” (Beauvoir, 2005, p. 30). Espessa, a existência não deve ser alcançada em sua totalidade, o que, à medida que a liberdade se realiza abertamente para um futuro repleto de incertezas e indeterminações, pode ser atribuída uma forma de soberania da subjetividade; entretanto, ela “só é possível se, a despeito dos obstáculos e dos fracassos, um homem conservar a disposição de seu futuro, se a situação ainda abrir para ele possibilidades” (Beauvoir, 2005, p. 30-31).

Em síntese, esse vínculo entre moral e situação, a partir de Beauvoir, se inscreve numa dinâmica ontológico-existencial em que a assunção da liberdade singular emerge como condição da ultrapassagem da facticidade adquirida, do dado social e histórico que conforma, mas não esgota, a existência. A verdadeira moral, portanto, não se realiza por preceitos abstratos ou universalismos de fachada, e sim pela capacidade concreta de a consciência transcender-se ao engajar-se na fundação de um mundo comum – um objeto exterior no qual ela se projeta, não para escapar de si, mas para se realizar na alteridade e na história. É nesse gesto de inscrição do sentido no real, por meio da liberdade que nele se compromete, que se delineia a única política válida, segundo Beauvoir: aquela que não nega a singularidade

encarnada do existente, mas, ao contrário, a amplia, ao reconhecer que a liberdade só se sustenta enquanto seu projeto inclui o outro como co-originário de um tal sentido. Moral (e política) e ontologia, assim, não são esferas autônomas, uma vez que constituem dois momentos inseparáveis da realização da liberdade: a moral como exigência de autenticidade no existir, e a ontologia como o que prega a síntese entre os extremos constitutivos das condições humanas. Nas palavras de Deutscher:

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

Daí se nota que, do ponto de vista da liberdade, todo sujeito é livre a partir do instante em que se lança no mundo, e a afirmação legítima dele nessa realidade desejada é o que aponta para uma operação que se desvela a favor do conteúdo de suas ações; ao se colocar num mundo que é originalmente dado, cuja singularidade de uma existência se vincula com o imenso pluralismo de liberdades separadas entre si, um indivíduo jamais deve se fixar ou se apegar em facticidade injustificada. No contexto desse mundo constituído por transcendências, a liberdade antecede a qualquer justificativa de um projeto a ser fundado e realizado; isto é, a busca por um sentido da existência é posterior a uma condição verdadeiramente real segundo o existentialismo de Beauvoir, que é a condição de que é ao desvelar o ser, ao invés de capturá-lo como uma totalidade absoluta, que se pode ganhar em relação ao fracasso de tentar realizar a síntese que a autora caracteriza como a coincidência plena de ser e a existência que se faz como falta de ser. Nesse caso, é esse ganhar que a moral da ambiguidade reivindica quando coloca “entre parênteses”¹⁴, para mencionar a famosa expressão husseriana tão discutida pelas mais diversas fenomenologias, qualquer confinamento do ser a favor do desvelamento que se realiza como passagem dessa vontade de ser ao livre movimento da existência: é isso que aparece em Beauvoir como *conversão existencialista* (cf. Beauvoir, 2005, p. 18).

¹⁴ Fazendo referência ao momento em que Husserl define seu “método de parentização” nas *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*: “Colocamos fora de ação a tese geral inerente à essência da orientação natural, colocamos entre parênteses tudo o que é por ela abrangido no aspecto ôntico: isto é, todo este mundo natural que está constantemente ‘para nós aí’, ‘a nosso dispor’, e que continuará sempre aí como ‘efetividade’ para a consciência, mesmo quando nos aprouver colocá-la entre parênteses. Se assim procedo, como é de minha plena liberdade, então não nego este ‘mundo’, como se eu fosse céptico, mas efetuo a εποχή ‘fenomenológica’, que me impede totalmente de fazer qualquer juízo sobre existência espaço-temporal” (Husserl, §32, 2006, p. 81, *grifos do autor*).

Contudo, a *epoché* almejada por Husserl e a conversão existencialista de Beauvoir são coisas distintas: enquanto Husserl, no interior do seu projeto fenomenológico de constituição de uma ciência rigorosa, opera uma redução eidética que visa alcançar os modos de doação de sentido dos objetos à consciência, Beauvoir desloca o centro de gravidade da fenomenologia da constituição do mundo para um novo conteúdo, o da concretude existencial da liberdade situada: sua perspectiva ontológica, então, é posicionada aqui em relação a sua moral. Já se sabe que a consciência é, em sua estrutura fundamental, intencional, o que aponta para uma orientação metódica da subjetividade em direção ao mundo; essa subjetividade, no entanto, é radicalmente egóica e transcendental, isto é, se o ego é a fonte última de sentido, consequentemente, o mundo objetivo só aparece desse modo mediante os atos de síntese ativa e passiva realizados pela consciência constituinte. Sob a outra via, o sujeito descrito por Beauvoir é um ser-para-si encarnado, lançado no mundo, lastrado na ambiguidade entre o fato e o valor, entre a vida e a existência, e o “eu” não é fundamento absoluto de constituição; pelo contrário, ele emerge a partir de uma tessitura sexuada, histórica, encarnada, enfim, contingente. É uma subjetividade que não se define por uma universalidade eidética, mas por uma condição existencial situada e histórica, aberta à alteridade e atravessada por tensões éticas, morais e políticas. Para a filósofa, nisso, em concordância com Sartre, o eu é um “objeto provável e quem diz *eu* só o apreende em parte; outra pessoa pode ter dele uma visão mais nítida e justa” (Beauvoir, 2018, p. 349, *grifo da autora*).

Logo, a conversão existencialista, próxima de Husserl no que diz respeito a não se contentar com meras atitudes naturais, baseia-se no reconhecimento do outro como liberdade concreta e não como categoria constituída pelo ego. Essa liberdade não é apenas formal, mas fática, indefinida, sujeita a condições materiais e históricas. De um lado, a fenomenologia husseriana busca descrever o *a priori* da experiência intencional; por outro, a moral de Beauvoir emerge do concreto da existência, onde a liberdade é simultaneamente dado e tarefa, jamais uma essência dada, mas uma fonte de fundamento ético compartilhada com os outros. “E da mesma maneira que a redução fenomenológica previne os erros do dogmatismo ao suspender toda afirmação tocante ao modo de realidade do mundo externo, cuja presença de carne e osso não é por ela contestada, a conversão existencial também não suprime meus instintos, meus desejos, meus projetos, minhas paixões: ela previne apenas qualquer possibilidade de fracasso ao se recusar ao pôr como absolutos os fins rumo aos quais se lança minha transcendência e considerá-los em sua ligação com a liberdade que os projeta”

(Beauvoir, 2005, p. 18). Em outras palavras, essa conversão, em seu tom ontológico, assume esse fracasso para recusar qualquer apego a valores fixos, dados na exterioridade, como também impede a separação da própria consciência do mundo (vivido, portanto).

Através disso que se retoma a relação entre o ser-para-si, a consciência, e o ser-para-nada, agora do ponto de vista da ausência de um sentido fixo da sua maneira de ser-no-mundo, para apontar a impossibilidade da existência se fazer como subjetividade cristalina, o que a tornaria um puro objeto para outrem, ou faria desapegar de sua história (cf. Motta, 2021, p. 215). Na verdade, essa conversão considera o conjunto mais que particular das ambiguidades presentes nas experiências vividas por cada indivíduo e as comprehende como moralmente situadas através da liberdade. É uma afirmação da importância da autenticidade, que é não somente o movimento pelo qual a existência não nega a espontaneidade de sua transcendência, mas é o que a impede de se perder em meio à sua respectiva realização; essa conversão previne – tal como a fenomenologia de Husserl – a oposição metafísica entre duas substâncias radicalmente distintas e separadas, e assume o desvelamento de ser, nele mesmo, como a condição própria de uma subjetividade que está, antes de tudo, situada com outrem. Tais apontamentos relembram que cada existência se realiza apenas através de sua mais que vã tentativa de ser Deus, de querer alcançar via ontológica-moral essa perfeição unitária e identitária do e com o próprio ser; assim, nos termos dessa conversão, a existência ainda permanece como negatividade após a afirmação positiva de si mesma. Ela não considera todas as crenças em absoluto, seja um absoluto enquanto valor universal ou enquanto indivíduo factual, isso como análoga à redução fenomenológica de Husserl; ela revela não a posição desse indivíduo a partir do universal, mas enquanto existência livre como uma espontaneidade singular (Holveck, 2021, p. 200).

Assim, “essa conversão corresponde à realização de nossa liberdade e à realização dela em projetos empreendidos concretamente (Ledwina, 2018, p. 298, *tradução minha*). Uma tal liberdade, de um lado, não é uma positividade que interioriza a consciência em sua pureza e que comporta em sua estrutura uma natureza dogmática e, por outro, também não é inteiramente empírica e determinada através de uma finalidade imposta por uma causa original. Os valores das escolhas que justificam o movimento direto da liberdade e que, por sua vez, são assumidos em situação, são resultados da *vivência* do que é experimentado e do que é passível de ser apreendido; no desamparo original em que cada subjetividade surge:

nada é útil, nada é inútil. É preciso, pois, compreender que a paixão consentida pelo homem não encontra nenhuma justificativa externa; nenhum apelo vindo de fora, nenhuma necessidade objetiva permite qualificá-lo como útil; ela não *tem* nenhuma razão de se querer. Mas isso não quer dizer que ela mesma não possa se justificar, *se dar razões de ser que ela não tem* (Beauvoir, 2005, p. 17, *grifos da autora*).

Não convém, assim, abstrair essa subjetividade discutida pela perspectiva ontológica de Simone de Beauvoir em uma espécie de plano que poderia exprimir verdades científicas ou em um plano que reforçaria escolhas ditas inteiramente subjetivas – nesse caso, sem um aspecto situacional. É no processo de fazer dessa vivência uma condição moral que viabiliza a ambiguidade a ser assumida em seus extremos – e, ainda por cima, que desvela seu ser através da correlação que há entre seu respectivo arrancamento do mundo e a razão pela qual uma existência se torna presente para ele – que o mundo se torna presente para si (cf. Beauvoir, 2005, p. 17). Se essa presença situada na realidade vivida não se define por um solipsismo – mas, ao contrário disso, se situa diante dos outros, que também estão situados –, então a conversão existencialista impede muito justamente que a subjetividade seja reduzida somente a um objeto. É um mundo, pois, em que o engajamento se dá por intermédio de um movimento que surge como um absoluto, e a sua relatividade é reduzida ao poder humano para mudar os domínios dentro do interior do mundo maior (cf. Beauvoir, 2021, p. 228).

Em outros termos, o projeto humano rumo à realização dos fins concretos da singularidade do indivíduo que, de forma simultânea, é coexistente na realidade coletiva, é um esboço na direção dos outros e do mundo, o que indica que optar pela liberdade é assumir a pluralidade dos projetos de outras existências, a partir das quais toda ação é exercida autêntica ou inautenticamente: “estou concernido aos outros e é a mim que eles concernem; esta é uma verdade que não pode ser decomposta: a relação entre eu-outrem é tão indissolúvel quanto a relação sujeito e objeto” (Beauvoir, 2005, p. 63). Logo, é por meio dela que o fim não define em absoluto o projeto ontológico de uma subjetividade, e é isso que o possibilita assumir novos pontos de partida em direção a projetos consecutivos. Assim, a perspectiva ontológica de Simone de Beauvoir se liga à noção à liberdade situada devido a tratar de uma condição cujo ser que se define na relação com o mundo, com os outros e consigo mesmo, num processo contínuo de ultrapassagem, é um ser faltante, ou melhor, um não-ser em busca de ser. A existência humana, contingente e lançada nesse mundo, é uma realização dessa falta que se constitui na ação e na escolha, sempre em relação com a ambiguidade constitutiva do ser humano. Nisso, chegamos a uma segunda perspectiva emergente da filosofia de Beauvoir, que é a da moral: se a ontologia não é um dado anterior à

subjetividade, mas uma compreensão do movimento encarnado da própria consciência na experiência concreta de existir com e entre outros, a moral é o que exige o reconhecimento da intersubjetividade como dimensão fundante do desvelamento de ser. Portanto, o projeto ontológico da subjetividade, para Beauvoir, não se esgota em um fim absoluto e determinado, mas se realiza no entrelaçamento das liberdades – no reconhecimento de que o ser é, antes de tudo, uma presença no mundo em constante busca de sentido para si, pois, afinal, “trata-se de saber se ele [o ser humano] quer viver e em que condições” (Beauvoir, 2005, p. 19).

4. Considerações Finais

Concluir uma compreensão sobre a moral de Simone de Beauvoir é, em certo sentido, continuar a pensar o próprio estatuto da existência em suas ambiguidades, porque sua filosofia não oferece, jamais, um sistema fechado, nem um manual de conduta: ela restabelece como ponto de partida da condição humana a contingência da liberdade e, a partir disso, indica a possibilidade de estabelecer um sentido autêntico para as ações realizadas por essa liberdade. A relação entre moral e ontologia na obra da autora é constitutiva dessa condição humana tal como Beauvoir a entende: ser é agir, assumir, escolher, mesmo quando os caminhos não estão claros, mesmo quando a resposta parece impossível. Por isso:

renunciando a buscar fora de si mesmo a garantia de sua existência, ele [o ser humano] também se recusará a crer em valores incondicionados que se ergueriam como coisas transversais a sua liberdade; o valor é este ser fracassado cuja liberdade *se faz falta*; e é porque este se faz falta que o valor aparece; é o desejo que cria o desejável, e o projeto que estabelece o fim (Beauvoir, 2005, p. 19, *grifo da autora*).

Assim, uma moral da ambiguidade lida com a ausência de garantias absolutas, com o fracasso possível de cada escolha e com a responsabilidade por aquilo que as subjetividades fazem de si mesmas; isso porque reivindica o poder – e também o peso – da liberdade ser a própria condição dos projetos humanos, sem delegar ao divino, à História ou à Natureza o que somente essa liberdade pode assumir e fundamentar. Essa moral “se recusará a negar *a priori* que existentes separados possam ao mesmo tempo estar ligados entre si e que suas liberdades possam forjar leis válidas para todos” (Beauvoir, 2005, p. 21, *grifo da autora*). Essas liberdades não são idealizadas; ao contrário, são contingentes, situadas, reais e transformadoras; são a fonte de que surgem todas as significações e todos os valores, sendo a condição original de toda justificação da existência (cf. Beauvoir, 2005, p. 26).

Nesse sentido, a ontologia existencialista que Beauvoir propõe não está voltada à descrição abstrata da estrutura do ser, e sim à compreensão do modo como o ser humano se constitui no tempo, na carne, no conflito com o mundo e com os outros. A subjetividade, por não ser uma interioridade isolada, é um movimento transcendente que se lança para além de si, uma abertura que se realiza na relação com o outro e na vivência compartilhada de um mundo comum, que é mundo cujos valores são fundados a partir de projetos finitos e singulares. Disso, a moral não pode estar dissociada dessas noções ontológicas, pois envolve ações que emergem da liberdade situada em meio à facticidade, às circunstâncias e às relações históricas. Por isso, o “mundo moral não é um mundo dado, estranho ao homem e ao qual este deveria se esforçar para ter acesso de fora: é o mundo desejado pelo homem na medida em que sua vontade expressa sua realidade autêntica” (Beauvoir, 2005, p. 21). Ao considerar que o sentido da situação – dimensão concreta formada pela relação entre a facticidade e a liberdade nela circunscrita – não se impõe à consciência de uma subjetividade passiva, a base ontológica da moral de Beauvoir reasssegura o poder de desvelamento a ser operado por este sujeito que é livre em seu projeto.

A partir disso, não é possível pensar a ética de Beauvoir sem reconhecer a centralidade da ambiguidade. O outro não é um obstáculo à liberdade – ele é sua condição –, e ser livre implica desejar também a liberdade do outro, ao reconhecer que sua existência é, igualmente, projeto, escolha e abertura. Consequentemente, a moral é sempre intersubjetiva, e sua universalidade não se apoia em princípios abstratos e eternos, mas no reconhecimento de que todas as liberdades são válidas enquanto projetos em situação; afinal, o indivíduo:

se quer também desvelamento de ser, e, se coincide com essa vontade, ganha, pois o fato é que, através de sua presença no mundo, o mundo se torna presente. Mas o desvelamento implica uma perpétua tensão para manter o ser à distância, para arrancar-se do mundo e afirmar-se como liberdade: querer o desvelamento do mundo, querer-se livre, é um único e mesmo movimento (Beauvoir, 2005, p. 25).

Vimos, então, como Beauvoir relaciona moral e ontologia sob o ponto de vista específico de seu próprio método, que é o método da ambiguidade, que assume tanto o que é subjetivo (liberdade) quanto o que é objetivo (história), e como a filósofa mostra que a relação entre eles é uma relação de fato, que permeia não somente o modo particular da liberdade viver sua situação como também se refere à vivência desveladora do próprio mundo moral. É isto a ambiguidade: a declaração desses “dois aspectos da verdade juntos: o condicionamento do indivíduo por seu organismo, seu tempo, seu país, a estrutura econômica,

social e política da sociedade à qual ele pertence; e, ao mesmo tempo, a autonomia de seu pensamento e a singularidade e importância de seu destino individual” (Beauvoir, 2019, p. 170, *tradução minha*). E a consequência dela é a de que “não podemos definir um indivíduo sem definir sua relação com o mundo, pois é somente em meio ao mundo que ele se realiza. Entretanto, o mundo não é uma massa indistinta; ele é habitado por consciências individuais.” (Beauvoir, 2019, p. 170, *tradução minha*).

Portanto, toda essa compreensão ética exige uma conversão – não no sentido religioso, e sim existencial, concreto. Tal conversão rompe com uma longa tradição filosófica que separava o ser e o dever-ser, como se a ética pudesse pairar acima da realidade concreta; em vez disso, considera-se a moral como parte constitutiva da própria existência, um movimento constitutivo da maneira como a subjetividade se torna aquilo que ainda não é. Em síntese, a proposta ética de Simone de Beauvoir é radical por ser profundamente humana, ao restituir uma moral concebida em pleno período de perda da esperança na humanidade – já que foi elaborada durante e após a Segunda Guerra Mundial –, e que defende a dignidade da existência quando esta é escolhida, assumida e vivida com engajamento e autenticidade. E isso, para Beauvoir, é o que há de mais próximo de uma ética autêntica – que não consiste na fuga da ambiguidade, e sim na coragem de assumi-la.

Referências

- Beauvoir, S. *A força da idade*. Trad. Sérgio Milliet. 6ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2018. (Clássicos de Ouro)
- _____. Idealismo moral e realismo político. *O existentialismo e a sabedoria das nações*. Trad. Mário Matos. Lisboa: Esfera do Caos, 2008.
- _____. A *Fenomenologia da percepção* de Maurice Merleau-Ponty. Trad. Lucas Joaquim da Motta. *Primeiros Escritos*, São Paulo – SP, n. 11, pp. 226-231, 2022.
- _____. *Pirro e Cinéias*. Trad. Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.
- _____. *Por uma moral da ambiguidade*. Trad. Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.
- _____. Viejos y nuevos héroes. *Escritos políticos y filosóficos*. Trad. Leandro Sánchez Marín. Medellín: Ennegativo ediciones, 2019.
- _____. *Balanço Final*. Trad. Rita Braga. 5ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2022.

Bergoffen, D. Introduction to *Must We Burn Sade?* Simons, M. (Org.). *Simone de Beauvoir: Political Writings*. Edited by Margareh A. Simons with the assistance of Marybeth

Timmermann and Mary Beth Mader; foreword by Sylvie Le Bon de Beauvoir. Chicago: University of Illinois Press, 2021. (The Serie Beauvoir)

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

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

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

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

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

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

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

Mahon, J. *Existentialism, Feminism and Simone de Beauvoir*. New York: Macmillan Press, 1997.

Marín, L. S. Prólogo: Simone de Beauvoir y el existencialismo como modelo de la crítica. Beauvoir, S. *Fragmentos existencialistas y otros textos*. Trad. Leandro Sánchez Marín. Medellín: Ennegativo ediciones, 2019.

Montaigne, M. *Essais*. Édition de P. Villey, revue par V. Saulnier, conforme au texte de l'exemplaire de Bordeaux. Paris: PUF, 2004.

Motta, L. J. A primeira resenha da *Fenomenologia da percepção*: Simone de Beauvoir, fenomenóloga? *Primeiros Escritos*, São Paulo – SP, n. 1, pp. 211-225, 2021.

_____. Introdução ao período moral da literatura de Simone de Beauvoir: Pirro, Cinéias e o lugar necessário de cada ação. *Kínesis*, Marília – SP, v. XV, n. 39, pp. 231-252, 2024.

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

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

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

Souza, T. M. Entre idealismo moral e realismo político: Beauvoir em busca de uma síntese (im)possível? *Princípios*, Natal – RN, v. 27, n. 52, pp. 221-235, 2020.

Recebido em: 02/12/2024.

Aprovado em: 27/06/2025.

Publicado em: 01/08/2025