



**UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE**

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM PSICOLOGIA

ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: ESTUDOS DA SUBJETIVIDADE

LINHA DE PESQUISA: CLÍNICA E SUBJETIVIDADE

**LUANA DE MATOS GUIMARÃES**

**A FENOMENOLOGIA-EXISTENCIAL DE SIMONE DE  
BEAUVOIR: CONTRIBUIÇÕES PARA A PSICOLOGIA CLÍNICA**

Niterói, RJ

2024

LUANA DE MATOS GUIMARÃES

A FENOMENOLOGIA-EXISTENCIAL DE SIMONE DE BEAUVOIR:  
CONTRIBUIÇÕES PARA A PSICOLOGIA CLÍNICA

Dissertação de Mestrado apresentada ao  
Programa de Pós-Graduação em Psicologia  
da Universidade Federal Fluminense e à  
Banca Examinadora.

Orientadora: Profa. Dra. CRISTINE  
MONTEIRO MATTAR

Niterói, RJ

2024

Luana de Matos Guimarães

A fenomenologia-existencial de Simone de Beauvoir: contribuições para a  
Psicologia Clínica

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Cristine Monteiro Mattar (Orientadora)

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Marcia Oliveira Moraes

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE

---

Prof. Dr.<sup>a</sup> Joanneliese de Lucas Freitas

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

---

Prof. Dr. Alexandre Trzan-Avila

UNIVERSIDADE SANTA ÚRSULA / UNIVERSIDADE DE ÉVORA

## AGRADECIMENTOS

Às mulheres da minha família, em especial minha avó Lucinda, por cultivar o valor do afeto e incentivar a coragem e a liberdade em minha infância, e à minha mãe Eliete, pelo afeto incondicional e cuidado.

À minha orientadora Cristine, pelos espaços de troca e os necessários para imersão, pela presença e apoio no caminho, pelas leituras e considerações atentas e pertinentes, pelos momentos corajosos e necessários que inspiram, pela serenidade em momentos importantes.

Às professoras Marcia, Joanneliese e ao professor Alexandre por participarem desse momento importante em minha trajetória acadêmica, pela leitura, pelo tempo, pelas contribuições. Em especial à Marcia, pelo afeto, pelo apoio, por lembrar de manter as inquietações vivas.

Ao professor Rodolfo Souza, pelas reflexões em seu grupo de estudo, pelo apoio, pela leitura e contribuições importantes, pelo afeto que inspira.

Às professoras e professores que contribuíram nesta pesquisa durante as aulas e em especial à Beatriz Adura e Alexandre Cabral, pela leitura, pelo tempo, pelas contribuições.

À Universidade Federal Fluminense e ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia por sua excelência de ensino público e compromisso com a nossa formação.

À CAPES, pelo incentivo financeiro durante a pesquisa, possibilitando a realização dela.

À Débora, por tanto. Pelo afeto, pelo apoio e pela presença durante a escrita da dissertação.

Às minhas amigas e amigos, minha rede de afeto, pelo respiro e leveza em momentos memoráveis. Em especial à Renata, pela lealdade e escuta afetuosa.

À minha psicoterapeuta pela escuta-crítica atenta e acolhedora, pelo afeto como sintonia, por sempre me lembrar de não esquecer dos para quês.

À vida, pelos caminhos que abri e que se abriram, pelos momentos vívidos em diferentes tons, pelas reflexões depois, pela convivência, pela gratuidade que justifica e pelos gatinhos companheiros de escrita.

À Louise, por tanto amor que irradiou num tempo breve e eterno.

Ao Ravi, pelos raios solares e recomeço.

## RESUMO

Esta dissertação pretendeu ressaltar a importância da filosofia de Simone de Beauvoir e possíveis contribuições para o campo da psicologia clínica, enfatizando a singularidade de sua apropriação fenomenológica e as articulações que viabiliza. Para isso apresentamos o método fenomenológico, as apropriações na psicologia e as noções fenomenológicas: ‘mundo da vida’, ‘facticidade’ e ‘corpo vivo’ que auxiliam na compreensão de sua perspectiva. Traçamos um caminho a partir da discussão sobre mundo histórico, passando pela ontologia sartriana até desembocar na inversão da tônica da liberdade para a situação em Beauvoir. Esta noção representa a centralidade em sua filosofia, cuja amplitude sustenta a tensão entre liberdade e facticidade, abarcando a interseção de marcadores abrindo um caminho de diálogo com os feminismos e diferentes vozes que falam de sua experiência vivida como corpo vivo. Ressaltamos a concepção de condição humana beauvoiriana apresentando as bases de sua originalidade e independência filosófica na fase moral de sua filosofia, numa análise das obras por si mesmas para apreender sua perspectiva singular e apontamentos para a clínica. Por fim, analisamos pistas para uma prática clínica comprometida com a tensão da situação em *O segundo sexo*. O rigor da fenomenologia de Beauvoir e a amplitude do conceito de situação nos permitem viabilizar a coalizão entre a noção metodológica de suspensão fenomenológica, que possibilita o aparecer do fenômeno em sua dimensão ontológica, e o reconhecimento do peso do mundo e seus sentidos político-existenciais na experiência vivida no corpo-situação.

**Palavras-chave:** Existência; Simone de Beauvoir; Situação; Corpo vivo; Ética.

## ABSTRACT

This dissertation aims to highlight the importance of Simone de Beauvoir's philosophy and possible contributions to the field of clinical psychology, emphasizing the uniqueness of her phenomenological appropriation and the articulations it enables. To this end, we present the phenomenological method, the appropriations in psychology and the phenomenological notions: 'world of life', 'facticity' and 'living body' that help in understanding its perspective. We trace a path from the discussion about the historical world, passing through Sartre's ontology until ending in the inversion of the tone of freedom for the situation in Beauvoir. This notion represents the centrality in her philosophy, whose breadth sustains the tension between freedom and facticity, encompassing the intersection of markers opening a path of dialogue with feminisms and different voices that speak of her lived experience as a living body. We highlight Beauvoire's conception of the human condition, presenting the bases of his originality and philosophical independence in the moral phase of his philosophy, in an analysis of the works in themselves to understand their unique perspective and notes for the clinic. Finally, we analyze clues for a clinical practice committed to the tension of the situation in *The Second Sex*. The rigor of Beauvoir's phenomenology and the breadth of the concept of situation allow us to enable the coalition between the methodological notion of phenomenological suspension, which allows the appearance of the phenomenon in its ontological dimension, and the recognition of the weight of the world and its political-existential meanings in the experience lived in the body-situation.

**Keywords:** Existence; Simone de Beauvoir; Situation; Living body; Ethic.

## SUMÁRIO

<b>Introdução</b> .....	9
<b>1. O diálogo frutífero entre o movimento fenomenológico e a fenomenologia feminista de Simone de Beauvoir</b> .....	17
1.1. Beauvoir como precursora do diálogo entre fenomenologia e feminismo .....	17
1.2. A fenomenologia, as filosofias da existência e a psicologia .....	20
1.2.1. Mundo da vida .....	23
1.2.2. Facticidade .....	24
1.2.3. Corpo vivo .....	25
1.3. Mundo e seu caráter histórico e político-existencial .....	28
1.4. Interpelações iniciais para compreender a filosofia existencial beauvoiriana ....	30
1.4.1. Sartre e o problema da liberdade .....	30
1.4.2. Facticidade e situação para Sartre .....	32
1.4.3. A pergunta sobre a moral existencialista e a resposta de Beauvoir .....	34
1.5. Beauvoir e o deslocamento da tônica da liberdade para a situação .....	37
1.6. Beauvoir e sua proposta fenomenológica de sustentar o <i>entre</i> .....	39
<b>2. A fenomenologia-existencial de Simone de Beauvoir: a fase moral</b> .....	41
2.1. O existencialismo segundo Beauvoir .....	41
2.2. Beauvoir e a ética existencialista .....	45
2.3. Considerações iniciais sobre <i>Pirro e Cinéias</i> .....	46
2.4. Parte 1: A ação e a existência singular .....	48
2.4.1. A humanidade e a universalidade singularizada na ação .....	48
2.4.2. O para quê da ação humana .....	51
2.4.3. A questão do transcendente .....	52
2.4.4. A angústia em ser para <i>nada</i> .....	55
2.5. Parte 2: Liberdade situada: apelo e risco .....	60
2.5.1. Os outros .....	62
2.5.2. O projeto de dedicação .....	63
2.5.3. A comunicação e a justificação do ser através de <i>sua</i> obra .....	68
2.6. A ética em <i>Pirro e Cinéias</i> .....	71

2.7. Considerações iniciais sobre <i>Por uma moral da ambiguidade</i> .....	74
2.8. A moral <i>qua</i> método .....	77
2.9. A moral e a ambiguidade: querer-se e não se querer livre .....	82
2.9.1. A atitude séria e outras atitudes da má-fé .....	87
2.9.2. Liberdade, opressão e revolta .....	93
2.9.3. O futuro e o sentido da ação .....	97
2.10. A ética em <i>Por uma moral da ambiguidade</i> .....	101
2.11. Apontamentos para a clínica .....	104
<b>3. A fenomenologia feminista de Simone de Beauvoir</b> .....	<b>108</b>
3.1. O conceito universal de humano .....	111
3.2. Do conceito universal de mulher à elaboração do conceito de gênero .....	112
3.3. Considerações sobre <i>O segundo sexo</i> .....	115
3.3.1. A situação como superação do conceitualismo e do nominalismo .....	115
3.3.2. Alteridade e a interseção entre gênero, raça e classe .....	120
3.4. A situação da mulher em <i>O segundo sexo</i> .....	124
3.5. Beauvoir e a clínica .....	130
3.5.1. A perspectiva localizada e a escuta clínica .....	130
3.5.2. Pistas para uma prática comprometida com a tensão da situação .....	132
3.5.3. Notas de uma experiência clínica .....	140
<b>Conclusão</b> .....	<b>143</b>
<b>Referências</b> .....	<b>146</b>



## INTRODUÇÃO

A inquietação para essa pesquisa se deu a partir do apelo na clínica contemporânea sobre as experiências vividas de desamparo ético-político e a revolta que aparecem repetidamente na clínica (MATTAR, 2022). Conforme Cabral (2018), a revolta se trata de uma recusa radical daquilo que é considerado injustiça com o objetivo de transformação da situação. Em sua reflexão sobre compaixão e revolta, uma revolta compassiva ou uma compaixão revoltada se mostra como necessária na lida com os sofrimentos ético-políticos, isto é, aqueles oriundos da iniquidade, não se reduzindo ao individual, mas transcendendo aos outros. Na experiência clínica, percebemos que a revolta quando acolhida, compreendida e não culpabilizada possibilita estar junto ao outro em sua experiência de desamparo, propiciando a compreensão da facticidade do desamparo segundo sua própria narrativa, recuperando sua própria voz. Conforme hooks (2019), recuperar a voz trata-se de uma dupla recuperação, das vozes silenciadas de nossa história e do olhar sobre si não mais determinado pela condição de dominação.

Outro apelo, consonante à clínica, são as discussões atuais no campo da fenomenologia sobre o caráter político da existência e como (e se) a clínica abarca essa questão. Souza (2023a)<sup>1</sup> ressalta que há atualmente um constante questionamento em quem procura por psicoterapia, se as e os psicoterapeutas escutam criticamente as experiências e se há na clínica um espaço seguro onde não serão revividos os mesmos silenciamentos, violências e culpabilizações do sofrimento ético-político, muitas/os já os tendo vivenciado na própria psicoterapia. Por isso, o autor argumenta que, cada vez mais, busca-se na/no psicoterapeuta os mesmos atravessamentos de raça, gênero, sexualidade, dentre outros, buscando uma suposta garantia de uma compreensão crítica para o caráter político de sua existência. Entendemos, no entanto, em concordância com Souza (2023a), que uma escuta crítica das especificidades de uma situação histórico-político-social não está intrinsecamente atrelada a um fundo comum<sup>2</sup> de situação entre terapeuta e paciente, mas, conforme Trzan (2022) da disposição do/a profissional ao questionamento de si e ao

---

<sup>1</sup> Souza (2023a) trouxe esse argumento em sua fala no I Congresso Internacional de Psicologia Fenomenológica e Existencial: A Escuta em Diversos Espaços: Diálogos Inter e Transdisciplinares, organizado pelo Instituto IFEN, em novembro de 2023.

<sup>2</sup> A expressão “fundo comum da situação” é utilizada por Thana Mara de Souza (2018) em seu artigo “Beauvoir e a situação das mulheres: entre a subjetividade e a facticidade”.

letramento político que contribui para a descolonização desta escuta e de seu olhar aos fenômenos históricos que incidem sobre as experiências e as relações contemporâneas.

No texto “Pele colonial, máscaras fenomenológicas”, Trzan (2022), em sua observação de profissionais da fenomenologia que seguem as “máximas” do método, “como a suspensão e o retorno às coisas mesmas” (p.83), tomando-as como suficientes para a compreensão e descrição de experiências atravessadas por aspectos políticos, muitas vezes reproduzem preconceitos e invisibilizações. Para que isso não ocorra, o autor defende a importância da reflexão crítica de profissionais da fenomenologia sobre sua própria existência como colonizada e o quanto isso repercute em nossos estudos e práticas. Assim, defende a necessidade de letramento descolonizador, uma vez que a “colonialidade nos impede de ver os fenômenos”<sup>3</sup> (p. 84).

Trzan (2022) ressalta que o modo como apreendemos o mundo é sempre situado em um campo de compreensão prévio do que nos vem ao encontro. O questionamento crítico sobre nossa percepção de nós e do mundo é um processo constante e se manter atento aos atravessamentos histórico-político-sociais é fundamental. O autor demonstra que desconsiderar a colonialidade nos estudos e práticas da fenomenologia (uma vez que por estamos no mundo, a colonialidade nos atravessa) reproduz a dicotomia sujeito-mundo, pois seria supor ser possível partir de um lugar apartado do mundo. Além disso, compreender a indeterminação originária da existência como suficiente para abarcar as diferenças nas relações sociais (considerando desnecessário compreender tais diferenças), como se todos fossemos iguais (mesmo do ponto de vista existencial), reduz o olhar frente aos fenômenos, recaindo numa “suposta e fictícia neutralidade” (p. 87), o que reforça invisibilizações e re-sedimenta preconceitos e violências.

Os estudos sobre a colonialidade, sobre o racismo, sobre o patriarcado, sobre a cisheteronormatividade, sobre o gênero e os estudos da deficiência, para citar alguns, são importantes visibilizadores das normas hegemônicas que mantêm estruturas de opressões. Conforme Trzan (2022), sustentamos a relação desses temas com a clínica por nos ajudarem a perceber a radicalidade dos fenômenos, uma vez que historicamente, conforme Cabral (2022b), muitos fenômenos são invisibilizados pelos sentidos político-existenciais do mundo histórico. Por isso Trzan (2022) defende que a suspensão

---

<sup>3</sup> Trzan (2022) ressalta que o título de seu texto é inspirado no livro de Frantz Fanon (1952), “Pele negra, máscaras brancas”.

fenomenológica, atitude do método fenomenológico, possibilita o aparecer do fenômeno, mas não dá conta sozinha daquilo que é invisibilizado historicamente. A interlocução entre esses dois autores consiste em mais um apelo para esta pesquisa.

A partir da virada decolonial atual na psicologia e na clínica no Brasil, pensamos poder retomar o pensamento de Simone de Beauvoir, nosso interesse de pesquisa, em sintonia com esse debate frente ao qual a atualidade dessa filósofa fica realçada. O ponto em comum nos estudos citados acima é a preocupação em visibilizar a experiência vivida na opressão, desenvolvidos em sua maioria por diferentes vozes que falam de si e de um fundo comum de situação, sendo este o elemento que nos interessa. Esta preocupação está presente na filosofia de Simone de Beauvoir, cujas contribuições impactaram significativamente o existencialismo e os estudos feministas. No entanto, vemos apenas recentemente um movimento inicial de inserção de suas reflexões filosóficas na formação em fenomenologia-existencial, apesar de consolidadas as contribuições de Jean-Paul Sartre, seu parceiro nos estudos existencialistas e companheiro de vida. Por isso, apresentar a fenomenologia-existencial de Simone de Beauvoir é um dos principais objetivos desta pesquisa.

Conforme Kirkpatrick (2020), Beauvoir e Sartre desenvolveram seus estudos em parceria, com contribuições mútuas<sup>4</sup>, desde antes da publicação de *O Ser e o Nada* (SARTRE, 1943), obra importante para a fenomenologia-existencial. A autora ressalta que a noção da *má-fé*, por exemplo, foi cunhada em parceria, em 1933, antes da ontologia sartriana. A independência filosófica de Beauvoir, defendida por Kirkpatrick (2020), é corroborada por muitas filósofas no campo da filosofia e suas contribuições para a psicologia são ressaltadas por Freitas (2022).

Conforme Freitas (2022), o reconhecimento da originalidade de Beauvoir como filósofa é consolidado no exterior, mas no Brasil ainda está em curso, sendo pouco referenciada na psicologia. Em seu estudo, Freitas abre reflexões iniciais sobre as implicações da filosofia beauvoiriana no campo da psicologia, sobretudo para a psicologia fenomenológica e existencial, apontando para dois caminhos possíveis: “o

---

<sup>4</sup> Conforme Kirkpatrick (2020), muitos estudiosos afirmaram que algumas ideias fundamentais presentes em *O ser e o nada* (SARTRE, 1943) foram primeiro escritas por Beauvoir no romance *A convidada* (1943), lido por Sartre em sua licença militar, enquanto escrevia sua ontologia. Algumas das noções sartrianas foram "para-si" e "para-outrem", presentes nas reflexões dos personagens beauvoirianos como "para mim" e "para os outros". No entanto, a autora atribui ao fato de que Sartre e Beauvoir sempre mantiveram conversas filosóficas, sendo os principais revisores um do outro ao longo da vida. O que também corrobora a autonomia filosófica de Beauvoir.

primeiro, como crítica social e epistemológica à própria construção do saber sobre ser humano” (p. 66), denunciando que todo saber é situado; “o segundo, um caminho de exploração e desenvolvimento de temas e conceitos” (p. 66), como as temáticas sobre a mulher e sobre a velhice, que se sustentam em sua compreensão fenomenológico-existencial sobre “o corpo, a relação entre as condições sociais e a liberdade e a ambiguidade como fundamento da moral” (p. 67).

A compreensão da originalidade de Beauvoir, hoje consolidada principalmente no exterior, e seu reconhecimento como filósofa foram impulsionados por fenomenólogas e sua releitura de *O Segundo Sexo* nas décadas de 1970 e 1990, resultando em contribuições significativas para a filosofia feminista, inclusive na terceira onda<sup>5</sup> (FREITAS, 2022; MISSAGIA, 2015; CYFER, 2015). Outro importante marco para os estudos filosóficos de Beauvoir, conforme Andrade (2020), foi a publicação em 2006 de seus diários de juventude de 1926 e 1927, o que tem fomentado o interesse crescente de filósofas no Brasil pela obra desta pensadora. Apesar do renascimento dos estudos de Beauvoir, conforme Missagia (2015), persistem resistências ao diálogo entre fenomenologia e feminismo em espaços acadêmicos, o que evidencia, conforme Freitas (2022), o modo como a filosofia é interpretada e praticada dentro de círculos tradicionais, algo criticado por Beauvoir em suas memórias. A autora (FREITAS, 2022) ressalta que esta interpretação restrita da filosofia reflete uma cultura acadêmica sexista, que não reconhece perspectivas femininas, nem o pensar sobre as mulheres como parte da filosofia, e, conforme Souza (2023a) e Trzan (2022), também evidencia a suposta neutralidade da colonialidade desses círculos.

A importância e o impacto do pensamento de Simone de Beauvoir na história são inegáveis, sobretudo com sua principal obra *O segundo sexo* (1949). Mas a originalidade e potência de seus escritos podem ser percebidas desde antes desta publicação, com seus diários de juventude publicados postumamente (ANDRADE, 2020) e a fase moral de sua filosofia, como os ensaios *Pirro e Cinéias* (1944) e *Por uma moral da ambiguidade*

---

<sup>5</sup> Conforme Silva et Al (2021), cada onda do movimento feminista representa conquistas das mulheres, modificando sua situação. No entanto, ainda não há igualdade de direitos. No início do século XIX começaram as primeiras reivindicações nos EUA e na Europa, num movimento de fluxo e refluxo comparado às ondas. Em resumo, as autoras explicitam que a primeira onda se deu com a reivindicação de exercer a cidadania com ideais liberais; a segunda através de movimentos sociais apresentou a mulher como vítima de opressão, num feminismo radical; a terceira foi composta pela diversidade feminina em movimentos próprios fortalecidos; atualmente, a chamada quarta onda, traz a interseccionalidade, a diversidade dos feminismos e o ciberfeminismo.

(1947)<sup>6</sup>. Nestas obras encontramos o diálogo de Beauvoir com *O ser e nada* (1943) e com a tradição fenomenológico-existencial de modo independente ao existencialismo sartriano, demonstrando aproximações e distanciamentos com Sartre, contribuições críticas e a elaboração da moral existencialista. Conforme Kirkpatrick (2020), a importância sobre a reflexão sobre a moral foi apontada por Sartre nas duas últimas páginas de sua ontologia. Por esses motivos, estas obras serão abordadas nesta pesquisa, pois, conforme Bergoffen (2004), os ensaios da fase moral da filosofia de Beauvoir se sustentam por si sós, conferindo à Beauvoir um estilo próprio no campo da fenomenologia, e trazem embrionariamente noções filosóficas apresentadas anos depois em *O segundo sexo* (1949).

Dado que Beauvoir é reconhecida como fenomenóloga e filósofa da existência, de modo independente do existencialismo sartriano, algumas perguntas se colocam e conduzirão essa pesquisa, sem a pretensão de serem respondidas na totalidade, mas sobretudo buscando uma coesão e caminho possível: quais são as bases do pensamento beauvoiriano e no que se sustenta a originalidade e independência de sua fenomenologia-existencial? Qual a compreensão de Beauvoir sobre a condição humana? Quais são suas contribuições para pensar a experiência vivida do mundo e seus sentidos político-existenciais? Quais contribuições para a clínica são possíveis a partir da leitura de sua filosofia moral? Quais pistas para uma prática clínica crítica são possibilitadas por Beauvoir em *O segundo sexo*? Como a revolta aparece nessas obras e nos ajuda a acolher a revolta na experiência vivida compartilhada conosco na clínica?

A noção de *situação* no pensamento de Beauvoir é de grande relevância e essa é a principal discordância, conforme Pedrosa (2019) à luz de Kruks (1987) e de Cyfer (2015), entre o pensamento da filósofa e o pensamento sartriano. Ambos concordam sobre a liberdade ontológica, mas Sartre defende que esta é absoluta e inalterada seja qual for a situação; já Beauvoir, ao pensar as situações de opressão, mostra que a situação deve ser considerada com maior ênfase, já que as situações sociais não modificam apenas sua exterioridade, mas a própria liberdade. Pedrosa (2019) e Freitas (2022) concordam que a *situação* para Beauvoir se inspira na compreensão merleau-pontyana. Conforme Freitas (2022), à luz de Merleau-Ponty (1999), situação é corpo, pois corpo é “fundamento do

---

<sup>6</sup> O interesse por essas obras e o reconhecimento delas como importantes para compreender a filosofia de Simone de Beauvoir e pensar a clínica são fruto da participação no “Grupo de Estudos aprofundados Simone de Beauvoir”, ministrado pelo professor Rodolfo Souza no Instituto IFEN no ano de 2023.

ser, abertura que nos permite nos encontrarmos a nós mesmos no mundo, aos outros e ao próprio mundo, é situação”. (p. 69).

Conforme Souza (2023), Beauvoir, na fase moral de sua filosofia, desloca a tônica para a situação e enfrenta a questão ética que fora deixada aberta em *O ser e o nada* e a brecha pouco explorada por Sartre sobre a relação entre a realidade universal e a experiência individual. O autor ressalta que Beauvoir pensou a dimensão universal em *Pirro e Cinéias* (1944/2005<sup>7</sup>), demarcada pelos outros, ou seja, a relação intersubjetiva da liberdade, sem perder de vista o mundo histórico, e em *Por uma moral da ambiguidade* (1947/2005), demarcada pela história e pelas instituições, sem perder de vista as relações intersubjetivas. Na fase moral, Beauvoir (1947/2005) destaca sua compreensão da ontologia sartriana como uma descrição do homem sério e de seu universo, ampliando a discussão sobre outras atitudes da má-fé além da seriedade, e oferecendo um contraponto à má-fé nas experiências vividas de opressão. Isso evidencia que, para a filósofa, o ensaio sartriano abarcava uma dimensão da condição humana sem abarcar outra.

Em suas memórias, Beauvoir (2018a) enfatiza que Sartre apenas introduziu a ideia de situação, mas a importância dela ainda precisava ser explorada, sendo por isso realçada em toda a sua obra, pois isso também significava ampliar a compreensão restrita sobre liberdade. Para a filósofa, liberdade é o fundamento de todo valor humano e o único que efetivamente pode justificar os projetos humanos. No entanto, pensar em liberdade situada significava um exercício de sustentar a tensão indissociável entre liberdade e facticidade, sem desconsiderar a assimetria das possibilidades concretas que se abrem às distintas situações:

Quaisquer que sejam as circunstâncias, possuímos uma liberdade que nos permite ultrapassá-las; se essa liberdade nos é dada, como considerá-la um fim? Distingui dois aspectos da liberdade: ela é a própria modalidade da existência que, por bem ou por mal, de uma maneira ou de outra, retoma por sua conta tudo o que lhe vem de fora; esse movimento interior é indizível, logo total em cada um. Em compensação, as possibilidades concretas que se abrem para as pessoas são desiguais; algumas têm acesso a uma pequena parte das de que dispõe o conjunto da humanidade; seus esforços não fazem senão aproximá-las da plataforma de onde se lançam as mais favorecidas; sua transcendência perde-se na coletividade na forma de imanência. Nas situações mais favoráveis, o projeto é, ao contrário, uma verdadeira superação, constrói um futuro novo (BEAUVOIR, 2018a, p. 520).

---

<sup>7</sup> Optamos por referenciar as obras, trazendo primeiramente o ano de publicação original (com o intuito de evidenciar a proximidade dos anos de publicação de algumas obras que serão mencionadas) e em seguida, separado com uma barra “ / ”, o ano da edição que consultamos. Ambas as datas, das respectivas obras, estarão na lista de referências.

Para fins de contextualização, partiremos da apresentação da fenomenologia enquanto método desenvolvido por Edmund Husserl (1859-1938) e como movimento, apontando para contribuições importantes como as de Martin Heidegger (1889-1976), Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) e Jean-Paul Sartre (1905-1980) (ZAHAVI, 2019), sobretudo para a Psicologia fenomenológica-existencial (FEIJOO e MATTAR, 2014; 2016). Apresentaremos as noções da tradição da fenomenologia *mundo da vida*, *facticidade* e *corpo vivo*, pois, conforme Missagia (2015), são importantes no diálogo fecundo entre fenomenologia e feminismo e, por isso, acreditamos que podem nos ajudar a compreender o pensamento de Simone de Beauvoir. Em seguida, traremos as reflexões de Cabral (2022b) sobre o caráter histórico do mundo e sobre o aspecto político-existencial que estabiliza o mundo e as relações humanas. Acreditamos que considerar este aspecto nos ajuda na reflexão sobre a singularidade da contribuição fenomenológica de Beauvoir e sobre seu esforço, evidenciado por Norberto (2023), de permanecer inserida em seu próprio tempo o questionando. Rodrigues (2022) ressalta que os questionamentos de Beauvoir se referiam às verdades universalmente aceitas sobre a constituição do século XX, o conceito universal de humano e a condição da mulher. A partir desta interlocução (CABRAL, 2022b; NORBERTO, 2023; RODRIGUES, 2022), acreditamos que Beauvoir (1949/2019a; 1949/2019b) fenomenologizou as condições político-existenciais que historicamente invisibilizaram a situação feminina, destacando a importância de situar a condição humana dentro de seu contexto histórico, tensionando-o.

Neste momento do texto, ressaltaremos as aproximações entre Sartre e Beauvoir, bem como o caminho traçado pela filósofa para responder à questão sobre a moral ao final de *O ser o Nada* (1943), evidenciando a compreensão distinta sobre liberdade e situação.

No segundo capítulo, apresentaremos a fase moral de Beauvoir, seu rigor filosófico e coesão. Em *Por uma moral da ambiguidade*, Beauvoir retoma questões de *Pirro e Cinéias*, onde se encontra a materialidade para a sua moral e onde é possível perceber reflexões semelhantes aos seus escritos da juventude sobre o *para quê* da ação. Conforme Andrade (2020), na leitura dos dois ensaios encontramos as inquietações de juventude de Beauvoir e sua compreensão de condição humana. Com isso, o intuito é reafirmar Beauvoir como filósofa original e independente, a importância desses ensaios

para a compreensão de sua filosofia e o modo como compreende a revolta, elemento que consideramos importante para as reflexões na clínica. Para Beauvoir (1947/2005), revolta é a recusa de renegar a liberdade e de confundir-se como coisa dada, sendo o único modo de recusa da coerção da liberdade em casos de opressão e, portanto, o único modo de assumir e realizar a liberdade. Já que o próprio da revolta é voltar-se contra a interdição da liberdade e como não são as coisas que oprimem, mas os outros, Beauvoir evidencia, conforme Andrade (2020), o caráter da coexistência.

No terceiro capítulo, inspirada por Missagia (2015), apresentaremos o diálogo frutífero entre a fenomenologia de Beauvoir e o movimento feminista, acenando para duas das perspectivas feministas: uma a partir da via de discussão sobre o conceito universal de mulher até a formulação do conceito de gênero (RODRIGUES, 2022) e a perspectiva fenomenológica feminista iniciada por Beauvoir (1949/2019a; 1949/2019b). Ressaltaremos a persistência da centralidade da noção de *situação* na filosofia beauvoiriana, defendendo, conforme Souza (2018), que a situação é tanto uma superação do conceitualismo, como uma superação do nominalismo e que sua amplitude abarca a interseção entre gênero, raça e classe (e outros atravessamentos no corpo vivo). Por fim, explicitaremos a situação da mulher apresentada em *O Segundo Sexo* e investigaremos pistas na sessão denominada *A caminho da liberdade*, sessão onde Beauvoir (1949/2019b) propõe ações possíveis para a mudança da situação da mulher de seu tempo, que possam contribuir para pensar uma prática clínica inspirada por sua perspectiva fenomenológico-existencial, comprometida com a tensão da situação e da revolta como afirmação da liberdade.



## CAPÍTULO 1

### O diálogo frutífero entre o movimento fenomenológico e a fenomenologia feminista de Simone de Beauvoir

#### 1.1. Beauvoir como precursora do diálogo entre fenomenologia e feminismo

Conforme Missagia (2015), a fenomenologia feminista ou feminismo fenomenológico é um campo cujo potencial é pouco explorado nos espaços acadêmicos. Segundo a autora, a obra magna de Simone de Beauvoir, *O segundo sexo* (1949) deu início a esse diálogo, trazendo reflexões críticas importantes sobre a dimensão sexual da existência especificamente na situação da mulher, que ainda não havia sido explorada pela fenomenologia-existencial, abrindo uma via de diálogo importante entre fenomenologia e feminismo, com contribuições de importantes fenomenólogas feministas demonstrando e corroborando com a relevância deste novo campo de estudos.

Nesta conexão, Missagia (2015) ressalta que as questões relacionadas às vivências femininas, invisíveis na filosofia, são tomadas como objeto de análise possibilitando que as questões filosóficas sobre a experiência vivida do mundo como mulher façam parte do debate feminista. À luz de Alia Al-Saji (2013), Missagia salienta que a relação entre esses campos de estudo, concretamente, pode se dar de diferentes modos, sendo dois principais: de um lado, através de estudos feministas que se debruçam sobre as obras da fenomenologia, examinando criticamente seus limites de compreensão sobre a condição e experiência femininas ou através de estudos que retomam as obras de filósofas clássicas da fenomenologia, sobretudo Simone de Beauvoir; do outro lado, através de estudos que utilizam o método fenomenológico para investigar tradicionais temáticas feministas. A autora ressalta que nem sempre há essa separação entre os modos de estudar os temas, havendo diversas filósofas que utilizaram de ambos no desenvolvimento de seus estudos, destacando estudos como, por exemplo, o de Judith Butler (1989) apesar de suas críticas à Beauvoir (MISSAGIA, 2015, p. 6), dentre outros que estabelecem “a “fenomenologia feminista” como um campo de pesquisa acadêmica” (p.7).

Ao comentar noções fenomenológicas pensando-as à luz da questão do gênero, Missagia (2015) recorda que Merleau-Ponty apesar de pioneiro em pensar a dimensão

sexuada da existência, não considera as especificidades nas diferenças de gênero. No entanto, confere possibilidades para a ampliação da investigação feito posteriormente pela fenomenologia feminista, que critica limitações percebidas não somente em seu pensamento como em toda tradição fenomenológica. Isso não significa que a fenomenologia, como conhecemos, está ultrapassada, pelo contrário, apenas aponta para a contribuição da fenomenologia feminista que amplia o campo para pensar questões não consideradas pela tradição. A autora ressalta que o acréscimo desta reflexão, sobre a sexualidade e as questões de gênero, evidencia a própria coerência da fenomenologia.

No que diz respeito às possíveis contribuições da fenomenologia ao feminismo, gostaria de mencionar algumas que me parecem da maior importância, e que envolvem um trabalho que, em parte, ainda está por ser realizado: a revalorização de questões relativas à experiência feminina *concreta* e *fáctica* (para usar termos explicitamente fenomenológicos) incluindo sua *vivência corpórea* - inclusive enquanto uma das condições determinantes de sua identidade. (MISSAGIA, 2015, p. 10)

A partir de seus estudos, Missagia (2015) salienta que é importante “um retorno, embora não ingênuo, a fatores *materiais* da experiência feminina” (p.16), apontando para noções da tradição da fenomenologia que ajudam nessa empreitada:

*facticidade, mundo da vida e corpo vivo* permitem uma análise filosófica da condição feminina que supere a aparente dificuldade de conciliar a manutenção da categoria política “mulher” com a pluralidade de experiências dos sujeitos assim identificados, ao mesmo tempo que evita concepções essencialistas que apelem para alguma “natureza” feminina. (MISSAGIA, 2015, pp. 16-17).

Com essa sugestão, Missagia (2015), evidencia que nossa compreensão sobre corpo advém de “um campo histórico de significados já previamente marcados por pontos de vista acerca do gênero e da sexualidade” (p. 17) e que para estudar questões relacionadas a essas temáticas, também é importante levar em consideração as especificidades das experiências particulares vividas por quem se identifica como mulher e o modo como experienciamos o próprio corpo, que é indissociável ao modo como as diferentes culturas influenciam as vivências femininas. Acerca da *facticidade*, a autora ressalta que, apesar das experiências femininas serem diferentes, “possuem traços em comum passíveis de descrição” (p. 17) em sua cotidianidade, como “o medo de violência sexual, ou o silenciamento e tratamento diferenciado no ambiente de trabalho ou na família, essas são questões relativas à sua experiência *fáctica, concreta*” (p. 18). Ela

destaca que apenas afirmar a não-essencialidade da existência não dá conta dessas questões, o que não significa que haja uma essência a priori ao ser mulher.

Nesse sentido, o que a via fenomenológica indica é que focar nossas análises mais nas diferenças, ou mais nas semelhanças, é uma possibilidade descritiva que está a nosso dispor. Mas, por outro lado, ignorar aspectos concretos da vivência de grande parte das mulheres, como determinadas características que costumam ser simbolizadas e experimentadas de modo comum, também não é uma saída razoável. (MISSAGIA, 2015, p.18)

O que Missagia (2015) ressalta desse encontro, entre fenomenologia e feminismo, é que qualquer experiência é corpórea, logo, “sentimos *na pele* o que é ser mulher” (p. 19).

As reflexões de Missagia corroboram a importância do pensamento de Simone de Beauvoir, como a precursora desta via de diálogo, iniciada mais explicitamente em *O segundo sexo* (BEAUVOIR, 1949), no entanto, conforme Kirkpatrick (2020), sua filosofia não começa aí e, por isso, é interesse deste trabalho retomar obras iniciais a fim de compreender sua perspectiva existencialista original e que dialoga com a perspectiva sartriana. Além disso, conforme Bergoffen (2004), os ensaios da fase moral da filosofia de Beauvoir se sustentam por si sós e trazem embrionariamente noções filosóficas apresentadas anos depois em *O segundo sexo* (1949).

A fim de situar este trabalho no campo da psicologia clínica, iniciaremos esta dissertação retomando as contribuições de Feijoo e Mattar (2014; 2016) que demonstram como a psicologia fenomenológico-existencial se estruturou a partir do método fenomenológico, desenvolvido por Husserl e apropriado por Heidegger, Sartre e Merleau-Ponty, e das temáticas existenciais, iniciadas por Kierkegaard e retomadas por Sartre. Optar por esse início se deu para situar este trabalho no campo da fenomenologia e apresentar de maneira breve as importantes contribuições destes filósofos e porque veremos mais adiante que essas contribuições estão presentes no pensamento de Simone de Beauvoir, com os quais dialoga diretamente em suas obras, ressaltando a possibilidade de trazer sua perspectiva fenomenologia-existencial para o diálogo na clínica, uma vez que se debruça sobre questões contemporâneas.

Em seguida, levando em consideração às sugestões de Missagia (2015) quanto às noções da tradição fenomenológica que contribuem para o diálogo entre fenomenologia e feminismo, sobretudo para compreender a experiência fática da vivência feminina, inferimos que trazer as noções *mundo da vida*, *facticidade* e *corpo vivo* neste trabalho nos

ajudam a compreender o pensamento da filósofa, o qual tornou possível essa via de diálogo.

## **1.2. A fenomenologia, as filosofias da existência e a psicologia**

Conforme Zahavi (2019), a fenomenologia é uma importante corrente filosófica do século XX e tem como seu fundador o filósofo Edmund Husserl (1859-1938). Desde então, inúmeros pensadores foram influenciados por suas bases, como Heidegger, Sartre e Merleau-Ponty que muito contribuíram para pensarmos a clínica na abordagem fenomenológica-existencial. O autor ressalta a influência da fenomenologia tanto como pressuposto quanto como parceira de discussões em diversas áreas do conhecimento e formações teóricas como o existencialismo, a hermenêutica e a desconstrução, apresentando críticas incisivas ao cientificismo e ao objetivismo presente em teorizações positivistas e pseudocientíficas, erguendo-se como um método rigoroso. Sua influência não ficou apenas no passado e se transformou num movimento heterogêneo, mas que mantém temas fundamentais como base.

Conforme Feijoo e Matar (2014), Heidegger (1889-1976), Sartre (1905-1980) e Merleau-Ponty (1908-1961) se debruçaram sobre as temáticas existenciais ressaltando a máxima fenomenológica husserliana de retorno às coisas mesmas ao investigar um fenômeno, se afastando de critérios idealistas e realistas e se preocupando em retornar ao espaço de realização da existência, isto é, ao encontro de quem existe, em suas possibilidades mais originárias, com o mundo. As autoras ressaltam que o método fenomenológico conduziu seus diferentes estudos “à estrutura ou a dinâmica em que o fluxo da vida acontece em sua cotidianidade” (p. 441).

Feijoo e Matar (2014), ressaltam que Husserl estabeleceu um novo método de investigação dos fenômenos, procurando a partir dele, investigar o fenômeno da consciência. Nesta investigação, é possível observar os momentos constitutivos do método fenomenológico: a redução fenomenológica, onde se suspende as teorias sobre o fenômeno, assumindo uma atitude antinatural; “a descrição dos vetores internos ao fenômeno” (p. 441), buscando acompanhar os atos da consciência; a explicitação da experiência, a fim de alcançar sua essência. Como a pretensão de Husserl foi investigar a consciência, a essência encontrada foi a intencionalidade, definida como “espaço de dação dos objetos” (p. 443), ou fenômenos, sendo a consciência intencional “síntese

incessante do fluxo temporal das experiências” (p. 443). As autoras ressaltam que a intencionalidade rompe com o pressuposto da separação entre sujeito e as coisas, logo, as coisas não são posicionadas pelo sujeito, nem existem apartadas da consciência, sendo assim, há um caráter de cooriginariedade que se dá ao mesmo tempo, rompendo com a ideia de causalidade. Segundo as autoras, há na consciência um caráter transcendente, uma abertura projetada de seus atos para os objetos correlatos.

Conforme Feijoo e Matar (2014), o rigor do método fenomenológico está presente no pensamento de Heidegger, Sartre e Merleau-Ponty, que buscaram investigar fenômenos da existência. Em Heidegger, a noção de intencionalidade é radicalizada, não mais referindo-se à consciência, mas ao ser-aí (ou *Dasein*), “como a estrutura mais original da intencionalidade” (p. 444). Segundo as autoras, para Heidegger, a filosofia de Husserl permanecia na tradição moderna de descrição da consciência e por isso era preciso romper totalmente com as determinações ainda presentes nessa concepção, prescindindo também das determinações da subjetividade. Elas ressaltam que ao cunhar o termo *Dasein* para referir-se ao modo de ser humano em geral, como ser-no-mundo, ele propõe uma hermenêutica fenomenológica, onde mundo refere-se ao “horizonte histórico de sentidos e (...) que torna possível que algo se mostre como algo pela experiência fenomenológica” (p. 444).

Conforme as autoras, em Sartre, a investigação se volta para as estruturas intencionais da consciência, da emoção e da imaginação. Para Sartre, a consciência é pura exterioridade, não sendo fechada em si, mas como uma explosão para fora de si. A intencionalidade é a essência da consciência que já está fora, junto às coisas. Assim, ao pensar os afetos ou emoções, o filósofo compreende como um modo de apreensão do mundo, um ato onde quem está afetado e o que afeta são indissociáveis, logo não há uma assimilação da consciência reflexiva no instante da apreensão do mundo. E em Merleau-Ponty, a intencionalidade é tomada como fundamento para revisar noções psicológicas de consciência, sobretudo da psicologia experimental. O filósofo em sua investigação da percepção, procura encontrar sua essência, concluindo que é pelo corpo que somos que percebemos os outros e as coisas, logo, a percepção abre espaço para o que o percebido se mostre como é.

Ao apresentar o rigor dos filósofos em sua apropriação do método fenomenológico, Feijoo e Matar (2014) também procuraram evidenciar a influência de suas investigações para o campo da psicologia fenomenológico-existencial, ressaltando a importância, para

qualquer pesquisa com essas bases, de suspender a compreensão de uma subjetividade em si ou de um mundo em si para que se possa acessar os fenômenos em sua campo de mostração e então descrever a experiência singular tal como ela se dá, afinal é a experiência concreta que interessa à psicologia. Em outro texto, Feijoo e Matar (2016) também ressaltam a influência da filosofia da existência de Kierkegaard (1813-1855) e sua compreensão do caráter de indeterminação da existência como mais originária. O filósofo foi pioneiro na compreensão de que não há determinação ou essência subjetiva *a priori* na existência.

Kierkegaard defendeu a tese de que a existência é tensão do início ao fim, vulnerável e sempre em devir. O personagem-autor Anti-Climacus afirmou que o eu é desespero, uma vez que acontece em uma dialética de finito e infinito, necessários e possíveis, eterno e temporal, sempre em jogo, sem jamais alcançar uma síntese (Kierkegaard, 1849/1961). E ainda: o eu (não se constituiu com qualquer determinação a priori, tem como caráter do seu existir a angústia, apontando para o mais original como o nada que, ao mesmo tempo, nos lança para o abismo dos possíveis) constitui-se nesse caráter de nada, indeterminação e desamparo. Anti-Climacus define o eu como uma síntese dos paradoxos da existência, ou melhor, uma relação que se estabelece consigo própria, sempre em devir, portanto, sem nenhuma substancialidade ou tendência inata direcionada ao crescimento. (FEIJOO e MATTAR, 2016, p. 269).

Feijoo e Matar (2014) ressaltam que as temáticas discutidas por Kierkegaard são retomadas por Sartre através do método fenomenológico. O filósofo enfatiza a angústia como a situação do ser humano diante de sua condenação à liberdade, e por isso, a consequente responsabilidade de ter de cuidar de si como tarefa. No entanto, quando esta liberdade e responsabilidade não são assumidas e a angústia é minimizada, nega-se a situação existencial através da má-fé.

A partir dessas principais influências, Feijoo e Mattar (2014; 2016) demonstram como a psicologia fenomenológico-existencial se estruturou a partir do método fenomenológico, desenvolvido por Husserl e apropriado por Heidegger, Sartre e Merleau-Ponty, e das temáticas existenciais, iniciadas por Kierkegaard e retomadas por Sartre. Para elas, essa perspectiva se caracteriza:

pelo total abandono da noção encapsulada do eu, dado o seu caráter de indeterminação, que faz com que possa assumir diversas possibilidades de ser disponíveis no mundo; por caracterizar a existência como desespero, angústia e liberdade; e pelo sentido fático e lançado em que a existência sempre se encontra. A perspectiva fenomenológico-existencial elabora uma proposta em Psicologia que não se estabelece a partir das pressuposições de uma subjetividade determinada espaço-temporalmente e, portanto, substancializada. Ao mesmo tempo, busca escapar também da pressuposição

de um psiquismo dicotomizado em ser e aparência, interioridade e exterioridade, normalidade e anormalidade etc. (...) essa perspectiva busca na fenomenologia e na Filosofia da existência elementos que permitam prescindir de qualquer ideia de interioridade psíquica, subjetividade, poder racional ou emotivo, mostrando que todos esses conceitos só são possíveis porque originariamente o que se tem é uma abertura compreensiva e disposta, no sentido da compreensibilidade originária do existir humano e das disposições afetivas descritas por Heidegger como tonalidades afetivas originárias na relação do Dasein com o Ser. Ou seja, se não há neutralidade nessa relação, todavia, ela não é derivada como um atributo de um sujeito emocional, mas sim o modo como, desde sempre, acontece o existir humano a partir do qual é possível pensar em um sujeito e suas emoções. (FEIJOO e MATTAR, 2016, pp. 270-271)

Como dissemos anteriormente, levando em consideração às sugestões de Missagia (2015) sobre as noções *mundo da vida*, *facticidade* e *corpo vivo* como importantes para compreender a experiência concreta, as traremos neste momento procurando ressaltar sua aproximação com o pensamento de Simone de Beauvoir, trazendo suas contribuições para o diálogo.

### **1.2.1. Mundo da vida**

Zahavi (2019) ressalta, que mundo da vida recebeu destaque nas reflexões da tradição fenomenológica e nada mais é que o mundo no qual vivemos, estamos familiarizando e não colocamos em questão. O autor salienta, retomando o pensamento husserliano, que o mundo da vida foi esquecido pela ciência e isso é um problema, pois não há como uma teoria científica prosperar sem a evidência pré-científica do mundo da vida, pois é dele que diz, é dele sua base de sentido, é ele seu ponto de partida e seu retorno. Para o autor, esta crítica husserliana, ao cientificismo e objetivismo do pensamento científico-natural, não é um ataque à ciência enquanto tal, mas o apontamento de que, sem considerar o mundo da vida, pode perder de vista o fenômeno.

Conforme Zahavi (2019), o objetivismo considera a realidade efetiva como independente da subjetividade, de interpretações ou da historicidade. O autor ressalta que a ciência procura descrever objetivamente a realidade efetiva, adotando uma perspectiva de terceira pessoa, numa crença na descrição absoluta da realidade, excluindo a necessidade de uma perspectiva de primeira pessoa. No entanto, toda teoria pressupõe essa perspectiva como fundamento.

Segundo Zahavi (2019) toda ciência está enraizada no mundo da vida, sendo praticada por sujeitos corporais que têm uma relação com o mundo e uma posição teórica determinada por sua tradição e formação cultural. Nesse contexto, o autor destaca o mérito da fenomenologia em tornar compreensível a cientificidade na prática científica, pois ao ressaltar a intencionalidade do sujeito que conhece, a fenomenologia explicita que nossa posição teórica é influenciada e transformada pela nossa existência no mundo, sendo assim, a pretensão de abordar objetivamente um fenômeno não o observa diretamente, mas o vê através de uma lente teórica e suas pressuposições. Por isso, para investigar um fenômeno através do método fenomenológico, deve-se partir primeiramente da suspensão fenomenológica.

### 1.2.2. Facticidade

Conforme Zahavi (2019), devido ao lugar central que a *facticidade* ocupa na fenomenologia, é possível chamá-la de “filosofia da facticidade”. Ele recorre ao prefácio da *Fenomenologia da Percepção*, onde Merleau-Ponty (1945/1999) explicita o que seria a fenomenologia. Ali, o autor francês salienta que nossa experiência fáctica corresponde ao ponto de partida da nossa compreensão da existência humana e do mundo e que a investigação fenomenológica se movimenta do fato para a essência do fenômeno, ou seja, seu interesse é abarcar o fativamente dado, o essencial do fenômeno.

Conforme Dos Santos (2017), a breve afirmação sobre a fenomenologia como uma filosofia que repõe as essências na existência antes de apresentar o que seria *facticidade*, sugere que Merleau-Ponty pretendeu, com o uso do termo, repensar simultaneamente as palavras *essência* e *existência*, evitando a polarização e resolvendo o ilusório afastamento de ambas. Sendo assim, facticidade delimita o horizonte da ação fenomenológica. Buscar a essência na existência ou reconduzir a essência à existência nos ajuda a compreender a noção de *facticidade* como a dissolução da antecendência do conceito de substância na metafísica que culminou, na modernidade, com o dualismo sujeito-objeto ou consciência-representação e conseqüentemente o afastamento das noções homem e mundo.

Para Merleau-Ponty (1945/1999), para compreender as essências é preciso colocar em suspenso as afirmações da atitude natural e considerar, antes da reflexão, o mundo como estando sempre “ali”, como presença inalienável. A fenomenologia ambiciona ser ciência exata ao mesmo tempo que relato do tempo, espaço e mundo “vivididos”, ao descrever



diretamente nossa experiência como ela se dá, sem explicações psicológicas ou causais sobre as quais se pauta previamente. Descrever, diferentemente de explicar e analisar, é retornar “às coisas mesmas”, isto é, retornar “ao mundo anterior ao conhecimento do qual o conhecimento sempre *fala*” (p. 4). Antes de qualquer análise que se possa fazer do mundo, o mundo está ali, como campo dos pensamentos e das percepções do ser. O ser está no mundo e é nele que se conhece.

A necessidade de passar pelas essências não significa que a filosofia as tome por objeto, mas, ao contrário, que nossa existência está presa ao mundo de maneira demasiado estreita para conhecer-se enquanto tal no momento em que se lança nele, e que ela precisa do campo da idealidade para conhecer e conquistar sua facticidade. (MERLEAU-PONTY, 1945/1999, p. 12)

### 1.2.3. Corpo vivo

A compreensão do *corpo vivo* para Husserl, conforme Zahavi (2019), refere-se à aparição em perspectiva do objeto perceptivo, ou seja, toda aparição implica algo que aparece e pressupõe alguém para quem ele aparece, além disso, esse alguém experimenta uma relação com o espaço, assumindo uma posição espacial a partir de sua corporeidade. O autor ressalta com isso que o corpo ancora o sujeito ao mesmo tempo em que nossa corporeidade determina o modo de aparição do mundo, ou seja, como o mundo nos é descerrado. Ele salienta que corpo é condição de possibilidade para a intencionalidade perceptiva e de maneira mais radical, ação e percepção estão interligadas, pois percepção não é somente recepção passiva, mas também uma investigação ativa. Ele prossegue reforçando que corpo vivo não é apenas centro estável e seu movimento contribui para a realidade efetiva percebida, tanto em relação à experiência do espaço, quanto dos objetos espaciais, experiências essas que, conforme a tese husserliana, também pressupõem uma *autoconsciência* corporal.

Conforme Zahavi (2019), para a tese husserliana, o ser humano não *possui* um corpo, mas *é* um corpo. Neste sentido, ele ressalta que toda e qualquer experiência só se dá com o corpo enquanto presença e todo objeto experimentado está dirigido para ele. O autor ressalta que a compreensão que a experiência do mundo é possibilitada e comunicada através da corporeidade também está presente no pensamento de Sartre e Merleau-Ponty, mas diferentemente do pensamento husserliano, o corpo vivo não se vincula necessariamente à teoria da percepção. O autor salienta que em Merleau-Ponty, o corpo vivo se dá concomitantemente à experiência do mundo, ou seja, o corpo vivo é o ponto

central do mundo, mesmo que pré-reflexivamente consciente; enquanto em Sartre, corpo vivo é o nosso centro referencial total, o ponto de vista e o ponto de partida, estando presente na percepção e na imaginação. Com isso, conclui que tanto em Husserl, quanto nos fenomenólogos franceses, o corpo vivo é determinante quando se trata de nossa relação conosco, com o mundo e com os outros, pois inserir o corpo em nossa reflexão transforma nossa compreensão da intencionalidade, da autoconsciência e da intersubjetividade.

Conforme Freitas (2022), a compreensão beauvoiriana de corpo é herdeira da filosofia de Husserl e de Merleau-Ponty, permanecendo semelhante à concepção de corporeidade desses filósofos e mais distante da concepção sartriana. A autora ressalta que, na fenomenologia husserliana, o corpo é compreendido como “organismo físico (*Körper*) e como “órgão perceptual das experiências subjetivas (*Leib*)” (p. 68).

O filósofo, preocupado com a fenomenalidade do mundo, ou sobre como esse mundo aparece para nós, demonstra que a percepção do espaço e dos objetos pressupõe um corpo vivo, sendo esse corpo vivente, portanto, um corpo intencional. O corpo é descrito por Husserl como engajamento ativo no espaço por meio da relação com os outros. Tais relações constituem, por meio das relações intercorporais, o “eu posso” no mundo, abrindo minhas possibilidades de ação nesse mesmo mundo. O corpo é, portanto, constituinte-constituído na percepção dos objetos, ou, em outras palavras, o mundo me é dado a partir desse corpo, ao mesmo tempo que esse corpo me é revelado como tal, a partir da exploração do mundo. (FREITAS, 2022, p. 68).

Freitas (2022) ressalta que Merleau-Ponty aprofundou essa ideia, demonstramos que somos o corpo que “sou esse corpo que tenho” (p. 68). A autora prossegue apontando para a intencionalidade própria do corpo, isto é, não há como pensar em consciência, sem considerá-la como corporal.

Transcendendo o imanente, a corporeidade é para Merleau-Ponty o ponto de contato entre sujeito e mundo, “nó de significações vivas” entre ser e mundo, assim como é a fundação do “eu posso”, do meu campo de liberdade, ou melhor, de um “campo de possíveis que me precede”. (FREITAS, 2022, p. 69).

Conforme Freitas (2022), por conquistar possibilidades de ser, “a corporeidade vivida é conquistada como expressão” (p. 69), que aponta para um modo de se manifestar a si e ao mundo. Em sua síntese, “corpo é, portanto, fundamento do ser, abertura que nos permite nos encontrarmos a nós mesmos no mundo, aos outros e ao próprio mundo, é situação.” (p. 69).

Em seus estudos sobre as obras *O segundo sexo* (1949) e *A velhice* (1970), Freitas (2022), salienta que Beauvoir pensa a situação humana como sendo corporal, evidenciando que a “a corporeidade de mulheres e velhos é vivida como experiência imediata da impossibilidade”. (p. 70).

Ser situação significa que estamos sempre posicionadas no mundo a partir de uma perspectiva corporal, e, portanto, também espacial, temporal e social, incluindo-se aí as relações com a alteridade e, desse modo, suas relações de poder e de reciprocidade. Assumindo essa perspectiva sobre a situação, Beauvoir também assume uma perspectiva ética e política sobre a existência humana. (FREITAS, 2022, p. 70).

Em síntese, Freitas (2022) ressalta que as experiências de opressões limitam a existência oprimida, à medida em que interdita a liberdade e a transcendência, “condicionando-as à situação” (p. 71). Ela ressalta que as normas, que são institucionalizadas, incidem sobre os corpos, restringindo o campo de possibilidades da experiência vivida. Com isso, procura evidenciar que, devido a essa restrição, não escolher não se refere apenas à dimensão ontológica, mas a um “destino” de sua situação, logo, em Beauvoir, a corporeidade é descrita também como “não posso” (p. 72).

À luz de Freitas (2022), podemos afirmar que considerar que a liberdade opera dentro de certos limites, nos ajuda a colocar em questão psicologias cujas perspectivas pensam o humano generalizadamente e apartado de suas condições histórico-sociais. Bem como considerar corpo e a intersubjetividade coloca em questão a importância de uma perspectiva crítica em fenomenologia-existencial, que não perca de vista a insuficiência da existência como universal e absoluta, descorporificada, mesmo quando pensada ontologicamente.

Após a apresentação das noções *mundo da vida*, *facticidade* e *corpo vivo* é possível notar sua interrelação que pode ser resumida brevemente, ao pensar as situações de opressão, que o mundo familiarizado, ou seja, o mundo vivido na situação de opressão é demarcado pela facticidade de um corpo que se expressa a partir de sentidos previamente dados por esse mundo e que, ao mesmo tempo, determina o modo como o mundo lhe aparece. Assim, o mundo vivido na situação de opressão não é o mesmo mundo vivido em situações em que a liberdade não é reiteradamente interdita. Disso falaremos mais adiante, por ora importa recorrer à Cabral (2022b) a fim de evidenciar o os sentidos político-existenciais que estabilizam o mundo histórico.

### 1.3. Mundo e seu caráter histórico e político-existencial

Cabral (2022b) aprofunda a noção fenomenológica de mundo, afirmando que este é um espaço político de mobilização existencial da condição humana. Destaca que historicamente o mundo condiciona a existência humana, sendo seu solo "humano", o que revela a marcante mundanidade da existência e a essencial humanidade do mundo. Inspirado por Arendt (1997), o autor ressalta que mundo é o espaço do "entre", com um mútuo condicionamento entre mundo e existência humana, mas sem fundamentação metafísica ou estabilidade absoluta, sendo notadamente histórico. Portanto, o autor ressalta que mundo é substantivo do verbo *mundanizar*, por isso se *mundaniza*, conforme o pensamento heideggeriano, pelo seu caráter histórico.

Conforme Cabral (2022b), à luz do pensamento heideggeriano, a condição humana é caracterizada pela sua indeterminação e poder-ser, o que a torna indefinível ontologicamente e inconclusiva em sua relação com o mundo. Essa relação é performática e relacional, pois os modos de ser são exercícios relacionais com o mundo, tanto absorvendo suas orientações quanto transgredindo suas limitações históricas. O autor destaca que os diferentes sentidos que atravessam a existência são considerados poderes, que estruturam o mundo historicamente e condicionam a existência humana e que esses poderes não são necessariamente opressivos, pois inicialmente produzem e criam desejos, saberes e afetos antes de limitar e negar.

Segundo Cabral (2022b), o mundo é o espaço político de mobilização existencial da condição humana, onde os poderes-sentidos determinam os modos de ser das existências, isto é, a estabilidade histórica do mundo, mantida pelos poderes-sentidos, garante a coexistência humana, mas também pode limitar a ação política transformadora. O autor ressalta que essa relação entre mundo, poderes-sentidos e existência humana é crucial para entender o sentido político-existencial do mundo, que pode ser transformado através da ação política-existencial das reexistências.

Conforme Cabral (2022b), a noção histórica de mundo refere-se ao seu devir e *vir-a-ser* que não se dissolve, pois o mundo torna-se um certo mundo e por isso ganha estabilidade. O autor argumenta que não se trata de é uma fixidez metafísica, mas sim um de um espaço histórico estável mantido por uma dinâmica política articuladora que mobiliza a condição humana e vice-versa. Segundo o autor, embora a existência humana seja absorvida inicialmente por esse espaço histórico, não é determinada ou concluída por

ele. Ele recorre ao pensamento de Paulo Freire (2013), trazendo a noção de "ser-com-o-mundo", como o modo de ser que coloca o mundo em questão e que possibilita romper com os modos de ser estabelecidos, produzindo novos sentidos e modos de existência, sem necessariamente conformar-se com a manutenção de um dado mundo histórico.

Considerar o mundo como espaço político de mobilização existencial da condição humana nos ajuda a se aproximar do interesse de Beauvoir de pensar a experiência vivida no corpo, considerando os aspectos políticos que incidem sobre a situação. Conforme, Norberto (2023), Beauvoir se posicionou diante de seu tempo, questionando o já estabelecido e compreendido, conforme Rodrigues (2022), como verdade universal, seja em relação à constituição do século XX, ao conceito universal de humano e em relação à situação da mulher.

Em *O segundo sexo* (1949), Beauvoir fenomenologizou as condições político-existenciais que incidiam sobre a condição e situação da mulher, evidenciando a indissociabilidade entre condição humana e mundo histórico, considerando o aspecto político de mobilização existencial da condição humana. Seu esforço de pensar seu próprio tempo se tratava de uma convocação que Beauvoir respondeu, conforme Rodrigues (2022), tal como Fanon (1925-1961) e Lévinas (1906-1995), seus contemporâneos. Conforme a autora, ambos, a partir de sua situação, pensaram filosoficamente sobre a experiência vivida de humanidades excluídas do hegemônico conceito universal de humano, demarcando, um período histórico onde *a situação* mostrou-se como grande paradigma para pensar a humanidade.

O caráter político-existencial do mundo permeia toda a filosofia de Simone de Beauvoir. Desde o período moral de sua carreira filosófica, com os ensaios *Pirro e Cinéias* (1944) e *Por uma moral da ambiguidade* (1947), Beauvoir se preocupou em pensar a relação entre experiência individual e realidade universal, esta considerada enquanto mundo em seu caráter político-existencial. Para ela, a estabilidade histórica do mundo foi preservada à medida em que se mantiveram situações forjadamente naturais, que não são equivalentes entre si. Por isso, sua célebre obra *O segundo sexo* (1949) representou um abalo histórico neste projeto de estabilidade do mundo, se tornando um marco no movimento feminista, importante voz na dialética histórica.

Beauvoir (1944/2005; 1947/2005), ao pensar a existência como uma liberdade fundamental encarnada na concretude de sua situação e os limites da liberdade diante do

mundo histórico, colocou em questão a ideia da passividade diante do fluxo da história, evidenciando um condicionamento mútuo entre a existência humana e mundo histórico. Colocando a estabilidade histórica do mundo e seu tempo em questão, ela demonstrou em vida e obra o caráter de *ser-com-o-mundo*, mencionado anteriormente à luz de Cabral, demonstrando ser possível mobilizar e transgredir esse dado mundo histórico.

Após explicitarmos o compromisso de Beauvoir com o seu próprio tempo, como pano de fundo de sua filosofia, nos importa agora trazer a compreensão sartriana sobre liberdade, facticidade e situação, presentes em *O ser e o nada* (1943), a fim de apresentar as semelhanças entre o pensamento de ambos os filósofos, para em seguida, apontar para os distanciamentos. Esse caminho é importante, pois, como veremos adiante, os primeiros ensaios filosóficos de Beauvoir são uma resposta à pergunta sobre a moral apontada por Sartre nas últimas páginas de sua ontologia.

## **1.4. Interpelações iniciais para compreender a filosofia existencial beauvoiriana**

### **1.4.1. Sartre e o problema da liberdade**

Para Sartre (1943/2011), a discussão sobre a liberdade requer o exame de sua relação com o seu reverso, ou seja, a facticidade. O filósofo nomeia essa relação de situação. Ele inicia sua análise a partir dos argumentos deterministas contra a liberdade, começando pelo mais utilizado pelo senso comum e que aponta para nossa impotência de modificar nossa situação e a nós mesmos.

Não sou “livre” nem para escapar ao destino de minha classe, minha nação, minha família, nem sequer para construir meu poderio ou minha riqueza, nem para dominar meus apetites mais insignificantes ou meus hábitos. Nasço operário, francês, sífilítico hereditário ou tuberculoso. A história de uma vida, qualquer que seja, é a história de um fracasso. (...) Bem mais do que parece “fazer-se”, o homem parece “ser feito” pelo clima e a terra, a raça e a classe, a língua, a história da coletividade da qual participa, a hereditariedade, as circunstâncias individuais de sua infância, os hábitos adquiridos, os grandes e pequenos acontecimentos de sua vida. (SARTRE, 1943/2011, p. 593).

No entanto, ele ressalta que tal argumento determinista não abalou filósofos adeptos da liberdade humana. Para eles, as adversidades não são um argumento contra nossa liberdade, pois é somente através de nossas escolhas e propósitos preexistentes que as adversidades surgem. Em si mesmas, as adversidades não têm significado, manifestando-se apenas à luz de um objetivo específico. O autor recorre ao exemplo de

que se nosso objetivo é remover uma rocha, ela se torna uma resistência; se queremos apreciar o horizonte, ela se torna um meio. Mesmo quando percebemos uma tarefa como difícil ou impossível, anteriormente a encarávamos como "possível", ou seja, os limites que encontramos foram estabelecidos por nossa própria liberdade. Nesse exemplo, a liberdade se manifesta através do limite que lhe é imposto.

Isto posto, Sartre (1943/2011) ressalta que o senso comum concorda que livre é o ser que pode realizar seus projetos. No entanto, um ato como realização é um fim projetado que se distingue do que se realizou, caso contrário, viveríamos em um mundo de sonhos. Se não houvesse distinção entre desejo, representação e escolha não haveria liberdade. Conclui-se, portanto, que há uma rede de existentes que me separam do fim que projeto, sendo o fim um esboço das disposições de uma rede de relações mútuas, sempre em jogo, uma ordem que é indispensável à liberdade, que a separa do fim e que a reúne no fim anunciando o que ela é. Logo, as resistências desveladas pela liberdade não são um perigo, mas sua condição de possibilidade. O Para-si é livre e comprometido num mundo resistente, e sem comprometimento não haveria liberdade, determinismo ou necessidade.

Conforme o filósofo, diferentemente do que pensa o senso comum, ser livre não significa conseguir o que se quer, mas “determinar-se por si mesmo a querer (no sentido lato de escolher)” (SARTRE, 1943/2011, p. 595), demonstrando que o êxito não é o mais importante à liberdade. Sartre ressalta que há um mal-entendido histórico na compreensão do senso comum da liberdade como “faculdade de obter os fins escolhidos”, enquanto o sentido filosófico de liberdade significa “autonomia de escolha” (p. 595). Um prisioneiro não é livre para sair da prisão ou sempre desejar sua libertação, mas é livre para fazer-se libertar, para projetar sua fuga e por iniciar a ação, compreender seu valor. Deste modo, a descrição sartriana de liberdade não diferencia o fazer do escolher, nem a intenção do ato, nem pensamento da linguagem que o expressa. Mas esclarece a distinção entre liberdade de obter e liberdade para escolher, encerrando a discussão sobre querer e poder.

Em síntese, para Sartre (1943/2011) a liberdade encontra limites ao nadificar ou transcender o dado cujo caráter de obstáculo e adversidade é fundamental à liberdade. Por um lado, indica que o dado não explica a liberdade e por outro que “pode haver um condicionamento ontológico da liberdade” (p. 596). Até aqui, o filósofo considera como tentativas simples de dar conta do problema da liberdade, sendo necessário adentrar na discussão aprofundada sobre o seu reverso, ou seja, sobre a facticidade.

### 1.4.2. Facticidade e situação para Sartre

Segundo Sartre (1943/2011), o Para-si é livre, mas não é seu próprio fundamento, pois não pode decidir sobre a existência de seu ser-livre. Se assim o fosse, a possibilidade de não ser livre existiria antes da escolha de liberdade remetendo ao infinito; como isso não é possível, estamos condenados à liberdade. Assim, Sartre compreende liberdade como escolha de um fim e que escapa ao fato dado, esse fato de escapar ao fato corresponde à facticidade da liberdade. A liberdade não pode decidir por sua existência pela escolha que faz de seu fim, não pode produzir seu ser, pois se o fizesse perderia seu caráter de liberdade, sendo um simples poder indeterminado, ou seja, um nada ou um Em-si. A liberdade se determina no fazer, que nadifica algo dado, ou seja, faz alguma coisa de alguma coisa, é nada de ser e jamais um ser pleno, é no âmago do ser que o nada se desvela.

A liberdade é uma fuga do ser e uma fuga do comprometimento no ser, uma nadificação de um ser que ela é e uma nadificação em meio ao ser que ela é. Ou seja, a liberdade faz haver um ser atrás de si, que ela é e que não escolheu, iluminando-o no meio do mundo à luz do fim ao qual escolheu se projetar. Isso demonstra a facticidade da liberdade, ou seja, que não é livre para não ser livre, e sua contingência, ou seja, que não se pode não existir. Assim,

contingência e facticidade se identificam: há um ser cuja liberdade tem-de-ser em forma do não ser (ou seja, da nadificação). Existir como o fato da liberdade ou ter-de-ser um ser no meio do mundo é a mesma coisa, o que significa que a liberdade é originariamente *relação com o dado* (SARTRE, 1943/2011, p. 599).

Conforme Sartre, a relação entre o dado (Em-si) e a liberdade não configura uma relação causal, pois o dado só produz outro dado:

O dado não entra de forma alguma na constituição da liberdade, pois esta se interioriza como negação interna do dado. Simplesmente é a pura contingência que a liberdade nega fazendo-se escolha; é a plenitude de ser que a liberdade colore de insuficiência e negatividade iluminando-a à luz de um fim que não existe; é a *liberdade mesmo* na medida em que esta existe – e que, não importa o que faça, não pode escapar à sua própria existência. O leitor compreendeu que esse dado nada mais é do que o Em-si nadificado pelo Para-si que tem-de-sê-lo; o corpo como ponto de vista sobre o mundo; o passado como *essência* que o Para-si era: três designações para uma só realidade. Por sua tomada de distância nadificadora, a liberdade faz com que se estabeleça, do ponto de vista do fim, um sistema de relações entre “os” Em-sis, ou seja, entre o *plenum* de ser que então se revela como *mundo* e o ser que ela tem-de-ser no meio desse *plenum*, o qual se revela como *um ser*, como *um* isto que ela tem-de-ser. Assim, por sua própria projeção rumo a um fim, a liberdade constitui como ser no meio



do mundo um *datum* particular que ela tem-de-ser. (SARTRE, 1943/2011, p. 599).

Segundo Sartre (1943/2011), a liberdade não escolhe esse *datum* particular porque não pode escolher sua própria existência, mas ao escolher seu fim o revela de um modo ou de outro e desvela mundo, concomitantemente. A contingência da liberdade é circundada pelo mundo e sua contingência própria e ambos aparecem para a liberdade à luz do fim por ela escolhido como uma só nadificação. Esse conjunto, no entanto, não pode ser retomado como puro *datum* pois toda escolha da liberdade e a própria liberdade o integram, logo não se trata de um Em-si, mas se revela ao Para-si como *motivo, iluminado* pelo fim que a liberdade escolhe. Deste modo, motivação e situação se identificam, pois situação é a contingência da liberdade no *plenum* do ser do mundo e esse estado de coisas que circunda a liberdade motiva uma reação de ataque ou defesa se é eleito um fim que posiciona o estado de coisas como favorável ou ameaçador. A situação interconecta a contingência da liberdade e a contingência do mundo, sendo impossível ao Para-si discernir as contribuições de uma ou de outro.

Em resumo, Sartre (1943/2011) ressalta que ser-no-mundo é projeto inicial, a partir do qual se extraem os sentidos de projetos secundários que só se dão na situação com a contingência do mundo, à medida em que cada ser do Em-si encontrado se manifesta integrado à sua liberdade e do fim que posicionou. Sartre exemplifica essa ideia ao contrapor um projeto de escalada de um rochedo a um projeto de viagem, nos quais um mesmo rochedo pode aparecer como escalável ou não-escalável no projeto de escalada, enquanto no projeto de viagem pode aparecer simplesmente como belo, feio, alto, etc. Somente à luz da liberdade projetante que o dado em si mesmo ou o ser do Em-si se revela, como resistência ou como favorável, manifestando um fim como realizável ou irrealizável, dito de outro modo, somente no campo de liberdade da realidade humana que se encontra obstáculos, não havendo obstáculo em absoluto, mas que se revela através de adversidades, de utensílios e do valor de um fim posicionado pela liberdade, ou seja, o mundo com suas adversidades revelam o modo como me se ater ao fim que projeta.

Deste modo, para Sartre (1943/2011), a liberdade posiciona o modo como se faz num mundo que vai se mostrando adverso ou favorável ao fim projetado e como se ilumina o ser na ação. Faz-se emergir do mundo as adversidades e as favorabilidades ao projeto que se escolhe ao iluminar o que são à luz da realização do projeto, logo o

paradoxo da liberdade consiste na relação indissociável entre liberdade e situação, dito de outro modo, só há liberdade em situação e só há situação pela liberdade. Assim, a facticidade, como o reverso da liberdade, corresponde ao que ela tem-de-ser, ou seja, ao dado que ilumina por seu livre projeto e que se manifesta de diferentes modos, sempre ao mesmo tempo, como lugar, como corpo, como arredores, como passado e como relação fundamental com o Outro. Se ater a uma delas isoladamente só pode se dar com um fundo sintético das demais.

### 1.4.3. A pergunta sobre a moral existencialista e a resposta de Beauvoir

Sartre, na parte final de *O ser e o nada* (1943/2011), teceu breves reflexões sobre as perspectivas morais na ontologia existencialista. Para o filósofo não há prescrições morais formuladas pelo existencialismo pois seriam imperativos, mas visto que a realidade humana é *em situação*, advém a pergunta sobre o que seria uma ética que se aproprie de suas responsabilidades, revelando o que seria o *valor* e seu início. Em suas palavras, “o valor é a *falta* em relação à qual o Para-si determina a si mesmo em seu ser como *falta*. Pelo fato de que o Para-si *existe*, como vimos, surge o valor para obsedar seu ser-Para-si” (p. 763). Em outras palavras, o autor ressalta, o valor é também causa de si e na psicanálise existencial sartriana uma *descrição moral* oferece o sentido ético dos múltiplos projetos humanos. Suspendendo qualquer interpretação utilitária ou outro sentido de interesse sobre a conduta humana, desvela-se a significação das atitudes e ações em dado projeto, podendo-se dizer que há perda de si para que a causa de si exista.

Em seu projeto de psicanálise existencial, Sartre (1943/2011) tinha como intuito principal a renúncia ao *espírito da seriedade*.

O espírito de seriedade tem por dupla característica, com efeito, considerar os valores como dados transcendentais, independentes da subjetividade humana, e transferir o caráter de "desejável" da estrutura ontológica das coisas para sua simples constituição material. (...) Também já estamos no plano da moral, mas, concorrentemente, no plano da má-fé, pois é uma moral que se envergonha de si mesmo e não ousa dizer seu nome; obscureceu todos os seus objetivos para livrar-se da angústia. (...) A psicanálise existencial irá revelar ao homem o objetivo real de sua busca, que é o ser como fusão sintética do Em-si com o Para-si (...) Mas, na medida em que tal tentativa ainda compartilha do espírito de seriedade e em que ainda podem supor que sua missão de fazer existir o Em-si-Para-si achasse-se inscrita nas coisas, esses homens estão condenados ao desespero, pois descobrem ao mesmo tempo que todas as atividades humanas são equivalentes - já que todas tendem a sacrificar o homem para fazer surgir a causa de si - e que todas estão fadadas por princípio ao fracasso. Assim, dá no mesmo embriagar-se solitariamente ou conduzir os povos. Se uma dessas atividades leva vantagem sobre a outra não será devido ao seu

objetivo real, mas por causa do grau de consciência\_ que possui de seu objetivo ideal; e, nesse caso, acontecerá que o quietismo do bêbado solitário prevalecerá sobre a vã agitação do líder dos povos (SARTRE, 1943/2011, pp. 763-764.)

Conforme Sartre (1943/2011), os valores existem devido ao ser e é pela angústia que se toma consciência de si como única fonte dos valores e dos Em-si como seus possíveis que somente são possibilidades sobre um fundo de outros possíveis, assim, o que constituía até então a unidade das escolhas de possíveis era o valor, no entanto, é preciso pensar sobre sua relação com a liberdade. O filósofo propõe algumas perguntas sem fornecer respostas, que se resumem em: O valor que a liberdade pretende contemplar pode recapturá-la? Pode a liberdade se tomar como valor? O que isso significaria? Ou necessita de um valor transcendente? A liberdade, tomando-se como fim, escapa de toda e qualquer *situação* ou reforça que é permanentemente situada? Por fim, essas questões acerca da liberdade, da situação e da responsabilidade de existir no mundo e como existente desvelar mundo ao ser apontavam para necessidade de uma reflexão no terreno da moral em outra obra, a qual pontuou que se dedicaria, mas nunca aconteceu propriamente. Quem se debruçou nessa seara foi Simone de Beauvoir.

Segundo Kirkpatrick (2020), as reflexões de Sartre sobre a moral ocuparam poucas páginas no final de sua ontologia. Ela comenta que ao citar o exemplo do bêbado solitário e do líder de uma nação, o filósofo não esboçou resposta explícita. A autora ressalta que Beauvoir expressou respostas sobre a questão da moral em seus ensaios filosóficos, que só foram traduzidos para o inglês décadas mais tarde, e em um romance considerado como aplicação das ideias sartrianas na ficção. Deste modo, ela demonstra como a ética existencialista foi atribuída erroneamente a Sartre.

Conforme Kirkpatrick (2020), Beauvoir, em seu primeiro ensaio filosófico, *Pirro e Cinéias* (1944), levantou questões morais que dialogavam com a perspectiva sartriana, mas que apontavam para uma perspectiva apropriada da filosofia da existência. A autora ressalta que a questão existencial que abriu as questões morais foi sobre qual seria o sentido da ação, pensando o porquê agir a não fazer nada, apontando para a reflexão sobre se e como as ações podem ser éticas, e conseqüentemente as relações, assim Beauvoir perguntava: qual o sentido da ação e por que nos importar se agimos de maneira ética?

Segundo Kirkpatrick (2020), Beauvoir inicia seu ensaio filosófico com um diálogo entre Pirro, rei de Édipo no século XV a.C., e seu conselheiro Cinéias. Pirro planeja conquistar o mundo e depois descansar e Cinéias o questiona se faz diferença

seguir seu projeto e se não seria melhor ficar e só descansar. A autora ressalta que essa questão tem um sentido semelhante à questão de Sartre sobre fazer ou não diferença ser líder de uma nação ou se embriagar sozinho. Conforme Kirkpatrick (2020), para Beauvoir, no exemplo trazido por Sartre, as situações são diferentes principalmente devido ao poder sobre a situação dos outros. A autora conclui que a resposta de Beauvoir sobre porque agir, desenvolvida em *Pirro e Cineias* (1944), refere-se à ação como a única coisa que é só nossa, através da qual nos tornamos quem somos e criamos os laços que nos unem aos outros. Como as relações não são dadas ou garantidas, é necessário cultivar e cuidar com ações, dia após dia, seja para florescer, seja negligenciando até se desfazer.

Em suas memórias, Beauvoir (2018a) ressalta que em seus primeiros ensaios se preocupou em fornecer à moral existencialista um conteúdo material que não recaísse no individualismo, pois para ela, só há dimensão humana na liberdade quando se reconhece o Outro, como humano e como liberdade. No entanto, ela critica que em sua filosofia da juventude a coexistência parecia uma espécie de acidente, um dado a ser superado, pois dizia que toda existência inicia seu projeto solitariamente para então uma coletividade valorizar e legitimar. Já em sua filosofia mais madura, sua compreensão levava em consideração que desde o nascimento a sociedade em sua materialidade exerce um peso sobre a existência, sendo nela e em relação que as decisões são tomadas.

Beauvoir (2018a) ressalta que o “para quê” da ação humana sempre a intrigou e continuou reverberando ao longo de sua vida e escritos: primeiro lhe dizia sobre a vaidade do poder nas ocupações terrenas em nome da eternidade e do absoluto e na fase moral de sua filosofia e literatura pôde perceber a relação entre o peso da história, que segue seu caminho, e a finitude dos projetos singulares, que na maioria das vezes se abstém ou são indiferentes à força da história. Ela conclui que foi a guerra, acontecimento do seu tempo, que fez com que Beauvoir e Sartre reconhecessem esta força, já que não mais se sustentava serem meros espectadores (BEAUVOIR, 2018a; KIRKPATRICK, 2020).

## 1.5. Beauvoir e o deslocamento da tônica da liberdade para a situação

Conforme Souza (2023b), ao enfrentar a questão ética que fora deixada aberta em *O ser e o nada*, Beauvoir retomou algumas das discussões acenando para desvios sobretudo sobre a noção de liberdade. Embora Sartre apontasse para os limites da liberdade diante do mundo, enfatizou a liberdade como condição fundamental da existência e seus descaminhos, a má-fé, o que para Beauvoir representava na maior parte uma descrição do espírito da seriedade em relação com o seu mundo, ou seja, a atitude de quem intenta separar-se de seu projeto singular, desresponsabilizando-se por suas escolhas, movendo-se conforme valores sérios, previamente dados, evitando dar-se conta que submete sua liberdade a um projeto de seriedade, fingindo para si próprio que não escolhe (BEAUVOIR, 1947/2005, p. 43). A seriedade, portanto, representa uma das atitudes da má-fé, noção que fora criada em parceria por ambos em 1933, antes de *O ser e o nada* (KIRKPATRICK, 2020).

Conforme Souza (2023b), havia um distanciamento crítico de Beauvoir em relação ao modo como Sartre pensava a liberdade que apontava para o impacto da facticidade pesando sobre a liberdade e conseqüentemente sobre as possibilidades. Por isso, uma das motivações de escrever *Pirro e Cinéias* (1944) foi evidenciar a importância da noção de *situação*, que não foi devidamente reconhecida. Segundo o autor, a liberdade definida por Sartre como superação ativa do dado negligenciava o peso da tensão na situação ao considerar as situações como equivalentes, como se apenas tratasse de uma liberdade que sempre se projeta recolocando possibilidades, o que para Beauvoir (2018a) representa uma mera abstração ao se considerar situações-limite.

Conforme Souza (2023b), o deslocamento da tônica para a situação evidenciava outra brecha pouco explorada por Sartre, que se tratava da relação entre a realidade universal e a experiência individual. Seu interesse foi deslocar a tônica para pensar o peso da materialidade do mundo histórico e das relações como situação que se relaciona, circunda e limita a liberdade. Assim, segundo o autor, Beauvoir pensou a dimensão universal em *Pirro e Cinéias* demarcada pelos outros, ou seja, a relação intersubjetiva da liberdade, não perdendo de vista o mundo histórico, e em *Por uma moral da ambigüidade* demarcada pela história e pelas instituições, não perdendo de vista as relações.

Em suas memórias, Beauvoir (2018a) explicita de que modo sua tônica na situação foi desenvolvida em seu ensaio filosófico *Pirro e Cinéias*, obra sobre a qual nos

debruçaremos mais demoradamente no próximo capítulo. Ela ressalta que seu romance *O Sangue dos outros*, apesar de ainda não publicado, já estava escrito e nele havia explorado algumas questões na relação entre experiência individual e realidade universal restando ainda mais a dizer. Na primeira parte de *Pirro e Cinéias* ela perguntou: “Se um homem é *um ser dos longes*, por que transcende até ali e não mais além? Como se definem os limites de seu projeto?” (BEAUVOIR, 2018a, p. 519). Com isso, ela recusou a moral do instante ou qualquer moral que colocava em questão a eternidade, pois para ela nenhuma realidade humana singular efetivamente se relaciona com o infinito, seja compreendido como Humanidade, seja compreendido como Deus.

Para Beauvoir (2018a) Sartre apenas introduziu a ideia de situação, mas a importância dela precisava ainda ser explorada e por isso foi ressaltada em toda a sua obra, demonstrando que as alienações e os subterfúgios de se partir do Outro como álibi não eram perdidos de vista, bem como o caráter em disputa do mundo e da história, conferindo aos projetos singulares uma escolha indissociável desse caráter universal, ou seja, a contingência no *plenum* de ser do mundo que está sempre em disputa. Para a filósofa, se aprofundar na ideia de situação também significava ampliar a compreensão restrita sobre liberdade, assim, ela ressaltava a liberdade como o fundamento de todo valor humano e o único que efetivamente pode justificar os projetos humanos. No entanto, pensar em liberdade situada significava um exercício de sustentar a tensão indissociável *entre* liberdade e facticidade, sem desconsiderar a assimetria das possibilidades concretas que se abrem às distintas situações:

Quaisquer que sejam as circunstâncias, possuímos uma liberdade que nos permite ultrapassá-las; se essa liberdade nos é dada, como considerá-la um fim? Distingui dois aspectos da liberdade: ela é a própria modalidade da existência que, por bem ou por mal, de uma maneira ou de outra, retoma por sua conta tudo o que lhe vem de fora; esse movimento interior é indizível, logo total em cada um. Em compensação, as possibilidades concretas que se abrem para as pessoas são desiguais; algumas têm acesso a uma pequena parte das de que dispõe o conjunto da humanidade; seus esforços não fazem senão aproximá-las da plataforma de onde se lançam as mais favorecidas; sua transcendência perde-se na coletividade na forma de imanência. Nas situações mais favoráveis, o projeto é, ao contrário, uma verdadeira superação, constrói um futuro novo (BEAUVOIR, 2018a, p. 520).

Beauvoir ressaltou que em seus ensaios filosóficos restabeleceu, criticamente às ideias de Sartre, uma *hierarquia* entre as situações, pois sua compreensão da existência considerava que há situações em que as ações e as realizações de todo um projeto existencial se pautam em superar o fato dado de sua existência reduzida à imanência para,

só então, assumir o caráter de transcendência da liberdade como possível, no entanto, mesmo nesta conquista de si enquanto liberdade, há existências que apenas se aproximam desse ponto de partida de onde partem as privilegiadas, onde não só as possibilidades concretas são mais vastas como a própria liberdade desde o nascimento é liberada, ou seja, parte-se de uma situação em que a transcendência no início e na maior parte das vezes, quiçá todas, já é possibilidade não precisando ser conquistada.

### **1.6. Beauvoir e sua proposta fenomenológica de sustentar o *entre*<sup>8</sup>**

Reforçando o que já demonstramos nos tópicos anteriores, Conforme Cyfer (2015), as divergências filosóficas entre Beauvoir e Sartre podem ser percebidas numa leitura atenta de *O segundo sexo*, bem como de seus ensaios filosóficos, sua literatura e de suas memórias, evidenciando que Simone sempre esteve alerta quanto ao impacto das assimetrias sociais na liberdade, radicalizando cada vez mais sua noção de *situação*.

Cyfer (2015), à luz dos estudos de Kruks e Simons (KRUKS, 1992; SIMONS, 1995), salienta que os distanciamentos filosóficos entre Beauvoir e Sartre foram publicizados em 1986, somente após sua morte, com a publicação de seus diários, cartas e escritos pessoais, autorizados por sua filha adotiva Sylvie Le Bon de Beauvoir, fato que Simone não admitira em público. A autora ressalta que esse material inicia o chamado “renascimento dos estudos de Beauvoir” na década de 1990, sustentado pelo reconhecimento de Beauvoir como uma pensadora original com contribuições filosóficas importantes também para a terceira onda do feminismo, dentre as quais destacam-se a intersubjetividade do sujeito e interrelação entre corpo e subjetividade, que entrelaçadas constituem a situação feminina.

Retomando Missagia (2015), essas contribuições demonstram o intercruzamento frutífero entre fenomenologia e feminismo, que só se torna possível pelas contribuições filosóficas de Simone de Beauvoir para ambos os campos, rompendo com a pressuposição de que um diálogo entre ambos não seria possível, na ilusão de que partem de premissas e bases filosóficas que se contradizem. Contudo, o diálogo frutífero entre os campos não

---

<sup>8</sup> Nos inspiramos na apresentação do Professor Rodolfo Souza, que trouxe esse argumento da situação em Beauvoir sustentar uma série de entrecruzamentos, no I Congresso Internacional de Psicologia Fenomenológica e Existencial: A Escuta em Diversos Espaços: Diálogos Inter e Transdisciplinares, organizado pelo Instituto IFEN, em novembro de 2023.

encerra o alcance do projeto filosófico de Simone de Beauvoir, pois isso seria reduzir seu pensamento a uma tese que tentou articulá-los, quando a pretensão de Beauvoir foi abrir um caminho de pensamento sobre problemas filosóficos que a convocavam a esboçar respostas não para encerrar as questões, mas para despertar reflexões recorrendo a toda uma tradição fenomenológica e existencial para pensar a existência humana na concretude de sua situação em relação ao peso da história e de seu tempo, que também a convocava.

Por ora, é importante ressaltar que a filosofia de Simone de Beauvoir, conforme Souza (2023a), sustenta uma série de entrecruzamentos na experiência vivida de ser *situação*, o que nos convoca à atitude de suportar o *entre* os polos desses entrecruzamentos. O que desejamos destacar é que o filosofar de Beauvoir, tal como o de Kierkegaard, em *O Desespero humano* (1849/1961), ao estabelecer que a existência acontece na *tensão* entre paradoxos, permite sustentar o *entre* no entrelaçamento ôntico-ontológico, liberdade-facticidade, corpo vivo-mundo vivido, liberdade-opressão, indeterminação-determinação. Por suas ideias originais, a filosofia de Simone de Beauvoir possibilita o diálogo frutífero entre fenomenologia e feminismo, fornecendo vocabulário filosófico para pensar questões sobre a situação feminina, inclusive na clínica. Conforme Cyfer (2015), se por um lado, apressadamente Beauvoir pode ser interpretada pela teoria crítica feminista como ratificadora do voluntarismo sartriano, por outro, apressadamente pode ser interpretada como determinista pela fenomenologia. No entanto, ao sustentar a tensão na situação, o *entre*, ela apresenta uma perspectiva situada e crítica para pensar e fazer fenomenologia. Evidenciar e sustentar essa tensão é um dos intuitos deste trabalho.



## CAPÍTULO II

### A fenomenologia-existencial de Simone de Beauvoir: a fase moral

#### 2.1. O existencialismo segundo Beauvoir

*A vida por si só não é bem nem mal: é o lugar do bem e do mal conforme os fazeis!*

Montaigne (Beauvoir, 1947/2005)

No texto *What Is Existentialism?* Beauvoir (1947/2004) pretendeu dissipar algumas incompreensões sobre o existencialismo, devido às repercussões sociais principalmente de cunho político e os desserviços que trouxeram. Ela ressalta que, longe de ser simples, seu rigor filosófico também não oferece garantia e nem prescrição sobre a existência, ressaltando que tal como os sistemas filosóficos de Kant e Hegel, o existencialismo não se sintetiza. A citação dos filósofos não foi por acaso, pois correspondiam às bases filosóficas de sua discussão sobre a moral e a alteridade, noções caras à Simone, demonstrando as bases de uma tradição filosófica, com a qual dialoga e tensiona (BEAUVOIR, 1944/2005; 1947/2005). Com isso, Beauvoir (1947/2004) queria evidenciar que as críticas direcionadas ao existencialismo são, na maioria das vezes, endereçadas à filosofia em geral por incompreensão das bases filosóficas.

Para Beauvoir (1947/2004), a originalidade no existencialismo refere-se ao fato de que, além do rigor filosófico, requer atitudes práticas que considerem os problemas do mundo. Ela ressalta ser esse o motivo de se expressar em seus escritos, partilhando da característica da filosofia francesa de seu tempo que não se pretendia isolada, sem perder de vista a relação indissociável do existir humano e do mundo vivido. Afinal, como ela destaca, vivia em um tempo de guerras e de angústia diante de um mundo em colapso, cuja destruição era um risco palpável.

Segundo Beauvoir (1947/2004), para o existencialismo, o valor é fonte e razão de ser e engajar-se no mundo é a única possibilidade de realização. Para ela, a liberdade só se realiza quando se afirma diante das opressões que restringem as possibilidades concretas. Ela argumenta que cada existência é responsável por salvar-se, mas as ações só podem ser livres quando também afirmam a liberdade dos outros, logo, este fim ultrapassa a

própria finitude. Ela ressalta que essa ideia permite a reconciliação de dois reinos de conflito nefasto ao seu tempo e à História, o reino ético e o reino político. Com isso, ela ressalta que a ética para o existencialismo aparece como uma busca que fundamenta a história humana, enquanto se desvela no mundo, e a política como ação sobre o mundo, como criação e construção incessante dos fins através dos meios escolhidos para realizá-los.

Conforme Amâncio (2022), em Beauvoir percebemos que um fim não é, mas está para ser, o que exige a espontaneidade de uma existência que ultrapasse o estabelecido projetando-se para o futuro, e sendo assim, nenhuma tradição histórica pode impor uma linha de ação. Argumento que demonstra que a moral não é externa à política, dado que toda ação tem um sentido moral, caso contrário, a política seria simplesmente uma aplicação de técnicas e a moral mero obstáculo à ação. Com isso, ressalta Simone (1948/1964), que a tarefa humana é criar o mundo ao lhe dar sentido, cuja justificação de sua própria existência não é dada de antemão.

Ao tomar-se como liberdade e a mesma como fim em seus atos, o ser humano constitui-se um reino de finalidades<sup>9</sup> sendo a realidade do mundo cunhada pelas escolhas humanas e por isso absurda. Essa concepção pode ser interpretada como desesperançosa e pessimista, mas pelo contrário, ao pensar que o ser humano pode significar mundo e projetar fins válidos, salva-o da escuridão da absurdidade. Com isso, o existencialismo ultrapassa velhos dualismos como idealismo-realismo, individualismo-universalismo, pessimismo-otimismo sustentando a tensão e a ambiguidade fundamental do ser humano, do mundo e de sua indissociável relação. Simone conclui que longe de resumir o existencialismo ou de explicitá-lo em uma única obra, ele se revela na atitude interessada e na paciência, através da intuição. Do mesmo modo, para apreender o existencialismo ou a filosofia da existência de Simone de Beauvoir, seja sobre o período moral de sua carreira literária, sobre a desconstrução da feminilidade ou sobre a velhice, é necessária a leitura de seus ensaios filosóficos e uma entrega aos seus romances que demonstram na concretude da existência, na experiência vivida, o que suas reflexões filosóficas intentam exprimir, afinal somente no seio do mundo que pode se pensar o mundo, vivido e compartilhado.

---

<sup>9</sup> Segundo Beauvoir (1947/2004), Reino dos fins” é a tradução de *règne des fins*, termo francês kantiano em “Fundamentação da Metafísica dos Costumes”. Refere-se ao lugar ideal em que os humanos se valem como fins e não como meio para algum fim.

Para Amâncio (2022), Simone tem um perfil diversificado e enquanto filósofa existencialista pensa a filosofia como intrinsecamente conectada a todos os aspectos da vida, como demonstrou no livro *O Existencialismo e a Sabedoria das Nações* (1948), composto por quatro capítulos publicados anteriormente na revista *Les Temps Modernes*, cujo primeiro que dá título ao livro, foi publicado em 1945 e os demais em 1946. Os sentimentos extremos surgidos com a ocupação de Paris em 1940 contextualizaram a criação do existencialismo como corrente filosófica, a qual alcançou bastante interesse também fomentando incompreensões que Beauvoir e Sartre pretenderam esclarecer, como na conferência de Sartre *O existencialismo é um humanismo* (1945). Beauvoir ressaltava que para compreendê-lo era necessária uma atitude fenomenológica de suspensão do senso comum, de ideias prontas, de dicotomias simplistas e de sabedorias naturalistas substituindo-os pelo questionamento, para isso, a filósofa lançava mão de cenas cotidianas para ampliar a compreensão, o que conferiu ao livro o aspecto de diálogo com quem o lia.

Contestando a acusação do existencialismo como pessimista e minimizador da humanidade, Beauvoir recorreu a provérbios e frases feitas do senso comum que julgam o ser humano por uma psicologia do interesse pautada no utilitarismo, assentindo num naturalismo fatalista que o julga como determinado pelas circunstâncias, sem espaço para engajar-se em nada sedimentando a recusa da liberdade e as possibilidades que proporciona. Para Beauvoir (1948/1964), isto se dá pelo receio humano de se responsabilizar e assumir os riscos, assim, para não comprometer a liberdade, a renegam. A psicologia da imanência recebe a tônica nesse saber, cujos projetos voltam-se para si próprios, o que difere do existencialismo que afirma a transcendência humana numa existência comprometida no mundo, movendo-se ao Outro, superando o presente por um futuro que a morte não limita.

Beauvoir (1948/1964) ressalta que o “eu” apartado do mundo não existe, mas o ser existe projetando-se numa oposição à realidade fixa das coisas, lançado num mundo sem guia ou auxílio, pois são seus projetos que determinam os fins. Do ponto de vista da filosofia da imanência as ações são dadas, definidas, enquanto na filosofia da transcendência a existência se dá projetando-se incessantemente, sem que se dissimule a origem dos atos na subjetividade. No existencialismo pensa-se a subjetividade enquanto liberdade, no sentido de que originariamente o ser humano nada é, havendo possibilidade de um destino diferente do naturalmente dado no mundo. A moral do interesse é abraçada

por supor um determinismo que alivia o fardo da liberdade, assim, a sabedoria das nações postula de diferentes modos que o interesse e a luxúria são aspectos humanos essenciais, que não se pode modificar, restando apenas aceitar e dispensar o engajamento e o risco. O existencialismo perturba esse repouso, pois desvela a realidade do mundo e exige uma tensão constante e a assunção da condição humana, que quando não se encara de frente, debate-se contra ela. Somente na decisão de tomar consciência de nossa situação no mundo que encontramos a nós mesmas e a realidade.

Beauvoir conclui que assumir plenamente a condição humana é justificá-la, sendo este o intuito do existencialismo, em outras palavras, quer evitar as decepções presentes no culto aos ídolos e na submissão à sabedoria comum, tranquilizadora e normativa que traz consigo a resignação. A atitude cultivada no existencialismo, portanto, demonstra confiança nos seres humanos e conforme Amâncio (2022), uma exigência de pensamento e incessante inquietação.

Por fim, para Beauvoir (1948/1964), os ataques ao existencialismo à época não se tratavam de discordância filosófica com preferência por outra corrente, mas por recusar dar crédito à filosofia em geral. O que não é diferente dos tempos atuais, em que o pensar está em desuso. Para a filósofa o mundo é apreendido, não com ingenuidade, mas a partir das contradições e incoerências da sabedoria das nações, visão que precisava ser posta em questão para evidenciar que não satisfaz nem mesmo ao espírito sério, sobre o qual ela se debruça em *Por uma moral da ambiguidade* e de que falaremos mais adiante. Para a filósofa, os problemas políticos estão indissolúvelmente ligados aos problemas morais, pois trata-se de fazer a História humana e se o ser humano está por se fazer, trata-se de ser ele próprio uma interrogação, logo, é essa interrogação que está na origem da ação e é a sua verdade, assim qualquer que seja a política, por detrás está uma ética mesmo que dissimulada. Portanto, não há como escapar da filosofia porque não se escapa da liberdade e esta implica a interrogação e a recusa do dado para que haja ser. Em suas palavras: “não há divórcio entre filosofia e vida. Toda a tentativa viva é uma escolha filosófica e a ambição de uma filosofia digna desse nome é ser um modo de vida que contenha em si a sua justificação.

## 2.2. Beauvoir e a ética existencialista

Conforme Kirkpatrick (2020), em seu primeiro ensaio filosófico, *Pirro e Cinéias* (1944), Beauvoir levantou questões morais sérias inaugurando o que ela nomeou, em *A força das coisas* (BEAUVOIR, 2018b), de “período moral”<sup>10</sup> de sua carreira. Ela procurava responder como as ações e as relações poderiam ser éticas, ou seja, ela buscava pensar o sentido da ação e por que se importar por agir de maneira ética. Mas antes disso, conforme a autora, uma questão filosófica fundamental se colocava: o que seria a ação e por que escolher agir a não fazer nada? Outra obra fundamental desse período foi *Por uma moral da ambiguidade* (1945; 2005), onde a filósofa se preocupou em pensar uma moral com fundamentos existenciais, considerando a condição humana em sua ambiguidade fundamental.

A questão sobre a moral existencialista, como já mencionado, foi posta ao final de *O ser e o nada* (1943) e fazia parte das discussões e trocas filosóficas de Beauvoir e Sartre desde os primeiros anos de relação (KIRKPATRICK, 2020). Para Norberto (2023), ao esboçar suas respostas, Beauvoir se posicionou de um modo raro na filosofia, não se preocupando em formular uma questão fundamental, mas em propor um caminho de investigação para propor saídas.

Conforme Norberto (2023), uma das características da originalidade de Beauvoir foi o compromisso com o seu tempo, que de modo coerente também se percebe em sua existência em ato. O autor ressalta que estar aquém de seu tempo é estar perdido, pois perde-se o tempo em que a vida acontece, o presente, colocando-se à margem de responder efetivamente pela História. Essa ideia nos lembra Agamben (2009), quando diz que ser contemporâneo é pensar o próprio tempo. Norberto (2023) salienta que esse é efetivamente o tempo humano, o presente que anseia por possibilidades de futuro (ao qual me direciono) e que dialoga com o passado (o que retomo do vivido e não o que me determina). E conclui que é somente ao recuperar esse alargamento provocado no espaço-tempo, que uma postura ética em relação à vida pode se dar.

Norberto (2023) ressalta que a ética evidencia o enlace humano/mundo, singular/universal, onde um sentido só pode surgir no espaço possível do projetar-se que considera um passado de realizações e aquelas que ainda serão alcançadas no futuro por

---

<sup>10</sup> Conforme Kirkpatrick (2020), tanto a guerra como a vida pessoal foram importantes para as reflexões éticas de Beauvoir.

uma sociedade atuante. Pensar humano e pensar história é uma mesma tarefa e deste enlace surge a possibilidade de uma moral e a necessidade de um campo ético. Para o autor, mundo é instância constitutiva da condição humana e nossa História é decisiva, porém mundo não nos determina unilateralmente, de modo que, como já vimos, não há uma passividade que encerra a realidade humana.

Considerando essa premissa, iniciaremos a apresentação das obras morais de Beauvoir, começando por *Pirro e Cinéias* (1944).

### 2.3. Considerações iniciais sobre *Pirro e Cinéias*

Conforme Bergoffen (2004), a escrita de seu primeiro ensaio filosófico-existencialista, *Pirro e Cinéias*<sup>11</sup>, se deu por um convite feito por Jean Grenier para contribuir com a antologia que estava editando, e inicialmente Beauvoir estava relutante em aceitar. Conforme a autora, Beauvir sentiu-se encorajada por Sartre, pois percebeu que tinha mais a dizer sobre as questões abordadas em seu primeiro romance, que acabara de escrever, e que seria a oportunidade para escrever sobre sua perspectiva sobre liberdade e situação.

Segundo Bergoffen (2004), neste ensaio, a partir de uma perspectiva fenomenológico-existencial, Beauvoir aborda questões éticas e políticas críticas examinando os critérios da ação e das relações éticas e se a violência pode ser justificada. A partir da situação da existência concreta possibilita uma análise da condição humana como singular, inserida no mundo e em relação aos outros. Bergoffen ressalta que as ideias filosóficas de *O Segundo Sexo* (1949) já aparecem nas reflexões morais de Beauvoir, mostrando uma continuidade fenomenológica em seu trabalho, apesar de algumas descontinuidades no pensamento e método. Contudo, salienta que também é possível ler *Pirro e Cinéias* (1943) sem estabelecer essa ponte. Nesta análise do texto em si, ressalta, se percebe o contexto político e intelectual da França ocupada e do pós-guerra

---

<sup>11</sup> Conforme Bergoffen (2004), *Pirro e Cinéias* foi escrito em três meses durante a ocupação nazista e publicado em 1944 após a libertação, no entanto, foi uma obra em parte negligenciada recebendo uma edição em inglês apenas 50 anos após sua publicação, diferente de *Por uma moral da ambiguidade*, traduzida pouco tempo depois de publicada na França. A autora ressalta que a publicação de *Pirro e Cinéias* em inglês em 2004 representa um momento importante nos estudos de Beauvoir, contribuindo significativamente ao pensamento filosófico e feminista, pois as questões cruciais de *Pirro e Cinéias*, como violência e justiça, são preocupações éticas e políticas urgentes.

e as influências filosóficas da época. Isso revela, conforme a autora, o estilo filosófico próprio de Beauvoir, especialmente na fenomenologia, que perdurou ao longo de sua vida.

Conforme Bergoffen (2004), a conversa introduzida por Beauvoir entre Pirro, rei de Édipo, e Cinéias, seu conselheiro, sobre seu plano de conquistar o mundo não se refere à moralidade desta ação, mas do significado dela para Pirro como projeto singular. Bergoffen analisa Cinéias como cínico, pois em seu conselho pressupõe a futilidade da ação visto que Pirro, por fim, considera descansar. Ela evidencia que o alinhamento de Beauvoir a Pirro se dá, não por seu projeto de conquista, mas porque a ação é condição ontológica da existência, ser humano é agir. Por isso, ressalta que Beauvoir divide este ensaio em duas partes, primeiro procurando pensar a ação em si, analisando as estruturas do agir humano, para posteriormente se debruçar sobre a questão ética da ação.

Segundo Bergoffen (2004), na primeira parte do ensaio, Beauvoir se debruça sobre a existência singular e finita, que se projeta engajando-se com o que procura realizar, sendo esse engajamento seu enlace com o mundo, que passa a ser seu. No entanto, as ações e os projetos sempre partem de sua facticidade. Conforme a autora, Beauvoir procura evidenciar a transcendência da condição humana rumo ao futuro que ainda não é, se fazendo concretamente. Como é preciso ser para ser, Bergoffen destaca que identidades estáveis não são possíveis, nem ainda, satisfações ou realizações plenas, assim, nenhuma ação pode estabelecer um fim último em si mesmo, logo, observamos o caráter de transitoriedade da existência.

Conforme Bergoffen (2004), Beauvoir ressalta que a existência singular é uma liberdade separada das outras, logo não há um destino comum. Afirmam-se coisas e rejeitam-se outras, de modo que não é possível abarcar a humanidade inteira. Consonante à autora, esta separação é ao mesmo tempo conflito inevitável e solidariedade necessária, pois há na existência humana esta ambiguidade que é ser liberdade e ser outro (objeto ou dado) para os outros. Como a ação refere-se ao projeto e é engajamento com o mundo, Bergoffen ressalta que as ações criam realidades que escapam a quem age, tornando-se facticidade para outrem. Conforme a autora, Beauvoir evidencia que projetos realizados por uma liberdade podem ser ponto de partida para outras liberdades ou desaparecer, logo, o destino de um projeto depende das outras liberdades, o que demonstra uma certa instrumentalidade na relação com o outro, no entanto, um projeto singular que afirma sua liberdade não transgride a liberdade dos outros.

A liberdade que afirma a liberdade dos outros é uma das questões mais caras para Simone de Beauvoir, como veremos adiante.

## **2.4. Parte 1: A ação e a existência singular**

Beauvoir pensa o problema ético a partir da ação, ou seja, de onde parte a existência singular. Como liberdade finita, os fins nos quais nos engajamos ao serem realizados tornam-se novos pontos de partida. Como veremos nos próximos tópicos, a fim de analisar a parte 1 de seu primeiro ensaio, Beauvoir (1944/2005) ressalta que o ser humano sozinho no mundo seria paralisado pela vaidade de seus objetivos não suportando viver, no entanto, não estar sozinho no mundo é a sua salvação.

### **2.4.1. A humanidade e a universalidade singularizada na ação**

Segundo Beauvoir (1944/2005), apesar do olhar da poesia, da ciência ou da religião sobre a humanidade, não nos é possível afirmar que a humanidade um dia morrerá, pois tudo o que sabemos é que a condição humana é mortal e caso a humanidade não se apague, ela seguirá sendo uma superação de si mesma. Sendo a condição humana mortal, no entanto, não significa dizer que cada geração só sucede a outra e nossa transcendência se dissipa na passagem do tempo numa vã participação na história, mas que a humanidade tem uma história singular feita de e por humanos, de carne e osso, não sendo indefinidamente uma dispersão.

Conforme Beauvoir (1944/2005), para que seja possível participarmos da história, é preciso que a humanidade apareça para nós como aberta e como fechada. Aberta porque realiza seu ser através de nós e fechada porque é preciso que ela seja. A humanidade realiza o seu ser através de cada existente, se projetando para o futuro e superando a si própria, ou seja, é possível agir pela Humanidade, pois ela nos apela, exige algo de nós, buscando de um modo ou de outro realizar-se.

dela incessantemente emana um apelo ao qual é preciso responder, nela incessantemente se cava um vazio que é preciso preencher: através de cada homem, a Humanidade busca indefinidamente reunir-se a seu ser, e é nisso que consiste seu próprio ser; nossa transcendência jamais poderá superá-la, mas apenas acompanhá-la; e, no entanto, ela será inteiramente recuperada em cada instante uma vez que em cada instante a Humanidade é. (Beauvoir, 1944/2005, pp. 156 e 157).



No entanto, Beauvoir afirma que não é possível falar em *uma* humanidade, pois pensar a humanidade como uma coletividade de humanos seria considerá-los de fora e como objetos unificados, sem que tenhamos nada a fazer com este dado cristalizado. Mesmo não havendo uma totalidade da humanidade, ela se faz em unidade ao convocar à ação. Assim, agir pela humanidade significa agir segundo a sua exigência, a fim de que se realize através de mim. Dito de outro modo, é preciso que certa ideia de humanidade me convoque e eu decida me tornar parte desta construção. Quem decide não é o mundo ou as tramas da história, enquanto eu seria uma mera passividade, mas singularizo essa universalidade que me contorna e me devolvo ao mundo por meio de meus atos, manifestando a ideia de humanidade que me convocou.

Beauvoir retomando a importância da dimensão singular na história, ressalta que a condição humana é livre, pensa sobre o ser, se projeta a partir da ação e se interroga sobre o objetivo de seus atos fazendo-se existir entre humanos por meio de seu projeto, por isso, a juventude questiona-se sobre como se inserir nesta plenitude, seguindo as orientações hegemônicas ou se posicionando como resistência. Por não sermos pura passividade é que o sentido dos atos e a ideia de ação efetivamente se coloca. Assim, ao realizar-me em ato torno-me objeto dado para outrem e posso ser instrumento ou obstáculo, sendo impossível a concordância plena de toda humanidade. A filósofa ressalta que não há harmonia preestabelecida (como podemos observar a partir das guerras, das crises e do desemprego), pois inicialmente não somos, mas temos que ser para ser. Pensar a condição humana como liberdade é pensar liberdades separadas, nem unidas nem opostas a priori, e cada liberdade ao se projetar se situa no mundo situando outrem em torno de si.

Essa reflexão de Beauvoir é uma crítica ao pensamento hegeliano, conforme demonstra, como se sacrifícios singulares ocupassem um lugar necessário na história universal, supondo uma continuidade humana, dócil e passiva, uma realização da unidade humana, em que sua transcendência assume a figura do progresso. Ou seja, a cada momento a transcendência humana seria recuperada completamente, pois o momento precedente se conservaria, porém em abertura, sem se fixar, continuando em progresso, o que Hegel (1992) chamara de suprassunção.

É com esse pano de fundo que Beauvoir (1944/2005), ao apresentar o diálogo de Pirro e Cinéias, empreende sua reflexão sobre a ação e o porquê se age, não sendo possível captar o sentido de uma ação estando de fora. Ela evidencia que apenas o projeto humano,

ao estabelecer seu próprio fim, pode compreender o sentido de um ato. Já que sou livre e a priori indeterminada, meu ato não é transmitido sem ao menos alguma resistência, pois cada ser também age em sua singularidade, uma vez que a humanidade é irrevogavelmente uma descontinuidade de liberdades indeterminadas, que isoladamente experiencia a condição humana. Assim, para a filósofa, meu ato não se detém no instante em que o realizo, mas me escapa rumo ao futuro sendo retomado por consciências estrangeiras, não como coerção arbitrária, mas como ato cristalizado, como dado superado por outrem, que se lança num futuro que é o seu, não traçado por mim, sendo assim, minha ação para alguém é o que esse alguém faz dela. Ela questiona: Como, então, decidir o que faço e me propor agir pela humanidade, se toda ação é levada pelo fluxo e refluxo da história?

Conforme Beauvoir (1944/2005), a cada realidade humana novo ponto de partida é tomado pela humanidade, ou seja, a realidade humana transcende a situação dada e a humanidade se transcende através da realidade humana. Quando olhamos para a totalidade da história, a aparente separabilidade dos acontecimentos e das realidades humanas se desfaz e seus momentos aparecem conciliados, cada obstáculo pertencendo à luta que o irrompe. Sendo assim, ela ressalta que cada realidade humana realiza seu destino histórico e singular encontrando seu lugar no universal e, com isso, a presença de cada realidade humana se inscreve pela eternidade na medida da experiência que lhe pertence. Beauvoir salienta que essa presença se dá de duas formas: como transcendência que se lança para o futuro e como objeto, ou seja, como dado superado por transcendências estrangeiras.

O espírito universal é sem voz, e todo homem que pretende falar em seu nome não faz outra coisa senão emprestar-lhe sua própria voz. Como poderia ele assumir o ponto de vista do universal, uma vez que ele não é o universal? Não poderíamos ter outro ponto de vista que não o dele. (...) pretender que um homem renuncie ao caráter singular de seu próprio projeto é matar o projeto. (Beauvoir, 1944/2005, p. 164).

Beauvoir (1944/2005) esclarece que se excluíssemos a participação individual na história, cada realidade humana estaria mergulhada na indiferença visto que as coisas seriam como são independentemente das ações, logo, sem escolhas a serem feitas, sem lástimas ou regozijo. Ela pontua que se a escolha individual é indiferente e o esforço inútil, se desvanece sua transcendência, pois o universal é sem falta, logo sem apelo. Entretanto, agir é definir uma meta e escolher como realizá-la, somente nessa realização

me realizo enquanto projeto. Mas se pretendo estabelecer uma relação com o infinito me iludo, pois a relação que estabeleço com a humanidade somente se dá escolhendo fundar situações que limitadamente só atingem parte dela, algumas existências. Por isso ressalta que sonhar prolongar-me ao infinito é me perder da presença finita que sou enquanto projeto fundamental que só se realiza através de meus projetos (metas) também finitas.

Para Beauvoir (1944/2005), ao afirmar um universal, sou eu que afirmo e faço-me ser, logo é impossível ser um universal, uma vez que sou eu quem sou. Mas não sou pura presença pois sou para fora, ao outro que não sou e que se distingue de mim. Ela ressalta que nenhuma realidade humana escapa de sua própria presença, nem do mundo singular que sua presença lhe revela, pois tentar se arrancar da terra finca seu lugar nela. Assim, conclui que não me é possível nem reduzir meu ser num singular apartado do mundo, nem o dilatar ao infinito como se representasse o mundo inteiro. Ou ainda, como transcendência, não é possível reduzir meu ser ao repouso visto que a transcendência é perpétua superação, nem a expandir ao infinito num movimento sem limitação, numa ilusão de querer-se idealizado como Deus.

#### **2.4.2. O para quê da ação humana**

Como vimos, uma questão sempre inquietou e continuou a intrigar Simone de Beauvoir por toda sua vida e foi em *Pirro e Cinéias* que ela deu o passo inicial em sua reflexão, trata-se do “para quê” da ação humana. Neste ensaio, ela começou por pensá-la para então se demorar sobre a situação e a ética, que veremos adiante.

Segundo Beauvoir (1944/2005), o desejo de Pirro de partir para conquistar foi por reconhecer que ser é o oposto de repouso e só por desejar, já projetou e partiu. Ela reflete que a realidade humana já é para outra coisa que não a si mesma, mesmo em pensamento sem a ação, embora somente a realização possa fazer de algo seu. Ela argumenta que só se pode realizar a conquista ao conquistar, pois só há conquista ou luta se algo está em jogo e é nisso que reside o sentido de conquistar ou de lutar. A filósofa considera que para o espírito da seriedade, o projeto e o fim são separados bastando os valores que estão a priori no mundo serem colhidos pela realidade humana, o que significa negar sua transcendência e reduzi-la à imanência. Mas, argumenta, a liberdade ontológica reside no fato de que querer um fim é também querer superá-lo, pois a ambiguidade é que todo fim é também um ponto de partida. Deste modo, considera que não é absurdo que Pirro queira

partir para voltar e descansar, pois ele parte para conquistar e não para voltar, no entanto pensa que voltar também é um fim que antes da partida deseja, embora não se possa garantir sua volta. Ela conclui que todo e qualquer projeto que a realidade humana faz surgir é coerente e possível, nunca contraditório, pois um projeto é o que decide ser, pois o lugar que se ocupa (enquanto transcendência) é o lugar que se decide ocupar.

A filósofa ressalta que entre mim e o mundo não há nenhum laço pronto, as relações sociais ou econômicas são somente relações externas que não fundam nenhuma posse verdadeira, por isso se me fecho em mim, o outro permanece fechado para mim. Conforme a filósofa, enquanto me tomo como naturalmente dado e como coisa, nada é meu, nem mesmo o país onde nasci seria meu, pois o que se edifica sem mim, mesmo sobre mim, não me pertence. É somente meu aquilo em que reconheço meu ser, pois ali me engajo, assim, a realidade que me pertence é meu ato, ou seja, a realização do meu projeto, e o objeto, para ser meu, precisa ter sido fundado por mim na totalidade. Assim, ela ressalta, que por sermos movimento para o outro, transcendência e não inércia, posso chamar o outro de meu, pois o laço que me une ao outro apenas eu posso criar. Conforme Beauvoir (1944), posso fazer do outro meu próximo por um ato.

A filósofa conclui que meu é o que faço, mas quando faço o que faço torna-se objeto para outrem e já se separa de mim e me escapa. Segundo Beauvoir (1944/2005), para que o passado seja meu é preciso que eu o faça sempre meu e o leve ao futuro, mesmo os objetos que não fundei posso fundar algo sobre eles, fazendo-os meus como ponto de partida. Posso apropriar-me das coisas ao me relacionar de modo apropriado com elas, por exemplo, como demonstra, a casa onde habito, a terra em que cultivo. O que Beauvoir procura evidenciar é que nossa relação com o mundo não está plenamente decidida a priori, pois ela se constrói a partir do que decidimos e a proporção dos meus engajamentos define o modo como me sinto em relação ao que me engajo, entretanto, é possível confundir um destino com o suposto destino de um país, de um chefe, de uma família, de um gênero. Por fim, ela salienta que sempre cultivo o meu jardim e me encerro nele até a morte, pois ele se torna meu justamente porque estou engajada com ele ao cultivá-lo.

### **2.4.3. A questão do transcendente**

Conforme Kirkpatrick (2020), Beauvoir procurou pensar o para quê da ação humana após refletir sobre a necessidade de um dado transcendente como Deus ou da

ideia de infinito que conferisse significado ao existir e valor à liberdade, questões presentes nas discussões com Sartre. Nesse momento do texto, torna-se importante retomarmos alguns pontos explicitados no primeiro capítulo acerca da moral existencialista, sobre valor e sobre a importância da questão do transcendente e as raízes que a sustenta no existencialismo.

Vimos, conforme Sartre (1943/2011), que o intuito principal da psicanálise existencial é a renúncia ao espírito da seriedade, que se caracteriza por considerar os valores como dados absolutos, independentes da existência, perdendo seu valor simbólico e tornando um valor irreduzível. Aqui habita-se o plano da moral, no entanto, ao modo da má-fé ocultando de si mesmo o livre projeto que compõe a busca do ser, é uma moral que não se nomeia enquanto tal, que engrandece e reverencia valores absolutos numa obediência passiva. Com isso, percebemos que os valores existem devido ao ser e que somente pela e na angústia toma-se consciência de si como única fonte dos valores e dos Em-sis como possíveis sobre um fundo de outros possíveis, sendo o valor a unidade das escolhas de possíveis. Tornou-se necessário, então, pensar a relação entre valor e liberdade. Conforme apontado por Kirkpatrick (2020), para Beauvoir tornar-se consciência de si como única fonte de valores requer a responsabilidade sobre a conduta que escolherá ao projetar-se em sua situação interconectada à situação de outrem num mundo compartilhado.

Também vimos que para o existencialismo (SARTRE, 1943/2011; BEAUVOIR, 1947/2004; 1944/2005) não pode haver prescrições morais formuladas, pois seriam imperativos, no entanto, por ser a realidade humana *em situação* e junto às outras liberdades, torna-se necessário pensar uma ética que se aproprie de suas responsabilidades levando em consideração que a condição da existência é ser-no-mundo. Vimos também que a realidade humana se projeta e a que a psicanálise existencial sartriana oferece uma descrição moral dos valores que dão sentido ético aos projetos humanos, em outras palavras, desvela-se a significação das ações e atitudes em dado projeto para que emerja a causa de si cujo sentido é singular.

Isto posto, tanto Beauvoir quanto Sartre sustentavam que a realidade humana é livre para escolher seus valores e dar sentido ao existir, no entanto, é necessário responsabilizar-me pela ação, pelo que é realmente meu, aquilo que fundo junto aos outros no mundo. Sendo assim, no que se refere à questão do transcendente, Beauvoir rejeitava a ideia de um Deus transcendental capaz de definir o propósito da existência e, com isso, sem uma divindade para garantir valores ou sentidos, a realidade humana é

lançada na existência em desamparo, diante de si mesma, e é na angústia, ao deparar-se consigo como liberdade que a responsabilidade pelos valores, significados e sentidos na existência emerge.

Beauvoir (1944/2005), acerca da ideia de Deus como infinito e pleno de ser, argumenta que não há o caráter de abertura como na existência humana, pois é eterno, imutável, universal, é tudo o que é. Num primeiro momento, pode-se pensar que não há exigências ao ser humano, podendo agir como quiser. No entanto, ao criar o ser humano que não é dado, que precisa ser para ser, exige que realize sua liberdade. Para a filósofa, a reivindicação de Deus por essa liberdade possibilita uma relação entre ambos, tornando-se num Deus *vivo e pessoal*, por quem se pode agir, pois permite que o finito possa ser diante de si, um outro. No entanto, a vontade de Deus encontra a limitação de não bastar para justificar a existência humana e seus atos e ainda, porque sua voz só pode se materializar numa face humana temporal e terrestre. Conforme Beauvoir, a manifestação da transcendência divina só pode se dar através do imanente e por isso sempre escapa. Ela ressalta ser essa a angústia de Abraão em *Temer e tremor*, descrita por Kierkegaard (1843/2008).

Nesta obra, Kierkegaard (1843/2008) trata da fé como a paixão da ação no risco. Abraão como o cavaleiro da fé, diante da voz divina pedindo Isaac como sacrifício, caminha (no movimento da fé) ao topo do monte Moriija, sem a certeza do que sucederia, mas com a certeza de que a Deus tudo é possível, decide agir saltando no desconhecido. Em silêncio em dilacerante angústia, o impossível seria atingido pelo absurdo da esperança. Abraão creu que não era desejo de Deus exigir Isaac, contudo, se fosse necessário o sacrifício sua fé no absurdo lhe dizia que, no instante seguinte, o pedido seria revogado. Conforme Guimarães (2008), em Kierkegaard encontra-se a raiz da filosofia existencialista, cujos fundamentos são a dúvida de toda certeza, o desespero da impossibilidade de possuir a verdade e a angústia que manifesta o caráter de abertura, de indeterminação e de liberdade da condição humana.

Retornando à discussão empreendida por Beauvoir (1944/2005) acerca do transcendente, a filósofa justifica que tanto O Messias quanto o falso messias diz ser o messias e somente é possível distingui-lo por suas obras e para decidir se são boas ou más só é possível por valores humanos. Assim, qualquer moral que se pretenda divina propõe um bem humano que é desejado por Deus e toda sociedade recria Deus a sua imagem e fala como se fosse a voz divina. Somente através da voz humana o apelo de Deus se faz

ouvido e a resposta se dá por empreendimento também humano. Sendo assim, para a filósofa, a realidade humana está em situação entre realidades humanas e a existência ou não de Deus lhe é indiferente e mesmo se existisse seria/é impotente para guiar a humanidade. Disso discorda Kierkegaard, para quem a existência de Deus não é indiferente, conforme o trecho a seguir:

De outra maneira, ele teria talvez amado a Deus, porém não seria um homem de fé – pois amar a Deus sem a fé é refletir-se a respeito de si mesmo, porém amar a Deus com fé é refletir-se no próprio Deus. Este é o cume onde se encontra Abraão. (...) É agora o meu objetivo tirar da sua história, sob forma problemática, a dialética que comporta para ver que incrível paradoxo é a fé, paradoxo capaz de transformar um crime em ato santo e agradável a Deus, paradoxo que devolve a Abraão o seu filho, paradoxo que não pode ser reduzido a qualquer raciocínio, pois a fé principia exatamente onde termina a razão (KIERKEGAARD, 1843/2008, p. 30 e 47).

#### **2.4.4. A angústia em ser para *nada***

Beauvoir (1944/2005) ressalta que a condição humana só é e só se realiza quando escolhe, com isso, não escolher seria tentar aniquilar seu ser. Ao realizar-se à medida em que se projeta ao definir um determinado fim, este sempre pode ser superado apesar de ter sido posto como fim. Nisso reside o paradoxo da condição humana: não há outra maneira de existir sem definir um fim, realizá-lo e superá-lo, mas para superar um fim é preciso que ele tenha sido projetado como fim, como o que não pode ser superado. Assim, no diálogo entre Pirro e Cinéias, Beauvoir argumenta que Pirro ao projetar partir para conquistar e depois voltar para descansar está realizando sua condição humana. A finitude, enquanto fim, aparece então como almejada, não passivamente sofrida, retirando o caráter primordial da morte enquanto pano de fundo da angústia mobilizadora, pois, para a filósofa, morrer não define a finitude da condição humana, mas o limite de seu projeto que é sempre situado. Ela ressalta que, concretamente, nossa transcendência se define além e aquém da morte, pois o limite de nosso projeto está em seu cerne e não fora dele.

Beauvoir (1944/2005) aponta dois exemplos: sobre um viajante que, ao finalizar uma viagem, não se importou se não viu alguns lugares pois viu os lugares que projetou e, portanto, fez *sua* viagem; e o de um escritor que deseja escrever um livro para então escrever outro e assim poder dizer que *sua* obra está acabada. Ela evidencia que não há espera pela morte para interromper-se e seu projeto o engaja para além morte não sendo interrompido por ela. Ela conclui que a morte só interrompe a vida no morrer e sob o

olhar do outro, mas enquanto se vive a morte não é, logo, um projeto não encontra nela obstáculos podendo atravessá-la. Segundo a filósofa, em pleno impulso e enquanto se dá não há barreira para a transcendência, até que, como um mar ao encontrar uma praia, seu impulso para e não segue mais adiante.

Beauvoir menciona que há nessa compreensão uma crítica direta a Heidegger e sua noção de ser-para-morte. Beauvoir pontua que para Heidegger o projeto autêntico do ser humano (aqui optamos por dizer: mais originário) é ser para morrer, sendo a morte o fim essencial. Assim, a escolha primordial é entre a fuga ou a aceitação dessa possibilidade última. Não há interioridade e a subjetividade se revela através do engajamento com o mundo objetivo, através dos atos que transbordam para as coisas, pois o que o ser humano faz é o que escolhe e o que projeta é o que funda. Nessa compreensão sobre a ação há proximidade entre Beauvoir e Heidegger, no entanto, a filósofa se afasta ao ressaltar que a condição humana é mortal, não sendo a morte algo a ser fundado, logo, ela discorda que o ser seja *para* morrer. Para ela ser é uma gratuidade e a palavra *para* se esvazia de sentido, logo, somos *para* nada.

O ser é projeto uma vez que põe um fim, diz Heidegger; mas enquanto ser, o ser não põe nenhum fim: ele é; é unicamente o projeto que define seu ser como ser *para*. Heidegger convém que, à diferença dos outros fins, esse fim supremo não é definido como fim por nenhum ato; a decisão resoluta que lança o homem rumo à sua própria morte não o leva a matar-se, mas apenas a viver *em presença* da morte: mas o que é a presença? Ela não está em outro lugar que não no ato que presentifica, ela só se realiza na criação de laços concretos. (BEAUVOIR, 1944/2005, p. 167).

Beauvoir ressalta que essa conversão heideggeriana é insuficiente, pois depois, tal como antes, a vida prossegue se tratando apenas de uma mudança *interior*<sup>12</sup>. Um modo de ser, antes considerado como fuga de si, que se considerado em face da morte pode ser tomado como próprio, no entanto, ela argumenta que a expressão *em face de* não passa de palavras, uma vez que enquanto sou e vivo, a morte não é e não está *aí*.

(...) aos olhos de quem meu comportamento é fuga se para mim ele é livre escolha de um fim? As hesitações de Heidegger no tocante ao grau de realidade da existência inautêntica<sup>13</sup> têm sua fonte nesse sofisma. Na verdade, apenas o sujeito define o sentido de seu ato; só há fuga por meio de um projeto de fuga; quando amo, quando quero, não fujo de nada: amo, quero. O nada que a

---

<sup>12</sup> Beauvoir (1944/2005) utiliza a palavra *interior* para se referir à existência singular responsável por si mesma e que pensa sobre si em sua solidão íntima, apartada das outras liberdades.

<sup>13</sup> A *impropriedade* traduz mais adequadamente o pensamento heideggeriano que *inautenticidade*, palavra comumente utilizada em traduções brasileiras.



angústia me revela não é o nada de minha morte; é, no âmago de minha vida, a negatividade que me permite transcender incessantemente toda transcendência; e a consciência desse poder se traduz não pela assunção de minha morte, mas muito mais por esta “ironia” de que falam Kierkegaard e Nietzsche: mesmo que eu fosse imortal, mesmo que eu tentasse identificar com a humanidade imortal, restaria que todo fim é um ponto de partida, toda superação, objeto a ser superado, e que, nesse jogo de relações, não há outro absoluto que não a totalidade dessas próprias relações, emergindo no vazio, sem sustentação. (BEAUVOIR, 1944/2005, p. 167).

Beauvoir conclui que não somos *para* morrer, somos sem razão, somos sem fim. Ela cita Sartre concordando com ele que o ser da realidade humana não é cristalizado como as coisas, mas é projeto, ou seja, tem que ser seu ser e busca se fazer ser. Os projetos humanos não são rumo à morte, mas rumo a fins singulares, não se tratando de fuga de si, mas de movimentos rumo ao ser, de um fazer para ser.

É preciso que se transcenda, uma vez que ele não é, mas é preciso também que sua transcendência se recupere como uma plenitude, uma vez que ele quer ser: é no objeto finito que funda que o homem encontrará o reflexo cristalizado de sua transcendência. Por que ele fundará este objeto e não aquele? É uma questão a que não se pode responder, precisamente porque o projeto é livre. Uma análise existencial permitiria extrair o sentido global das diferentes escolhas de um homem, de compreender seu desenvolvimento e sua unidade; mas ela deveria se retrair diante do fato irredutível desta opinião singular por meio da qual cada homem *se lança* livremente no mundo. Não é o conteúdo do projeto que queremos examinar aqui; mas uma vez posto seu caráter original, livre, tentamos apenas definir as condições gerais e formais de existência. (BEAUVOIR, 1944/2005, p. 168).

À guisa de conclusão, Beauvoir ressalta que o projeto é singular e, portanto, finito. Para ela, a dimensão temporal da transcendência depende da qualidade particular do objeto que se queira fundar, mas o tempo não é visado por si mesmo. Ela ressalta que seja na duração de um instante ou minutos, como ser bem-sucedido em um salto perigoso, ou atravessando séculos, como numa invenção, numa contribuição filosófica ou científica, numa construção de um prédio etc., seja qual for o objeto, sempre terá uma duração, ou seja, ele não é verdadeiramente, pois somente a eternidade é a plenitude do ser. Para a filósofa, o ser humano é projeto e busca recuperar seu ser, mesmo novamente transcendendo um objeto que fundou ou durante o engajamento em seu projeto. O objeto se basta na medida em que me basta e é a partir da reflexão que assumo espontaneamente a transcendência, no entanto, mesmo para a reflexão o objeto é sem razão, mesmo havendo significado na situação vivida de quem se projeta. Assim, para Beauvoir, há em todas as metas uma vaidade e a percepção disso paralisaria o ser humano se estivesse só

sobre a terra, talvez não suportasse viver. No entanto, ela conclui, ser humano é ser com os outros no mundo.

Antes de explicitar e comentar a reflexão de Beauvoir sobre a realidade humana junto aos outros, vale ressaltar a possibilidade de diálogo entre o pensamento de Beauvoir e Heidegger, salientando sobretudo a principal diferença e que permeia a crítica à ontologia fundamental heideggeriana, ou seja, Heidegger (1927/2002) se ocupa por pensar o ser do ente que é o Dasein ou Ser-aí, enquanto Beauvoir e Sartre se ocupam por pensar a realidade humana na concretude da existência. Do ponto de vista heideggeriano, a compreensão ontológica é mais originária, enquanto a concretude da existência seria uma realidade ôntica e secundária. Do ponto de vista beauvoiriano, pensar a realidade humana distanciando-se do mundo concreto, mesmo ontologicamente, é afastar-se da existência mesma que é experiência vivida do mundo vivido. Isto posto, percebemos suas perspectivas distintas, os distanciamentos, mas também possibilidades de articulação se resguardarmos suas premissas.

As noções heideggerianas citadas por Beauvoir, *fuga de si* e *ser-para-morte*, encontram-se mais demoradamente explicitadas por Heidegger no §40 de Ser e Tempo (1927/2002) que trata da angústia e no §50 ao §53 sobre a morte. Fuga de si representa o caráter de fechamento da abertura que é o ser-aí, que de início e na maior parte das vezes deixa-se submergir nas prescrições do impessoal, na decadência, tomando-se como ente entre entes, fugindo de experiências que possam confrontá-lo com sua *conditio* humana e da tonalidade afetiva fundamental nessa abertura que é a angústia. A fuga de si dirige-se ao impessoal e à decadência que é o próprio movimento de fuga. Não fugir de si mesmo é apropriar-se de si enquanto abertura e ser-para-morte. A confrontação com a própria finitude, o que não significa a morte concreta, ou seja, com a inevitabilidade da morte possibilita apropriar-se de si como existência finita e da morte como possibilidade sempre presente, o que devolveria a responsabilidade pela própria existência e a urgência de viver uma vida apropriada, das escolhas, dos valores, dos significados e de um sentido mais próprio para seu existir.

Embora Beauvoir dê um passo atrás em relação à Analítica do Dasein, principalmente pela centralidade do ser-para-morte, há nas noções *impróprio*, *impessoalidade* e *decadência* contribuição importante ao esforço de Beauvoir de sustentar o *entre*, pois para Heidegger, ser-no-mundo, também se trata da indissociabilidade e da

sustentação do ôntico/ontológico. Além disso, a impropriedade não representa algo a ser superado, mas um caráter da condição humana tal como a propriedade. Na articulação de ambos, poderíamos pensar que o tornar-se mulher, em *O segundo Sexo*, refere-se a existir em um mundo que nomeia como mulher um corpo sexuado marcado como feminino, isto é, o mundo concreto oferece para a mulher uma situação hermenêutica que determina o ser mulher como naturalmente dado sem que seja posto em questão seu destino e o feminino. Essa condição feminina é subjugada por este mundo histórico e no cotidiano impessoal seu caráter de liberdade é reiteradamente negado, interditando a transcendência e reforçando a imanência. Nessa situação hermenêutica, suas escolhas comumente reforçam os imperativos do cotidiano impessoal, que afirma uma humanidade e valores absolutos. No entanto, a conversão heideggeriana não dá conta de compreender o corpo-situação da mulher, pois, como ZAHAVI (2019) explicitou, o próprio Heidegger afirmou que a corporeidade era demasiada complexa para abordar em *Ser e Tempo* (1927).

Vemos neste exemplo uma possibilidade de diálogo frutífero entre os dois filósofos, não sendo interesse do trabalho se demorar e se aprofundar nessa relação, mas apenas apontar para o fato de que apesar das críticas de Beauvoir a Heidegger em *Pirro e Cinéias* (1944/2005), em *Por uma moral da ambiguidade* (1947/2005) ela revisita a questão da finitude, especialmente em relação à reflexão sobre a morte. Neste ensaio sobre a moral, Beauvoir destaca que todos os movimentos na vida, inevitavelmente, se encaminham em direção à morte, e ao confrontarmos essa realidade, percebemos que cada passo em direção a ela é também uma afirmação da vida.

Em suma, Beauvoir (1944/2005) ressalta o afastamento de Heidegger em relação à compreensão da angústia mobilizadora, a qual para a filósofa se refere à realidade humana ser sem razão, ser sem fim, ser para *nada*. Por ser projeto, ou seja, por ter que ser seu ser e buscar se fazer ser (ou tornar-se), projeta-se rumo a fins singulares, se movimenta rumo ao ser. Somente ao reconhecer-se como um projeto de ser é que há o engajamento em um objeto que baste, e é na realização desse objeto que se encontra o sossego por fundamentar sua própria existência.

## 2.5. Parte 2: Liberdade situada: apelo e risco

Caminhando para a análise da segunda parte de *Pirro e Cinéias*, onde Beauvoir aborda as questões éticas na relação com os outros, ou seja, o que se pode esperar e que obrigações se tem em relação ao outro, é necessário retomar alguns pontos já discutidos anteriormente. Vimos que para o existencialismo não pode haver prescrições morais formuladas pois seriam imperativos, no entanto por ser a realidade humana *em situação* e junto às outras liberdades, torna-se necessário pensar uma ética que se aproprie de suas responsabilidades, levando em consideração que a condição da existência é ser-no-mundo. Vimos também que a realidade humana se projeta e a que a psicanálise existencial sartriana oferece uma descrição moral dos valores que dão sentido ético aos projetos humanos, em outras palavras, desvela-se a significação das ações e atitudes em dado projeto para que emergja a causa de si cujo sentido é singular.

Vimos que a situação ganhou a tônica na filosofia de Beauvoir, pois, além de tensionar a relação da facticidade com a liberdade na condição humana, era necessário pensar o poder sobre a situação dos outros. Assim, a ação sendo exclusivamente nossa é através dela que nos tornamos quem somos e cuidamos de nossas relações e do mundo que compartilhamos. As relações intersubjetivas se dão entre liberdades tocando o campo da moral porque uma liberdade jamais é individual, mas ambígua, pois não há consciência pura e apartada do mundo e para que as relações sejam entre liberdades não há como subjugar a liberdade com quem se relaciona, pois se negaria a própria liberdade, sendo a saída afirmar a reciprocidade.

Levando em consideração suas observações posteriores, sua preocupação nessa fase de sua carreira era fornecer um conteúdo material à moral existencialista evidenciando que só há ética se há uma dimensão humana na liberdade e isso só é possível ao reconhecer o Outro como liberdade e como humano. De modo que essa dimensão será aqui valorizada, no entanto, suas críticas também serão consideradas ao analisar *Pirro e Cinéias* (e mais adiante, *Por uma moral da ambiguidade*), pois em suas memórias, comenta, que nesse momento de sua carreira, abordou a coexistência como se pudesse ser confundida como um dado a ser superado, pois permitia a interpretação da existência como solitariamente iniciando seu projeto necessitando da coletividade para legitimar e valorizar. Ela ressalta que não houve uma atenção devida, dada a posteriori em *O Segundo Sexo* por exemplo, ao peso que a sociedade em sua materialidade exerce sobre a existência, cujas decisões são feitas nela e em relação a ela. Portanto, é necessário se

lembrar que aqui a noção de *situação* já recebia a tônica em relação à liberdade, sem, contudo, exprimir a radicalidade de anos mais tarde, o que, no entanto, não extingue sua originalidade e as contribuições importantes presentes nessa obra.

Conforme Bergoffen (2004), na segunda parte do livro o outro é pensado como livre que, no cerne de sua liberdade, é imune ao meu poder, e por isso, as relações envolvem a *superfície externa do ser*, sendo mediadas pelo comprometimento comum a um valor ou objetivo compartilhado. Entretanto, a autora ressalta que Beauvoir não permite que a argumentação siga numa direção de indiferença mútua à tirania e aos regimes de terror como se não oferecessem ameaça às liberdades individuais. Bergoffen ressalta que para a filósofa, a relação com os outros e a necessidade de que os outros assumam meus projetos para que tenham futuro, apontam para as ideias de apelo e de risco.

Segundo Bergoffen (2004), Beauvoir pensou a liberdade como transcendência e que é essencial na liberdade a incerteza e o risco nas ações. Conforme a autora, ser livre é lançar-se ao mundo sem garantia das consequências, é definir as apostas por si mesmas, é ser radicalmente contingente. Mesmo o ser humano sendo radicalmente livre, na relação com os outros precisa de apoio para que o que se projeta encontre lar no mundo. Bergoffen pontua que nisso consiste o nó do problema ético: ser radicalmente livre, apartado existencialmente tal como as outras liberdades, mas precisando transcender tal separação para criar uma comunidade de aliados apelando à liberdade do outro.

Conforme Bergoffen (2004), Beauvoir procura responder sobre as condições de possibilidades do apelo nas relações, utilizando da distinção inter/externa para desenvolver a noção de liberdade situada. Para ela, não é possível agir pelo outro ou influenciar sua ação, no entanto, minhas ações afetam sua facticidade, produzindo certas condições dentro das quais o outro age, por isso é preciso me responsabilizar pelo modo como ajo. Conforme a autora, sou a facticidade da situação do outro e o outro a facticidade de minha situação. Com isso, mesmo que o outro seja liberdade fundamental que no cerne não posso afetar, afeto sua situação e por isso sou responsável por ela. Nessa dinâmica fundamental, Bergoffen ressalta que emergem duas condições para o apelo: primeiro é preciso que eu tenha voz para que chame ao outro resistindo aos silenciamentos, segundo é preciso que haja outros que tenham voz e possam responder ao meu chamado. Conforme a autora, para Beauvoir, somente os iguais em liberdade podem responder aos chamados, isto é, aqueles que existem em condições materiais de liberdade sem estarem consumidos

pela sobrevivência, sendo assim, a primeira regra da justiça é o engajamento em e por um mundo onde as condições materiais e cívicas do apelo sejam garantidas.

Segundo Bergoffen (2004), para Beauvoir, estamos lançados em um mundo, situados e engajados de modos distintos, a partir de posições históricas, sociais, econômicas, sexuais e raciais distintas, cujas relações são mediadas pelas instituições garantindo que algumas posições sejam mantidas como obstáculos à liberdade das outras<sup>14</sup>. E para ser ético, a autora ressalta, é necessário o engajamento por um mundo com condições de igualdade política e material e é necessário apelar ao outro, e não obrigar a se tornar nosso aliado, entretanto, há situações extremas onde a persuasão falha e o uso de violência é a decisão menos violenta e mais ética a se tomar. Por isso, a ambiguidade de ser sujeitos e objetos no mundo também é vivida na tensão entre violência e justiça.

Bergoffen (2004) conclui que conscientes do que significa liberdade, só aprendemos a vivê-la ao aceitar a finitude e a contingência com seus riscos e fracassos. Ela destaca que Beauvoir então volta ao ponto de partida quanto ao reconhecimento do que não se pode negar: primeiro, que a lógica da passividade ou má-fé, mesmo que por vezes convincente, deve se submeter à facticidade da liberdade e da transcendência; e segundo, que a lógica do apelo precisa reconhecer a facticidade da violência. Segundo a autora, a razão, seja no cartesianismo abstrato ou na dialética hegeliana, deve se curvar às contingências da existência, e para isso a filósofa desenvolve um método descritivo reflexivo que, através de exemplos concretos, pensa a existência singular a partir da qual descreve as ambiguidades dos preceitos éticos de nossa liberdade situada.

### 2.5.1. Os outros

Por mais que eu me olhe num espelho, me conte minha própria história, jamais me apreendo como um objeto pleno, sinto em mim este vazio que é eu mesmo, sinto que *não sou*. E é por isso que todo culto do eu é na verdade impossível; não posso destinar-me a mim mesmo. (BEAUVOIR, 1944/2005, p. 171).

---

<sup>14</sup> Embora Beauvoir não se aprofunde nesta ideia, como o faz posteriormente, vemos já neste primeiro ensaio que sua compreensão sobre a existência abarca o mundo e suas instituições que posiciona o ponto de partida das diferentes situações da condição humana.

Beauvoir (1944/2005) inicia sua análise sobre a dimensão intersubjetiva da existência humana, explicitando que na experiência de ser si mesma experimento meu nada de ser, enquanto outrem é para mim uma plenitude, muitas vezes expressando uma originalidade inacessível que me ofusca, pois creio em seu ser enquanto não sou nada, no entanto, outrem também experimenta em sua experiência de si semelhante nada de ser. Para a filósofa, nessa aparente plenitude e abertura ao infinito, posso me iludir de que meus atos, caso os destine a outrem, se revistam dessa dimensão infinita. Ela exemplifica que a criança ao desenhar precisa de olhos que vejam as linhas desordenadas para existir verdadeiramente um barco, enquanto só, consigo mesma, seriam apenas traços hesitantes. Por mais que possamos realizar nosso ser sem ajuda ou testemunha, não há satisfação que perdue a vida inteira em solidão, mesmo um passeio solitário se reveste de outros tons ao se transformar em história a ser contada a alguém.

No entanto, segundo Beauvoir (1944/2005), me iludo se espero que outrem me leve a um devir sem fim, pois nenhum ato humano se estende ao infinito, o que fundo pode ser prolongado, mas há sempre uma dimensão temporal, por isso, mesmo o que é criado a partir de mim não é mais meu, pois é outrem quem funda. Beauvoir ressalta que se um filho se torna um criminoso, não são os pais os malfeitores; se um doente tratado por um médico morre em sua primeira saída, não foram seus cuidados que o mataram. Ela conclui que se assumisse ao infinito os desdobramentos e consequências de meus atos nada mais poderia querer, mas o ser humano é finito e visto que o que se deseja é um fim que não pode ser superado, é preciso querer a finitude, para que haja verdadeiro engajamento.

### **2.5.2. O projeto de dedicação**

Suponhamos que outrem precise de mim; suponhamos que sua existência possua um valor absoluto: eis-me justificado de ser uma vez que sou para um ser cuja existência é justificada. Fico livre do risco, da angústia; ao pôr diante de mim um fim absoluto, abdiquei de minha liberdade; nenhuma outra questão se coloca; não quero ser mais nada além de uma resposta a este apelo que me exige. (BEAUVOIR, 1944/2005, p. 173).

Beauvoir (1944/2005) ressalta que em todo projeto de dedicação, o ser faz de si coisa diante daquele que detém o ser e isso acontece principalmente com mulheres, desejando com isso, um certo repouso. Conforme a filósofa, para que haja dedicação, é

preciso que o valor da vida de quem me dedico apareça para mim como absoluto, sem que eu me questione para o que me dedico. Ela ressalta que mesmo que evite me perguntar há sempre a iminência da questão se apresentar, pois a tranquilidade na dedicação só é possível quando quero incondicionalmente a existência do outro. Assim, dedicar-se ao outro pode aparecer como projeto através da admiração, do amor, do respeito, mas ela questiona: pode o ser realizar-se assim?

Segundo Beauvoir (1944/2005), há na dedicação frequentemente a queixa de ingratidão, uma vez que os favores não tocam e até irritam. Segundo ela, a justificação esperada é recusada por quem é posto como único a dá-la, uma vez que qualquer dedicação jamais atinge os resultados que almeja nem se transforma no que pretende ser. Dedicar-se porque se quer dedicar, pois espera desta maneira recuperar seu ser, no entanto, no desprezo há queixa por ter-lhe dado o tempo, a juventude, a vida, então, questiona, mas se não os tivesse dado, o que faria deles?

Beauvoir (1944/2005) ressalta que tanto no amor como na amizade, a palavra dom tem um sentido bem ambíguo, pois pode uma mãe contemplar com pesar seu filho crescido e este pesar transformar-se em queixa por não precisar mais de si, pois a necessidade que via no outro era o dom que lhe ofertava. Segundo a filósofa, muitas dedicações desde o início podem se contradizer sendo na realidade projetos tirânicos. Uma dedicação pode assumir-se como tirânica quando se regozija com a infelicidade do outro para consolá-lo ou ao censurar sua felicidade pois torna a dedicação inútil. Aparentemente se quer o bem de outrem, pois só assim pode-se falar de dedicação, entretanto, se me proponho a meta que o outro não se propõe, é *minha* meta, logo não me dedico: faço.

Para Beauvoir (1944/2005), só há dedicação se tomo como fim o fim definido por outrem, o que é contraditório supor que posso definir um fim para quem me dedico. Ela exemplifica que pais que impedem seus filhos de viverem determinada situação gostariam de pensar que se dedicam a eles, declarando que agem para o bem ao afirmar a objetividade de valores como riqueza, saúde e sucesso, quando na realidade escolhem em nome do seu próprio bem não reconhecendo sua autonomia e vontade. Conforme explicita, só há dedicação quando ajo *para* alguém, quando respondo ao apelo que sua vontade emana, ninguém pode negar a alguém o caráter de poder colocar a si mesmo um fim e obter *sua* realização, como êxito ou como fracasso. Portanto, para ela, a generosidade e a presunção podem andar juntas, pois há bens que não podemos alcançar



por outrem, só podemos fazer para alguém se este espera algo de nós e o que se espera de nós.

Para Beauvoir (1944/2005), se quero me dedicar e compreendo que não me livrarei do risco e da angústia da minha liberdade e tomo como fim o que outrem coloca a partir de sua vontade, verdadeiramente busco seu bem, porém, é preciso saber qual é a vontade do outro distinguindo de seus caprichos e para discernir a verdadeira vontade só nos resta nosso julgamento. Pode uma mãe julgar que sabe o que é melhor para seu filho e que este no futuro reconhecerá, mas há nisso a ilusão de que há no tempo a dimensão de progresso, mas assim como não se pode agir pela humanidade inteira, também não se pode agir pela vida inteira de alguém, pois a vontade não permanece a mesma, nem os projetos. Não há *um* bem específico que seja necessariamente o bem e nem instante de uma vida que recupere e concilie todos os instantes. Qualquer dedicação também se dá no risco e na incerteza, preciso escolher entre o adulto por vir que não conheço e a criança que aparece a mim. Assim, só posso agir se crio limites para mim mesma e se reconheço os limites em minha dedicação.

Conforme Beauvoir (1944/2005), consciente da liberdade de minha ação, dos riscos e dos limites de sucesso, posso decidir responder ao apelo que chega a mim e ainda assim me iludir que posso preencher outrem, porém não se pode preencher o ser, visto que é transcendência que reivindica para si o que posteriormente superará. É possível numa dedicação tomar-se como benfeitor e posicionar o outro como devedor, como quem precisa reconhecer fora de si o fundamento de seu ser. Na negação desta posição, duas possibilidades de resposta aparecem: a gratidão que se recusa a se projetar para além da ação recebida, encerrando-se ali; o orgulho com revolta, sem qualquer afeto, que se recusa a renegar sua liberdade e confundir-se como coisa dada.

O pai pensa que fez a seu filho o maior dos dons, uma vez que o pôs no mundo; mas a criança sabe que só há mundo para ele por sua presença nesse mundo. Ele só é ele mesmo por seu próprio projeto. Seu nascimento, sua educação são apenas a facticidade que se trata para ele de superar; o que se fez para ele faz parte da situação que sua liberdade transcende: era preciso que ele estivesse numa situação ou noutra, ele não coincide com sua situação pois está sempre alhures. (BEAUVOIR, 1944/2005, p. 179).

Beauvoir (1944/2005) argumenta que de certo modo, somos o que temos de ser pois é nossa existência que define quem nos tornamos, à medida que vamos respondendo aos apelos a partir das escolhas situadas que fazemos enquanto projeto. Portanto, minha

dedicação só cria para outrem pontos de partida sobre os quais ele se funda e se faz ser, possibilidades a serem utilizadas, e isso não me confere nenhum direito sobre sua liberdade, nem outrem tem direito sobre a minha por me dedicar. A ilusão na dedicação se desfaz quando compreendemos essa verdade, quando nos basta e os queiramos como fins.

O homem generoso bem sabe que sua ação atinge a outrem apenas por fora; tudo o que ele pode pedir é que esta ação livre não seja confundida por aquele que dela se beneficia com uma pura facticidade sem fundamento: que seja reconhecida como livre. O ingrato frequentemente recusa um tal reconhecimento. Ele não gosta de admitir que foi visado como objeto por uma liberdade estrangeira: ele só gostaria de acreditar em sua liberdade. [...] No reconhecimento esclarecido, consentido, é preciso ser capaz de manter face a face estas duas liberdades que parecem excluir-se: a do outro e a minha; é preciso que eu me apreenda a um só tempo como objeto e como liberdade, que eu reconheça minha situação como fundada pelo outro ao mesmo tempo em que afirmo meu ser para além da situação. (BEAUVOIR, 1944/2005, p. 181).

Para Beauvoir (1944/2005), entre o que outrem faz por mim e o que faço por outrem não há qualquer medida, nem se trata de dívida pois não existe moeda para quitar. A preocupação com a gratidão ou a necessidade de retribuir um ato generoso de outro modo que não a generosidade deixa de ser liberdade, pois a generosidade, por saber-se e querer-livre, apenas pede para ser reconhecida enquanto tal.

É uma generosidade lúcida que deve guiar nossos atos. Assumiremos nossas próprias escolhas, estabeleceremos como nossos fins as situações que serão para outrem pontos de partida novos. Mas não devemos nos iludir com a esperança de que possamos fazer alguma coisa *por* outrem. É isso o que nos ensina, para acabar, esse exame da dedicação: suas pretensões não poderiam ser justificadas, a meta que ele se propõe é impossível. Não apenas não poderíamos abdicar de nossa liberdade em favor do outro, nem jamais agir por um homem inteiro, como também não podemos sequer fazer algo por qualquer homem. Pois não existe para ele alguma felicidade imóvel com a qual possamos gratificá-lo, nenhum paraíso onde possamos fazê-lo entrar; seu bem verdadeiro é esta liberdade que só pertence a ele e que triunfa para além de qualquer dado; ela está fora de nosso alcance. Nem mesmo Deus teria sobre ela qualquer domínio. (Beauvoir, 1944/2005, p. 182)

Assim, para Beauvoir (1944/2005), se não posso fazer nada definitivo por outrem, também não posso fazer nada contra ele, ou seja, que encerre seu projetar-se. Nem satisfazer plenamente, nem dominar totalmente o orgulho, a revolta ou a resignação e não se trata de negar a violência, pois sem dúvida ela existe. Somos ao mesmo tempo liberdade e facticidade, ou seja, somos livres em situação. Beauvoir evidencia então sua compreensão sobre liberdade, distinta de Sartre, pois para ela é preciso distinguir

liberdade do ponto de vista ontológico, que não se esgota, de sua potência<sup>15</sup> que é finita podendo ser restringida ou aumentada a depender da situação. Logo, a violência pode apenas agir sobre a facticidade de outrem (o que neste ensaio ela chama de “lado de fora”), no impulso rumo a sua meta e não no âmago de seu ser. Por isso, a importância de querer o êxito sem se confundir com ele, pois possibilita transcender o fracasso quando acontece.

O ser humano, para Beauvoir (1944/2005) nada seria se nada lhe acontecesse, mas lhe acontece e é sempre pelos outros. As ações dos outros são sempre instrumento, mesmo quando obstáculo. Por isso, Beauvoir ressalta que nossa ação é ao mesmo tempo pesada e sem nenhum peso: pesada pois afeta à facticidade dos outros; e sem nenhum peso pois a plenitude da existência de alguém independe de minha existência, sem ou apesar de mim, outrem é. No entanto, nosso comportamento não deve ser indiferente aos outros, pois é *nosso*, somos responsáveis por ele, logo, somos responsáveis pela indiferença se assim agimos. Mesmo sendo dado para outrem, para mim é *meu* ato e é livre.

Enquanto liberdade, outrem é radicalmente separado de mim (...); o que me concerne é a situação de outrem enquanto fundada por mim. Não se deve acreditar que eu possa eludir a responsabilidade dessa situação sob o pretexto de que outrem é livre: isso é problema dele, não meu. Quanto a mim sou responsável pelo que posso fazer, pelo que faço. Há um pensamento cômodo e falso que autoriza todas as abstenções, todas as tiranias; tranquilo e saciado, o egoísta declara: “o desempregado, o prisioneiro, o doente são tão livres quanto eu; por que recusar as guerras, a miséria, se nas piores circunstâncias um homem também permanece livre?” Mas somente o miserável pode declarar-se livre no seio da miséria; a liberdade que a recusa ou que a aceita absolutamente não existe para mim: ela existe apenas para aquele em quem ela se realiza. Não é em seu nome, é em nome de *minha* liberdade que posso, quanto a mim, aceitá-la ou recusá-la. (BEAUVOIR, 1944/2005, p. 185)

Por fim, conforme Beauvoir (1944/2005), compreender que não posso fazer nada a favor ou contra a plenitude da transcendência de outrem, visto que minha ação pode sempre ser superada, não significa que estou isenta da responsabilidade ou preocupação com o modo como me relaciono, pois minha ação é o modo que existo diante de outrem, sendo parte da existência de tudo que configura seu mundo, ou seja, sou a facticidade de sua situação. Sua liberdade é a partir disso, diante disso, diante das ações que escolho, diante de mim sendo deste modo e não de outro. Sou a fatalidade que pesa sobre o mundo

---

<sup>15</sup> Beauvoir (1944/2005) cita Descartes ao mencionar a diferenciação entre liberdade e potência, já em outras partes do texto, ela chama de impulso. Mais adiante, em *O Segundo sexo*, ela não abandona o termo, mas utiliza mais repetidamente os termos transcendência e imanência para explicitar sobre a diferença de liberdade nas situações.

vivido do outro e o outro é a fatalidade que pesa sobre o meu mundo vivido. Se recuso também escolho, não se pode escapar nem mesmo na passividade. O silêncio tem voz.

### **2.5.3. A comunicação e a justificação do ser através de sua obra**

Conforme Beauvoir (1944/2005), vimos nessa primeira análise da relação com o outro que o outro não me pede nada, que não é um vazio que tenho que preencher e que seu ser não pode me justificar. No entanto, meus atos como dados no mundo criam para o outro uma nova situação e por serem *meus*, preciso assumi-los. Beauvoir então pergunta: Como não ser indiferente ao outro e qual é *nossa* verdadeira relação?

A filósofa ressalta que o primeiro erro que precisamos evitar é o de recair na falsa objetividade do espírito da seriedade que valoriza bens absolutos e indiscutíveis como riqueza, saúde, conforto, educação, iludindo-se de que existam apartados da realidade humana e se imponham às suas decisões. Nisso consiste o equívoco da moral kantiana: pretender abstrair nossa presença do mundo, resultando somente em fórmulas abstratas, como se somente a ideia de respeito pelo ser humano bastasse para guiar a humanidade, quando há nela oposições, vítimas e carrascos. Como escolher? É justamente quando me aparto do mundo e adoto uma postura de contemplação diante das diferentes situações que emerge a indiferença e nada posso querer.

Conforme Beauvoir (1944/2005), quando um dado é transcendido através de meu próprio projeto, há um ponto de vista definido e preferência para um fim. Portanto, escolher só é possível no âmago da vida de quem escolhe, logo, a moral não pode exigir que se realize um ponto de vista estrangeiro, ou seja, que não seja meu, pois isto seria deixar de ser e, no entanto, eu sou. Somente a partir de minha intimidade e liberdade que me apreendo enquanto sujeito, sendo em situação diante de outrem e das situações que essas liberdades estrangeiras se encontram. Por ser quem sou, na situação que me encontro é que posso preferir e escolher, logo, somente a partir da compreensão de *minha* situação diante de outrem é que posso encontrar um fundamento para meus atos. Mas qual é *minha* situação diante de outrem?

Beauvoir (1944/2005) ressalta que através da presença do ser-humano se introduz no mundo as “negatividades”: ausências, vazios, faltas. Quanto mais invenções, técnicas,

reformas, mais exigências aparecem, no entanto, não é a *mim* diretamente que exigem, mas na singularidade do meu ser almejo ser necessidade para o mundo. O ser-humano projeta para trás de si uma necessidade, para além de sua satisfação presente, ou seja, não há um vazio que precisa ser preenchido, primeiramente uma obra é para então ser apreendida por outra liberdade como importante. Ao realizar um projeto como escrever um livro, Beauvoir exemplifica, este não preenche um vazio tomando uma forma previamente dada pelo mundo. Primeiramente o livro é e depois quem o lê, a partir de sua liberdade decide sua forma apreendendo-o singularmente. Assim, toda exigência e todo chamado vêm da liberdade de alguém e é apenas o outro que pode criar uma necessidade do que lhe damos, só é um bem se outrem faz do que fundei seu bem, logo, somente a liberdade de outrem justifica meu ser e os objetos que fundo, sendo assim, é necessidade da realidade humana cuidar para que haja liberdades em seu convívio.

Portanto, não é *para* outrem que cada um se transcende; escrevem-se livros; inventam-se máquinas que não eram demandas em parte algum; também não é *para* si, pois “si” só existe através do próprio projeto que o lança no mundo; o fato da transcendência precede todo fim, toda justificação; mas assim que somos lançados no mundo, logo desejamos escapar à contingência, à gratuidade da pura presença: precisamos de outrem para que nossa existência se torne fundada e necessária. (BEAUVOIR, 1944/2005, p. 189)

Beauvoir (1944/2005) ressalta que o que pretendo salvar é meu ser no mundo, tal como se realiza em minha existência, em meus atos, em minhas obras. Somente a partir do que fundo que posso me comunicar com outrem. Sem nada fazer existir, não há comunicação nem justificação do meu ser. A tola vaidade está em se vangloriar pelo que seu ser não se engajou, declarar como seus objetos que não fundou. E é preciso cuidado em não se deixar enganar pela miragem de que uma obra pode expressar a totalidade do ser, porque a totalidade do ser não é, somente um dos nossos atos não justifica todo o nosso ser e nem pode ser admirado ao infinito.

é por isso que nos preocupamos em ser nomeados; o nome é minha presença total reunida magicamente no objeto. Mas na verdade, nossos atos são separados e só existimos para outrem na medida em que estamos presentes em nossos atos e, portanto, em nossa separação. (BEAUVOIR, 1944/2005, p. 190)

Para Beauvoir (1944/2005), além de ser importante saber *o que* comunico, é preciso conhecer com quem posso e quero me comunicar. Além disso, para que outrem torne necessário o objeto que fundei, não devo poder transcendê-lo, subestimando seu olhar considerando-o como limitado. Frequentemente a estima ou a censura de quem nos é próximo ou de quem discordamos, por terem sido cristalizados como objetos, não nos

atinge, diferente de um amigo ou desconhecido admirado. Preciso de liberdades diante de mim, de realidades que não posso transcender, pois se superam e se fundam e por isso podem justificar o que fundei tomando para si pontos de partida. Por isso, muitas pessoas (na admiração, no medo, no amor etc.) são transformadas em Deus, em pura liberdade soberana que ilusoriamente justifica meu ser, a fascinação só se dissipa se descubro sua liberdade como a minha, com contradições. Não lido com uma liberdade, mas com liberdades e visto que são liberdades não se acordam entre si. Uma obra não se justifica apenas por ter sido inscrita na história, é preciso que do futuro uma escolha singular conflua em sua direção. Apenas na vaidade se contenta com simples afirmação verbal, pois é necessário que as palavras sejam esperadas, consideradas, meditadas.

Todos os homens são livres e no momento em que lidamos com eles sentimos sua liberdade. Se quisermos ignorar suas liberdades perigosas, precisamos nos afastar dos homens; mas então nosso ser se retrai, se perde. Nosso ser só se realiza escolhendo estar em perigo no mundo, em perigo diante de liberdades estrangeiras e divididas que dele se apoderam. (BEAUVOIR, 1944/2005, p. 194).

Beauvoir (1944/2005) conclui que na comunicação com outrem através dos projetos que me engajo, não busco qualquer reconhecimento nem qualquer justificação, mas de certo modo o acabamento do projeto no qual minha liberdade se engajou. É preciso que meus atos se tornem úteis para quem reconheça um futuro que também reconheço como meu, um projeto que seja afinado ao meu, do contrário, seria um doloroso fracasso se minha ação fosse útil e cúmplice ao que me oponho. No entanto, agimos no risco, em perigo, e não há garantias. Escolhemos aparecer como obstáculo para os projetos contra os quais lutamos, enquanto há outros que não nos concernem, logo somos indiferentes e há ainda aqueles que desprezamos, a esses há somente silêncio. Mas há uma face do desprezo que advém de algum fracasso e então passa-se a desprezar os representantes do que se desejou ser, renunciando seu próprio projeto e traindo seu próprio ser.

É apenas por meu livre movimento rumo a meu ser que posso confirmar em seu ser aqueles de quem espero um fundamento necessário de meu ser. Para que os homens possam me dar um lugar no mundo, é preciso primeiro que faça surgir em torno de mim um mundo em que os homens tenham seu lugar: é preciso amar, querer, fazer. É minha própria ação que deve definir o público para o qual a proponho. (...) Só posso me reportar concretamente a homens que existem para mim; e eles só existem para mim se criei laços com eles, se fiz deles meus próximos; eles existem como aliados ou como inimigos conforme o meu projeto se acorde com o deles ou o contradiga. Mas como é que eu não assumiria essa própria contradição, uma vez que sou eu que a faço existir ao me fazer tal como me faço? (BEAUVOIR, 1944/2005, p. 197).

## 2.6. A ética em Pirro e Cinéias

Vimos que a situação entre os outros, segundo Beauvoir (1944/2005), é ser lançada no mundo entre liberdades estrangeiras, das quais preciso para que meus atos sejam levados como novos projetos rumo ao futuro, caso contrário, meus atos seriam inúteis. Sem os outros, o movimento de minha transcendência seria vão, mas porque existo entre liberdades minha transcendência se prolonga para além do projeto que me dedico no presente, no entanto, minha transcendência também é transcendida, pois não é possível que a humanidade inteira prolongue meus projetos a fins que sejam meus, dito de outro modo, não é possível que meus atos sejam prolongados ao infinito pois as liberdades são separadas e opostas, logo, é preciso que me decida sobre o que comunico e pelo o que luto, preciso decidir qual humanidade afirmo em meus atos, ou seja, por qual humanidade lutar. Mas por *quem* eu lutaria?

Ao colocar a questão, Beauvoir (1944/2005) logo responde que em primeiro lugar, luto para ser. No entanto, não se trata de buscar um eu pronto para que o sujeito que sou o tome como fim supremo e se transcenda, mas de lançar-me por meio do projeto rumo a fins que não são absolutos buscando ser, ou seja, buscando *o ser*, *o meu ser*, que só pode ser desvelado através de minha presença que o desvela, deste modo, a relação com o ser é íntima e intransferível, somente eu sou testemunha do meu projetar.

Em segundo lugar, Beauvoir (1944/2005) afirma que luto para que haja liberdades com as quais eu possa conviver, pois sem elas meus atos se tornam vãos e minhas obras não encontram seu lugar necessário.<sup>16</sup> Não posso desejar que outrem reconheça meus atos como válidos e que os justifique, compreenda e tome para si se primeiramente refuto o projeto de quem convivo, agindo assim não serei nada além de um obstáculo. Respeitar a liberdade de outrem não é puramente abstrato, é fundamental para que meu esforço seja bem-sucedido, o que não significa coagir, mas apelar, no entanto, é preciso que outrem esteja aberto para ser apelado, do mesmo modo que preciso de liberdades que respondam ao meu apelo. A luta, portanto, é contra os que querem me silenciar ou me impedir de ser e contra os que querem silenciar e impedir outrem de ser.

---

<sup>16</sup> Conforme criticado pela própria Beauvoir décadas mais tarde, em suas memórias, aqui se encontra mais claramente o que já mencionamos, que nesse período de sua carreira a coexistência parecia acidental, pois o projeto solitário precisa de uma coletividade para legitimar e valorizar. O que ela pontuou ter mudado em seu pensamento foi a ênfase no quanto a sociedade em sua materialidade pesa sobre a existência desde o nascimento e qualquer decisão e ação é tomada nela e em relação a ela.

Assim, para Beauvoir (1944/2005), em qualquer situação, a liberdade é igual no sentido desse impulso e esforço livre de se transcender rumo ao ser, de superar sua situação. Não há hierarquia moral entre as liberdades, mas algumas transcendências podem ser fixadas como objetos e superadas por liberdades e definitivamente os pontos de partida não são os mesmos, o que compromete esse esforço e impulso.

O ignorante que faz uso de sua liberdade superando seu estado de ignorância nada pode fazer pelo físico que acaba de inventar uma teoria complicada. O doente que se esgota lutando contra a doença, o escravo contra a escravidão<sup>17</sup>, não se preocupam nem com poesia nem com astronomia nem com o aperfeiçoamento do avião; eles precisariam primeiro de saúde, de lazer, de segurança, da livre disposição de si mesmos. A liberdade de outrem só pode fazer algo por mim se minhas próprias metas puderem, por sua vez, servir-lhes como ponto de partida; é utilizando a ferramenta que fabriquei que outrem prolonga sua existência; o cientista só pode falar com homens que tiverem alcançado um grau de conhecimento igual ao dele; então ele lhes propõe sua teoria como base de trabalhos. Outrem só pode acompanhar minha transcendência se estiver no mesmo ponto do caminho que eu. (BEAUVOIR, 1944/2005, p. 200.)

Não seria essa uma das tarefas da psicologia clínica? Possibilitar a compreensão da situação para que haja superação do dado e com isso novos pontos de partida? Novas aberturas de sentido? Não seria também o de testemunhar o vivido e legitimar o outro como testemunha mais íntima de sua relação com o *seu ser* e seu projetar, podendo reconhecer-se como liberdade e como sujeito<sup>18</sup>? E ainda, de possibilitar a recuperação da própria voz, para que não haja mais silenciamentos que adoeçam e impeçam a compreensão de sua situação e o impulso e o esforço de superá-la?

Beauvoir (1944/2005) ressalta que sem liberdades perto de mim meu apelo se perderia no vazio. O movimento de minha transcendência me leva continuamente para o futuro e para lá não sigo sozinha, por isso preciso criar situações para que possam me acompanhar e superarem minha transcendência. A liberdade do outro se serve de mim (do que fundo), me conserva e me supera. Assim, o ser humano se engaja em dois movimentos convergentes: funda objetos que reflete sua transcendência; e se transcende cujo movimento para a frente é sua própria liberdade. A cada passo e superação atrai outros para junto de si, não os deixando se perder no caminho, embora alguns não consentam em seguir junto e se engajem em caminhos divergentes. Quanto aos projetos

---

<sup>17</sup> Os termos adequados são *escravizado* e *escravização*. “escravo” exprime apenas um estado privado de liberdade e servidão; “escravizado” amplia o sentido dessa situação como forçada (HARKOT-DE-LA-TAILLE; SANTOS, 2012).

<sup>18</sup> Apesar do termo estar contaminado, se refere a uma ideia importante que será melhor trabalhada no terceiro capítulo.



de desumanização, a persuasão pode falhar e só restar a violência para impedir. A violência não é um mal em si, pois atinge a facticidade e não a possibilidade de transcender, no entanto quando escolho atingi-la não considero outrem como liberdade e restrinjo concomitantemente meu ser, pois convivência é necessária como apelo. Mesmo que eu oprima um único ser humano, nele a humanidade aparece para mim com coisa e passível de oprimir.

Para Beauvoir (1944/2005), uma moral que se pretenda coerente à existência que é liberdade precisa considerar a singularidade, o fracasso e que sempre se age, mesmo na abstenção. Estamos condenados ao fracasso porque a humanidade está condenada à violência por estarmos divididos e sermos opostos. Com isso, a renúncia à luta é a renúncia à transcendência e renúncia ao ser.

Queremos ser requisitados em nossa singularidade, e só podemos sê-lo por meio de projetos singulares. Dependemos da liberdade de outrem: ele pode esquecer-nos, ignorar-nos, utilizar-nos para fins que não são os nossos. [...] É na incerteza e no risco que precisamos assumir nossos atos; e está precisamente aí a essência da liberdade; ela não se decide com vistas a uma salvação que seria concedida por antecipação; ela não assina nenhum pacto com o futuro; se pudesse ser definida pelo termo a que visa, ela não seria mais liberdade; mas um fim jamais é um termo, permanece aberto para o infinito: ele só é fim porque a liberdade nele se detém, definindo assim meu ser singular no seio do infinito informe. O que me concerne é somente atingir meu fim, o resto não depende mais de mim. O que outrem fundará a partir de mim pertencerá a ele e não me pertence. Ajo apenas ao assumir os riscos desse futuro; eles são o inverso de minha finitude e sou livre ao assumir minha finitude. (BEAUVOIR, 1944/2005, p. 203).

Em resumo, posso e preciso agir e somente ajo se assumo o risco e o fracasso, lanço-me ao futuro incerto e o que fundo efetivamente é o meu presente, o ponto de partida para continuar minha tarefa de ser.

Em sua conclusão, Beauvoir (1944/2005) ressalta que a condição humana solicita que liberdades requisitem e aprovem seus atos, cristalizando-os em objetos. Mas para quem age, através da reflexão, cada novo projeto faz aparecer nova questão, ou seja, há na condição humana uma potência negativa, ou movimento espontâneo, em relação ao seu projeto e a si mesma, por meio da qual o ser aparece como emergindo no nada. A reflexão liberta da ilusão da objetividade e revela que não há outro fim no mundo a não ser *seus* próprios fins, que os outros não detém os valores, pois é possível transcendê-los, e que para haver reconhecimento de si enquanto liberdade é preciso primeiramente reconhecer outrem como liberdade. Ela evidencia que a condição humana só existe no hoje e se lança no futuro definido por seu projeto presente, mas se o projeto se interrompe,

interrompe-se também esse futuro que não é, logo, não se pode contemplar-se senão no agora, situada em um mundo que a própria presença define. A transcendência só é possível rumo a um fim estabelecido diante de si e esse fim será superado no tempo da superação, ou seja, quando aparecer outro fim e se engajar na realização de outro projeto. Contudo, a vida apresenta-se não como progresso, mas como um ciclo e como tarefa, é preciso ser para ser.

Em suma, a condição humana demarca um lugar no mundo, ou seja, encara-se o mundo a partir de sua situação não sendo possível encarar-se de fora, embora possa se perceber na convivência. É devido à condição humana que há no mundo projetos, pontos de vista e fins, ela define o mal e o bem, as palavras e o que representam e os valores hegemônicos do mundo compartilhado. Mas o mundo conhecido é o mundo vivido, que só é por estar em relação ao ser humano em sua experiência vivida, não há outro mundo para a realidade humana além desse e não há outro mundo além do mundo compartilhado com os outros no tempo de ser, no presente. Este mundo conta uma história que é escrita por cada um.

## **2.7. Considerações iniciais sobre *Por uma moral da ambiguidade***

Conforme Weiss (2004), Beauvoir publicou o texto chamado *Introduction to an Ethics of Ambiguity*, em 1946, e que posteriormente fez parte do primeiro capítulo de *Por uma moral da ambiguidade* (1947), mas sem uma pequena parte, onde Beauvoir discutia a diferença entre “desire to disclose being” e “desire to be”<sup>19</sup>, a relação entre transcendência e imanência e a necessidade de justificar-se na própria existência. A interrelação de tais temáticas se dá por meio de seu tema central, a ambiguidade, conforme Weiss, base para o existir ético.

Segundo Weiss (2004), para Beauvoir há uma ambiguidade trágica do corpo, que se movimenta ao mesmo tempo para a vida e para morte, numa tensão inescapável, distinguindo o ser humano dos animais devido ao modo singular de experimentá-la. Ela ressalta que a possibilidade intrínseca da existência de poder se descolar de sua situação, pensando-a, revela ao mesmo tempo sua indissociabilidade. Esta possibilidade de reflexão permite que outros modos de lidar com a situação e nisso há abertura para

---

<sup>19</sup> Na tradução em português, Beauvoir (1944/2005) chama de “querer ser” e “querer desvelar ser”.

transformá-la. Conforme Weiss, se trata aqui do que Beauvoir chama de *transcendência*, enquanto a *imanência* refere-se ao colamento à situação. Para a autora, a interdependência entre ambas é o fundamento ético de sua filosofia.

Segundo Weiss (2004), a experiência humana da ambiguidade fundamental entre transcendência e imanência<sup>20</sup>, que se refere à compreensão de si mesma, também é temporal, isto é, o existir se dá, ao mesmo tempo, na ambiguidade do passado que *não é mais*, do presente que *não é nada* e do futuro que *ainda não é*. A autora ressalta que a ambiguidade temporal não distancia o ser humano de sua ambiguidade fundamental. Ela ressalta que há ainda uma terceira experiência de ambiguidade que se refere à tensão de compreender a própria experiência como única para si e como experiência compartilhada com os outros. Conforme Weiss, essa experiência compartilhada é bastante conhecida na obra beauvoiriana denominada de “problema do outro”, no entanto, esse modo de nomear, conforme Andrade (2020), traz algumas imprecisões na leitura de sua filosofia que são resolvidas com a utilização do termo *coexistência*, que também foi utilizado pela filósofa ao abordar o problema eu-outro.

Conforme Weiss (2004), a ambiguidade da existência humana (ou ambiguidades) não configura algo a ser eliminado, mas a própria motivação para a ética existencialista. Ela ressalta que, apesar de alguns críticos terem considerado limitante essa interpretação da ambiguidade como transcendência/imanência, por lembrar o cartesianismo, Beauvoir explicitamente não defende uma ou outra, mas demonstra que há uma interdependência entre elas já que a ética requer ambas, e nisto consiste sua originalidade.

Em seus estudos, Andrade (2020) ressalta que a moral na filosofia beauvoiriana, sobretudo a proposta em seu ensaio *Por uma moral da ambiguidade* (1947), é bastante estudada, no entanto, constantemente negligenciada. Sobre essa negligência, ela argumenta que se dá por possíveis dois motivos: o primeiro refere-se à pressuposição da ontologia sartriana como pano de fundo de seu pensamento, sem que consiga ir além de *O ser e o nada* (1943); e o segundo como justificção *a posteriori* de uma moral feminista. Essas interpretações equivocadas, para a autora, negligenciam a proposta *qua* método de

---

<sup>20</sup> Weiss (2004) ressalta que Beauvoir também explicita tanto em *Por uma moral da ambiguidade* quanto em *O Segundo Sexo* que há experiências limites onde a opressão imposta pelos outros limita radicalmente a existência, restringindo ou tornando impossível a experiência da transcendência. Nessa situação, o apelo de Beauvoir é que a libertação precisa vir dos outros, para que seja possível uma experiência, até então desconhecida, de transcendência, ou seja, a possibilidade de projetar-se de modo a transformar sua situação através de suas ações.

sua moral. Para Andrade, Beauvoir não propõe uma teoria da moral existencialista, mas um método. Em sua tese, a autora evidencia que esta proposta de método se refere a uma moral da conversão no sentido proposto pelas escolas antigas epicurismo e estoicismo e a com as doutrinas da Antiguidade é estabelecida pela própria Simone. Por isso, ela conclui que atentar-se a isso desvela o sentido da moral beauvoiriana.

Essa perspectiva reforça o que já dissemos nas considerações iniciais de *Pirro e Cinéias* (1944), conforme Bergoffen (2004), e que também pode ser aplicada a *Por uma moral da ambiguidade* (1947). Que é possível uma leitura da obra com o olhar voltado para *O segundo sexo* (1949), percebendo a constância em sua abordagem fenomenológica com reflexões sobre a moral que não são rompidas, embora alguns termos sejam menos utilizados ou abandonados. Contudo, suspender a leitura de *Por uma moral da ambiguidade* como precursor de *O segundo sexo*, e ainda, como continuidade do pensamento sartriano ou como a tentativa<sup>21</sup> de resolver o problema apontado por Sartre sobre a moral no existencialismo, faz com que examinemos o texto em si e sua relação com a tradição filosófica com a qual Beauvoir dialoga e seu horizonte histórico, abordado em suas reflexões político-existenciais cujo apelo, tão forte pela experiência do pós-guerra e pelo reconhecimento de Beauvoir da indissociabilidade entre existência e tempo histórico, pode ser considerado como motivador do percurso escolhido para fundamentar a proposta filosófica e, conforme Andrade (2020), proposta metodológica de seu ensaio. Embora Beauvoir (1947) cite Sartre e referencie *O ser e o nada* (1943), mencionando as últimas páginas como a abertura para sua reflexão sobre a moral existencialista, a filósofa nesta obra, descreve a obra sartriana como uma descrição do *homem sério* e de seu mundo, trazendo outras atitudes de má-fé além da seriedade. Além disso, estabelece diálogo com uma tradição filosófica, com a qual dialoga desde as inquietações existenciais da juventude<sup>22</sup>.

Segundo Andrade (2020), Beauvoir, por interpretar *O ser e o nada* como essa descrição, não considerava o ensaio sartriano como apresentando verdadeiramente a

---

<sup>21</sup> Conforme Kirkpatrick (2020), muitos comentadores de Sartre considera a tentativa de Beauvoir, de estabelecer uma moral para o existencialismo, como fracassada. Concedem à filosofia de Beauvoir o reconhecimento de sua coragem por trilhar um caminho para abordar uma temática complexa que Sartre, aquele que a propôs, não ousou trilhar. Outros, ainda, consideram que a moral existencialista foi desenvolvida por Sartre e não por Beauvoir, talvez por esse mesmo motivo de tentativa fracassada.

<sup>22</sup> Conforme Andrade (2020), essas reflexões são encontradas em *Diary of a philosophy student* [1926-1927], texto publicado em 2006 e que promoveu nova fase de estudos sobre o pensamento de Simone de Beauvoir.

condição humana. É por isso que em *Pirro e Cinéias* e *Por uma moral da ambiguidade*, vemos Beauvoir retomando algumas das considerações sartrianas, criticando-as e assumindo as suas próprias, ressaltando proximidades e distanciamentos. Conforme Andrade, Em *Por uma moral da ambiguidade*, Beauvoir retoma questões de *Pirro e Cinéias*, onde se encontra a materialidade para a sua moral e onde é possível perceber reflexões semelhantes aos seus escritos de 1927 sobre o *para quê* da ação. Andrade, a partir de seus estudos, conclui que é possível, na leitura dos dois ensaios, encontrarmos suas inquietações da juventude e a elaboração da concepção beauvoiriana de condição humana, pois há nelas uma coesão e um rigor filosófico para além de *O ser e o nada*, o superando como dado.

## 2.8. A moral *qua* método

Conforme Andrade (2020), a ideia de *salvação* está presente na filosofia de Beauvoir. A autora ressalta que para a filósofa, o ser humano “*não é existência, mas torna-se uma*” (p. 2) e nisso consiste sua busca por salvação. A autora afirma que na reflexão beauvoiriana sobre moral, primeiro é necessário negar os valores dados para que seja possível a “*criação de si*” (p.2).

A negação é um momento necessário para tornar possível a realização positiva da existência, não a sua meta. Uma negação não cria nada concreto e positivo; com ela, a existência permanece uma ausência. O fim do ser humano, assim, não é ser-para-o-nada, mas é ser-para-a-liberdade, ser-para-a-ação. Esse “para” não possui um conteúdo a priori, é o existente que decidirá para que existe, agindo, vivendo e sentindo com os outros no mundo. (ANDRADE, 2020, p. 2).

Conforme Andrade (2020):

A salvação da existência, nessa perspectiva, já não se encontra no cumprimento de mandamentos prontos ou de imperativos. Como salvar a si? Para responder essa questão, Simone de Beauvoir elaborara a sua moral, em que não proporá princípios ou regras morais universais, mas *indicará* um “método”. Na construção desse método, cujo alicerce é o existencialismo, haverá elementos de diferentes métodos filosóficos, tais como o dialético, o fenomenológico e a conversão. Esta última indicará o seu retorno às doutrinas da “*arte de viver*” dos antigos. (ANDRADE, 2020, p. 2).

Andrade (2020) argumenta que esta interpretação é possível ao permanecer em “*solo beauvoiriano*” (p.2), se atendo ao que a obra diz. A autora trilha esse caminho com rigor, fundamentando sua hipótese na “*gênese de sua inquietação moral*” (p. 3), presente

em seus diários de estudante de 1926 e 1927 (BEAUVOIR, 2006), e ao dar relevo à relação com as filosofias antigas presente nas conferências e ensaios na fase moral de sua filosofia, as quais tratamos neste capítulo. Conforme a autora, Beauvoir expressou que se tratava de um método. Em nossa leitura também encontramos essa denominação ao final de *Por uma moral da ambiguidade* (1947): “Vê-se que o método que propomos, análogo nisto aos métodos científicos ou estéticos, consiste em confrontar em cada caso os valores realizados e os valores visados, o sentido do ato com o seu conteúdo” (BEAUVOIR, 1947/2005, p. 122).<sup>23</sup>

Além de seus diários, Andrade (2020) também utilizou seu esboço de romance de 1926, *Tentative d'existence*, onde se encontra uma das premissas de sua moral: só se é moral ao fazer-se uma existência moral quando se recupera do mundo dos valores dados, salvando-se ao criar seus próprios valores no risco e na incerteza que acompanham cada decisão. Mas, é preciso, antes de tudo, *querer* salvar-se. Neste romance também está presente a ideia de que só se aprende a correr, correndo, a viver vivendo, a salvar-se salvando-se<sup>24</sup>.

Na gênese da filosofia de Simone, como já mencionado anteriormente, Andrade (2020) ressalta que se encontra a reconciliação entre filosofia e vida, entre pensar e viver e a busca pelo sentido de si. A autora ressalta que diferentemente de outras filosofias existencialistas, há em Beauvoir uma ênfase no caráter positivo da existência por seu interesse no aspecto moral da condição humana. Para isso, a autora salienta que a filósofa evidenciou qual seria a verdadeira condição humana para então elaborar sua moral enquanto método, uma vez que este se pauta na assunção da condição de ser *falta de ser*. Como aspecto correlato ao método, segundo Andrade, houve um retorno às filosofias antigas da “arte de viver”.

---

<sup>23</sup> Andrade (2020) menciona esta citação em seu artigo: “Simone de Beauvoir posiciona esse método como análogo também aos métodos do cientista e do artista, que “consiste em confrontar em cada caso os valores realizados e os valores visados, o sentido do ato com o conteúdo” (PMA, 1947, p. 220/2005, p. 122).” (p. 16).

<sup>24</sup> Andrade (2020) evidencia o caráter independente de pensamento filosófico de Simone de Beauvoir da perspectiva sartriana, ao ressaltar que em *Tentative d'existence* (1926) há semelhanças entre a reflexão de Denise que, em diálogo com Jacques, reconhece não ter feito nada de sua vida porque ele a convenceu de que um esforço em qualquer direção seria inútil, e a reflexão sartriana de *paixão inútil*, que constata a condenação de todo projeto humano ao fracasso. Jacques defende que “todo esforço humano de fazer-se ser é inútil” (p.7). Conforme a autora, ao longo do romance (e em *Por uma moral da ambiguidade*), Simone defende que é preciso poder salvar-se evidenciando sua perspectiva filosófica própria, tanto por demonstrar sua compreensão filosófica *a priori*, antes de conhecer Sartre, em 1927, e a superação de *O ser e o nada* em *Por uma moral da ambiguidade*.

Conforme Andrade (2020), há em sua juventude uma crítica aos valores dados, a proposição da possibilidade de “salvação” da existência e a concepção da existência como uma obra a ser construída. Segundo a autora, esta salvação só é possível na experiência vivida de uma vida onde se reflete sobre si mesmo vivendo. Andrade argumenta que essa necessidade de criação de si demonstra que a jovem Beauvoir já compreendia o ser humano como um ser que não é, que precisa salvar-se do mundo sério e da falta de sentido, sem com isso possuir o absoluto. Deste modo, ressalta, essas inquietações levaram às críticas ao epicurismo e estoicismo, além de referências ao cinismo em seu ensaio sobre a moral. A autora apresenta o epicurismo e estoicismo, explicitando que se dedicaram às questões morais sobre o sentido da vida com uma certa distância dos acontecimentos, o que era consonante ao seu contexto histórico helenístico, quando se deu a descoberta humana da liberdade diante de si. Ela conclui que apesar das diferenças, as duas doutrinas tinham alguns aspectos em comum e a postura moral como maneira de viver não se dava de modo arbitrário, nem se baseava em princípios prescritivos ou regras.

Andrade (2020) elucida que a premissa da vida moral para os epicuristas referia-se a uma sabedoria prática que visava o prazer na quietude, evitando a dor física e a perturbação da alma, alcançado no domínio de si (*enkrateia*), ou seja, num retorno a si permanecendo em si. Nesta conversão, argumenta, a paz e a tranquilidade seriam encontradas e logo a felicidade. Já o estoicismo, pontua, tinha como princípio a apropriação de si (*oikéiosis*), que seria um impulso humano por natureza por apropriar-se de si e conciliar-se ao universo. Ela aponta que sua premissa moral, portanto, seria assumir essa natureza humana se conciliando ao seu destino previsto no *logos* originário. Nesta conversão, o domínio de si do *logos* humano aconteceria mediante a razão e logo alcançaria a felicidade. Portanto, conclui, há a semelhança entre as duas doutrinas de compartilhar a concepção da filosofia como modo de viver e o método da conversão e ambas compreendem o ser humano como um ser-para-felicidade; mas houve caminhos diferentes por suas concepções distintas de natureza humana e a necessidade de assunção dela.

Conforme Andrade (2020), Beauvoir direcionou suas críticas à indicação dessas doutrinas de “permanecer em si”, devido à impossibilidade do ser humano de repousar-se em si ou arrancar-se do mundo. Ela ressalta que a condição humana é definida pela transcendência e não são possíveis conversões de si cujo fundamento afirma uma interioridade pura e separada da exterioridade. Assim, salienta que a filósofa desmistifica

a encarnação da arte de viver na figura do sábio elucidando o caráter contingente destas doutrinas e, com isso, desvelando-as como projetos de vida de seus criadores que postularam critérios inumanos, como o “permanecer em si” e o domínio de si por meio de uma ruptura do mundo. No entanto, ao criticá-las, ressalta, Beauvoir não as nega, mas as assume a partir de sua concepção própria de condição humana, sem qualquer natureza humana, logo, não sendo ser-para-felicidade. Portanto, sua escolha de retorno a essas doutrinas se deu para revivê-las ao seu modo.<sup>25</sup>

Conforme Andrade (2020), para Beauvoir, realizar uma vida moral consistia em assumir sua condição humana, em sua nidade originária sem um fim *a priori*, seja ele a felicidade ou até mesmo a morte. Ela ressalta que a decisão para que existir é tomada pelo ser humano singularizando sua ação e para isso é preciso assumir sua condição de ser-para-liberdade escolhendo seu conteúdo ao expressar-se no mundo. A liberdade em si não existe, sendo liberdade somente ao fazer-se livre engajando-se no mundo, num primeiro momento se opondo aos valores dados e num segundo momento criando valores para si. É nesta criação, como aponta, que ocorre a singularização. Andrade ressalta que sendo a condição humana originariamente *falta de ser*, o método beauvoiriano propõe uma realização de si enquanto essa falta, mas o ser humano não deve “*tornar-se ser*”, mas “*tornar-se existência*” (ANDRADE, 2020, pp.13-14). A autora esclarece que há diversos modos de tornar-se ser e só um de tornar-se existência: querer tornar-se ser pode recair na negação ou fuga nesse caráter de falta, enquanto querer tornar-se existência indica o caminho de assunção de sua condição. Para isso, conforme a autora, a proposta de Beauvoir foi de um método e não de prescrições e normas morais.

Conforme Andrade (2020), o método de Beauvoir para a moral considera a busca em permanecer falta de ser e a elaboração de sentido através da realização de sua obra, sem que se deseje possuir o universal ou absoluto, já que a condição humana é abertura, ou seja, é *em situação* no mundo e na coexistência. Deste modo, ela conclui que esse método mostra-se como uma conversão, cuja premissa é esta falta de ser podendo tornar-se uma existência. Ela ressalta que tal como nos antigos:

---

<sup>25</sup> Conforme Andrade (2020), Beauvoir indicou a proximidade do existencialismo à tradição da sabedoria da antiguidade em seus textos de 1947: em *What is the existentialism* ela ressaltou a pretensão do existencialismo de reviver esta tradição e sua proposta de atitude concreta [referindo-se ao epicurismo e estoicismo, conforme o texto, mas não ao ceticismo e ao pirronismo, outras filosofias da arte de viver que Beauvoir não se debruça, possivelmente por seu caráter niilista e fatalista]; e em *Uma existencialista observa os americanos*, ela definiu o existencialismo como uma doutrina, como as filosofias antigas, que visava o desvelamento da verdadeira medida [ou condição] humana e seus valores.



há um retorno a si, não para permanecer em si, mas para sair de si, sendo a sua consequência um engajamento no mundo, haja vista que o ser humano e o mundo, nessa perspectiva, já não são concebidos como separados, mas como indissociáveis. Esse retorno a si é realizado através da redução fenomenológica que o existente deve fazer da sua própria “vontade de ser”, em que lhe será revelada a sua verdadeira condição: a de ser uma falta de ser. Ao descobrir-se uma falta de ser, o existente não deve buscar negá-la, mas assumi-la. Para isso, ele precisa realizar um movimento dialético, em que ocorrerá uma negação da negação, por meio do qual o positivo será re-estabelecido, isto é: ele faz-se uma falta de ser, nega essa falta como falta e se afirma como existência positiva (PMA, 1947, p. 18/2005, p. 18). Nessa assunção de sua verdadeira condição, haverá a assunção de sua ambiguidade: só se torna uma existência ao consentir permanecer uma falta de ser, só se enraíza no mundo ao reconhecer o seu desenraizamento, só se encontra ao aceitar continuar distanciado de si. Por essa razão, ele é, ao mesmo tempo, liberdade e facticidade, sujeito e objeto, transcendência e imanência, falta de ser e existência. (ANDRADE, 2020, p.15).

Andrade (2020) conclui:

Nessa conversão existencialista, não há uma negação das paixões, dos impulsos, do movimento da existência, pelo contrário. Por meio dela, é permitido ao ser humano realizar a sua transcendência de forma concreta e positiva sem negar sua condição de ser negatividade, na medida em que ela é convertida. O fracasso humano que estava condicionado à negatividade e à transcendência não é reconhecido como o fim de todo projeto humano. Um projeto não é iniciado somente para ter um fim, mas para criar sentido e significado à vida humana. Nessa criação de sentido e significado, há o desvelamento do ser, que só é possível por causa da conversão. (ANDRADE, 2020, p.15).

Para Andrade (2020), a conversão de si como caminho para querer-se existência significa a busca pela criação de algo que possibilite justificar-se enquanto essa falta de ser, além de buscar “apelo ou chamado das realidades humanas (obras humanas) no mundo” (p.16), participando da criação e do apelo aos outros. A autora ressalta que apesar dessa conversão estar atrelada à reflexão, é somente na experiência vivida que ela ocorre, pois o desvelamento de si e do mundo se dá ao sentir e agir nele. Por fim, Andrade remete ao final do referido ensaio, quando Beauvoir denomina sua proposta de moral como método:

Simone de Beauvoir posiciona esse método como análogo também aos métodos do cientista e do artista, que “consiste em confrontar em cada caso os valores realizados e os valores visados, o sentido do ato com o conteúdo” (PMA, 1947, p. 220 / 2005, p. 122). As perguntas “formais” sobre os valores morais em si, já não possuem sentido, pois tais valores só têm sentido quando envolvem indivíduos singulares em situações concretas. Ora, tanto o artista quanto o cientista não são apenas observadores do mundo, eles são envolvidos por ele e, por esse motivo, buscam expressá-lo em sua verdade. Ambos buscam justificar suas existências no presente; não esperam um futuro para serem justificados, eles fazem, criam, expressam o mundo, com um caráter definitivo e não provisório<sup>25</sup>. De maneira semelhante, segundo a filósofa, o ser humano deve assumir a si mesmo, em um processo contínuo: afirmando-se como

existência necessária, não como transitória e relativa. “É no seio do transitório que ele se realiza, ou nunca” (PMA, 1947, p. 184 / 2005, p. 104); seus fins precisam ser projetados como fins, mesmo que o fim indique sempre o início de algo. E nisso consiste sua ambiguidade. (ANDRADE, 2020, p.15).

Em sua conclusão, Andrade ressalta que na proposta de Beauvoir a ação de quem age, quando se dá, fornece sentido singular para a própria ação, agindo-se assim moralmente. Ela recorre a trechos de Beauvoir que explicitam que ao agir moralmente sente-se a dor de ser a própria interrogação, pois não há moral quando se tem certezas. Viver uma vida moral é questionar, pensar, negar os valores dados para que se possa assumir os próprios valores numa criação de si. Contudo, ela recorda, que há a decisão de salvar-se, ou não, e tornar-se existência.

Passemos então a explicitar o que Simone considerou importante para fundamentar a moral existencialista.

## **2.9. A moral e a ambiguidade: querer-se e não se querer livre**

Os homens de hoje parecem sentir mais vivamente do que nunca o paradoxo de sua situação. [...] Apesar de tantas mentiras teimosas, a cada instante, em toda ocasião a verdade vem à luz: a verdade da vida e da morte, de minha solidão e de minha ligação com o mundo, de minha liberdade e de minha servidão, da insignificância e da soberana importância de cada homem e de todos os homens. Uma vez que não logramos escapar à verdade, tentemos, pois, olhá-la de frente. Tentemos assumir nossa fundamental ambiguidade. É do conhecimento das condições autênticas de nossa vida que é preciso tirar a força de viver e razões para agir. (BEAUVOIR, 1947/2005, p. 15)

Beauvoir (1947/2005) ressalta que o existencialismo em primeiro lugar se definiu como uma filosofia da ambiguidade, cuja principal influência foi a oposição de Kierkegaard a Hegel ao afirmar o caráter irreduzível da ambiguidade. Ela retoma a reflexão empreendida por Sartre em *O ser e o nada* para iniciar sua análise sobre a moral, em que o ser humano se define fundamentalmente como o ser cujo ser reside em não ser, ou seja, uma liberdade engajada que só se realiza como presença no mundo, o para-si que é também dado para outrem que em vão tenta realizar a síntese do para-si e do em-si, como se pudesse alcançar a divindade. Salientando a porção de fracasso inerente à condição humana, tal como as morais mais otimistas, Beauvoir evidencia que sem fracasso não há moral, pois se o ser humano fosse uma perfeita coincidência consigo mesmo, estaria imerso em uma plenitude perfeita, e a noção de "dever-ser" perderia seu

significado. Nem a Deus nem à natureza humana enquanto dada são propostas normas morais. Assim, o "dever-ser" só pode ser aplicado ao ser que questiona sua própria essência, que simultaneamente se encontra distante de si e necessita se afirmar como ele mesmo.

Para a filósofa, embora a ontologia existencialista não permita a esperança de que o fracasso possa ser superado, é preciso que possa ser. Em *O ser e o nada* o lado fracassado da existência recebe a tônica e apesar da menção à moral aparecer somente nas últimas quatro páginas, as descrições do ser humano presentes no texto não o condenaram sem recurso, pois apesar do fracasso ser definitivo é também ambíguo. Sendo uma paixão inútil descrita como “ser que *se faz* falta de ser, *a fim de haja ser*” (SARTRE, 1943, apud BEAUVOIR, 1947/2005), sua paixão, que é seu próprio ser, não é infligida, mas escolhida e a qualificação de inútil se dá por não haver valor absoluto antes e para além de qualquer escolha. Há um desamparo original em que não há nenhuma razão de se querer, mas pode se justificar *se dando* as razões de ser.

[...] a expressão “a fim de que” indica claramente uma intencionalidade; não é em vão que o homem nadifica o ser: graças a ele, o ser se desvela, e ele quer esse desvelamento. Há um tipo original de apego ao ser que não é a relação: querer ser, mas querer desvelar o ser. Ora aqui não há fracasso, mas ao contrário, sucesso: este fim que o homem se propõe ao se fazer falta de ser se realiza com efeito através dele. Arrancando-se do mundo, o homem se torna presente para o mundo e torna o mundo presente para si. (BEAUVOIR, 1947/2005, p. 17).

Beauvoir (1947/2005) ressalta que não realizando a síntese do para-si e do em-si, o ser humano se faz *existir* como humano e é somente ao se satisfazer com essa existência que pode coincidir consigo. Assume o fracasso sem superá-lo e sem tentar dissipar a ambiguidade, mas aceita realizá-la, pois é somente ao consentir permanecer à distância de si que pode encontrar-se. Essa conversão existencialista, conforme expressado por Beauvoir, se aproxima da redução husserliana, pois se coloca entre parênteses sua vontade de ser e com isso evita-se a possibilidade de fracasso pois se recusa colocar como absolutos os fins para os quais a transcendência se lança, considerando-os como livre projeto. Assim, se compreende que importa ter razão aos seus próprios olhos e não buscar a garantia da existência fora de si, nos valores incondicionados e transversais à liberdade. Declarar que a existência é injustificável de fora não significa condená-la, o ser humano existe e a pergunta que se coloca é se deseja viver e em quais condições. Beauvoir então questiona: para ser livre para definir uma vida válida aos seus olhos, deve-se agir de qualquer modo?

A filósofa ressalta que uma vez desamparado no mundo, sobre si pesa a responsabilidade sobre esse mundo como sua obra, logo seus atos são engajamentos decisivos. À existência é permitido fundar-se dando a si uma verdade e um sentido, caso escolha o contrário será pura contingência, mas ao escolher fundar-se há em seu ser exigências rigorosas.

[...] 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. Originalmente separados, como os homens poderiam se reunir? (BEAUVOIR, 1947/2005, p. 21).

Aqui reside o cerne da questão para Beauvoir, pois não se pode apagar o fato da separação entre as liberdades singulares. Conforme a filósofa, a moral da ambiguidade reconhece a separação, mas ao mesmo tempo que há interrelação que possibilita forjar leis válidas que abarque a todos. E quanto à relação entre separação e situação, ela ressalta que é no cerne da situação que o impulso da existência engendra os fins perseguidos podendo assim chamá-los de seus, no entanto, o sentido da situação não se sobrepõe ao sujeito passivo, mas se desvela na liberdade de seu projeto. A autonomia e a consciência da situação não é privilégio e pode se dar de maneiras distintas.

A liberdade é a fonte de que surgem todas as significações e todos os valores; ela é a condição original de toda justificação da existência; o homem que busca justificar sua vida deve querer antes de tudo e absolutamente a própria liberdade: ao mesmo tempo em que ela exige a realização de fins concretos, de projetos singulares, ela se exige universalmente. Ela não é um valor inteiramente constituído que se proporia de fora da minha adesão abstrata, mas aparece (não no plano da facticidade, mas no plano da moral) como causa de si: ela é convocada necessariamente pelos valores que afirma e através dos quais se afirma; ela não pode fundar uma recusa de si mesma, pois ao recusar-se recusaria a possibilidade de qualquer fundamento. Querer-se moral e querer-se livre é uma única e mesma decisão. (BEAUVOIR, 1947/2005, p. 26).

Beauvoir (1947/2005) ressalta que o ser humano é liberdade sem meios de não ser, mesmo ao tentar fugir é por sua condição de liberdade, por isso, questiona se por *sermos* a priori livres, seria contraditório “querer-se livre”, se haveria contradição entre liberdade originária e liberdade moral, ou seja, se colocar a questão da liberdade como conquista contradissesse a liberdade primeiramente como um dado, como uma condição ontológica da existência. Ela responde que a liberdade não é uma coisa que possuímos, mas é o próprio movimento da realidade ambígua da existência, só é se *fazendo* ser, por isso precisa ser conquistada, assim, querer-se livre significa a passagem da natureza à

moralidade fundando uma liberdade autêntica. Nisso consiste sua distinção de liberdade ontológica e liberdade moral definida pelo querer-se livre.

Sobre a liberdade originária, a filósofa define como sendo o lançar-se espontaneamente no mundo que se projeta sempre em direção de algo, com um sentido, mas é preciso que o sentido, que primeiramente escolheu fundar, esteja fundado para que justifique a transcendência que o desvelou. Nisso consiste o movimento da liberdade querendo-se livre. Mas é possível não se querer livre na covardia, na preguiça, na impaciência à medida em que ao definir o projeto contesta seu sentido, assim seu movimento torna-se fuga, sendo si mesmo uma ausência. É somente quando assumo um projeto como *meu* que a ausência se torna presença e a fuga torna-se vontade. Estando em presença no objeto que fundo, coloco-me em presença diante dos outros. Mas a justificação por não ser jamais realizada exige *se* realizar constantemente.

Para evitar a angústia dessa escolha permanente, pode-se tentar fugir no próprio objeto, nele abismar sua própria presença; na servidão da seriedade, a espontaneidade original se esforça em renegar-se; ela se esforça em vão e no entanto fracassa, então, em realizar-se como liberdade moral. (BEAUVOIR, 1947/2005, p. 27).

Vimos até agora o que Beauvoir chamou de descrição subjetiva e formal da liberdade, faltando ainda pensar se o querer-se livre se dá através de um conteúdo qualquer. Para ela, essa vontade se desenvolve ao longo do tempo com o fim visado e a liberdade confirmando a si própria supondo sua realização numa unidade, ou seja, os momentos da vida se organizam em conduta podendo assim decidir. Concretamente, é preciso se engajar no fim escolhido, pois, conforme a filósofa, somente na paciência, fidelidade e coragem se confirma seu valor, pois um ato realizado e abandonado no passado se torna coisa, por isso, querer é engajar-se com a existência inteira, é perseverar em sua vontade. Ela ressalta que uma liberdade criadora consiste em não se deixar fixar em facticidade injustificada, abraça o passado e deposita sobre o futuro uma confiança que não se desmente. Criar é desvelar o ser visando o desvelamento ulterior, ao visar a criação inteira a liberdade se confirma a cada instante. Quanto ao mundo, o ser humano só desvela através da contingência da facticidade, ou seja, através das resistências que lhe são impostas por esse mundo. É preciso que a presença desse limite se concilie com essa liberdade sendo ao mesmo tempo movimento e unidade.

Beauvoir ressalta que é preciso saber reconhecer obstáculos impossíveis de serem transpostos, pois diante deles a teimosia pode ser estúpida nascendo a resignação que

transforma projetos antes iniciados como liberdade e como vontade. É preciso cuidado para não petrificar com indiferença desenganada as tentativas do passado, pois o fracasso pode condenar todo esforço anteriormente engajado. No entanto, reconhecer os obstáculos não significa renunciar a singularidade dos projetos diante das coações, a singularidade do projeto define a limitação do poder, mas também seu conteúdo lhe permitindo fundar-se. Ela salienta que é preciso cuidado para que a possibilidade de fracasso não impeça a vontade de querer.

Na verdade, para que minha liberdade não corra o risco de vir morrer contra o obstáculo suscitado por seu próprio engajamento, para que ela possa ainda através do fracasso prosseguir seu movimento, é preciso que, dando a si mesma um conteúdo singular, ela vise através dele um fim que não seja coisa alguma, mas precisamente o livre movimento da existência. (BEAUVOIR, 1947/2005, p. 30).

Conforme Beauvoir, isso confirma o já dito anteriormente, que a busca da liberdade não deve ser por captar o ser, mas por desvelá-lo, pois só o desvelamento é a passagem do ser à existência, ou seja, por ser falta de ser o que a liberdade visa é conquistar a existência. Assim, a salvação só é possível se, apesar dos obstáculos e do fracasso, resguardar seu futuro com possibilidades. Para que a liberdade se queira, é preciso não se querer como movimento indefinido e recusando as coerções que interrompem seu impulso para si mesma, se a coerção é natural, como por exemplo numa doença, recusamos nos curando, mas quando se trata da opressão de uma liberdade humana recusamos com a revolta, que só se realiza com liberdade através da ação, dando a si um conteúdo. Ao superar a situação dada, a transcendência visa ao futuro que se abrirá após a realização, reatando a relação indefinida consigo mesma. Mas há situações-limite em que o futuro é radicalmente impedido e esse retorno impossível, cuja revolta diante da situação imposta só se realiza na recusa definitiva através do suicídio.

Em resumo, para a filósofa, a liberdade sempre pode salvar-se apesar dos fracassos, pois se realiza enquanto desvelamento da existência, mas há situações desveladas no projeto rumo a si mesma que lhe permitem realizar-se como movimento indefinido, embora o poder seja sempre limitado. Assim, tal como a vida confunde-se com o querer viver, a liberdade aparece como movimento de liberação. Desse modo, “querer-se livre” significa querer salvar sua existência e para isso a liberdade originária ou espontaneidade original precisa querer-se como fim desvelando o ser em seu conteúdo singular, logo, querer-se enquanto liberdade moral. Beauvoir ressalta que uma nova questão logo se coloca, tal como em todas as morais: se só há uma maneira de salvar-se,

como é possível escolher não se salvar? A resposta aponta para a negatividade *a priori* da existência.

Para Beauvoir, esta negatividade, isto é, o fato de que a existência está à distância de si mesma, desvela que só é possível coincidir-se consigo ao aceitar a condição de que reunir-se consigo é irrealizável. É por haver em seu ser um incessante jogo do negativo que é possível escapar de sua liberdade, logo, que também é possível não se salvar. Querer-se livre e não se querer livre são possibilidades da ambiguidade da existência. Beauvoir demonstra com essa ideia que não só é possível a elaboração de uma moral no existencialismo, como é a única filosofia que a moral tem seu lugar por não esconder que nada está definido *à priori* e que a própria condição humana abrange o risco de não se realizar. Para isso é preciso que o ser humano

(...) se assuma enquanto ser que “se faz falta de ser a fim de que haja ser”; mas o jogo da má-fé permite parar a qualquer momento: podemos hesitar em nos fazermos falta de ser, recuar diante da existência; ou então podemos nos afirmar mentirosamente como ser, ou nos afirmar como nada; podemos só realizar nossa liberdade como independência abstrata ou, ao contrário, recusar com desespero a distância que nos separa do ser. Todos os erros são possíveis, uma vez que o homem é negatividade, e eles são motivados pela angústia que ele sente diante de sua liberdade. Concretamente os homens deslizam com incoerência de uma atitude à outra. (BEAUVOIR, 1947/2005, p. 34).

Beauvoir conclui que sua análise da moral da ambiguidade se fará na descrição abstrata dessas atitudes.

### **2.9.1. A atitude séria e outras atitudes da má-fé**

Beauvoir (1947/2005) inicia sua reflexão sobre o mundo da seriedade na relação com a infância. Ela ressalta que o que define a situação da criança é estar imersa num mundo cuja constituição não participou, um absoluto ao qual se submete cujas palavras, valores e costumes, aos seus olhos, são incontestáveis. O mundo onde a criança vive é o mundo sério e o próprio do espírito da seriedade é considerar os valores como fatos dados. Não significa, no entanto, que a criança seja séria, pois na infância é permitido e é um direito o brincar, ou seja, poder livremente despendar sua existência com tranquilidade num campo aberto pueril onde não pesa a responsabilidade. O mundo dos adultos aparece como o verdadeiro, aquele que lhe permite apenas obedecer e respeitar, assim, seus olhos ingênuos acreditam no *ser* dos adultos, e nesse mundo de definições e plenitude, ela acredita também ser desse modo pleno. Assim, a condição da criança é metafisicamente

privilegiada por escapar à angústia da liberdade, no sentido de que seus atos não abalam a ordem serena do mundo dado, que existe para além dela. Há nas brincadeiras infantis uma disposição despreocupada, pura e gratuita pela existência, o oposto da seriedade.

Beauvoir ressalta que é raro o mundo infantil prolongar-se além da adolescência onde, a outrora criança que já se interrogava pouco a pouco em meio às falhas e contradições que se revelavam, se descobre como subjetividade tal como os outros. Os adultos deixam de aparecer como plenos e aparecem em seu caráter humano, em suas oposições e contradições constituindo os valores, a moral e a linguagem que não são mais dados absolutos, logo, chega o momento da convocação à participação neste mundo, seus atos terão um peso, logo, é preciso escolher e decidir. Nisto consiste a crise da adolescência, a de ter de assumir sua subjetividade, embora por outro lado, o desabamento do mundo sério seja também uma libertação. Apesar desta alegria, na adolescência há o desamparo por se ver lançado num mundo por se fazer, a liberdade se revela e é preciso se decidir sobre ela. Assim, Beauvoir define a adolescência como o momento da escolha moral, decisão que sempre pode ser recolocada como questão embora se torne cada vez mais difícil porque o mundo devolve o reflexo desta escolha que se confirma através do mundo que moldou. E define a infância como o momento em que a liberdade é mascarada podendo ignorar suas exigências, nostalgia carregada por toda vida.

Beauvoir salienta que a escolha moral sendo livre, é, portanto, imprevisível. Embora a criança não contenha quem se tornará, é sempre a partir do que foi que se decide quem quer ser, assim, em seu mundo correlato colhe-se as motivações de sua atitude moral. Ao se lançar sobre o mundo fazendo-se falta de ser, o ser humano contribui para significá-lo e o desvela, ou seja, lança-se à sua maneira por meio de qualidades espontâneas onde o valor delas se inscreve e se revela no mundo. Assim, para a filósofa, existir é *lançar-se* no mundo *fazendo-se* falta de ser e os que retém livremente esse movimento original ela chama de *sub-homens*.

Beauvoir argumenta que diante dos riscos e tensões da existência, o *sub-homem* recusa sua condição humana, seu impulso para o ser que nunca se realiza, ou seja, recusa sua própria existência. Por mais que se transcenda e circunscreva certos valores, a incoerência de seus projetos reduz o sentido e anula seus próprios fins. Seus atos são fuga e sua presença enquanto ausência é facticidade nua de uma existência injustificada porque não soube se justificar. O fracasso do *sub-homem* reside em não se querer e a negatividade em seu cerne se revela como angústia, por temer o risco se refugia em valores prontos do



mundo sério. Sendo recusa e fuga, se realiza no mundo como força incontrolada e sem direção, podendo ser captado como mão-de-obra por ideologias e fanatismos. Diante de quem se quer livre num mundo humano moldado por liberdades que querem ampliá-lo, o *sub-homem* é resistência e oposição, só realiza a facticidade de sua existência, enquanto a moral é o triunfo da liberdade sobre a facticidade. Sem engajamento em *sua* obra não há busca por legitimá-la, experimenta o deserto do mundo no tédio e o medo por não ter criado com ele laço. Seu maior temor é que o imprevisto traga de volta a angustiante consciência de sua condição humana, por mais que desde a juventude tenha escolhido negar sua presença no mundo, não lhe é possível apagar a evidência da liberdade.

Beauvoir demonstra que o esforço de dissipar a liberdade ao aceitar facilmente as ideias e valores do mundo é uma atitude que passa logicamente para a do homem sério, perdendo-se no objeto e negando sua existência. Ela ressalta que a seriedade foi frequentemente descrita de forma irônica por Hegel, Kierkegaard e Nietzsche, e consiste na atitude de se pôr como inessencial diante do objeto considerado como essencial, através do respeito santifica a Coisa que lhe aparece como Causa. A maior parte de *O Ser e o nada*, Beauvoir conclui, é uma descrição do homem sério e de seu universo, que ao afastar-se de sua liberdade se submete aos valores incondicionados que acredita valorizar a si próprio permanentemente. Assim, a seriedade se configura na liberdade que se renega para que os fins sejam absolutos, lhe importando não a natureza do objeto, mas o fato de que nele pode se perder, sendo assim, a má-fé na seriedade exige a renovação incessante da negação de sua liberdade. De certo modo, escolhe-se viver num mundo infantil, mas diferentemente da criança a quem os valores são realmente dados pelos adultos sérios que lhe aparecem como plenos, o ser humano sério mascara seu próprio movimento de dá-los a si próprio.

Ao considerar a liberdade em sua relação indissociável com a situação, a perspectiva crítica de Beauvoir considera que no mundo da seriedade há aqueles a quem é recusado evadir, cuja existência é subjugada e em situações-limite escravizadas, sustentando que as circunstâncias sociais e econômicas da situação pesam sobre a liberdade impedindo sua ação sobre o mundo, assim, quanto menor a possibilidade de ação no mundo mais o mundo aparece como dado. A esse modo de existir no mundo da seriedade ela nomeia de *boa-fé* (*bonne foi*), com o objetivo de fazer um contraponto à *má-fé* (*mauvaise foi*) que livremente nega sua liberdade. Em sua resignação, a liberdade não se renega e permanece disponível, mesmo em meio à ignorância e a impotência se

resguarda a possibilidade de conquista da existência e de uma vida propriamente moral. Muitas vezes, a liberdade conquistada no seio da imposição de uma experiência vivida séria volta-se contra o objeto de seu respeito com revolta. Assim, a diferença entre a *má-fé* e a *boa-fé* seria a disposição de meios para evadir-se da mentira da seriedade e deliberadamente não querer usá-los, fazendo a si mesmo sério.

Se renegarmos a tensão subjetiva da liberdade, interditamo-nos evidentemente de querer universalmente a liberdade num movimento indefinido; pelo fato de se recusar a reconhecer que constitui livremente o valor do fim que ele afirma, o homem sério se faz escravo desse fim; ele esquece que toda meta é ao mesmo tempo um ponto de partida e que a liberdade humana é o último, o único fim a que o homem se deve destinar. (BEAUVOIR, 1947/2005, p. 45).

Beauvoir evidencia que o homem sério nada coloca em questão, dando um sentido absoluto ao que lhe é útil, aos ídolos inumanos a quem sacrifica outros seres humanos. Por isso, há na seriedade o perigo da tirania.

Desconhecendo com má-fé a subjetividade de sua escolha, pretende que através dele se afirme o valor incondicionado do objeto; e num mesmo momento desconhece também o valor da subjetividade e da liberdade de outrem, de maneira que, sacrificando-as à coisa, persuade-se de que o que ele sacrifica não é nada. (BEAUVOIR, 1947/2005, p. 46).

Justificando o que os comportamentos têm de contraditório na seriedade, Beauvoir ressalta que há a contestação da seriedade de outrem, mas jamais a sua própria mascarando para si a incoerência de sua escolha, logo sua fuga de si. Há dependência em relação ao objeto e sua fuga da angústia da liberdade o faz recair na inquietação e preocupação, fazendo com que tudo se torne ameaça. O curso incontrolável dos acontecimentos sempre lhe contrariará e seu esforço de fixar o mundo em coisa é desmentido pelo movimento próprio da vida. A seriedade, portanto, é um dos modos de tentar realizar a síntese do em-si e do para-si, o sério se quer deus, mas sabe que não é. Quando se transcende às suas metas e não se desvia da reflexão sobre o “para quê”, desmorona-se o absurdo da existência que buscou fora de si as justificações que somente ela poderia se dar.

Beauvoir se propõe a pensar sobre o fracasso da seriedade e as inversões radicais que por vezes se dão em outras atitudes da má-fé ou autoengano, como a niilista, que ela define como a seriedade decepcionada que se volta contra si mesma, que se entendeu como liberdade, mas não abarcando possibilidades de frustração se decepciona com o

mundo, recusa sua existência e as existências que a confirmam, se querendo como nada, aniquila toda a humanidade.

A atitude niilista manifesta uma certa verdade: a ambiguidade da condição humana nela é experimentada; mas o erro é que ela define o homem não como a existência positiva de uma falta, mas como uma falta no cerne da existência, ao passo que na verdade a existência não falta a si mesma enquanto tal. E se a liberdade é aqui experimentada sob uma forma de recusa, ela não se realiza autenticamente. O niilista tem razão em pensar que o mundo não *possui* nenhuma justificação e que ele próprio não é nada; mas ele esquece que lhe cabe precisamente justificar o mundo e se fazer existir legitimamente. Em vez de integrar a morte à vida, ele vê nela a única verdade da vida, que lhe aparece apenas como uma morte disfarçada; entretanto há a vida e o niilista se sabe vivo; é nisto que reside seu fracasso: ele recusa a existência sem conseguir aboli-la; ele nega qualquer sentido à sua transcendência e no entanto se transcende. (BEAUVOIR, 1947/2005, p. 51).

Para ela, ao recusar todos os valores dados pelo mundo sério, o niilista não encontra para além de sua ruína a importância do fim absoluto e universal que é sua própria liberdade.

Segundo a filósofa, a ruína dos valores sérios também pode possibilitar a atitude aventureira, que experimenta a existência como alegria e sem buscar justificação se contenta em viver sem se comprometer ou se responsabilizar, não se afasta do que não acredita pois toma como pretexto para seu modo de ser, não se apega ao fim visado, somente à conquista, sendo indiferente ao sentido humano de sua ação, afirma sua existência sem levar em consideração a de outrem, porém como sua existência não é afirmada solitariamente e os outros sempre aparecem e o interpelam à responsabilidade, duas atitudes tornam-se possíveis: se dar conta das exigências de sua própria liberdade pretendendo a liberação de si mesmo e dos outros e respeitando esse fim nos meios que escolhe para obtê-lo deixando, então, de ser aventureiro e se tornando autenticamente livre; ou se perder na tirania para garantir sua liberdade descompromissada, seu prazer e sua glória, tornando-se até mesmo cúmplice de regimes autoritários e da opressão.

De certo modo como a antítese do aventureiro, Beauvoir descreve a atitude apaixonada, enquanto na atitude aventureira o conteúdo não é realizado autenticamente, na paixão a liberdade fracassa em se confirmar. O objeto é posto como absoluto desvelado por sua liberdade, diferentemente da seriedade que a Coisa é desligada de si. No entanto, entre seriedade e paixão pode haver transições. O perigo na atitude apaixonada é dedicar sua vida a um objeto que o tempo todo lhe escapa, experimentando uma dependência. Conforme Simone: “O apaixonado se faz falta de ser não para que *haja* ser, mas para ser;

e ele permanece à distância, jamais é preenchido.” (1947/2005, p. 57). Como somente seu objeto lhe aparece como pleno e real, o resto pode tornar-se insignificante, logo, a tirania também está em seu caminho. A conversão é possível quando a distância em relação ao objeto é reconhecida e assumida ao invés de pretender aniquilá-la.

É apenas enquanto estrangeiro, proibido, enquanto livre, que o outro se desvela como outro; e amá-lo autenticamente é amá-lo em sua alteridade e nesta liberdade por meio da qual ele escapa. O amor é então renúncia a toda posse, a toda confusão; renuncia-se a ser a fim de que haja este ser que não se é. [...] A paixão só se converte em liberdade autêntica se, através do ser visado – coisa ou homem -, destinarmos nossa existência a outras existências, sem pretender enviscá-las na espessura do em-si. (BEAUVOIR, 1947/2005, p. 59).

Na descrição das atitudes da má-fé, Beauvoir evidencia que nenhuma existência se realiza limitando a si mesma, como se não houvesse outras liberdades. Não é possível salvar-se e justificar-se solitariamente. Buscar o ser apartado das outras liberdades é buscá-lo contra elas e isso significa perder-se. A ideia da interdependência atrelada à separação levanta questões inquietantes e, por vezes, há entre os que são conscientes dos riscos e da porção de fracasso a pretensão de realizar-se fora do mundo, seja através da contemplação, do pensamento crítico ou de uma atividade criadora. Há no pensamento crítico a pretensão de contestar todo e qualquer aspecto da seriedade sem dispersar-se na angústia da negação, com isso, propõe um valor superior e universal como verdade objetiva.

[...] ele compreende, domina e recusa, em nome da verdade total, as verdades necessariamente parciais que todo engajamento humano desvela. 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 servidor envergonhado de uma causa à qual não escolheu aliar-se. (BEAUVOIR, 1947/2005, p. 60).

Para Beauvoir, na tentativa de evasão do mundo, de um outro modo, o artista e o escritor se esforçam por realizar sua existência como um absoluto, mas não se propõe a atingir o ser. Na obra de arte, e apenas nela, há finalidade sem fim, o tempo pára e significações surgem, a falta de ser retorna ao positivo, a existência se confirma e estabelece sua própria justificação. O problema se dá quando o criador, ao criar um objeto absoluto, confunde a si próprio como absoluto, como se pudesse justificar o mundo sem precisar de ninguém para lhe justificar.

Beauvoir conclui que não há meios para se evadir do mundo e é neste mundo compartilhado que o ser humano precisa se realizar moralmente:

É preciso que a liberdade se projete rumo a sua própria realidade, através de um conteúdo cujo valor ela funda; um fim só é válido por meio de um retorno à liberdade que o estabeleceu e que se quer através dele. Mas essa vontade implica que a liberdade não se abisme em nenhuma meta e também não se dissipe em vão sem visar a nenhuma meta; o sujeito não deve buscar ser, mas desejar que *haja* ser; querer-se livre e 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 aquele que se considera, ambos implicam a ligação de cada homem com todos os outros. (BEAUVOIR, 1947/2005, p. 61).

Por fim, Beauvoir evidencia que querer que haja ser é se comunicar através do ser com os outros, é querer um mundo dotado de significações humanas, pois todo projeto se define pela interposição com outros projetos. Dito de outro modo, querer a liberdade é visar a um futuro aberto, onde os fins postos podem ser prolongados por outras liberdades para além da própria vida. Há então a convergência com *Pirro e Cinéias*, sobre toda liberdade não só precisar da liberdade dos outros, como também querê-la, pois somente desse modo somos salvos do absurdo da facticidade. Somente na existência dos outros que o ser humano pode encontrar a justificação para o seu existir.

Para Beauvoir, a inquietação moral, o “para quê”, encontra-se em si mesmo, porque o ser humano é a própria interrogação e fugir dela é fugir de si. Quando nos inquietamos, nos inquietamos com o que nos concerne e na coexistência há um pertencimento e um interesse mútuo que evidencia a indissociabilidade na relação eu-outrem. Afirmar que querer-se livre é querer os outros livres não há nada de abstrato, pelo contrário, indica a realização de ações concretas. Mas pelas liberdades serem também separadas, e até opostas, que surgem os problemas difíceis e concretos ainda por se resolver.

### **2.9.2. Liberdade, opressão e revolta**

Retomando uma das críticas ao existencialismo, sobre o preceito “querer-se livre”, como se não propusesse conteúdo concreto à ação, Beauvoir (1947/2005) demonstra que a tentativa é esvaziar o sentido concreto da palavra liberdade, uma vez que a liberdade se realiza apenas enquanto engajamento no mundo compartilhado, logo deve ser encarnada

em contornos e condutas bem definidas. O preceito “querer-se livre” abrange querereres que se realizam numa única e mesma escolha, como já vimos, querer a liberdade é querer que haja ser ou querer desvelar o ser, é querer a liberdade dos outros e nesse momento do texto ela acrescenta que também é querer desvelar o mundo.

Vimos que todo ser humano, visto que é liberdade originária, transcende a si mesmo e que a experiência da liberdade se fosse equivalente seria um livre desdobramento dela mesma, através de seus projetos visando a um futuro aberto. No entanto, esse mundo que Beauvoir nos lembra que é preciso desvelar, inclusive que o querer desvelá-lo está presente no querer-se livre, nos mostra que há situações em que a transcendência é “condenada a recair inutilmente em si mesma porque é apartada de suas metas.” (p. 69). A filósofa define desse modo a situação da opressão, que jamais é natural uma vez que não são as coisas que oprimem, mas as outras liberdades. Assim, a revolta também não se dá contra as coisas, mas contra os outros que oprimem.

Beauvoir argumenta que a resistência das coisas sustenta a ação humana e aceitá-la como obstáculo e o risco do fracasso não é experienciar o desmentido de sua liberdade, mas reconhecer a facticidade na relação com a liberdade. Isso é desvelar mundo, mas não é o único modo que o mundo se desvela. Os obstáculos materiais e naturais que são contingenciais não arruinam radicalmente a liberdade, até mesmo a morte precisa ser assumida enquanto risco ao assumir a condição humana que só é enquanto mortal. Porém, há só um modo de furta o sentido dos atos e da vida e é por meio de ações sobre as outras liberdades, o que evidencia o caráter de interdependência na relação com os outros. Mesmo sendo meu o sentido que dou ao que me acontece, é por meio dos outros que me acontece e ignorar essa realidade pode facilmente recair em individualização e culpabilização do sofrimento. Essa interdependência explica o acontecimento da opressão como possível e evidencia a urgência de ser combatido.

Como já vimos, segundo Beauvoir, para a liberdade se realizar é preciso desaguar num futuro aberto e são as outras liberdades, ao constituírem mundo e se projetarem que abrem e definem esse futuro, no entanto, nem toda liberdade participa desse movimento construtor, algumas são obrigadas a consumir sua transcendência em vão, apartadas de futuro e transformadas em coisas. Quando a vida se transforma apenas em se manter, viver se torna apenas não morrer. E como já vimos, a vida só se justifica por seu esforço integrado à superação do dado, ou seja, dos limites que a própria liberdade fixa para si ao projetar-se pondo fins próprios e passíveis de serem realizados. Na opressão, os limites

são impostos externamente à liberdade por meio de ações concretas de outras liberdades, que participam de sua situação, havendo a recusa de prolongar sua transcendência e logo a experiência do desmentido da liberdade. À harmonia desta humanidade que se pretende excluindo liberdades só resta a negação e recusa, ou seja, através da revolta.

Beauvoir destaca que a estratégia da opressão é evitar a revolta, muitas vezes se disfarçando de uma condição natural. Afinal, como se revoltar contra algo que é considerado parte da natureza? Ela expõe alguns dos argumentos do liberalismo econômico que buscam negar a opressão do proletariado, argumentando que a distribuição das riquezas é um fenômeno natural e, portanto, não deve ser contestado. Para sustentar essa posição, são citadas as convenções sociais que legitimam a exploração. No entanto, uma vez que todo regime de exploração é uma construção humana, é possível recusá-lo e superá-lo. O futuro imaginado pelo opressor, no qual ele busca se lançar sozinho, em uma sociedade de iguais, seria substituído por outro futuro. Beauvoir ressalta que esse conflito não é meramente uma batalha de palavras ou ideologias, mas sim uma realidade concreta, onde o mundo se revela e onde as liberdades têm a possibilidade de se realizar ou não como abertas.

Há, portanto, duas maneiras de superar o dado: é muito diferente prosseguir uma viagem ou evadir-se de uma prisão. Nos dois casos, o dado está presente em sua superação; mas num caso está presente enquanto aceito e no outro enquanto recusado, o que faz uma diferença radical. Hegel confundiu esses dois movimentos sob o vocábulo ambíguo “*aufheben*”; e é nessa ambiguidade que repousa todo o edifício de um otimismo que nega o fracasso e a morte; é isso que permite olhar o futuro do mundo como um desenvolvimento contínuo e harmonioso. (BEAUVOIR, 1947/2005, p. 72)

Beauvoir busca demonstrar que a revolta não busca se integrar à suposta harmonia do mundo; pelo contrário, seu objetivo é romper com essa continuidade. No entanto, para que a recusa do dado seja possível, é necessário primeiro reconhecer a servidão ou submissão. Existem situações em que essa subjugação não é percebida como imposta por outras liberdades, mas é considerada uma condição natural, na qual a consciência da própria liberdade é coibida. Nesses casos, é preciso trazer-lhe de fora, na participação em sua situação, a realidade do seu caráter de liberdade. É preciso possibilitar no seio da ignorância o meio de transcender sua situação<sup>26</sup>, ou seja, pela reflexão sobre a situação

---

<sup>26</sup> Beauvoir apresenta alguns exemplos de situação de exploração e opressão como a dos operários, a escravização de negros, a colonização de indígenas. O que sua argumentação procura evidenciar não é que nessas situações há somente ignorância e que é preciso ação externa para que a ignorância se dissipe, como se necessitassem da salvação do esclarecimento, mas que há situações-limite que atitudes contemplativas são cumplicidade e não reconhecimento do outro enquanto liberdade.

para que a liberdade realmente possa se querer ou não se querer. Simone pretende evidenciar que a liberdade é uma condição universalmente humana e que se abster diante de situações de opressão, especialmente quando não são reconhecidas como tal, é compactuar com essa opressão e, portanto, é também exercer uma forma de tirania. O que se pretende é que possibilidades novas se abram, é querer desvelar o mundo, é querer a existência, é querer-se livre entre liberdades.

Outro argumento da opressão, destacado por Beauvoir, é mentir que o oprimido escolhe a opressão por não se evadir dela, quando o que se mostra é a abstenção de não a querer por ignorar a possibilidade de recusa. O que se propõe com uma intervenção externa é colocar o oprimido diante de sua própria liberdade, pois somente assim ele pode tomar uma decisão verdadeiramente livre. A realização da liberdade em situação de opressão só se dá pela revolta, pois o próprio da revolta é voltar-se contra a interdição de sua liberdade. Essa revolta pode se dar de diversos modos, seja no reconhecimento da subjugação em relações mais próximas, seja no engajamento em projetos que visem prolongar-se mais adiante por outras liberdades na luta social e política.

Para Beauvoir, há ainda na opressão o argumento de estar sendo privado de *sua* própria liberdade. Um sofisma que aparece aos montes na história e contemporaneamente nos discursos conservadores. Esta liberdade se traduz como liberdade para explorar a classe trabalhadora, para a reiteração do racismo, para interditar os direitos humanos, para fixar um ideal de família que exclui arranjos diversos, para a manutenção de privilégios, dentre outros. Trata-se de uma contradição que se dissimula em má-fé:

Pois uma liberdade só se quer autenticamente querendo-se como movimento indefinido através da liberdade de outrem; assim que se dobra sobre si mesma, ela se renega em proveito de algum objeto que prefira a si mesma: [...] é a propriedade, o gozo, é o capital, o conforto e a segurança moral. Só temos que respeitar a liberdade quando ela se destina à liberdade, não quando ela se perde, foge e se demite de si mesma. Uma liberdade que só se aplica a negar a liberdade deve ser negada. E não é verdade que o reconhecimento da liberdade de outrem limite minha própria liberdade: ser livre não é ter o poder de fazer qualquer coisa; é poder superar o dado rumo a um futuro aberto; a existência de outrem enquanto liberdade define minha situação e ela é até a condição de minha própria liberdade. Oprimem-me se me jogam na prisão: não se me impedem de jogar meu vizinho. (BEAUVOIR, 1947/2005, p. 79).

Para Beauvoir, o opressor está ciente desse sofisma e, portanto, raramente o utiliza explicitamente. Ao invés disso, apresenta-se como defensor de determinados valores, reivindicando abertamente a liberdade de oprimir sem disfarces. Ele se justifica em nome dos conteúdos que eleva à condição de ídolos e defende, não lutando em seu próprio



nome, mas encontrando ressonância ao defender instituições, a nação, a moral e os bons costumes como intrinsecamente bons. Ao enfatizar os valores do mundo estabelecido, optam por conservar o que já existe em vez de abrir espaço para o que ainda não é, temem a angústia de sua própria liberdade. Simone destaca, no entanto, que não devemos relegar o passado à obscuridade da facticidade, pois nele residem os esforços de nossos antepassados para desvelar o ser, um legado que não deve ser menosprezado em relação aos esforços contemporâneos. Afinal, afirmar o reino humano é reconhecer a humanidade tanto no passado quanto no presente e no futuro. A liberdade que se engajou no passado precisa ser integrada ao tempo presente, retomando para si através de cada projeto vivo. O passado nos concerne não por ser um fato bruto, mas por possuir uma significação humana que pode ser reconhecida recusando uma herança do passado ou prolongando fins como nossos pontos de partida. O passado é um chamado rumo ao futuro e muitas vezes o salvamos ao destruí-lo, não se trata de negar ou apagar da história as feridas que ainda sangram, mas assumi-las e tratá-las (BEAUVOIR, 1947/2005; MATTAR, 2020).

Por fim, a filósofa ressalta que não é somente como conservador que o opressor tenta se justificar, mas frequentemente invoca realizações futuras, ganhos com a industrialização e produção, com a tecnologia, ao explorar as riquezas naturais, com a manutenção dos conflitos e guerras, afirma a utilidade da opressão, as realizações que supostamente servem à humanidade. Como já vimos, essa é uma das mentiras do espírito sério, impor um sentido absoluto à palavra *útil*, mas nada é útil se o ser humano não for livre, ou seja, se não estiver em condições para definir seus próprios fins e valores. As realizações só podem servir à humanidade se houver liberdade para servir-se delas. Num último argumento, pode-se afirmar não ser possível respeitar todas as liberdades, o que só significa ter de aceitar a tensão da luta, da separação entre liberdades, que é preciso a resistência e a revolta para que a liberdade se perpetue sem que o fim seja necessariamente um estado de repouso e equilíbrio, o que é impossível. Sejam quais forem os problemas concretos que se coloquem ou fracassos que tenham de ser assumidos, querer-se livre é recusar a opressão, é voltar-se contra, é revolta.

### **2.9.3. O futuro e o sentido da ação**

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 deste mundo, a realidade singular de nossos projetos e de nós mesmos. (BEAUVOIR, 1947/2005, p. 88).

Beauvoir (1947/2005) ressalta que o conceito de "Homem universal", um ser absoluto, não tem fundamento concreto, tornando impossível enquadrar cada indivíduo dentro de uma categoria de humanidade homogênea. Apesar de estarmos interligados uns aos outros, essa é precisamente a ambiguidade da condição humana: a liberdade existe de forma absoluta para si mesma, ao mesmo tempo em que se projeta em direção aos outros, e mesmo ao nutrir um interesse pela liberdade de todos, há um envolvimento em projetos singulares. Ela destaca uma antinomia da ação, que a utilidade é a justificação do sacrifício sendo o complemento de *útil* não apenas a palavra *humano*, mas também a palavra *futuro*. Ela argumenta que o ser humano não é nada se apartado de sua transcendência e reduzido à facticidade de sua presença, pois somente através do próprio projeto é possível se realizar. Ao visar um fim é que se justifica, por isso essa justificação está sempre por vir e, portanto, o futuro assume a responsabilidade sobre o presente e ao superá-lo o mantém vivo. Toda ação é concebida através da afirmação soberana do futuro; em outras palavras, toda escolha é moldada pela perspectiva do futuro, que é tanto o propósito quanto a substância da ação.

A palavra *futuro* tem dois sentidos, correspondentes aos dois aspectos da condição ambígua do homem, que é falta de ser e é existência; é ao mesmo tempo como ser e como existência que ele é visado. Quando encaro meu futuro, considero este movimento que, ao prolongar minha existência de hoje, realizará meus projetos presentes e os superará rumo a fins novos: o futuro é o sentido definido de uma transcendência singular e está estreitamente ligado ao presente que compõe com ele uma única forma temporal; é esse futuro que Heidegger considera como uma realidade dada a cada instante. (BEAUVOIR, 1947/2005, p. 95).

Beauvoir argumenta que ao longo dos séculos, de várias maneiras, sonhou-se com um futuro que permitisse a restauração da plenitude de valores como glória, felicidade ou justiça, mas não como uma mera continuação do presente, o que esvazia o caráter temporal do futuro. De influência principalmente hegeliana, embora o próprio Hegel não tenha se iludido com uma ideia de futuro estático, como Simone aponta, o futuro era concebido como algo infinito e total, uma abolição do negativo que representaria plenitude e felicidade. Nesse contexto, era compreensível exigir sacrifícios finitos em nome desse futuro, pois os fins justificavam os meios através de sua própria indiferença. Nesse mito de um futuro ligado ao inevitável triunfo, a seriedade encontra e reafirma a tranquilidade daqueles que se projetam, abismando sua liberdade, ao futuro-coisa. No entanto, dado que a negatividade está intrinsecamente ligada à condição humana, esse sonho de um futuro pleno não é realizável. A falta está no cerne da existência humana,

isto é, existir só é possível fazendo-se falta de ser, e existir positivamente é assumir essa falta como parte integrante da própria existência.

Para Beauvoir, não há como existir sem esse movimento singular rumo ao ser, e o mundo desvelado hoje, ao mesmo tempo que afirma cada projeto singular, também se apresenta como um campo de batalha. Ela argumenta que a ambiguidade fundamental da condição humana abre possibilidades divergentes, e sempre há o desejo de ser o que falta, uma fuga diante da angústia da liberdade. Assim, a liberdade está constantemente por ser conquistada e jamais será dada de forma definitiva. Para ser mais coerente com a realidade vivida hoje e pensar no futuro como essa realidade a cada instante significa reconhecer a limitação do nosso poder sobre o futuro.

Nosso poder sobre o futuro é limitado, o movimento de expansão da existência exige que nos esforcemos a cada instante para aumentá-lo; mas ali onde ele se interrompe, interrompe-se também nosso futuro; além dele não há mais nada, pois nada mais é desvelado. Dessa noite informe não saberíamos tirar nenhuma justificação de nossos atos; ela os condena com a mesma indiferença; ao apagar os erros e as derrotas de hoje, apagará também seus triunfos; tanto quanto um paraíso, ela pode ser caos ou morte: um dia, talvez, os homens voltarão à barbárie, um dia a Terra não será mais do que um planeta gelado. Nessa perspectiva, todos os momentos se confundem na indistinção do nada e do ser. Não é a esse futuro incerto, estrangeiro, que o homem deve confiar o cuidado de sua salvação: cabe-lhe assegurá-lo no seio de sua própria existência; essa existência só é concebível, nós já o dissemos, como afirmação do futuro, mas de um futuro humano, de um futuro finito. (BEAUVOIR, 1947/2005, p. 98).

Beauvoir esclarece então o sentido de finitude, uma noção tão difícil de preservar. No contexto contemporâneo da globalização, o mundo todo está envolvido em empreendimentos singulares, muitos dos quais têm deixado sua marca e dado significado à história. Houve uma ampliação espacial dos projetos, e sua dimensão temporal se expandiu. As escalas mudaram, e tanto o espaço quanto o tempo se dilataram; um século agora parece ser apenas um momento transitório. Quanto maior a densidade humana considerada por um projeto, mais a perspectiva da universalidade e da exterioridade prevalecem sobre a singularidade e a interioridade. No entanto, no seio da existência, a vida mantém seu ritmo e a morte não retrocede. Apesar dos avanços técnicos que encurtam distâncias e aumentam a eficiência no uso do tempo, a existência permanece sendo uma experiência singular, e é necessário aceitar esse limite.

Assim como a infinidade aberta a meu olhar se contrai acima de minha cabeça num teto azul, minha transcendência acumula ao longe a espessura opaca do futuro; mas é entre o céu e a terra que há um campo perceptivo com suas formas e suas cores; e é no intervalo que me separa hoje de um futuro imprevisível que há significações, fins rumo aos quais posso dirigir meus atos. Desde que se introduz no mundo a presença do indivíduo finito, presença sem a qual não

há mundo, formas finitas se recortam através do espaço e do tempo. E assim como uma paisagem não é apenas uma transição, mas um objeto singular, um acontecimento não é apenas uma passagem, mas um acontecimento singular. Se se nega com Hegel a espessura concreta do aqui e do agora em proveito do espaço-tempo universal, se se nega a consciência separada em proveito do Espírito, perde-se com Hegel a verdade do mundo. (BEAUVOIR, 1947/2005, p. 100).

Beauvoir demonstra que, assim como o universo, a História não constitui uma totalidade racional, mas sim uma "totalidade destotalizada", conforme a expressão sartriana que também se aplica ao ser humano e à humanidade. Nem a relação exclui a separação, nem a separação exclui a relação. Com isso, Simone não tem a intenção de adentrar no problema da causalidade ou da compreensão históricas, mas sim destacar que, ao pensar na ação, é necessário considerar a presença de encadeamentos inteligíveis no âmago de formas temporais, onde é preciso decidir sobre a oportunidade do ato mesmo diante do desconhecimento de todos os fatores envolvidos. Não se pode esperar por um conhecimento perfeito e abrangente das circunstâncias antes de agir; a escolha é primordial e implica em assumir riscos. É da negatividade que surge o movimento do espírito, seja entendido como pensamento ou vontade. O que ela busca evidenciar é que, da mesma forma que pensar no tempo não pode negar seus momentos, ou pensar na coletividade não pode negar a singularidade, considerar-se entregue à busca incessante por um futuro indefinido é renunciar à existência sem nunca recuperá-la. Os meios definem o fim, caso contrário a existência seria absurda, e o fim justifica os meios quando permanece presente sendo desvelado no projeto.

Beauvoir salienta que, para que uma vida inteira não se defina como uma evasão rumo ao nada, é necessário afirmar a existência no presente. Isso é o que significa pôr o fim como fim, interromper o movimento da transcendência com uma realização, como festa ou expressão apaixonada da necessidade de se sentir existindo absolutamente, como momento final desejado e aguardado. Qualquer que seja o futuro após a realização não apaga a realização daquilo com o que se engajou e que a infelicidade de não realizar aquele projeto está banida de existir. Trata-se da tentativa da existência de se afirmar positivamente enquanto tal, mesmo que essa afirmação seja fugaz e efêmera. Como a existência é uma tensão contínua, vivida como pura negatividade, e não podemos possuir o presente, a alegria da realização não perdura por muito tempo. Assim, um novo projeto logo se inicia, e a existência continua lançando-se em direção ao futuro. Ao atribuir à palavra "fim" o duplo sentido de meta e finalização, revela-se a ambiguidade mais

fundamental da condição humana: todo movimento vivo inevitavelmente se encaminha em direção à morte. Quando essa verdade é encarada de frente, percebe-se que todo movimento em direção à morte também é uma manifestação de vida.

É preciso que o presente morra para que possa viver; a existência não deve negar esta morte que ela porta em seu cerne, mas querê-la. Ela deve afirmar-se como absoluto em sua própria finitude; é no seio transitório que o homem se realiza, ou nunca. Ele precisa olhar seus empreendimentos como finitos e querê-los absolutamente. (BEAUVOIR, 1947/2005, p. 104).

Ao enfatizar que o futuro é o sentido e a substância da ação, Beauvoir destaca a impossibilidade de delinear seus limites de antemão. Não é possível esperar que um fim seja justificado como ponto de partida de um novo futuro, pois nosso controle sobre o tempo além da realização é limitado e, após a vida, não temos mais poder sobre o curso dos eventos. Outros continuarão a viver, experimentando seus próprios sucessos e fracassos. Enquanto estivermos vivos, devemos considerar o projeto em que nos envolvemos como nosso fim, justificando-o com base em nossa própria liberdade e nos meios escolhidos para alcançá-lo, ou seja, no processo de busca pela realização. Mesmo quando nos comprometemos com projetos que buscam transcender os limites de nossa própria vida, eles continuam sendo nossos e precisam encontrar sentido em si mesmos, não em um futuro abstrato ou mitológico da História. Dessa forma, retemos a ideia de um futuro finito e vivo, delimitando formas transitórias de alcançá-lo.

## **2.10. A ética em *Por uma moral da ambiguidade***

Antes de concluir seu ensaio, Beauvoir (1947/2005) salienta a importância de não confundir a noção de ambiguidade com a noção de absurdo. Se a existência fosse absurda, não seria possível dar um sentido a si mesma, sendo necessário conquistá-lo incessantemente sem jamais fixá-lo. Diferentemente da ambiguidade, o absurdo recusa toda moral. É por sua condição ambígua, que a existência humana busca se salvar através do fracasso e do êxito, por isso a ação deve ser vivida admitindo suas antinomias, aliás, fracasso e êxito são aspectos da realidade que *a priori* não se distinguem. Mesmo que a realização plena jamais seja alcançada, é preciso que a liberdade funde a si mesma e assuma sua finitude afirmando-a como absoluta, ou seja, a liberdade se realiza absolutamente ao se visar. Os diferentes momentos da ação não se perdem em uma busca infinita, mas sim encontram justificativa uns nos outros, consolidando-se mutuamente.

Nessa unidade, não deve haver contradição, pois a liberdade é um movimento que se concretiza na busca incessante por sua própria conquista. Portanto, a negatividade e as antinomias estão sempre presentes no querer-se livre, em constante tensão.

Beauvoir ressalta que “a moralidade reside na dor de uma interrogação indefinida” (p. 108). É fundamental evitar perder-se na certeza das metas impostas pela tirania e questionar-se: será que realmente buscamos a liberdade própria e alheia? Será que os fins justificam os meios e quais sacrifícios são aceitáveis para alcançá-los? Para que a liberdade possa ser considerada um fim absoluto, é necessário suspender os fins e avaliá-los, assim como os meios, em relação à conquista do ser. Beauvoir ressalta que essas ponderações permanecem abstratas quando buscamos respostas sobre o que torna uma ação boa ou má, ou qual curso de ação tomar. Essa busca por respostas muitas vezes se transforma em uma abstração ingênua. Assim como na ciência ou na arte, a moral não oferece receitas prontas. Não há como definir o momento exato da criação ou da inovação, nem mesmo prever seu surgimento. Em vez disso, é necessário refletir sobre as condições específicas de cada situação e tomar decisões. Seja qual for a ação, é essencial ponderar sob quais circunstâncias o projeto em questão é válido. Deste modo, ela compara sua proposta de moral aos métodos do cientista e do artista, que consistem em confrontar em cada situação particular e concreta os valores visados e os valores realizados, o conteúdo e o sentido do ato.

Na parte final de seu ensaio, Beauvoir analisa a ética considerando o ser humano como um dos fins para os quais a ação se destina, não apenas como parte de uma coletividade, mas em sua singularidade. O laço concreto entre liberdade e existência evidencia que querer a liberdade do outro, ou seja, querer que haja ser para o outro é querer o desvelamento do ser no prazer ou alegria vibrante da existência, na afirmação da vida. Se a satisfação de alguém ou o riso de uma criança não nos toca, se não experimentamos a vida em sua alegria vibrante, em nossa experiência ou através do outro, é em vão buscar justificá-la. Portanto, quando se trata de moral, só é possível indicar um método. Primeiramente, considerar qual interesse humano verdadeiramente preenche o modo abstrato proposto como objetivo à ação, ao invés de destacar ideias que não tem valor intrínseco e que de modos variados se afirmam acima do ser humano. Assim como não se pode separar o fim dos meios que o definem, não é possível compreender ou julgar os meios sem o fim que lhes confere sentido. Todo projeto exige a preocupação em encontrar um equilíbrio entre os fins e os meios.

O método proposto por Beauvoir consiste em confrontar, em cada situação particular, os valores almejados e os valores realizados, assim como o conteúdo e o sentido do ato. A tensão exigida pelo existencialismo, embora frequentemente considerada cansativa, assegura que não nos conduzamos cegamente a uma ideia ou meta incontestável. O objetivo é garantir que a ação sirva à liberdade, e, por isso, é necessário ter cuidado para não se perder no caminho, evitando fixar metas definitivas, mas permitindo que elas se definam ao longo do percurso. É preciso, no mesmo movimento, questionar tanto o fim pelos meios quanto os meios pelo fim, evitando que os meios comprometam o fim almejado.

Beauvoir destaca que a moral proposta pelo existencialismo não é solipsista, pois a liberdade se define apenas em relação ao mundo e aos outros, existindo ao transcender a si mesma e realizando sua liberdade por meio das outras liberdades. O movimento que surge do próprio ser e justifica sua existência se estende para além de si mesmo. É assumindo a própria liberdade, sem dela fugir, na tarefa mesma da existência que uma moral é desvelada e o movimento se manifesta de duas formas: de maneira construtiva, pois não podemos existir sem nos tornarmos; e de maneira negativa, ao recusar a opressão tanto para si mesmo quanto para os outros.

Na construção, assim como na recusa, trata-se de reconquistar a liberdade sobre a facticidade contingente da existência, isto é, de retomar como desejado pelo homem o dado que inicialmente *está aí* sem razão. Uma tal conquista jamais se termina; a contingência permanece e, para afirmar sua vontade, o homem chega até mesmo a ser obrigado a fazer surgir no mundo o escândalo do que não quer. Mas essa porção de fracasso é condição mesma da vida; não se poderia sonhar sua abolição sem logo sonhar a morte. Isso não significa que se deva consentir o fracasso, mas deve-se consentir lutar contra ele sem repouso. (Beauvoir, 1947/2005, p. 126)

A moral existencialista encoraja a liberdade humana em sua tarefa de tornar-se (ou se fazer) confirmando a existência como valor, encarando o mundo real sem recorrer a ilusões. A vida encontra sua justificação na medida em que singularmente justificamos o mundo ao nosso redor, e essa justificação será sempre finita, uma vez que toda ação é uma empreitada limitada, assim como a própria existência, que é contida pela morte. Essa ênfase na finitude reflete a severidade do existencialismo, que não oferece consolo ou escape abstrato. Sua moralidade é experimentada na verdade da vida, revelando-se como uma proposta de salvação para a existência ao afirmar a própria existência como um absoluto.

Quaisquer que sejam as dimensões vertiginosas do mundo que nos cerca, a espessura de nossa ignorância, os riscos das catástrofes por vir e nossa fraqueza individual no seio da imensa coletividade, resta que somos livres hoje e absolutamente se escolhemos querer nossa existência em sua finitude aberta para o infinito. E de fato, todo homem que teve verdadeiros amores, verdadeiras revoltas, verdadeiros desejos, verdadeiras vontades sabe bem que não precisa de nenhuma garantia estrangeira para estar seguro de suas metas; a certeza delas vem de seu próprio impulso. Há um ditado bastante antigo que diz: “Faça o que deve, aconteça o que acontecer.” É dizer de uma outra maneira que o resultado não é exterior à boa vontade que se realiza visando a ele. Se ocorresse que cada homem fizesse o que deve, em cada um a existência seria salva sem que fosse necessário sonhar com um paraíso em que todos estariam reconciliados na morte. (Beauvoir, 1947/2005, p. 126)

## 2.11. Apontamentos para a Clínica

Procuramos trazer neste capítulo os ensaios *Pirro e Cineias* (1944) e *Por uma moral da ambiguidade* (1947) para demonstrar que se sustentam por si sós e sua coesão, que não atoa são chamados pela própria Beauvoir (2019b) de fase moral de sua filosofia. Neles, a filósofa explicitou as aproximações e distanciamentos do pensamento sartriano, ao mesmo tempo que apresentou sua perspectiva existencialista própria, encarando questões abertas por Sartre em *O Ser e o Nada* (1943), propondo sua reflexão sobre a ação, conforme Bergoffen (2004) em sua dimensão singular e ressaltando a coexistência, e seu método de moral, conforme Andrade (2020), fundamentado na ambiguidade.

Por considerarmos, tal como Andrade (2020), que os ensaios correspondem à compreensão beauvoiriana de condição humana, acreditamos que apresentá-los responde à pergunta que fizemos anteriormente e possibilita que suas bases filosóficas se evidenciem. Dentre essas, procuramos destacar o diálogo de Beauvoir com Heidegger (1927/2002) e com Kierkegaard (1847/2008) sobre a angústia, ressaltando também o que os filósofos dizem em suas próprias obras. Acreditamos que esta articulação viabiliza trabalhos futuros sobre o existencialismo sob perspectiva beauvoiriana, além de fundamentar reflexões sobre angústia na clínica.

Em suas reflexões, Beauvoir (1944/2005) ressalta o afastamento de Heidegger em relação à compreensão da angústia mobilizadora, a qual para a filósofa se refere à realidade humana ser sem razão, ser sem fim, ser para *nada*. Por ser projeto, ou seja, por ter que ser seu ser e buscar se fazer ser (ou tornar-se), projeta-se rumo a fins singulares, se movimenta rumo ao ser. Somente ao reconhecer-se como um projeto de ser é que há o



engajamento em um objeto que baste, e é na realização desse objeto que se encontra o sossego por fundamentar sua própria existência.

Em suas reflexões éticas, Beauvoir (1944/2005) pensa a ação como condição ontológica e a existência como tarefa de se fazer, estabelecendo e realizando fins que se tornam novos pontos de partida, não somente para si, mas também para os outros, participando de sua facticidade. Em sua perspectiva, as obras realizadas no mundo podem ser estendidas por outras liberdades, ou mesmo desaparecer, evidenciando o caráter da coexistência e a dimensão do apelo e do risco. Acreditamos haver nessas reflexões um caminho frutífero ainda a ser trilhado, mas por ora ressaltamos a possibilidade de, na clínica, sustentar o engajamento não somente nos próprios projetos, mas no projeto de um mundo onde a liberdade e a responsabilidade coabitem, o que só é possível sem desconsiderar que ao agirmos participamos da facticidade dos outros.

Também acreditamos que a tese sustentada por Andrade (2020), sobre a proposta de Beauvoir da moral existencialista como método, contribui para a possibilidade de pensarmos numa clínica inspirada na fenomenologia-existencial de Simone de Beauvoir. Seu método, que “consiste em confrontar em cada caso os valores realizados e os valores visados, o sentido do ato com o seu conteúdo” (BEAUVOIR, 1947/2005, p. 122), corresponde a um fazer clínico preocupado com a liberdade, sem prescrever preceitos ou propor um caminho.

Outra importante contribuição que procuramos destacar refere-se às suas reflexões sobre o projeto de dedicação, desde sempre fracassado pois encontra sempre a ingratidão. Beauvoir (1944/2005) ressalta que em todo projeto de dedicação, o ser faz de si coisa diante daquele que detém o ser e isso acontece principalmente com mulheres, desejando com isso, um certo repouso. Conforme a filósofa, para que haja dedicação, é preciso que o valor da vida de quem me dedico apareça para mim como absoluto, sem que eu me questione para o que me dedico, no entanto, há sempre a iminência da questão se apresentar, pois a tranquilidade na dedicação só é possível quando quero incondicionalmente a existência do outro.

O projeto de dedicação pode aparecer de diversos modos nos relatos clínicos. Pensar segundo a perspectiva beauvoiriana acerca desse modo de relação com os outros nos ajuda no atendimento de pessoas que se dedicam, a sustentar a pergunta sobre para que se dedica e sobre as queixas geralmente presentes que se relacionam à ingratidão.

Segundo a filósofa, a justificação esperada é recusada por quem é posto como único a dá-la, uma vez que qualquer dedicação jamais atinge os resultados que almeja nem se transforma no que pretende ser. Dedicar-se porque se quer dedicar, pois espera desta maneira recuperar seu ser, no entanto, no desprezo há queixa por ter-lhe dado o tempo, a juventude, a vida. Conforme a filósofa, aparentemente se quer o bem de outrem, pois só assim pode-se falar de dedicação, entretanto, se me proponho a meta que o outro não se propõe, é *minha* meta, logo não me dedico: faço.

A filósofa propõe desfazer a ilusão da dedicação, pois qualquer dedicação só cria para outrem pontos de partida sobre os quais ele se funda e se faz ser, possibilidades a serem utilizadas, e isso não confere nenhum direito sobre sua liberdade, nem outrem tem direito sobre a liberdade de quem se dedica. Conforme Beauvoir (1944/2005), a ilusão na dedicação se desfaz quando se compreende essa verdade, quando a dedicação como ação basta e a dedicação, que cria pontos de partida, é o próprio fim almejado. A preocupação com a gratidão ou a necessidade de retribuir um ato generoso de outro modo que não a generosidade, deixa de ser liberdade, pois a generosidade, por saber-se e querer-livre, apenas pede para ser reconhecida enquanto tal.

Outra contribuição importante são as reflexões éticas de Beauvoir (1947/2005) sobre opressão, liberdade e revolta. A filósofa evidencia que a liberdade se realiza apenas enquanto engajamento no mundo compartilhado, logo deve ser encarnada em contornos e condutas bem definidas. Para ela, o preceito “querer-se livre” abrange querer que se realizem numa única e mesma escolha: querer a liberdade é querer que haja ser ou querer desvelar o ser; é querer a liberdade dos outros; e querer desvelar o mundo.

Para a filósofa todo ser humano, visto que é liberdade originária, transcende a si mesmo, mas a experiência da liberdade não é vivida do mesmo modo, se fosse seria um livre desdobramento dela mesma, através dos projetos visando a um futuro aberto. No entanto, esse mundo que Beauvoir nos lembra que é preciso desvelar, inclusive que o querer desvelá-lo está presente no querer-se livre, nos mostra que há situações em que a transcendência é “condenada a recair inutilmente em si mesma porque é apartada de suas metas.” (BEAUVOIR, 1947/2005, p. 69). A filósofa define desse modo a situação da opressão, que jamais é natural uma vez que não são as coisas que oprimem, mas as outras liberdades. Assim, a revolta também não se dá contra as coisas, mas contra os outros que oprimem.

Segundo a filósofa, os obstáculos materiais e naturais que são contingenciais não arruinam radicalmente a liberdade, até mesmo a morte precisa ser assumida enquanto risco ao assumir a condição humana que só é enquanto mortal. Porém, para Beauvoir, só há um modo de furta o sentido dos atos e da vida e é por meio de ações sobre as outras liberdades, o que evidencia o caráter de interdependência na relação com os outros. Mesmo sendo meu o sentido que dou ao que me acontece, é por meio dos outros que me acontece e ignorar essa realidade pode facilmente recair em individualização e culpabilização do sofrimento. Para ela, essa interdependência explica o acontecimento da opressão como possível e evidencia a urgência de ser combatido. Na opressão, os limites são impostos externamente à liberdade por meio de ações concretas de outras liberdades, que participam de sua situação, havendo a recusa de prolongar sua transcendência e logo a experiência do desmentido da liberdade. À harmonia desta humanidade que se pretende excluindo liberdades só resta a negação e recusa, ou seja, através da revolta.

Beauvoir ressalta que esse conflito não é meramente uma batalha de palavras ou ideologias, mas sim uma realidade concreta, onde o mundo se revela e onde as liberdades têm a possibilidade de se realizar ou não como abertas. A filósofa procura demonstrar que a revolta não busca se integrar à suposta harmonia do mundo, pelo contrário, seu objetivo é romper com essa continuidade. No entanto, para que a recusa do dado seja possível, é necessário primeiro reconhecer a servidão ou submissão. Para ela, existem situações em que essa subjugação não é percebida como imposta por outras liberdades, mas é considerada uma condição natural, na qual a consciência da própria liberdade é coibida. Nesses casos, é preciso trazer-lhe de fora, na participação em sua situação, a realidade do seu caráter de liberdade. É preciso possibilitar no seio da ignorância o meio de transcender sua situação, ou seja, pela reflexão sobre a situação para que a liberdade realmente possa se querer ou não se querer. Sejam quais forem os problemas concretos que se coloquem ou fracassos que tenham de ser assumidos, querer-se livre é recusar a opressão, é voltar-se contra, é revolta.

O que propomos, a partir dessas reflexões, é sustentar a revolta como afirmação da liberdade, como recusa da opressão vivenciada, sem individualizar ou culpabilizar o sofrimento, possibilitando um espaço para a reflexão sobre a situação concreta vivida, sem apressadamente pressupormos que a revolta, nos diversos modos que ela pode se dar, deva ser silenciada em nome de uma suposta harmonia. Mais adiante, analisaremos as

pistas deixadas por Beauvoir sobre a revolta na situação da mulher, a fim de pensarmos a situação feminina na clínica.

### CAPÍTULO III

#### **A fenomenologia feminista de Simone de Beauvoir**

O reconhecimento de Simone de Beauvoir no Brasil como filósofa e representante da fenomenologia é aquém ao reconhecimento consolidado no exterior, no existencialismo e no feminismo. Seu reconhecimento como filósofa no exterior foi principalmente fortalecido após a releitura de *O Segundo Sexo* por fenomenólogas na década de 1970 e principalmente na década de 1990,<sup>27</sup> com o renascimento de seus estudos possibilitando contribuições filosóficas importantes à filosofia feminista também na terceira onda, procurando demonstrar o caráter fecundo do diálogo entre fenomenologia e feminismo, embora ainda haja resistência para o diálogo dentro da filosofia em espaços acadêmicos filosóficos (FREITAS, 2022; MISSAGGIA, 2019; CYFER, 2015).

Vale ressaltar, conforme Marandola Jr. (2023), que esse duplo movimento de filósofas, ao pensar o feminismo a partir da fenomenologia e introduzir tensionamentos feministas na fenomenologia, configurou-se em contribuições feministas à Fenomenologia Crítica, movimento iniciado há algumas décadas, que se convencionou chamar de *Post-Phenomenology*, demarcando a participação da fenomenologia na discussão crítica sobre as questões contemporâneas. Esse movimento consiste num gesto em relação à tradição da fenomenologia, reconhecendo suas importantes contribuições e desdobrando-as para pensar a existência e a experiência contemporânea. A fenomenologia feminista recentemente promoveu a publicação do livro *50 Concepts for a Critical Phenomenology* (WEISS, 2020).

---

<sup>27</sup> Algumas das filósofas citadas por Missaglia (2019) foram: Iris Marion Young, Luce Irigaray, Judith Butler, Linda Alcoff, Sara Heinämaa, Silvia Stoller, Linda Fisher e Dorothea Olkowski.

Conforme Andrade (2020), outro importante marco para os estudos filosóficos de Beauvoir foi a publicação de seus diários de juventude, o que impulsionou o interesse crescente de filósofas no Brasil, fortalecendo grupos e promovendo encontros.<sup>28</sup> Conforme Freitas (2022), mesmo que a questão sobre seu reconhecimento como filósofa, principalmente no exterior, já esteja resolvida e superada, a resistência em espaços acadêmicos ao longo dos anos evidencia o modo como se interpreta e como se faz filosofia em círculos acadêmicos tradicionais, o que fora criticado radicalmente por Beauvoir ao afirmar, em suas memórias, de maneira crítica que não era filósofa justamente por estar à margem desta interpretação restrita<sup>29</sup>. Em *A força da idade*, Beauvoir (2018a) não reivindicou para si o título de filósofa, pois compreendia que sua abordagem era mais ampla e multifacetada.

Como bem apontado por Freitas (2022), embora haja um movimento significativo na filosofia brasileira de estudar as obras de Simone de Beauvoir, na Psicologia o movimento se inicia, sendo o seu trabalho uma contribuição importante de abertura no campo. Seus apontamentos foram fundamentais para a elaboração desta dissertação, que procurou até agora, demonstrar a originalidade e independência das ideias filosóficas de Beauvoir na fase moral e antes dela (FREITAS, 2022; SOUZA, 2023b; BERGOFFEN, 2004; WEISS, 2004; ANDRADE, 2020) e fazer alguns apontamentos sobre a possibilidade de aplicação de sua filosofia moral, apresentada no capítulo II, na clínica.

Como já vimos, a perspectiva crítica de Beauvoir sobre a existência possibilita outro modo de pensar a condição humana ao radicalizar o conceito de situação abarcando a liberdade originária ou indeterminação da existência e a liberdade moral. Já em *O segundo sexo* (1949), interesse deste capítulo, sua análise se debruça sobre a experiência vivida no corpo sexuado como mulher possibilitando o pensar para além do sexo, já que o *tornar-se* refere-se tanto ao destino imposto pelas determinações de mundo ao corpo sexuado que é histórico, quanto às possibilidades de transgressão dos limites históricos do binarismo feminino e masculino que determina os modos de ser.

---

<sup>28</sup> Atualmente o Grupo de Estudos “Beauvoir e seus diálogos” promove encontros mensais para estudos das obras contando com a participação de importantes pesquisadoras sobre Beauvoir no Brasil e no exterior. No ano de 2023, promoveram na Universidade Federal do Espírito Santo (UFES) o I Encontro Internacional Simone de Beauvoir.

<sup>29</sup> Conforme Freitas (2022), a interpretação restrita da filosofia pode ser compreendida pela relação com a cultura sexista presente também na academia, que não reconhece como filosofia o pensar sobre as mulheres e a partir de perspectiva de mulheres, o que também significa filosofar e questionar a filosofia e o próprio fazer filosófico.

Importante elucidarmos como a obra tensionou seu tempo e como seu tempo a recebeu. Para isso, retomemos alguns apontamentos deste trabalho. Como já vimos, Cyfer (2015) demonstrou que as reflexões de Beauvoir em *O segundo sexo* foram e são interpretadas e compreendidas de diferentes modos. Sua recepção em 1949 foi com hostilidade e acusações depreciativas ao fato de ser mulher, desqualificando-a como filósofa por este mesmo motivo, o que só reforça sua tese sobre a condição feminina. Conforme a autora, dois outros motivos também pesaram para que o texto não fosse considerado suficientemente filosófico: o primeiro refere-se ao entrelaçamento do caráter ordinário e cotidiano da existência ao caráter filosófico e o segundo ao fato de que Beauvoir não reivindicou para si nem o título de filósofa nem a originalidade de suas ideias, afirmando-se como adepta do existencialismo sartriano, uma vez que publicamente ela se reconhecia original no campo da literatura. O segundo motivo, devido às críticas feministas ao *Ser e o nada*, influenciou e justificou as críticas recebidas por feministas na década de 1970 e 1980. Ela ressalta, o que concorda com Missagia (2015), que essas críticas foram rebatidas durante esse tempo por fenomenólogas feministas, sobretudo na década de 1990, com o renascimento de seus estudos.

Na entrevista concedida a Jean-Louis Servan-Schreiber, em 1975, intitulado “Por Que Sou Feminista?”, Beauvoir ressaltou que a “fúria francesa se desencadeou” com a publicação de *O segundo sexo*. Ela recorda que homens se mostraram revoltados com o livro, mesmo os que imaginou igualitários, liberais e de esquerda, diziam que “questionava a supremacia e ridicularizava o macho francês”. Quanto às mulheres, a recepção foi melhor, porém, não no ano de publicação. Foi necessário que o sentido do livro fosse aceito, aprofundado e acolhido, o que se deu em meio às muitas cartas que Beauvoir respondeu. Ela ressalta que pela primeira vez, o papel secundário da mulher na história foi descrito, contribuindo para fortalecer o movimento feminista coletivo e para a transformação em curso da situação da mulher como sujeito e participante no devir do mundo. Beauvoir resumiu sua célebre frase: “Ninguém nasce mulher, torna-se mulher”. (BEAUVOIR, 2019b, p. 11) como:

Ser mulher não é um dado natural, mas o resultado de uma história. Não há um destino biológico ou psicológico que defina a mulher como tal. Foi uma história quem a fez, primeiro a história da civilização que resultou em seu status atual e, depois, para cada mulher em particular foi a história de sua vida, em especial de sua infância que a determinou como mulher e criou nela algo que não é um dado, uma essência, mas que cria nela o chamado “eterno feminino”, a feminilidade. E quanto mais se aprofundam estudos de psicologia infantil, mais ficamos sensíveis, mais vemos com obviedade que o bebê feminino é fabricado para se tornar mulher. [...] bem antes da criança ser

consciente, já se inscreve em seu corpo algo que mais tarde pode parecer um destino. (BEAUVOIR, 1975).

Antes de adentrarmos na reflexão beauvoiriana sobre a situação da mulher e refletirmos sobre algumas das contribuições para a psicologia, comecemos por uma breve contextualização na discussão feminista.

### **3.1. O conceito universal de humano**

Ao longo das discussões feministas há diversas críticas ao conceito universal abstrato de sujeito, denunciando o reducionismo do conceito de humano que de maneira restrita definia a humanidade, mas dos homens (RODRIGUES, 2022; BEAUVOIR, 1949/2019a; BUTLER, 2003) e nessa conceituação se desvelam as restrições na vida social marcada pelo corpo lido como feminino. Conforme Rodrigues (2022), o pano de fundo dessas discussões era a ideia de humano fundamentado na diferença sexual binária, a partir da perspectiva eurocentrada de homem, que até então centralizava o poder e o saber, mas que estava em declínio. A obra de Beauvoir sobre a mulher apontava para essa ruptura, denunciando sua posição secundária em diversos campos do saber.

Conforme Rodrigues (2022), Beauvoir, influenciada pelo estudo de Hegel, apropriou-se da dialética do senhor e do escravo para compreender a formação do eu na relação com o outro. No entanto, ela aponta que Beauvoir reconheceu sua limitação ao pensar a condição das mulheres, visto que esta dialética não abarca a opressão e a marginalização feminina. Para Rodrigues, enquanto a dialética hegeliana pressupõe uma reivindicação de reconhecimento como sujeito, a experiência das mulheres é restrita pelas condições impostas a elas. Sendo assim, ela destaca que a ideia de liberdade do sujeito universal abstrato não se aplica à vivência das mulheres, que são subjugadas pelas normas institucionalizadas. Segundo ela, essa liberdade só é possível de ser apropriada pelo homem branco europeu, que se posiciona como sujeito enquanto marginaliza os outros grupos (ROGRIGUES, 2022).

Conforme Rodrigues (2022), em *O segundo sexo* Beauvoir cita Lévinas, destacando sua crítica ao Ocidente que não reconhecia a diferença, o que levou ao ódio à judaicidade e ao Holocausto. Conforme ressalta, Lévinas enfatizava a importância de evidenciar a diferença em vez de buscar igualdade, que ele considerava uma forma de mesmidade. No entanto, ele via a diferença sexual como uma dualidade complementar, o

que Beauvoir criticava por ainda perpetuar o domínio masculino sobre as mulheres. Apesar disso, Rodrigues demonstra que ambos compartilhavam a crítica ao conceito universal de humano, ela enfatizando a exclusão das mulheres e ele a dos judeus.

Rodrigues (2022) ressalta, no entanto, o cuidado necessário ao estudar a filosofia contemporânea francesa sem reduzi-la ao trauma da Segunda Guerra e do Holocausto desconsiderando o trauma do colonialismo, pois havia um conjunto de movimentos de emancipação nas colônias francesas no continente africano demarcando o momento histórico do declínio do império colonial francês, terminando com a Guerra de Independência da Argélia. Assim, ela referencia outro filósofo importante neste campo que foi Frantz Fanon (1925-1961), pois pensou a desumanização de homens negros e mulheres negras dos países colonizados, em *Os Condenados da Terra* (FANON, 1961/2005).

Em resumo, o que está em jogo nos estudos destes importantes filósofos é a situação de restrição de liberdade e desumanização das existências postas à margem do conceito de humano.

### **3.2. Do conceito universal de mulher à elaboração do conceito de gênero**

Conforme Rodrigues (2022), ao longo dos anos, muitas contribuições importantes compuseram o campo do feminismo promovendo intensas e aprofundadas reflexões críticas sobre a necessidade de ampliação do conceito de mulher, como proposto pelas feministas negras, pelas lesbofeministas, pelas feministas latino-americanas e africanas, pelas feministas com deficiência, pelas transfeministas etc. As questões em comum são: “Se existe um conceito universal de mulher, quais são as mulheres que cabem nesse conceito? E operar um conceito universal de mulher não seria repetir a exclusão das diferenças que o conceito de humano já não havia produzido?” (RODRIGUES, 2022).

De acordo com Rodrigues (2022), Monique Wittig<sup>30</sup> (1992/2022), uma teórica feminista da segunda onda, desafiou o conceito universal de mulher, argumentando que ele só faz sentido dentro de um sistema heteronormativo e de heterossexualidade

---

<sup>30</sup> Conforme Rodrigues (2022), Monique Wittig, em *O pensamento hétero e outros ensaios* (1992/2022) e Adrienne Rich, em *Heterossexualidade compulsória e existência lésbica* (1986/2010) cunharam o conceito de heterossexualidade compulsória. Conceito retomado por Butler (2003) em *Problemas de Gênero*. O Manifesto contrassexual de Paul Preciado (2002) foi dedicado a Wittig.



compulsória. Ela apontou que a ideologia desse sistema esconde a oposição social entre homens e mulheres, presumindo uma homogeneidade entre eles. A autora afirma que Wittig enfatiza que a categorização única de mulher só é possível no patriarcado e na heteronormatividade, e que Wittig relaciona essa questão ao papel do sexo como uma categoria de opressão, semelhante ao conceito de raça, que reduz o sujeito à sua condição física e biológica.

Segundo Rodrigues (2022), essa discussão é um marco significativo na história dos feminismos, onde diversas críticas surgem contra a naturalização da mulher e do homem. O conceito de gênero é introduzido como uma tentativa de repensar a mulher, historicamente vista como natureza, e o homem, historicamente visto como criador de cultura.

Rodrigues (2022) aborda um paradoxo no qual as mulheres precisam primeiro se identificar como tal para depois reivindicar sua liberdade das imposições associadas à categoria de mulher. Como saída, recorre à proposta de Butler de romper com esse ciclo ao questionar o uso do sujeito mulher como fundamento da política feminista, argumentando que isso levaria a uma representação política limitada e excludente. Diferentes perspectivas, como as de Beauvoir, Wittig e Davis (1981/2016), sobre a qual falaremos no próximo tópico, destacam os limites da categoria mulher de diferentes maneiras. Devido a isso, na terceira onda há a proposta de ampliar o feminismo para além da mulher, deslocando o foco do binarismo sexual e de gênero para a heteronormatividade<sup>31</sup>, a fim de abordar a normatização e a opressão sobre os corpos, considerando o gênero como apenas mais um dos marcadores de identidade.

Rodrigues (2022) argumenta que criticar a heteronormatividade implica também questionar os limites do conceito de humano. Ela destaca que em *Problemas de Gênero*, Butler (2003) apresenta dois movimentos: uma síntese do debate feminista até então e a proposição de novas possibilidades; além do acréscimo de novas perguntas ao debate, como se é suficiente fazer feminismo apenas em nome da mulher e se isso não restringe novamente o conceito de humano. A partir de sua interpretação de Beauvoir, Butler

---

<sup>31</sup> Entendemos que o termo “cis heteronormatividade” amplia a ideia passada por Rodrigues (2022), mas que manter o termo por ela citado e por Butler dá conta de exprimir a entrada do termo “gênero” na discussão feminista.

(2003) entende que tornar-se mulher é um processo dinâmico, um devir sem poder afirmar sobre seu início ou fim. Para ela, o termo está aberto a ressignificações e intervenções.

Segundo Rodrigues (2022), a abertura do termo "mulher" nos interpela de diferentes modos, destacando a pluralidade de experiências femininas e a não fixação do conceito em uma única possibilidade. Além disso, essa abertura reflete a complexidade da existência, onde o gênero influencia não apenas a aparência física, mas também a própria vivência. Em sua conferência provocadora "*Eu sou o monstro que vos fala*", Paul Preciado (2019) aprofunda a crítica ao binarismo sexual, argumentando que esse paradigma ainda permeia muitas teorias científicas sobre o ser humano. Ele defende a necessidade de romper com essa estrutura binária, pois ela não consegue abarcar a diversidade de experiências de vida de uma multidão de pessoas. Sua proposta é que haja uma nova epistemologia não só para a transformação de práticas tecno-científicas, mas para um horizonte democrático que reconheça todo corpo vivo como sujeito político, sem depender da designação sexual ou de gênero. Paul argumenta que diferentes movimentos sociais têm colocado em questão a violência epistêmica do regime patriarco-colonial e do paradigma da diferença sexual reivindicando que seus corpos, marcados como politicamente subalternos, sejam reconhecidos como corpos vivos.<sup>32</sup>

Conforme Rodrigues (2022), parte do feminismo endossa que a questão sobre o conceito universal de mulher destaca a persistência de normatividades em relação à identidade feminina, indicando a necessidade de abandonar radicalmente as restrições impostas por esse conceito, bem como pelo conceito de humano. Isso implica romper com as imposições sobre diversas formas de vida e corpos, que ainda fundamentam violências coloniais e estruturais na sociedade. O feminicídio, segundo a autora, é uma forma de violência contra o feminino, que não se limita apenas às mulheres, mas abrange qualquer manifestação desse feminino. Essa violência estrutural e colonizadora é baseada na naturalização de um determinado conceito de humano, defendido como natureza, o qual poucos têm o privilégio de reivindicar. Ao aprisionar o humano em uma essência específica e datada, com marcadores definidos a priori, várias formas de violência são

---

<sup>32</sup> Importante ressaltar que o livro do filósofo Paul B. Preciado é a transcrição de sua fala na Jornada da Escola da Causa Freudiana (École de la Cause Freudienne) no ano de 2019, cujo tema "Mulheres em Psicanálise" foi criticado por ele, bem como a constituição psicanalítica do "monstro" que instaura o "perverso". Sua fala foi interrompida, mas no livro podemos lê-la na íntegra.

justificadas, destacando-se, assim, a importância de ampliar os limites restritos do conceito de humano nos debates e reflexões feministas.

### **3.3. Considerações sobre *O segundo sexo***

#### **3.3.1. A situação como superação do conceitualismo e do nominalismo**

Como já discutido, a noção de situação implica a tensão entre subjetividade<sup>33</sup> e facticidade, conforme destacado por Souza (2018). Para Souza, esta abordagem permitiu a Beauvoir escapar do conceitualismo, que tende a essencializar o que é histórico, bem como do nominalismo de expressões universais e abstratas. A autora pontua, que para examinar a questão de gênero, a filósofa detalhou as situações concretas enfrentadas por mulheres em sua infância e juventude, revelando suas dificuldades em se afirmarem como um “nós”. Concomitantemente, sem negar as condições históricas e os papéis atribuídos às mulheres, buscou as possibilidades concretas de luta e modificação do fundo comum de sua situação. Sua afirmação de que há mulheres não essencializa as situações, mas aponta para um ponto de partida compartilhado. Aliás, ao descrever a concretude humana na situação da mulher, Beauvoir ressaltava a descrição fenomenológica como base para sua investigação.

Conforme Souza (2018), embora as distinções entre gênero e sexo tenham sido elaboradas no século XXI, Beauvoir, no primeiro volume de *O Segundo Sexo*, ao considerar a biologia como um conhecimento de sua época, explorava as questões biológicas como parte constituinte da existência humana, sem limitar ou definir o gênero exclusivamente pelo sexo. Em outras palavras, pontua a autora, o gênero transcende o corpo e deve ser examinado dentro de um contexto histórico e existencial. Ela ressalta que como a existência humana está sempre inserida em um contexto histórico específico, não se pode ignorar esse aspecto nem as influências das ações humanas sobre ele. Portanto, há uma constante tensão entre liberdade e historicidade, entre transcendência e

---

<sup>33</sup> Souza (2018) utiliza o termo subjetividade, conforme Beauvoir, mas mantém o sentido de liberdade para o existencialismo beauvoiriano, corroborando com a discussão sobre liberdade proposta por autoras e autores utilizados neste trabalho.

imanência. Para ela, é somente ao sustentar essa tensão que se torna possível abordar adequadamente as questões de gênero.

Souza (2018) defende que Beauvoir, ao considerar a condição das mulheres, não recaiu no essencialismo, pois não naturalizou o que é histórico, nem abandonou o peso da história, pois considerou que as mulheres são determinadas historicamente. Ao levar em conta os dois aspectos, liberdade e história, sem reduzir um ao outro, ela pontua que Beauvoir adotou a perspectiva materialista sem, no entanto, se limitar ao materialismo histórico de sua época. Para ela, assim como analisou e criticou a biologia e a perspectiva psicanalítica, Beauvoir também adotou uma postura crítica em relação ao materialismo.

Conforme Souza (2018), algumas feministas consideram a declaração "existem mulheres" como essencialista ou como pressupondo binarismo, o que seria uma contradição no pensamento de Beauvoir, que critica qualquer forma de naturalização. No entanto, a crítica de Beauvoir ao abstracionismo nominalista surge justamente do reconhecimento do peso da facticidade, não implicando a existência de uma estrutura prévia ou essência da mulher. Ela rejeitava as noções de "eterno feminino", "alma negra" e "caráter judeu", mas não negava a existência de mulheres, negros e judeus. Ao afirmar que as mulheres existem, Beauvoir não se rende ao essencialismo, mas destaca as condições históricas que incidem sobre nossa existência. Da mesma forma, ao afirmar a possibilidade do "nós", não se trata de uma universalização que anula as diferenças.

Souza (2018) esclarece que no primeiro volume, Beauvoir critica a "teoria do eterno feminino", que define mulheres em termos absolutos, ignorando suas experiências individuais. Esta visão, semelhante ao platonismo, sugere que mulheres reais são a encarnação de um modelo pré-definido, a Ideia de Mulher. Ela defende que Beauvoir rejeita essa abordagem conceitualista, que tenta naturalizar o histórico ao explicar a existência por meio de essências, argumentando que a historicidade transcende a natureza e não pode ser compreendida por ela. Com a noção de situação, a autora demarca que a filósofa coloca em questão os pensamentos essencialistas e a redução das mulheres reais à Ideia de Mulher. Voltando-se às condições históricas e à existência, ela contesta as teorias (biologia, psicanálise e materialismo) que negam o histórico tentando substituí-lo por destinos. Para ela, é a partir da concretude que se pensa a questão das mulheres, negros e judeus. Como não há destino ou determinação a priori, há a situação que tensiona a liberdade e a facticidade (condições históricas). Portanto, para Souza, ao afirmar que não

há uma essência feminina, mas que existem mulheres, Beauvoir critica o conceitualismo ressaltando a importância de se considerar a *situação* concreta.

Para Souza (2018), no que se refere ao nominalismo, Beauvoir coloca em questão as teorias que ao afirmarem abstratamente e formalmente uma igualdade do ser humano, desconsideram o problema de gênero e outros atravessamentos.

Sem dúvida, a mulher é, como o homem, um ser humano. Mas tal afirmação é abstrata; o fato é que todo ser humano concreto sempre se situa de um modo singular. *Recusar as noções de eterno feminino, alma negra, caráter judeu, não é negar que haja hoje judeus, negros e mulheres; a negação não representa para os interessados uma libertação, e sim uma fuga inautêntica.* (BEAUVOIR, 2016, p. 10, vol. I APUD SOUZA, 2018, p.5. Com acréscimo nosso, BEAUVOIR, 1949/2019a, p.10).

Conforme Souza (2018), o ponto de partida para a compreensão da experiência vivida da mulher são as distinções morais e políticas sobre o gênero, que a situam de determinada forma. Ser singularmente situado significa que o ser humano é colocado e se coloca de modo distinto, a partir do modo como é visto e categorizado na sociedade, que atribui direitos, deveres e valores diferentes a cada existência. Para a autora, Beauvoir não esvazia o sentido da palavra "mulher" não por haver uma essência intrínseca, mas devido ao modo geral de categorização das mulheres que é como estamos familiarizadas e autorizadas a ser. Assim, a partir da perspectiva fenomenológico-existencial de Beauvoir, é preciso reconhecer a tensão entre existência e cultura em determinado período histórico, fenomenologizando as distinções que incidem sobre o gênero e que o nominalismo ignora, perdendo-se na abstração, tal como o conceitualismo.

Conforme Souza (2018), o nominalismo tende a dissolver o problema do gênero em afirmações abstratas e genéricas e o “tornar-se mulher” se trata da descrição fenomenológica da categorização de gênero em homens e mulheres presente no início do século XX na Europa. A autora ressalta que para Beauvoir, mesmo sendo possível que tais distinções um dia desaparecessem, elas existiam e não podiam ser ignoradas. Isso demonstra que a análise de Beauvoir parte de uma descrição fenomenológica sobre simbolizações comuns e não idênticas, nos grupos chamados mulheres e homens. Pontua que ela parte da facticidade, dos traços em comum em diferentes experiências femininas, sem anular os diferentes modos de lidar com ela. Por esse motivo, o segundo volume trata da descrição da experiência vivida de meninas e meninos, suas diferenças e hierarquia na formação. Ali, destaca, Beauvoir demonstra que as simbologias e opressões começam a aparecer na infância e tornam-se explícitas na adolescência. Da infância à iniciação

sexual, a facticidade das mulheres é a naturalização do feminino como inferioridade e passividade, tanto na educação familiar quanto na formação escolar, demonstrando que as mulheres não dispõem das mesmas condições de se colocarem como transcendência.

Souza (2018) defende que, apesar de não adotar a linguagem do século XXI em relação às definições de gênero, sexo e orientação sexual, é perceptível nas críticas à biologia presentes no primeiro volume de *O Segundo Sexo* o processo de desvinculação do ser mulher (gênero) do ser fêmea (biológico), implicando em um rompimento com a ideia de natureza e a consideração da historicidade permeada por valores e simbologias. Segundo a autora à luz de Beauvoir, não há separação entre liberdade e condições históricas (facticidade). Ressalta que as liberdades existem localizadas espacialmente e temporalmente e a historicidade é conforme a coexistência se dá de determinado modo, mantendo ou ressignificando os sentidos político-existenciais. Ao descrever o fundo comum que orienta a existência feminina, além dessas condições serem desveladas, a condição de liberdade aparece como possível uma vez que a passividade e a inferioridade podem ser negadas por não serem intrínsecas a uma natureza ou essência feminina. Como liberdades podem lutar pela libertação, tensionando a facticidade, ou seja, as condições históricas, liberando assim a transcendência a fim de que seja possível a superação da naturalização.

Assim, conforme Souza, descrever a situação da mulher implica reconhecer a sua existência e a possibilidade de lutar por autonomia e pela criação de outra situação na qual distinções como o gênero não sejam fundamentais para determinar lugares e papéis sociais. Reconhecer que há mulheres não significa destiná-las aos papéis e a um futuro definido, pelo contrário, significa voltar-se contra o destino imposto pelas condições históricas para transformá-las e à sua situação. Ressalta que a facticidade, enquanto condição histórico-político-social, não representa um limite intransponível, apesar de, ao se tratar de transformá-la, esta ação demandar a unificação em um “nós” e do tempo para seguir acontecendo. Quando se pensa a facticidade como o limite da liberdade sugerindo que nada pode ser feito para superá-la, reforça-se a ideia de que a condição das mulheres é irremediavelmente marcada pela situação intransponível de não-liberdade diante de seu destino. Ela demarca que há um caráter libertador em transformar a situação ao voltar-se contra a opressão que restringe à liberdade, ou seja, revoltar-se. Romper com a restrição e assumir a liberdade de querer ser e querer desvelar ser é transformar a situação possibilitando outra lida com as restrições históricas de sua situação. Por isso que,

conforme Beauvoir (1949/2019b), assumir-se como liberdade é querer a liberdade das outras mulheres e querer a liberdade das outras mulheres é assumir a própria liberdade.

A noção de liberdade, portanto, conforme Souza (2018) permite afirmar que a facticidade pode ser modificada e que a condição da mulher no mundo se configura pela conjunção de ambas. Essa é a ideia ressaltada na primeira parte do primeiro volume, onde Beauvoir pensa a importância da biologia, do corpo, da sexualidade e dos aspectos político-sociais e econômicos que incidem sobre a condição humana, sem, no entanto, encerrá-la absolutamente. Não é possível pensar o ser humano sem a corporeidade, entretanto, o corpo não determina o ser mulher, nem as questões morais e nem um destino imutável: “bastam para definir uma hierarquia dos sexos; não explicam por que a mulher é o Outro; não a condenam a conservar para sempre essa condição subordinada” (BEAUVOIR, 2019a, p. 60, vol. I APUD SOUZA, 2018, p.8). Para a autora, diferença se transforma em subordinação.

Souza (2018) destaca que a concepção de que o sexo não determina o gênero e que ser mulher não se resume a ser fêmea é enfatizada também no segundo volume, para demonstrar que, independentemente das diferenças fisiológicas, o que importa é a experiência vivida e a forma como a sociedade a significa. Existe o aspecto fisiológico que não é determinante, e há a interpretação desse aspecto pelo mundo. Um exemplo que a autora menciona ser trazido por Beauvoir para elucidar essa ideia é o significado atribuído à menstruação como uma maldição na primeira metade do século XX, sendo vivenciada, portanto, como um trauma pela adolescente. Beauvoir ressalta que não era a experiência fisiológica da menstruação que causava vergonha e timidez à adolescente, mas sim o ensinamento de se envergonhar do corpo que menstrua. A interpretação e valorização da experiência vão além da mera constatação do fenômeno, assim, a liberdade como transcendência não se restringe ao fenômeno em si, podendo criar possibilidades e valores apesar das interpretações prévias da sociedade. A autora ressalta que quando a menstruação é interpretada pela sociedade como um dos eventos possíveis da sexualidade feminina, a inferioridade e a vergonha não seriam traços comuns impostos à vivência feminina por menstruar. Além disso, acrescentamos, se a menstruação fosse interpretada como algo possível para os corpos que menstruam, sem ser exclusivamente relacionada à experiência feminina, haveria uma outra forma de vivenciar a menstruação, o gênero e a sexualidade para os corpos dissidentes.

Em suma, Souza (2018) esclarece que o diálogo com a biologia, a psicanálise e o materialismo histórico demonstrava a importância do fisiológico, do social e do econômico, sem que fossem determinantes para definir o gênero. Esses aspectos, por serem valorados no mundo, compõem as exigências de como ser no mundo, na maioria das vezes impossibilitando a transcendência e demarcando um destino. Por isso, pontua, para Beauvoir, interessava propor a intersecção desses fatores históricos, como veremos adiante sobre as implicações, e ressaltar o caráter de liberdade na relação com eles ao descrever e criticar essa perspectiva global da existência apontando para o caráter de transcendência do dado para a criação.

Conforme Souza (2018), a noção de situação beauvoiriana desnaturaliza as condições históricas da existência sem desconsiderar a divisão por gênero existente no mundo. Ela ressalta que ao questionar a facticidade (biológica, psicológica e econômica), que não determina, mas influencia a situação, Beauvoir evidencia que a liberdade pode transcendê-la não apenas pela reflexão, mas com uma conversão que convoca atitudes concretas que visem mudanças da situação conquistando seu caráter humano de liberdade sempre em tensão com o mundo histórico. A condição humana é liberdade e as ações são indissociáveis de seu contexto, dado e valorado, sendo assim, não há liberdade absoluta e poder agir, de um ou outro modo, está sempre posto a partir das condições concretas da espacialidade, da temporalidade e da corporeidade. Souza conclui que qualquer exercício de libertação deve partir da facticidade compreendendo as condições históricas e suas influências institucionais, sobretudo a escola e a família. Liberdade e facticidade são indissociáveis, isto é, pensar a liberdade requer considerar a facticidade, e pensar a facticidade requer considerar como as liberdades são vivenciadas e significadas.

### **3.3.2. Alteridade e a intersecção entre gênero, raça e classe**

Conforme Souza (2018), Beauvoir adota a perspectiva de Lévi-Strauss para pensar a realidade social, que se dá na colocação da dualidade natureza e cultura, cuja passagem de uma à outra ocorre por meio de sistemas de oposição. Ao pensar a intersubjetividade, a alteridade é considerada tal como descrita na teoria hegeliana. O pressuposto é que a sociedade se coloca afirmando um *Eu* que simultaneamente afirma o *Outro*. Ela pontua que segundo a filósofa, o sujeito se afirma como essencial enquanto afirma o outro como objeto, o inessencial. Deste modo, qualquer grupo se coloca como nós diante de outro, no



entanto, para que haja uma relação recíproca é necessário que o outro realize o mesmo movimento de se colocar como nós, pois somente assim há a relativização da afirmação e a não dominação. Ela demonstra que para a filósofa, esse movimento de afirmação de si contra a dominação do outro ocorre também em grupos oprimidos, no entanto no caso das mulheres, ainda não havia acontecido.

Conforme Souza (2018), Beauvoir observa que os homens se identificam como um grupo, enquanto colocam as mulheres como o "Outro". Até a primeira metade do século XX, as mulheres não se organizaram como um grupo separado dos homens, o que dificultou a contestação da dominação masculina. Ela ressalta que, para ilustrar essa especificidade, Beauvoir compara a situação das mulheres com casos históricos de desigualdade numérica, dominação étnica e desenvolvimento histórico de classes. A filósofa argumentou que esses grupos podiam imaginar a eliminação do seu Outro, enquanto as mulheres não podiam imaginar a eliminação dos homens sem eliminar a própria humanidade. Portanto, a unidade das mulheres como grupo era difícil de alcançar devido à complexa interseção de raça e classe.

Vivem dispersas entre os homens, ligadas pelo habitat, pelo trabalho, pelos interesses econômicos, pela condição social a certos homens – pai ou marido – mais estreitamente do que a outras mulheres. Burguesas são solidárias dos burgueses e não das mulheres proletárias; brancas, dos homens brancos e não das mulheres negras. [...] *O laço que a une a seus opressores não é comparado a nenhum outro. A divisão dos sexos é, com efeito, um dado biológico, e não um momento da história humana. É no seio de um mitsein original que sua oposição se formou e ela não a destruiu. O casal é uma unidade fundamental cujas metades se acham presas indissoluvelmente uma à outra: nenhum corte por sexos é possível na sociedade. Isso é o que caracteriza fundamentalmente a mulher: ela é o Outro dentro de uma totalidade cujos dois termos são necessários um ao outro.* (BEAUVOIR, 2016, p. 16, vol. I APUD SOUZA, 2018, p. 12. Com acréscimo nosso, BEAUVOIR, 1949/2019a, p. 16).

Conforme Souza (2018), Beauvoir destaca a interrelação entre questões de gênero, raça e classe, o que dificulta a união entre as mulheres. A autora pontua que para Davis, nos EUA, no final do século XIX, os movimentos sufragistas, compostos em sua maioria por mulheres brancas burguesas, muitas vezes excluía as mulheres negras e trabalhadoras. A autora ressalta que Beauvoir aponta essa dificuldade de união devido às condições raciais e econômicas, tema central discutido por Davis em seu livro *Mulheres, Raça e Classe* (2016). Para a autora, embora Beauvoir critique o mito do eterno feminino, não aborda sua extensão e a experiência vivida das mulheres negras e proletárias, algo amplamente discutido por Davis, a partir de sua perspectiva situada como mulher negra. Na tese de Souza, ambas destacam a intersecção dessas questões como fatores que

rivalizam e dispersam as mulheres, dificultando a unificação em uma luta conjunta. Mas somente Davis se debruça sobre a questão, desvelando a situação da mulher negra e a interrelação com raça e classe.

Para Davis (2016), o legado da escravidão representava os parâmetros para uma nova condição da mulher, por isso era necessário buscar dados realistas para a compreensão da situação da mulher escravizada, em detrimento das discussões que velavam a sua situação. A vitalidade da família era mais forte que os rigores da escravização desumanizantes, no entanto, o papel de esposa era semelhante ao das irmãs brancas (termo frequentemente utilizado no livro para ratificar a unificação), com a diferenciação que o sistema escravocrata frustrava suas aspirações domésticas. Para Davis, O trabalho fora de casa sempre foi maior entre mulheres negras do que o das mulheres brancas, padrão que continua atualmente. Por um lado, eram exploradas como trabalhadoras como se fossem homens, por outro eram exploradas sexualmente reduzidas à condição de *fêmeas*. Isso demarca algumas das diferenciações importantes à situação da mulher branca descrita por Beauvoir (1949/2019b). Quanto ao intercruzamento entre gênero, raça e classe, em outro texto, Davis ressalta que nenhuma deve ter primazia sobre as outras:

As organizações de esquerda têm argumentado dentro de uma visão marxista e ortodoxa que a classe é a coisa mais importante. Claro que classe é importante. É preciso compreender que classe informa a raça. Mas raça também informa a classe. E gênero informa a classe. Raça é a maneira como a classe é vivida. Da mesma forma que gênero é a maneira como a classe é vivida. A gente precisa viver bastante para perceber que entre essas categorias existem relações que são mútuas e outras que são cruzadas. Ninguém pode assumir a primazia de uma categoria sobre as outras. (DAVIS, 2011)

Souza (2018) destaca que, na França, ao final da década de 1940, as mulheres tinham formalmente reconhecida a igualdade de direitos, porém, sem a descriminalização do aborto e sem uma igualdade de direitos concretos. Para a autora, a obra de Beauvoir ressaltou o avanço significativo no mundo do trabalho, seja pela conquista de direitos trabalhistas, seja pela necessidade imposta pela guerra. O trabalho proporcionava ocupação nas ruas e autonomia. No entanto, pontua que Beauvoir denunciava a falta de uma modificação profunda na estrutura social e uma transformação moral, cultural e política. Embora as conquistas formais e trabalhistas fossem alcançadas, ressalta, não refletiam a igualdade de direitos morais e políticos, já que o trabalho doméstico e de cuidado ainda aguardava em casa, impondo cobranças morais e sociais. Conforme a

autora, mesmo no século XXI, a igualdade formal não se traduz “uma igualdade moral e política” (p. 15):

Existe hoje um número bem grande de privilegiadas que encontram em sua profissão uma autonomia econômica e social. São elas que pomos em questão quando indagamos das possibilidades da mulher e de seu futuro. Eis por que, embora constituam ainda apenas uma minoria, é particularmente interessante estudar de perto sua situação (...). Em verdade, nada autoriza a dizer que seguem um caminho errado, e no entanto é certo que não se acham tranquilamente instaladas em sua nova condição: não passaram, ainda da metade do caminho. A mulher que se liberta economicamente do homem nem por isso alcança uma situação moral, social, psicológica idêntica à dele. A maneira por que se empenha em sua profissão e a ela se dedica depende do contexto constituído pela forma global de sua vida. Ora, quando inicia sua vida de adulto, ela não tem atrás de si o mesmo passado de um rapaz; não é considerada de maneira idêntica pela sociedade; o universo apresenta-se a ela numa perspectiva diferente. O fato de ser uma mulher coloca hoje problemas singulares perante um ser humano autônomo (BEAUVOIR, 2016, pp. 505-506, vol. II APUD SOUZA, 2018, p. 15).

Em suma, Souza (2018) argumenta que as questões apontadas em *O segundo sexo* ganharam peso na década de 1980, sobretudo no livro *Mulheres, raça e classe* (DAVIS, 1981/2016), o que não significa inspiração a Davis, mas a convergência de perspectivas sobre a intersecção de raça, classe e gênero e a necessidade de criação de condições para a unificação da luta das mulheres. Para ela, as condições históricas, ou seja, a facticidade da condição da mulher, restringem sua condição de liberdade, emergindo a necessidade de uma luta coletiva contra as desigualdades para estabelecer condições igualitárias concretas.

À luz de Souza (2018), a noção beauvoiriana de situação sustenta uma série de tensões, e sua amplitude permite o diálogo com diversas vozes e a articulação com outras teorias críticas. Essa tensão entre liberdade (transcendência) e facticidade (imanência) ressalta a importância da experiência vivida da facticidade pela liberdade na situação. Isso é fundamental para compreender a situação, seja considerando gênero, raça e classe e ainda as situações com deficiência. Somente ao reconhecer o peso das condições históricas sobre a experiência singular podemos pensar na liberdade que precisa ser conquistada antes de ser exercida, considerando os obstáculos e barreiras enfrentados por certos corpos e seu impacto na experiência vivida. O gesto de Beauvoir (2019a; 2019b) ao fenomenologizar as condições históricas e normas sociais nos leva a considerar a situação como ponto de partida para refletir sobre ações de transformação. Em situações em que a transcendência é limitada pela imanência, a liberdade é privada da possibilidade

de projetar e realizar seu próprio destino, relegada a um sentido predeterminado sem a abertura inerente à condição humana e sua tarefa de criar um futuro aberto.

### 3.4. A situação da mulher em *O segundo sexo*

Para Beauvoir (1949/2019b), desde os gregos em seu tempo, a condição da mulher permaneceu a mesma mudando apenas superficialmente, conferindo-lhe seu “caráter de mulher”, sua imanência. Dentre os adjetivos depreciativos relegados a ela, ainda que verdadeiros, não eram atributos de sua natureza, ditados pelos hormônios ou por sua essência feminina, mas eram marcas de sua situação. O “eterno feminino” referia-se ao condicionamento histórico, social e econômico. Apesar de haver oposição de um suposto mundo feminino a um universo masculino, as mulheres nunca se posicionaram como grupo coeso, nem constituíram alguma sociedade fechada e autônoma. No mundo construído e mantido pelos homens, as mulheres são integradas ocupando um lugar de subordinação. Não havia uma solidariedade orgânica partilhada pelas mulheres enquanto comunidade unificada.

E daí vem o paradoxo de sua situação: elas pertencem ao mesmo tempo ao mundo masculino e a uma esfera em que esse mundo é contestado; encerradas nessa esfera, investidas por aquele mundo, não podem instalar-se em nenhum lugar com tranquilidade. Sua docilidade comporta sempre uma recusa, a recusa de uma aceitação. (BEAUVOIR, 1949/2019b, p. 408).

Para Beauvoir (1949/2019b), a mulher sempre reconheceu que o mundo, em seu conjunto, era masculino, por ter sido modelado, dirigido e dominado por eles. A mulher não é responsável e nem se sente assim sobre o mundo, mas dependente e inferior por não conhecer as lições da força e da violência, importantes para o poder. Diante da coletividade, jamais emergiu como sujeito, apreendendo-se como passiva diante dos que definem os fins e valores da humanidade. Sem discussão, seguia aceitando verdades e leis, sobre o mundo e sua condição subordinada, cabendo-lhe o respeito e a obediência. Nem mesmo em pensamento há domínio sobre a realidade que a cerca, pois faltou-lhe a aprendizagem das técnicas que lhe permitiriam o domínio. Sua luta é com a vida e a vida não permite ser dominada por ferramentas.

O mundo não se apresenta à mulher como um “conjunto de utensílios” intermediário entre suas vontades e seus fins, tal qual o define Heidegger; é ao contrário uma resistência obstinada, indomável; ele é dominado pela fatalidade e cortado de caprichos misteriosos. [...] Cotidianamente, a cozinha ensina-lhe

paciência e passividade; é uma alquimia; cabe-lhe obedecer ao fogo, à água. (BEAUVOIR, 1949/2019b, p. 408-409).

A filósofa ressalta que apesar das tarefas domésticas apresentarem-se como técnicas, são rudimentares e monótonas, embora inesperados aconteçam ao ponto de abalar a suposta harmonia do cotidiano. Mas, não há uma dimensão de novidade no tempo de sua rotina, logo, criar não lhe cabe e devido à repetição dos dias, em seu horizonte há a recorrência, um movimento circular cujo devir do tempo é a degradação que corrói móveis, roupas e o próprio corpo, a fuga dos anos destrói as forças férteis. E questiona: Como confiar nessa força que segue se desfazendo?

Para Beauvoir (1949/2019b), A ação que pode mudar a aparência do mundo é ignorada pela mulher, além de perder-se nele por pautar-se em valores masculinos apartados de sua condição. No mundo dos homens, não *faz* nada e não adere a nenhum projeto, assim seu pensamento não se distingue do sonho. Por ser forjada a *aceitar* a autoridade masculina, renuncia a examinar, criticar e julgar por si. O mundo masculino se apresenta como um absoluto, uma realidade transcendente conhecida por quem é sujeito, isto é, quem se reconhece e é reconhecido como sujeito de vontades e direitos. O homem, como sujeito, apreende-se como transcendência e encara a história como um devir, sabe que pode reconstruir outro código, outra ética, outras instituições. Já a mulher, por não participar da história, não compreende as necessidades e desconfia do futuro, pois da construção dele não participa. Compensam a inação com a intensidade de sentimentos, por vezes expressando de modo mais fanático e intransigente o que é expresso contidamente pelos homens.

Um dos traços da situação da mulher, para a filósofa, é a resignação. Reconhece-se como impotentes diante da organização social e dos homens e por experimentar dor e sofrimento, não enxerga a vida como devir e a si mesma como sujeito de ação, afinal se essa é a vida, como se colocar só, apartada de outras mulheres, contra ela?

Essa resignação engendra a paciência que frequentemente se admira nelas. Suportam muito melhor do que o homem o sofrimento físico: são capazes de uma coragem estoica quando as circunstâncias o exigem: sem a coragem agressiva do homem, muitas mulheres distinguem-se pela calma tenacidade de sua resistência passiva; enfrentam as crises, a miséria, a desgraça mais energicamente que os maridos; respeitosas do tempo que nenhuma pressa pode vencer, não medem sua duração; quando aplicam sua obstinação serena a algum empreendimento, obtêm, por vezes, resultados brilhantes. (BEAUVOIR, 1949/2019b, p. 412).

Beauvoir (1949/2019b) ressalta que quando se apresenta algum perigo aos homens e ao seu sustento, a magra felicidade do lar se coloca em risco e seu futuro se confunde com o perecimento das coisas.<sup>34</sup> Só na liberdade experimentada por um sujeito livre que a ruína se apresenta como transponível, esse recurso supremo, de reconhecer-se enquanto transcendência, fora proibido às mulheres.

É essencialmente porque nunca experimentou os poderes da liberdade que ela não acredita em uma libertação: o mundo parece-lhe regido por um destino obscuro que seria presunçoso desafiar. Esses caminhos perigosos que a querem obrigar a seguir, não foi ela que os abriu: é normal que neles não se precipite com entusiasmo. Que lhe franqueiem o futuro e ela não mais se agarrará ao passado. Quando chamam concretamente as mulheres à ação, quando elas se reconhecem nos objetivos que lhes designam, são tão ousadas e corajosas que os homens. (BEAUVOIR, 1949/2019b, p. 413)

Para Beauvoir (1949/2019b), a experiência da mulher é a de um futuro barrado, não há um horizonte quando se está encerrada na imanência que serve aos homens. Como viver quando o homem representa o meio e a razão de viver? Por isso, aceita o que vier dessa relação assegurando a repetição da vida, em sua facticidade e contingência, sem nada criar, sem que o tempo lhe conduza a nenhum lugar ou a nenhuma realização, ocupa-se sem *fazer*, alienando-se na ilusão de possuir algo. A vida da mulher, nessas condições, não é dirigida para fins, mas para manter os meios intermediários, entre a subsistência e a livre existência, mas não a sua. Cuida da casa, dos alimentos, das roupas, das crianças sendo útil. O valor dos meios torna-se absoluto.

Segundo a filósofa, uma liberdade que se lança em um futuro aberto requer qualidades que não são estimuladas em uma mulher. Desde sua formação suas asas são cortadas, lhe instalam no cuidado da casa e dos filhos, no presente, sem que haja abertura de futuro. No entanto, mesmo encerrada em seu lar, a mulher não encontra segurança absoluta. Beauvoir ressalta na análise da situação da mulher de seu tempo, que o universo masculino no qual não ousa, a bloqueia por não ser possível apreendê-lo por meio de técnicas e habilidades do universo feminino.<sup>35</sup> Como não pode agir, se inquieta. Para se lançar num projeto é preciso assumir que envolve riscos e é necessário enfrentar os obstáculos que aparecem, traçando um caminho e caminhando conforme o caminho se abre, cujas ferramentas e habilidades já se encontram de antemão, o que não é estimulado no mundo feminino. O mundo se mostra utensiliar para quem detém o privilégio do saber-

---

<sup>34</sup> A análise de Beauvoir (1949/2019b), se refere sobretudo à situação da mulher, heterossexual ou não, que segue o destino do casamento e da maternidade, imposto pela heterossexualidade compulsória.

<sup>35</sup> Atualmente talvez seja mais apropriado pensar numa apreensão com suas ações barradas.

fazer, para os corpos para os quais o mundo se estabeleceu por ter sido estabelecido por esses corpos.

Um indivíduo livre somente a si censura seus fracassos, assume-os, mas é através de outrem que tudo acontece à mulher, é outro que é responsável por suas desgraças. Seu desespero furioso recusa todos os remédios; propor soluções a uma mulher resolvida a queixar-se não adianta nada; nenhuma lhe parece aceitável. Ela quer viver sua situação precisamente como a vive: numa cólera impotente. [...] ressentir-se contra o mundo inteiro, porque foi edificado sem ela e contra ela. [...] o rancor é o reverso da dependência: quando se dá tudo, nunca se recebe bastante de volta. (BEAUVOIR, 1949/2019b, p. 416).

Para Beauvoir (1949/2019b), as queixas em relação ao mundo e ao outro explicitam a liberdade barrada que experimenta. É preciso reconhecê-la para conquistar a liberdade na facticidade de sua situação. O fundo de revolta impotente que a mulher vivencia confere sua conduta de fracasso frente ao mundo e a existência que nunca assumiu francamente como seus. O caráter de transcendência do homem branco burguês é estimulado por um mundo utensiliar cuja lógica compreende, possuindo habilidades, estimuladas desde a infância, para se projetar em meio aos sentidos político-existenciais que não barram sua liberdade, pelo contrário, garantem sua inserção, movimento e realizações. Para Beauvoir, apesar da experiência das mulheres de seu tempo não dispor de ensinamentos para manejar a lógica e a técnica do mundo masculino, há uma dimensão da experiência humana que os homens ignoram pois fracassam em *pensá-la*, essa experiência é *vivida* pela mulher.

O homem de bom grado se apoia na ideia hegeliana, segundo a qual o cidadão adquire sua dignidade ética transcendendo-se para o universal: enquanto indivíduo singular, tem direito ao desejo, ao prazer. Suas relações com a mulher situam-se pois numa região contingente em que a moral não mais se aplica, em que as condutas são indiferentes. Com os outros homens, ele tem relações em que se empenham valores; ele é uma liberdade enfrentando outras liberdades segundo leis que todos universalmente reconhecem; mas junto da mulher – ela foi inventada para esse fim – ele deixa de assumir sua existência, entrega-se à miragem do “em-si”, situa-se num plano inautêntico; mostra-se tirânico, sádico, violento, ou pueril, masoquista, queixoso; tenta satisfazer suas obsessões, suas manias; “distende-se”, “relaxa-se”, em nome dos direitos que adquiriu em sua vida pública. (BEAUVOIR, 1949/2019b, p. 424).

Para Beauvoir (1949/2019b), Apesar do lugar conferido de *Outro* pelo homem, a mulher, como existente, por mais que se renegue, permanece sujeito. O homem a quer como objeto e a mulher *faz-se* objeto, no entanto, quando se faz *ser* exercendo uma livre atividade configura-se em uma traição. Por mais que esteja encerrada em sua situação, como consciência e abertura também encara, julga e pensa o homem e o mundo. Nisso consiste a traição de querer fazer-se ser, quando deveria ser simplesmente coisa oferecida,

entregue livremente, sentindo prazer, reconhecendo a superioridade e admirando as realizações e esforços masculinos. Para escapar à tirania, mente para também manter seu interesse. Beauvoir explicita contradições e hipocrisias sustentadas por atuações masculinas (e femininas, sem desconsiderar a imposição): a criminalidade do aborto quando se trata de uma situação de precisar abortar posta pelos homens; a procura pela prostituição que cria a oferta, recaindo o peso sobre a mulher que vive do corpo e não ao homem que o usa; a moralidade exigida às esposas, mas não às amantes, por vezes também esposas de outros. A moralidade absolve o homem por ter atingido a região ética do universal, ao se tornar na vida pública homem de bem e honesto.

Segundo (1949/2019b), preocupados em conservar a hierarquia dos sexos, incentivam nas mulheres os traços que desprezam. Louvam o que consideram encantos da feminilidade e desprezam e se irritam com o que consideram defeitos. É preciso ser fútil, pérfida, covarde e indolente para valorizar a sedução. Beauvoir demonstra atitude semelhante nos colonos franceses e racistas estadunidenses, pois desejavam que o *Negro* se mostrasse preguiçoso, mentiroso, desonesto para provar sua indignidade estabelecendo o direito dos opressores, cujas características ressaltavam ser opostas ao oprimido revoltado. Na situação da mulher, diferentemente, os defeitos são usados por elas como adornos, ressaltando a feminilidade admirada pelo homem viril e inserido socialmente como sujeito.

Conforme a filósofa, na solidão, quando não se é mais dona de casa, esposa e mãe, a mulher lembra-se de que é uma consciência, e por vezes, principalmente quando se está atenta à natureza, sente-se como irredutível liberdade, percebe-se vivendo para si. Mas porque agir lhe é proibido, as morais da ação não lhe convêm, se esforça por confundir transcendência e vida, como se o mundo fosse uma harmonia onde ocupa um lugar necessário, poucos são os momentos que vive para si, que sente existir. A alegria do movimento, o impulso da liberdade são reservados ao homem, principalmente ao homem branco e burguês.

Há uma justificação, uma compensação suprema que a sociedade sempre se esforçou por dispensar à mulher: a religião. É preciso uma religião para as mulheres, como é preciso uma para o povo, e exatamente pelas mesmas razões: quando condenam um sexo, uma classe à imanência, é necessário oferecer-lhe a miragem de uma transcendência. O homem tem toda a vantagem em fazer endossar por Deus os códigos que fabrica: e, particularmente, como exerce sobre a mulher uma autoridade soberana, é útil que esta lhe seja conferida pelo ser soberano. Entre os judeus, os maometanos, os cristãos, entre outros, o homem é senhor por direito divino: o temor a Deus abafará no oprimido toda



veleidade de revolta. A mulher adota em face do universo masculino uma atitude de respeito e fé. (BEAUVOIR, 1949/2019b, p. 432).

Para Beauvoir (1949/2019b), há na religião não um pedido para aceitar a inferioridade, mas para acreditar ser igual ao homem, suprimindo a tentação da revolta que pretenda vencer a injustiça de sua situação. Destinando a imanência a Deus, anula-se a frustração da irrealização de sua transcendência. Espera-se uma recompensa celeste, não como mulher ou homem, mas como criatura de Deus, enquanto a vida terrena segue com a autorização da mulher sob a tutela dos homens. Mas mesmo a mulher pode valer-se da religião como pretexto para fugir de si mesma e de seu caráter de liberdade ou para justificar sua própria tirania, privando o outro da própria liberdade. Para a filósofa, a religião possui um papel fundamental em dificultar a emancipação da mulher, ao solicitar “mulheres de verdade” para perpetuar a religião (BEAUVOIR, 1949/2019b, p. 433).

Vê-se que o conjunto do “caráter” da mulher – convicções, valores, sabedoria, moral, gostos e condutas – se explica pela situação. O fato de sua transcendência lhe ser recusada interdita-lhe normalmente o acesso às mais elevadas atitudes humanas: heroísmo, revolta, desprendimento, invenção, criação; mas, mesmo entre os homens, elas não são tão comuns. Há muitos homens, que como a mulher, se confinam no terreno do intermediário, do meio inessencial; o operário evade-se pela ação política, exprimindo uma vontade revolucionária; mas os homens das classes que precisamente chamamos “médias” aí se instalam deliberadamente; destinados como a mulher à repetição das tarefas cotidianas, alienados em valores convencionais, respeitosos da opinião pública e procurando apenas um vago conforto na terra, o empregado, o comerciante e o burocrata não detém nenhuma superioridade sobre suas companheiras; cozinhando, lavando, dirigindo a casa, educando os filhos, ela manifesta mais iniciativa e independência do que o homem submetido a instruções; ele deve obedecer o dia inteiro a seus superiores, usar colarinho e afirmar sua posição social. (BEAUVOIR, 1949/2019b, p. 435-436).

Este trecho demonstra o quão complexo é pensar os lugares de confinamento na imanência, não vivenciado apenas pelas mulheres, mas também por homens atravessados pela classe social (ou pela raça, por situação com deficiência etc.). Conforme Beauvoir (2019b), atitudes humanas como a revolta e a criação, importantes para a afirmação da liberdade, são interditas pela situação que recusa a transcendência da condição humana. A filósofa conclui que as situações são profundamente diferentes, mas concretamente para os homens há mais possibilidades de projetar sua liberdade no mundo, do que para mulheres. No entanto, as armadilhas da má-fé e as mistificações da seriedade são ameaças em qualquer situação, uma vez que a liberdade originária se encontra inteira em cada existente. Isso significa que atrelar a passividade do oprimido à má-fé é uma inverdade, visto que não se trata de uma escolha livre de negar sua liberdade, mas uma interdição da

transcendência que é reiteradamente reforçada pelos sentidos político-existenciais do mundo.

Beauvoir (1949/2019b) conclui que a liberdade na mulher permanece abstrata e assumi-la só é possível na revolta. Somente a revolta é o caminho aberto nas situações em que projetar um caminho é impossibilitado e dificultado. A revolta consiste na recusa dos limites da situação, procurando abrir caminhos de futuro, rompendo e negando os limites naturalizados, ao invés de reforçá-los resignando-se na situação, o que se trata de renúncia e fuga. Beauvoir conclui que a única saída para a mulher é engajar-se em sua libertação. Do ponto de vista político-social, essa libertação só pode ser coletiva, exigindo estratégias políticas. Do ponto de vista existencial é preciso a revolta, pois a tentativa de “justificar sua existência no seio da imanência, isto é, de realizar a transcendência na imanência” é um último esforço de “converter a servidão em liberdade soberana”, o que se trata de uma ilusão. (BEAUVOIR, 1949/2019b, p. 439). Segundo a filósofa, desfazer a ilusão de realizar a transcendência na imanência é se dar conta de que é preciso implodir a imanência, ultrapassar o destino de sua situação e as naturalizações que são impostas ao feminino. Para recuperar a transcendência de sua condição é preciso superar a imanência, que por ser imanência não contém a possibilidade da transcendência.

### **3.5. Beauvoir e a Clínica**

#### **3.5.1. A perspectiva localizada e a escuta clínica**

Em seu estudo, Freitas (2022) abre reflexões iniciais sobre as implicações da filosofia beauvoiriana no campo da psicologia, sobretudo para a psicologia fenomenológica e existencial, apontando para dois caminhos possíveis. O primeiro deles nos interessa explicitar neste momento, que se trata da “crítica social e epistemológica à própria construção do saber sobre ser humano” (p. 66), que a autora ressalta denunciar que “todo saber é situado, desde nossas posições existenciais, sociais e – de gênero!” (p. 66).

Beauvoir nos mostra que pensamos o que pensamos por sermos quem somos. Ao longo da história da filosofia ocidental, é justamente a situação social, existencial e de gênero que operou de modo que homens entendessem a si mesmos como a referência do universal, do neutro, do essencial, colocando

não só a mulher no lugar de Outro mas também os negros e negras, os velhos e velhas e toda sorte de pessoas e povos que se constituíram para o Ocidente como marginalizados. (FREITAS, 2022, p. 66).

Conforme Freitas (2022), há dificuldade em espaços acadêmicos neutros de reconhecer a própria parcialidade, classificando os pensamentos que não partem desta neutralidade, ou os que a colocam em questão, como parciais, o que comumente acontece sobre o pensamento de Beauvoir. “Talvez essa seja a primeira contribuição à psicologia que a obra da autora nos lega, assim como à toda epistemologia: a evidência de que todo saber é localizado.” (p. 67). A autora também ressalta sobre o segundo caminho que compreende como contribuição de Beauvoir, sobre as temáticas sobre a mulher e velhice fundamentadas em sua perspectiva própria da fenomenologia-existencial, que são desenvolvidos “por meio de uma crítica social e epistêmica, revelando que não é possível nos aproximarmos de qualquer problema sem parcialidade.” (p. 67).

Freitas (2023), pensando uma escuta localizada na clínica, argumenta que se refere à “escuta das alteridades” (p. 41) como “central para um trabalho ético e afinado às necessidades das diversas populações atendidas” (p. 41).

A escuta localizada se faz imperativa na lida com diferentes povos, com suas especificidades próprias, para que não se incorra no ocultamento das diferentes existências e dos diferentes mundos, espacialidades e temporalidades, em favor de uma descrição que ilumina certos aspectos dos fenômenos, a partir de uma luz que é externa aos fenômenos, ou seja, de uma racionalidade localizada no ocidente europeizado e colonizador. O gesto crítico proposto está justamente em permitir aparecer o que se oculta, o que tem estado nas nossas costas (ou que a fenomenologia tem tradicionalmente dado as costas). (FREITAS, 2023, p. 41).

Em concordância com Trzan (2022), Freitas (2023) ressalta que a colonialidade, habitualidade histórica de um mundo constituído sob luzes europeias, também nos atravessa como latino-americanos, estando presente na constituição dos saberes, como o da psicologia e da fenomenologia e, por conseguinte, no “fazer ver” (p. 41) de nossa prática clínica, impedindo “que o brilho das diferentes existências se mostre” (p. 41).

A escuta localizada no fazer da psicologia é aquela que permite que esse fundo que é a nossa história, plural e entrecruzada, emerge e seja considerada na lida com o sofrimento em detrimento das imposições de uma história única da ocidentalização colonialista, permitindo-nos libertar a compreensão de sofrimento da perspectiva individualista e estigmatizante. (FREITAS, 2023, p. 41).

Segundo Borges-Duarte (2016), há uma pré-compreensão seletiva da realidade determinada pela afetividade, descrita como a intencionalidade que me lança à facticidade da situação apresentada a mim. Só nos deixamos tocar pelo que estamos predispostos a perceber de uma certa maneira e isso não é diferente na clínica, mesmo na utilização de um método rigoroso e crítico como a fenomenologia. É preciso um caminhar lado a lado, em afinação com a experiência vivida, sem um suposto saber sobre o que se escuta, para que através da compreensão possa se chegar na raiz do que é vivido, é preciso insistir no “círculo” inerente do que se iniciou afetivamente, mesmo não compreendido. A própria fenomenologia critica o suposto saber e tem como sua base a suspensão dele, no entanto, considerar tal atitude como abarcando os sentidos político-existenciais, conforme Trzan (2022), é insuficiente.

O fundo comum que não se vê na situação é vivido e é preciso considerar que tanto o mundo vivido de quem escuta e de quem fala não é o mesmo, além disso, à luz de Beauvoir (1949/2019b), para que se possa ouvir as opressões, é importante considerar que o mundo que se apresenta como utensiliar ou como restritor não é o mesmo e nem se dá do mesmo modo. Em consonância com Freitas (2022) e Trzan (2022), o mundo vivido de quem escuta, quando não posto em questão, influencia diretamente nossa predisposição de perceber os fenômenos. Não se trata de se pautar em teorias sobre a situação, mas de compreender que a situação descrita por diferentes vozes é a apropriação da própria história que a história como disciplina não conta. É essa História, que invisibiliza histórias que estabiliza o mundo e seus sentidos político-existenciais.

### **3.5.2. Pistas para uma prática comprometida com a tensão da situação**

Na parte final de *O segundo sexo*, denominada “A caminho da libertação”, Beauvoir (1949/2019b) nos oferece algumas pistas para uma prática comprometida com a tensão entre liberdade e facticidade na situação. Por ora, retomemos algumas considerações importantes para compreender essas pistas como ponto de partida para uma escuta clínica crítica. Semelhante a Sartre (1943/2011), Simone pensa a facticidade como os limites que situam a liberdade e que aparecem de diferentes modos (como lugar, como corpo, como arredores, como passado e como relação fundamental com o Outro), entretanto, faltava ainda considerar o peso que o mundo histórico confere à situação. Ela considerou a situação da mulher para pensar a facticidade também como as condições

históricas e as influências institucionais conferindo um peso distinto às situações, demonstrando que a condição humana é demarcada na corporeidade, não somente como espacialidade, mas como uma abertura que se relaciona com um mundo utensiliar ou com um mundo resistente ou restritor.

A filósofa argumenta que no mundo utensiliar, a situação encontra uma variedade de ferramentas e recursos disponíveis em maior ou menor abundância, que podem ser percebidos desde a infância, no estímulo às atitudes de ação e criatividade, até os privilégios de oportunidades e reconhecimento como sujeito. Esse mundo utensiliar é propício para as características humanas voltadas para a superação do dado e para a criação de um futuro aberto. Por outro lado, no mundo resistente, que é o modo como o mundo histórico é percebido em situação de opressão, prevalece uma lógica estrutural enraizada na história, construída por um grupo para favorecer a si mesmo. Essa lógica não é cognoscível para quem experiencia restrições que estimulam a passividade, a resignação e a paciência num prolongamento do tempo presente sem expectativas de um futuro aberto, fruto da tarefa de projetar-se singularmente como existência. Esta tarefa é desde a formação interdita pelo mundo histórico que não reconhece e que nega o reconhecimento de si como sujeito de ação, como liberdade e indeterminação.

Beauvoir (1949/2019b) demonstra com a noção de situação que há diferentes aberturas de mundo, para além do ponto de vista e perspectiva, e que situações de opressão, como a da mulher, experienciam um peso não cognoscível do mundo que interdita a transcendência. Na lógica estrutural do mundo histórico o caráter de transcendência e a superação do dado são requeridos, no entanto, por ser um mundo construído para alguns, as existências postas à margem experienciam a subalternidade, os obstáculos, sem as ferramentas necessárias, e a culpabilização por não superarem o dado. A consideração dessa diferença coloca em questão uma escuta clínica pautada em bases filosóficas que consideram a existência humana como uma tensão vivenciada da mesma forma, sendo apenas necessária uma escuta atenta aos sentidos ontológicos presentes em toda e qualquer experiência ôntica. Uma escuta que não reconheça o peso do mundo histórico sobre a experiência vivida de opressão pode deslegitimar o sofrimento que precisa encontrar sua própria voz na revolta, ou mesmo silenciá-la.

Isto posto, retornemos à parte final de *O Segundo Sexo* (1949), onde Beauvoir (1949/2019b) refletiu sobre as possibilidades de um caminho para a libertação da mulher no século XX, para o nosso objetivo de encontrar pistas para uma prática clínica e de

escuta comprometida com a sustentação da tensão da condição humana na situação, sobretudo em situações de opressão onde o caráter de abertura encontra-se interdito.

Para Beauvoir, a liberdade da mulher no século XX ia além de liberdades cívicas, demasiado abstratas, quando não acompanhadas de autonomia econômica. Nesse sentido, somente o trabalho poderia assegurar a liberdade concreta, pois o peso da situação residia na restrição e proibição de uma abertura para além dos papéis impostos e as condições desses papéis. Como ativa e produtora, a mulher reconquista sua transcendência e se afirma como sujeito em seus projetos. Para a filósofa, na relação com o fim a que visa coloca em questão sua responsabilidade. Ela ressalta, no entanto, ser ingênuo pensar que atingir o mundo do trabalho representaria, por si só, a conquista da liberdade, pois, na sociedade atual, a maioria dos trabalhadores é também explorada. Seria necessário uma profunda modificação na estrutura social para que o trabalho fosse uma garantia de liberdade e ainda que o trabalho feminino fosse uma via de liberdade para as mulheres num mundo pertencente aos homens, cuja forma foi a que lhe imprimiram. O trabalho, portanto, representa uma via de liberdade, mas não a garante, pois “o fato de ser uma mulher coloca hoje problemas singulares perante um ser humano autônomo” (BEAUVOIR, 1949/2019b, p. 506).

O privilégio que o homem tem, e que se faz sentir desde a sua infância, está em que sua vocação de ser humano não contraria seu destino de macho. Da assimilação do falo e da transcendência, resulta que seus êxitos sociais e espirituais lhe dão um prestígio viril. Ele não se divide. Ao passo que à mulher, para que realize sua feminilidade, pede-se que se faça objeto e presa, isto é, que se renuncie a suas reivindicações de sujeito soberano. É esse conflito que caracteriza singularmente a situação da mulher libertada. [...] Renunciar sua feminilidade é renunciar a uma parte de sua humanidade. (BEAUVOIR, 1949/2019b, p. 506).

Deste trecho podemos apreender que, para Beauvoir, há na situação da mulher cis heterossexual autônoma uma dimensão de conflito, onde mesmo que conquiste êxitos sociais, o mundo ainda requer que na relação com um homem se faça objeto. Nesse sentido, recusar o papel feminino seria anular-se por um lado e confinar-se nele seria anular-se de outro modo. Segundo a filósofa, a sociedade integrou valores sexuais que desvalorizam socialmente a mulher, de um modo ou de outro. Ela ressalta que é preciso então se livrar desses códigos estabelecidos, tornando-se um ser humano revoltado, o que não se trata de uma tarefa simples, exigindo engajamento e ações concretas para enfrentar diferentes circunstâncias ao longo da vida que lhe lembrarão do conflito de sua situação.

Apesar de não ser possível traçar um paralelo direto a partir da situação da mulher para pensar outras situações, ressaltar a palavra *conflito* nos ajuda a pensar a dimensão político-existencial da condição humana, cujos conflitos singulares podem ser apreendidos através de outros saberes convocados a pensar situações outras. Diferentes vozes tem ganhado ressonância ao falar da experiência vivida de sua situação, como Davis, Wittig, Butler, Preciado, Fanon e Lévinas, citados neste trabalho, dentre tantas autoras e autores latino-americanas/os e brasileiras/os. Se aproximar dessas experiências é um modo de se aproximar dos conflitos da situação na experiência vivida de um mundo que não se apresenta do mesmo modo universalmente, cujos sentidos político-existenciais desvelam fenômenos, desumanizam, silenciam vozes e reiteram sofrimentos.

Beauvoir (1949/2019b) exprime a diferença na experiência de mundo entre homens e mulheres também ao demonstrar que o conformismo com os sentidos políticos-existenciais do mundo histórico não apresenta para o homem uma dimensão de conflito ou desconforto a priori, pois o costume estruturou-se de acordo com suas necessidades de sujeito ativo e autônomo. Já para a mulher, que também é sujeito e atividade, o conformismo significa anular-se e dissolver-se num destino de passividade. Por outro lado, mesmo ao escolher um caminho de independência financeira e de êxitos sociais, principalmente num caminho intelectual, haverá a experiência da inferioridade ao pensar em sua situação de mulher diante dos códigos sexuais e sociais. Para a filósofa, as dificuldades são mais evidentes quando se escolhe a independência, isto é, a luta, e não a resignação. Há o despendimento de energia ao afirmar-se contra as resistências do mundo, sem a garantia de que sua liberdade seja concretamente reconhecida. Mesmo em situações mais favoráveis, ao conseguir cada vez mais se impor socialmente superando o temor da opinião pública, ainda não torna sua situação equivalente à dos privilegiados.

Outro caminho para a libertação, que Beauvoir propõe, se dá ao pôr em questão a superioridade dos homens e suas pretensões, o que faz diminuir a estima por eles, e pôr em questão a inferioridade conferida à sua situação. Quando há o reconhecimento, que precisa ser mútuo, como semelhantes, a dimensão de conflito dá lugar ao ato de amor como uma livre troca. No entanto, paradoxalmente, é mais difícil para a mulher do que para o homem reconhecer o outro como seu semelhante, porque a superioridade masculina é vista em todo lugar, assim como a subordinação feminina. É mais fácil para uma existência se fazer justificar por um deus, do que uma existência que se justifica

assumindo-se como tarefa e agindo. O mundo incita a mulher e ela escolhe acreditar que sua salvação pode ser *dada*, por vezes, renunciando totalmente sua autonomia.

Para Beauvoir, colocar em questão a superioridade e a inferioridade naturalizadas pelo mundo e que podem aparecer na fala clínica é um caminho para possibilitar o dar-se conta dos modos naturalizados de pensar a partir da situação. Esses sentidos político-existenciais podem passar despercebidos por uma escuta que não leve em consideração que o desamparo político-existencial é vivido na pele e experienciado como conflito na situação e que tematizá-los é condição de possibilidade para superar a imanência e recuperar a transcendência e projetar um futuro aberto. A inferioridade naturalizada pelo mundo confere um peso a *não-movimentação* existencial e ao *não-possso* da situação. A dimensão de superação na ação, ao manter o caráter aberto da existência e reafirmar a transcendência que realiza seu projeto, confere uma dimensão de superação também ao sofrimento da situação. É preciso falar sobre os incômodos da situação, sem que sejam compreendidos como má-fé, pois dessa interpretação podem se puxar fios que levam para outro lugar que não o do sofrimento vivenciado na pele. Ao mesmo tempo, é preciso atentar-se em cultivar desvios quando há interesse em demasia nos incômodos, pois conforme Beauvoir isso os exaspera. Para ela, os incômodos e doenças somatizadas no corpo advém de “causas psicológicas” (BEAUVOIR, 1949/2019b, p. 521).

É por causa da tensão moral de que falei, por causa de todas as tarefas que assumem, das contradições em meio às quais se debatem, que as mulheres estão sem cessar estafadas, no limite de suas forças; isto não significa que seus males sejam imaginários: são reais e devoradores como a situação que exprimem. Mas a situação não depende do corpo, este é que depende dela. Assim, a saúde da mulher não prejudicará seu trabalho, quando a trabalhadora tiver na sociedade o lugar que deve ter; ao contrário, o trabalho ajudará poderosamente seu equilíbrio físico, evitando-lhe que dele se preocupe incessantemente (BEAUVOIR, 1949/2019b, p. 522).

Beauvoir ressalta que o projeto de uma carreira para a mulher se dá no “seio de uma situação atormentada, escravizada ainda aos encargos tradicionalmente implicados da feminilidade” (p. 522), cujas circunstâncias objetivas também não lhe são favoráveis. Para a filósofa, uma sociedade hostil torna sempre mais difícil uma tentativa de abrir caminho. De maneira análoga, a filósofa acentua que jovens negros nos EUA e na França tem suas ações e ambições barradas precisando desde o início sustentar uma luta e enfrentamento para que minimamente seus problemas comecem a aparecer no nível dos brancos. Os problemas e preocupações na experiência vivida de hostilidade social e as inquietações dos conflitos inerentes a sua situação (na conformação ou não dos códigos



sociais) frequentemente desorientam e atrapalham projetos e aberturas de caminho. Nas escolhas em que se rompe com algum código, um conflito se apresenta por vezes impedindo a entrega à sua tarefa: a esperança de se libertar da preocupação consigo mesmo e o temor de ter de renunciar a essa esperança assumindo tal preocupação.

A mulher deve incessantemente conquistar uma confiança que não lhe é de início concedida: no princípio ela é suspeita, precisa dar provas de si. Se tem valor, afirmam, ela as dará. Mas o valor não é uma essência dada: é o resultado de um desenvolvimento feliz. Sentir pesar sobre si um preconceito desfavorável só muito raramente ajuda a vencê-lo. O complexo de inferioridade inicial acarreta, como é geralmente o caso, uma reação de defesa que é uma afetação exagerada de autoridade. (...) Sua ação é uma sequência de desafios e de afirmações abstratas de si mesma. É esse o maior defeito que engendra a falta de segurança: o sujeito não pode esquecer de si mesmo. Não visa generosamente a um fim: procura dar as provas de valor que dele exigem. Lançando-se ousadamente para os fins, o indivíduo arrisca-se a decepções; mas alcança também resultados inesperados (BEAUVOIR, 1949/2019b, 526).

Para Beauvoir, parte do sofrimento decorre da resignação diante da desigualdade insuperável das situações, o que a agrava. Há ainda a tendência de atribuir demasiada importância a êxitos modestos e a pequenos fracassos, oscilando entre o orgulho e o desânimo. O entusiasmo pode ser minado ao se concentrar incessantemente na medição do caminho percorrido e dos obstáculos enfrentados. Beauvoir destaca que o esquecimento de si é uma atitude importante, que só pode surgir da confiança de ter-se descoberto, por isso, é fundamental ocupar-se inicialmente em encontra-se e assumir sua situação e sua condição humana, para então poder afirmar-se e dedicar-se à própria tarefa. Esquecer-se de si traz a possibilidade de superar-se. Conforme a filósofa, é preciso não levar o mundo a sério (sem recair na atitude séria), mas colocá-lo entre parênteses, lhe fazer perguntas, denunciar suas contradições e se erguer *em face* dele como única e soberana, sem deixar-se dominar por existências alheias ou se renegar em lugar de afirmar-se.

A arte, a literatura, a filosofia são tentativas de fundar de novo o mundo sobre uma liberdade humana: a do criador. É preciso, primeiramente, se colocar sem equívoco como uma liberdade, para alimentar tal pretensão. As restrições que a educação e os costumes impõe à mulher limitam seu domínio sobre o universo. Quando o combate para conquistar um lugar neste mundo é demasiado rude, não se pode pensar em dele sair; ora, é preciso primeiramente emergir dele numa soberana solidão, se se quer tentar reapreendê-lo: o que falta primeiramente à mulher é fazer, na angústia e no orgulho, o aprendizado de seu desamparo e de sua transcendência (BEAUVOIR, 1949/2019b, p. 536).

Beauvoir ressaltava que o grande desafio da mulher no século XX era assumir o angustiante diálogo com o mundo dado, isto é, assumir a responsabilidade sobre ele,

apesar das pressões e do peso da tradição que impediam seu sentimento de responsabilidade. Diferentemente da mulher, o homem sempre assumiu o fardo do mundo devido aos seus privilégios. Por encarar o mundo como seu, lhe cabe o seu comando, justificando-o, modificando-o, pensando-o e desvendando-o. Se reconhece nele e lhe imprime sua marca. Para a filósofa, é assim que o Homem, como sujeito universal, é encarnado pelos homens e não pelas mulheres. Como grupo, para modificação da situação, é preciso que as mulheres confundam seus problemas com os da humanidade. Após findada a luta em se tornar um ser humano, se dando conta de sua situação e de seu caráter de liberdade, será possível a mulher tornar-se criadora. Beauvoir elucida que a mulher livre estava apenas nascendo e que o fato histórico já não definia uma verdade eterna, traduzindo apenas uma situação que se manifestava como histórica devido a possibilidade de mudança.

Não é certo que seus “mundos de ideias” sejam diferentes dos mundos dos homens, posto que será assimilando-se a eles que ela se libertará; para saber em que medida ela permanecerá singular, em que medida tais singularidades terão importância, seria preciso aventurar-se a antecipações muito ousadas. O certo é que até aqui as possibilidades da mulher foram sufocadas e perdidas para a humanidade e que já é tempo, em seu interesse e no de todos, de deixá-la enfim correr todos os riscos, tentar a sorte. (BEAUVOIR, 1949/2019b, p. 540).

Beauvoir conclui que a humanidade é um devir histórico que se define pelo modo como assume a facticidade. Sobre a mulher, diferentemente da aspiração proposta pela psicanálise presente no complexo de Édipo, Beauvoir elucida:

Vimos que sua aspiração é muito mais ambígua: ela quer, de uma maneira contraditória, *ter* essa transcendência, o que leva a supor que ela a respeita e a nega ao mesmo tempo, que entende lançar-se nela e retê-la ao mesmo tempo em si. Isso quer dizer que o drama não se desenrola num plano sexual; a sexualidade, de resto, nunca apareceu para nós como definindo um destino, como fornecendo em si a chave das condutas humanas, mas sim como exprimindo a totalidade de uma situação que contribui para definir. (BEAUVOIR, 1949/2019b, p. 542).

Para Beauvoir, todo existente considerado como inessencial, pretende restabelecer sua soberania e assumir sua transcendência. E no encontro entre duas transcendências, para que não haja dominação de uma por outra, é necessário o mútuo reconhecimento, mas primeiro é preciso reconhecer-se como liberdade. Em contraposição, a opressão se explica como a tendência para fuga de si alienando-se no outro, o qual oprime para esse fim. Na opressão masculina sobre as mulheres, por haver mais cumplicidade do oprimido (como companheira), declara-se com má-fé que a mulher *quis* o destino que lhe fora

imposto. Esse autoengano consiste em manter velado que não só a transcendência lhe é barrada, mas também a necessidade de assumir sua própria existência e os caminhos da revolta.

Segundo Beauvoir, para assumir a situação e a transcendência, é preciso romper com a assunção de si através de consciências alheias e do mundo dado, que conferem valor e significado ao seu corpo e definem sua relação desresponsabilizada com o mundo. Também é preciso romper com o destino imposto à sua situação, com a ideia de um destino fixado na eternidade. Esses rompimentos somente se dão na tematização como questões e na criação de perspectivas novas.

O fato de ser um ser humano é infinitamente mais importante do que todas as singularidades que distinguem os seres humanos; não é nunca o dado que confere superioridades: a “virtude”, como diziam os Antigos, define-se no nível do “que depende de nós”. Em ambos os sexos representa-se o mesmo drama da carne e do espírito, da finitude e da transcendência; ambos são corroídos pelo tempo, vigiados pela morte, têm uma mesma necessidade essencial do outro; podem tirar de sua liberdade a mesma glória; se soubessem apreciá-la não seriam mais tentados a disputar-se privilégios falaciosos; e a fraternidade poderia então nascer entre ambos. (BEAUVOIR, 1949/2019b, p. 554)

A partir dessas pistas deixadas por Beauvoir, a situação pode ser pensada na clínica de um modo crítico, sendo compreendida numa dimensão de tensão entre a experiência vivida do mundo e seus sentidos político-existenciais e a condição humana e a tarefa da existência. A conquista de um lugar no mundo, sua apreensão e a justificação da existência podem encontrar no caminho obstáculos que ressaltem o lugar de submissão da situação, aprofundando feridas nunca tratadas (MATTAR, 2020). E já que o mundo é devolvido a nós na coexistência, na maior parte das vezes apreendido ao modo da seriedade ou em outra atitude da má-fé, e constantemente nos lembra de nossa situação e imanência, é preciso reconhecer os conflitos sem a pretensão de resolvê-los por completo, tratar as feridas e colocar o mundo em questão. Mas para reapreender esse mundo é preciso outra perspectiva sobre ele, que só é possível ao voltar-se para si na angústia, no desamparo ontológico que manifesta a indeterminação e o caráter de liberdade. Nesse desamparo, é possível apreender-se como transcendência transformando o modo de lidar com a situação, afirmando-se para então apreender a si e ao mundo sob outra perspectiva.

Beauvoir ressalta que a aspiração pela transcendência na situação da mulher é ambígua e contraditória, pois a reconhece e respeita no outro que se afirma como sujeito,

mas a nega ao mesmo tempo em si mesma por afirmar-se no outro. Como vimos no segundo capítulo, essa é uma dinâmica que representa o projeto de dedicação e pode se dar em diferentes situações e relações, não apenas entre mulheres e homens e numa relação conjugal. Seja qual for a relação, é preciso apreender-se como transcendência para que possa haver um mútuo reconhecimento, sem haver dominação de uma pela outra. Apreender-se como transcendência ou liberdade e apreender o outro do mesmo modo transforma o modo de se relacionar em relação de reciprocidade.

Pensando a situação da mulher e o peso das relações de gênero, a pista que Beauvoir nos deixa é que a sexualidade (ou o gênero) não define um destino, mas contribui para definir uma situação, sem totalizá-la. Logo, é possível conferir outro valor para os papéis e condutas naturalizadas pelo mundo, que são apenas parte de um todo que não totaliza a condição humana, apenas orienta e barra o caráter humano da transcendência. O rompimento com o destino imposto à situação, isto é, com a ideia de destino fixado, se dá na tematização como questão, em assumir-se como a própria interrogação que pensa nos fins que almeja fundar como suas obras. Na criação de perspectivas novas é possível romper com a perspectiva única conferida pelo destino imposto, para então poder verdadeiramente decidir.

É preciso desvelar a transcendência como barrada e que por isso pode ser assumida na assunção da própria existência como tarefa através dos caminhos da revolta, no voltar-se contra as restrições afirmando a si e seus próprios valores. É preciso a conquista incessante de confiança, que não é concedida de início, para que não precise como antes dar sempre provas de si. Mesmo que as afirmações passem pelos caminhos de revolta, é por essa via que se conquista a própria voz e sua medida. Mas é também preciso poder se esquecer dos conflitos, ao tematizá-los reconhecendo as possibilidades de superação, ações e limites, para se entregar e se afinar a sua tarefa.

### **3.5.3. Notas de uma experiência clínica**

Para pensar essas articulações e contribuições críticas para a clínica, compartilhamos um breve fragmento clínico para exemplificar como a filosofia da existência de Simone de Beauvoir pode inspirar a clínica fenomenológica-existencial, em um modo de lida atento aos sentidos político-existenciais do sofrimento na experiência vivida de uma

mulher<sup>36</sup> de 44 anos, negra cisheterossexual, carioca periférica, mãe de duas filhas, tomada pelo mundo dado que orienta seu casamento heterossexual e sua maternidade e a necropolítica presente em seu território.

Esse fragmento foi escrito a partir das anotações sobre o atendimento clínico e sobre as discussões em supervisão, possibilitado pelo Programa de Extensão Fenomenologia e Clínica da Depressão implantado no curso de Psicologia na Universidade Federal Fluminense (UFF), de modo remoto, iniciado em julho de 2021, durante a pandemia da COVID-19, voltado para os efeitos psicológicos sobre a população, cujo intuito foi oferecer assistência psicológica gratuita a pessoas da comunidade.

O tempo de atendimento da paciente em questão foi de dois anos e sua participação se deu pela adequação aos critérios de demanda: a queixa e/ou diagnóstico de depressão e a renda familiar mensal. Em consonância com os objetivos do projeto, a escuta clínica permaneceu atenta ao sentido da depressão em seu discurso e a relação entre depressão e horizonte histórico, atravessado pelo período pandêmico da COVID-19. Nesse caso em questão, o sentido de depressão se fundamentava no tédio profundo (MATTAR, 2020) irrompido em meio à repetição de sua exaustiva dupla jornada como profissional da saúde em outra cidade e como dona de casa (esposa e mãe), por sua situação financeira agravada pela ausência de renda do marido e pela violência patrimonial que sofrera dele.

Este caso e os resultados do projeto evidenciaram a compreensão não-naturalizante da fenomenologia sobre o fenômeno da depressão, cujo fundamento se encontra na própria dinâmica do existir. Ao longo do atendimento, a escuta clínica se atentou à dimensão política, sempre presente em toda e qualquer experiência vivida, cuja mundanidade, nesse caso, se tratou do mundo vivido pelo corpo-vivo de uma mulher negra, cisheterossexual, carioca periférica e mãe de duas filhas.

Sua experiência vivida refere-se a um modo de vida restrito ao ideal de casamento, que ela acreditava que, por ser mulher, devia manter a qualquer custo, evidenciando que o não-posso de sua situação, conforme tematizado por Freitas (2020), era vivenciado, condicionando e restringindo suas possibilidades ao projeto de dedicação (BEAUVOIR,

---

<sup>36</sup> Reiteramos que a paciente se inscreveu para participar da Pesquisa de Extensão Fenomenologia e Clínica da Depressão, no ano de 2021, tendo iniciado o atendimento no mesmo ano. Ela preencheu e assinou a Ficha do SPA/UFF, estando ciente sobre as discussões em supervisão com os alunos e autorizando a menção do seu caso nesta dissertação. Ao finalizar o projeto, ela demonstrou interesse em prosseguir no processo terapêutico e continua em atendimento.

1944/2005) ao marido, às filhas e a casa. Ser mulher, negra e com 44 anos se colocou então como questão. Depois de um tempo, ao tematizar sua idealização a priori de casamento feliz percebe que seu projeto falhara pois vivia infeliz e a decisão do divórcio aparece como possibilidade, no entanto, seu mundo vivido como mulher continua sendo a mesma referência de mundo, possibilitando movimentos restritos em sua condição de mulher e mãe. Por ser profissional da saúde e possuir renda própria, ela tematizou que financeiramente seria possível se divorciar, no entanto, sustentar essa decisão diante de sua rede e comunidade era demasiadamente pesado para enfrentar.

Movimento e restrição seguiram em jogo a todo momento em sua fala e também somatizado em seu corpo, aparecendo no instante em que a decisão de se divorciar acontece: ao inserir a chave na maçaneta de sua casa para entrar e a chave cair, ao tentar pegá-la escorrega, cai e perde os movimentos de seu braço direito. Ao tentar entrar em sua casa e perder o movimento do braço, ela decide sair de casa com as filhas e se divorciar definitivamente. Em seu relato, as tarefas de casa que sempre foram sua responsabilidade se acumulavam e ficar em casa estava ainda mais sufocante. Foi então que se movimentar, saindo de casa com as filhas, para além do que era esperado para si como mulher tornou-se urgente.

Esse breve relato demonstra que o cuidado em atmosfera filosófica, conforme Mattar (2022a) acontece para além da causalidade e do explicável logicamente. Houve um *sensível* na clínica que foi preciso sustentar, para que fosse possível o acontecimento onde a paciente se deu conta de sua condição originária de liberdade, escolhendo realizar o divórcio, ou seja, superando o estado de não-movimento existencial em que se encontrara. Isso evidencia que há na clínica de inspiração fenomenológico-existencial um rigor às atitudes do método fenomenológico, dentre elas a suspensão fenomenológica que possibilita o aparecer do fenômeno para que seja tematizado e refletido, sem ingenuamente considerá-la como suficiente para esse mostrar-se. Este caso demonstrou que o movimento existencial só foi possível porque a situação de ser mulher negra, o casamento e a maternidade como destinos foram colocados em questão, sendo tematizados ao longo das sessões. Foi somente após se dar conta do não-possu atrelado à sua situação que outras possibilidades foram consideradas como possíveis. Atualmente, dois anos após a separação e com a homologação do divórcio, o movimento do seu braço voltou.

Quando fazemos Psicologia clínica de inspiração fenomenológico-existencial, nosso interesse na prática clínica não pode perder de vista o modo como se habita o contemporâneo, ou seja, a concretude da experiência vivida que está o tempo todo acenando para a dimensão político-existencial e para o modo como se relaciona com os outros e com seu mundo vivido. O habitar na contemporaneidade nos convoca, tal como demonstrado por Beauvoir como sendo importante não perder de vista, e o legado filosófico da filósofa nos confere vocabulário para pensar as questões contemporâneas na fenomenologia e contribui para uma escuta clínica atenta aos sentidos político-existenciais do sofrimento (MATTAR, 2022b) que perpassam a experiência vivida na pele do corpo-vivo.

## CONCLUSÃO

Esta dissertação procurou se fundamentar na fenomenologia-existencial de Simone de Beauvoir, demonstrando se tratar de uma perspectiva original e independente na filosofia com contribuições para a psicologia, conforme apontado por Freitas (2022). Para isto, foi demonstrada a inserção de Beauvoir no campo fenomenológico e os diálogos que estabeleceu com filósofos da tradição fenomenológica em suas obras filosóficas. Também foi demonstrada a valorização de sua filosofia internacionalmente e no Brasil, o impacto histórico de sua perspectiva fenomenológica no feminismo e o renascimento de seus estudos, demonstrando o caráter fecundo, conforme apontado por Missagia (2015), no diálogo entre fenomenologia e feminismo que abre um caminho de possibilidades, inclusive no campo da psicologia.

As bases da originalidade e independência da perspectiva fenomenológico-existencial de Beauvoir foram demonstradas desde as primeiras obras filosóficas, durante a fase moral de sua filosofia, onde Beauvoir se posicionou de modo independente ao existencialismo sartriano e elaborou sua concepção de condição humana, conforme Andrade (2020), com coerência e rigor filosófico. Analisamos as obras por si mesmas

para apreender sua perspectiva sobre a existência, ressaltando, conforme Bergoffen (2004), o sentido histórico-filosófico que demonstra a constância de sua abordagem fenomenológica e a relação com o seu horizonte histórico. Com isso, demonstramos que seus primeiros ensaios se sustentam por si mesmos, conferindo a Beauvoir um estilo próprio no campo da fenomenologia. Também demonstramos que a moral existencialista foi desenvolvida por Beauvoir como proposta de método (ANDRADE, 2020), conferindo abertura para pensarmos numa clínica inspirada em sua perspectiva fenomenológico-existencial.

Inspiradas por Souza (2023), demonstramos que a fenomenologia existencial de Beauvoir sustenta uma série de entrecruzamentos na experiência vivida de ser *situação*, o que nos convoca à atitude de suportar o *entre* os polos desses entrecruzamentos, destacando que o filosofar de Beauvoir, tal como o de Kierkegaard, em *O Desespero humano* (1849), ao estabelecer que a existência acontece na *tensão* entre paradoxos, permite sustentar o *entre* no entrelaçamento ôntico-ontológico, liberdade-facticidade, corpo vivo-mundo vivido, liberdade-opressão, indeterminação-determinação. Com isso, à luz de Cyfer (2015), demonstramos o equívoco da teoria crítica feminista de apressadamente considerar Beauvoir ratificadora do voluntarismo sartriano e o equívoco da fenomenologia de interpretá-la apressadamente como determinista. Pois ao sustentar a tensão na situação, o *entre*, ela apresenta uma perspectiva situada e crítica para pensar e fazer fenomenologia.

Também demonstramos a centralidade da noção de situação na filosofia beauvoiriana, conforme apontado por Freitas (2022), e que sua amplitude abarca a interseção entre gênero, raça e classe (e outros atravessamentos no corpo vivo), conforme Souza (2018), o que acreditamos abrir um caminho de diálogo com os feminismos e diferentes vozes que falam de sua experiência vivida como corpo vivo. Também apresentamos pistas que podem ser encontradas em *O segundo sexo* e que contribuem para a escuta clínica afinada à dimensão político-existencial da existência, dimensão esta ressaltada nas obras de Beauvoir, por ter sido convocada a pensar seu próprio tempo, conforme Norberto (2023). Nesta obra, ressaltamos a diferenciação importante de Beauvoir sobre mundo utensiliário e mundo restritor.

Destacamos o diálogo de Beauvoir com Heidegger (1927/2002) e com Kierkegaard (1847/2008) sobre a angústia, em sua filosofia moral, ressaltando também o que os filósofos dizem em suas próprias obras, pois acreditamos que esta articulação



viabiliza trabalhos futuros sobre o existencialismo sob perspectiva beauvoiriana, além de fundamentar reflexões sobre angústia na clínica. Também destacamos nessas obras, as reflexões éticas de Beauvoir sobre a ação como condição ontológica e a existência como tarefa de se fazer, estabelecendo e realizando fins que se tornam novos pontos de partida, não somente para si, mas também para os outros, participando de sua facticidade. Com isso, evidenciamos o caráter da coexistência e a dimensão do apelo e do risco, pois acreditamos haver nessas reflexões um caminho frutífero ainda a ser trilhado.

Também ressaltamos as reflexões de Beauvoir (1944/2005) sobre o projeto de dedicação e a relação entre opressão, liberdade e revolta. O que propomos, a partir dessas reflexões, é sustentar a revolta como afirmação da liberdade, como recusa da opressão vivenciada, sem individualizar ou culpabilizar o sofrimento, possibilitando um espaço para a reflexão sobre a situação concreta vivida, sem apressadamente pressupormos que a revolta, nos diversos modos que ela pode se dar, deva ser silenciada em nome de uma suposta harmonia.

Quanto às contribuições ao campo da psicologia, podemos destacar a originalidade de Beauvoir (1944/2005; 1947/2005; 1949/2019a; 1949/2019b) em compreender a liberdade como ontológica e como liberdade moral, operando dentro de certos limites ao deslocar a tônica para a situação, conforme Souza (2023b). Essa perspectiva coloca em questão os modos de compreensão da existência que desconsideram a corporeidade e sentidos político-existenciais do mundo ao pensar suas práticas, visto que também é tarefa da clínica, conforme Mattar (2022a), acolher e cuidar também do sofrimento ético-político.

Por fim, ressaltamos que muitos foram os caminhos abertos pela fenomenologia-existencial de Simone de Beauvoir, alguns mencionados por esta pesquisa, outros ainda a descobrir. O renascimento dos seus estudos e o crescente interesse ao longo dos anos demonstram a força da obra que fundou, que continua viva e apelando outras liberdades que tomam seu legado como ponto de partida para projetar fins singulares.

## REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo e outros ensaios*. Chapecó: Argos, 2009.
- AMÂNCIO, Lígia. Prefácio. In: BEAUVOIR, Simone. *O Existencialismo e a Sabedoria das Nações*. trad. Lima, M; Ponte, B. A Bela e o Monstro: Rapsódia Final: Público, 2022.
- ANDRADE, Josiana Barbosa. A moral beauvoiriana qua método: por um retorno a Simone de Beauvoir. *Revista seara Filosófica* (Online), v. 21, p. 105-124, 2020.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997. (Texto original publicado em 1958).
- BEAUVOIR, Simone de. *O Existencialismo e a Sabedoria das Nações*. Coleção Ensaio. Lisboa: Minotauro, 1964. (Texto original publicado em 1948)
- BEAUVOIR, Simone de. Prefácio. In: BEAUVOIR, Simone. *O Existencialismo e a Sabedoria das Nações*. Coleção Ensaio. Porto, Lisboa: Minotauro, 1964. p. 9-12. (Texto original publicado em 1948)
- BEAUVOIR, Simone de. *Simone de Beauvoir Hoje*. [Entrevista concedida a Alice Schwarzer]. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.
- BEAUVOIR, Simone de. *What is the existentialism*. In: SIMONS, A. Margaret (Org). *Philosophical writings*. Urbana, Chicago: University of Illinois Press, 2004, p. 323-326. (Texto original publicado em 1947).
- BEAUVOIR, Simone de. *Introduction to an Ethics of Ambiguity*. In: SIMONS, A. Margaret (Org). *Philosophical writings*. Urbana, Chicago: University of Illinois Press, 2004, p. 289-298. (Texto original publicado em 1946).
- BEAUVOIR, Simone de. *Por uma moral da ambiguidade. Seguido por Pirro e Cinéias*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005. (Textos originais, respectivamente, publicados em 1947 [Por uma moral da ambiguidade] e 1944 [Pirro e Cinéias]).
- BEAUVOIR, Simone de. *Diary of a philosophy student [1926-1927]*. Chicago: University of Illinois Press, 2006.
- BEAUVOIR, Simone de. *A força da idade*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2018a.
- BEAUVOIR, Simone de. *A força das coisas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2018b.
- BEAUVOIR, Simone de. *O Segundo Sexo: Fatos e Mitos*. Trad. de Sérgio Milliet. 5. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2019a. (Texto original publicado em 1949).
- BEAUVOIR, Simone de. *O Segundo Sexo: A Experiência Vivida*. Trad. de Sérgio Milliet. 5. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2019b. (Texto original publicado em 1949).
- BEAUVOIR, Simone de. *Uma existencialista observa os americanos*. In: BEAUVOIR, Simone. Brigitte Bardot e a síndrome de Lolita & outros ensaios. Trad. Magda Guadalupe dos Santos e Paulo Sartori. Belo Horizonte: Editoras Associadas, 2018. (Texto original publicado em 1947).
- BEAUVOIR, Simone de. Por que sou feminista? Entrevista a Jean-Louis Servan-Schreiber. Paris: 1975. Disponível em: <<https://www.facebook.com/watch/?v=1329007413804895>> Acesso em 17/03/24.
- BERGOFFEN, Debra. Introduction to Pirro e Cineias. In: SIMONS, A. Margaret (Org). *Philosophical writings*. Urbana, Chicago: University of Illinois Press, 2004, p. 79-87.

- BOGES-DUARTE, Irene. O afecto na análise existencial heideggeriana. *Cultura: Revista de História e Teoria das Ideias*, 2016. v. 35, 135-150.
- BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. AGUIAR, R. (Trad.) Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- CABRAL, Alexandre Marques. *Compaixão e revolta: sobre sofrimentos e corpos vulneráveis no mundo da iniquidade*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2021.
- CABRAL, Alexandre. Mundo e Liberdade: as fenomenologias políticas de Simone de Beauvoir e Hannah Arendt. Instituto Dasein (evento online). São Paulo: 27 ago. 2022a. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=v5iYrolHsgY>>. Acesso em: 12 out. 2022.
- CABRAL, Alexandre. *Ecofenomenologia decolonial: variações fenomenológicas sobre a alteridade*. Nau Editora; 1ª edição, 18 outubro 2022b.
- CYFER, Ingrid. Afinal, o que é uma mulher? Simone de Beauvoir e "a questão do sujeito" na teoria crítica feminista. *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*, n. 94, p. 41–77, abr. 2015.
- DAVIS, Angela. *Mulheres, raça e classe*. Candiani, Heci Regina. São Paulo: Boitempo, 2016. (texto original publicado em 1981).
- DAVIS, Angela. As mulheres negras na construção de uma nova utopia. Portal Geledés: 2011. Disponível: <<https://www.geledes.org.br/as-mulheres-negras-na-construcao-de-uma-nova-utopia-angela-davis/>>
- DHEIN, Carolina Freire de Araújo. *A clínica psicológica em diálogo com Sartre. Para além da má-fé, autenticidade e normatividade*. Rio de Janeiro: IFEN, 2020.
- DOS SANTOS, Eberth Eleuterio. Merleau-Ponty: Para além das filosofias das certezas. *Ekstasis: Revista de Hermenêutica e Fenomenologia, [S. l.]*, v. 5, n. 2, p. 69–88, 2017. DOI: 10.12957/ek.2016.28267. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/Ekstasis/article/view/28267>. Acesso em: 31 mar. 2024.
- FANON, Frantz. *Os Condenados da Terra*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005. (Texto original publicado em 1961).
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscara branca*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005. (Texto original publicado em 1952).
- FEIJOO, A. M. L. C ; MATTAR, Cristine Monteiro. A fenomenologia como método de investigação nas filosofias da existência e na psicologia. *Psicologia: Teoria e Pesquisa* (Brasília. Online), v. 30, p. 441-447, 2014.
- FEIJOO, A. M. L. C; MATTAR, Cristine Monteiro. Encontros e desencontros nas perspectivas existenciais em psicologia. *Psicologia em Revista* (Online), v. 22, p. 258-274, 2016.
- FREITAS, Joanneliese de Lucas. Contribuições do pensamento de Simone de Beauvoir para a Psicologia. In: MELO, Fabíola Freire Saraiva; SANTOS, Gustavo Alvarenga Oliveira (org.). *Psicologia fenomenológica e existencial: fundamentos filosóficos e campos de atuação*. Santana de Parnaíba, SP: Manole, p. 65-78, 2022.
- FREITAS, Joanneliese de Lucas. A fenomenologia crítica como epistemologia para uma escuta localizada. In: Anais Congresso Internacional de Psicologia Fenomenológica e Existencial: a escuta em diversos espaços: diálogos inter e transdisciplinares. 1. ed. Rio de Janeiro Edições IFEN, p. 30, 2023. Disponível em: <<https://www.ifen.com.br/pdfs/Anais%20Congresso%20IFEN%202023.pdf>>
- GUIMARÃES, Torrieri. Prefácio. In: KIERKEGAARD, Sören. *Temor e Tremor*. GUIMARÃES, T. (Trad.). São Paulo: Hemus, 2008.
- HARKOT-DE-LA-TAILLE, Elizabeth.; SANTOS, Adriano. Rodrigues. Sobre escravos e escravizados: percursos discursivos da conquista da liberdade. In: Anais III Simpósio Nacional Discurso, Identidade e

Sociedade: Desafios e percursos na contemporaneidade. 2012. Disponível em [http://www.iel.unicamp.br/sidis/anais/pdf/HARKOT\\_DE\\_LA\\_TAILLE\\_ELIZABETH.pdf](http://www.iel.unicamp.br/sidis/anais/pdf/HARKOT_DE_LA_TAILLE_ELIZABETH.pdf) Acesso em 03.fev.2024.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 1992.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, Partes I e II, tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback, Petrópolis: Vozes, 2002 (Texto original publicado em 1927).

HOOKS, Bell. *Erguer a voz: pensar como feminista, pensar como negra*. São Paulo: Elefante, 2019.

KIERKEGAARD, Sören. *Temor e Tremor*. GUIMARÃES, T. (Trad.). São Paulo: Hemus, 2008. (Texto original publicado em 1847).

KIERKEGAARD, Sören. *O desespero humano*. Porto: Livraria Tavares Martins, 1961. (Texto original publicado em 1847).

KIRKPATRICK, Kate. *Simone de Beauvoir: uma vida*. São Paulo: Planeta do Brasil, 2020.

MARANDOLA JR., Eduardo. Fenomenologia crítica e feminista. *Cadernos do PET Filosofia*, [S. l.], v. 14, n. 27, p. 239-249, 2023. Disponível em: <https://periodicos.ufpi.br/index.php/pet/article/view/4717>. Acesso em: 25 mar. 2024.

MATTAR, Cristine Monteiro. Psicologia em tempos sombrios e o despertar da bela adormecida: estudos em subjetividade e clínica. *Arq. bras. psicol.*, Rio de Janeiro, v. 72, n. spe, p. 18-32, 2020. Disponível em <[http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1809-52672020000300003&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-52672020000300003&lng=pt&nrm=iso)>. Acesso em 18 fev. 2024.

MATTAR, Cristine Monteiro. *Depressão: Doença ou fenômeno epocal?*. Rio de Janeiro: Via Verita: 2020.

MATTAR, Cristine Monteiro. (no prelo) *Desamparo ontológico e desamparo ético-político: interpelações à psicologia contemporânea*. UFF, 2022a.

MATTAR, Cristine Monteiro. Por uma psicologia da desobediência. V Congresso Internacional de Psicologia Fenomenológica e Hermenêutica Online: o mesmo e os outros. São Paulo, Instituto Dasein (evento online), 06 ago. 2022b.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. MOURA, C. A. (Trad.). 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999 (Texto original publicado em 1945).

MISSAGIA, Juliana Oliveira. Fenomenologia e feminismo: introdução e defesa de um diálogo fecundo. In: Pacheco, J. (Org.). *Mulher e filosofia: as relações de gênero no pensamento filosófico*. Porto Alegre: FI, 2015, p. 157-179.

NORBERTO, Marcelo. Aula sobre “Por uma moral da ambiguidade” de Simone de Beauvoir. 2023. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=TwSdKztmj5Y&t=1s>. Acesso em: 10 nov. 2023.

PEDROSA, Tom Menezes. A noção de liberdade em Beauvoir: até onde vai a influência de Sartre?. *Revista Peri, UFSC*. Florianópolis, v. 13 n. 1, 2021. Disponível em: <https://ojs.sites.ufsc.br/index.php/peri/article/view/4550>. Acesso em: 5 mai. 2022.

PRECIADO, Paul. *Manifesto contra-sexual: prácticas subversivas de identidad sexual*. Madrid: Pensamiento Opera Prima, 2002.

PRECIADO, Paul. Eu sou o monstro que vos fala. Conferência congresso AMP: Mulheres em psicanálise, 2019. Disponível em: <<https://sarawagneryork.medium.com/eu-sou-o-monstro-que-vos-fala-94dd10a366ef>>. Acesso em: 10 nov. 2022.

RICH, Adrienne. Heterossexualidade compulsória e existência lésbica. *Revista Bagoas: estudos gays, gêneros e sexualidades*. Natal, v. 4, n. 5, jan./jun, p. 17-44, 2010. Disponível em Disponível em

<https://periodicos.ufrn.br/bagoas/article/view/2309/1742%20Acesso%20em%2005/04/2024>. (Texto original publicado em 1986)

RODRIGUES, Carla. Existe um conceito universal de mulher? Debate a partir de Simone de Beauvoir. Café filosófico CPFL. São Paulo: 2022. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=trtzmUDmbBU&t=3494s>>. Acesso em: 6 mar. 2023.

SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. 20. ed. Petrópolis: Vozes, 2011 (Texto original publicado em 1943).

SARTRE, Jean. Paul. O existencialismo é um humanismo. In: SARTRE, Jean. Paul. *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Texto original publicado em 1945).

SILVA, Joasey. CARMO, Valter. RAMOS, Giovana. As quatro ondas do feminismo: lutas e conquistas. *Revista de Direitos Humanos em Perspetivas*, 7 (1): 101-122. 2021.

SOUZA, Thana Mara de. Beauvoir e a situação das mulheres: entre a subjetividade e a facticidade. *Ethic@: An international Journal for Moral Philosophy*: v. 17, n. 2, 2018.

SOUZA, Rodolfo Rodrigues. Pode a clínica ser não-marcada? Reflexões em diálogo com o pensamento de Jean-Paul Sartre. In: Anais Congresso Internacional de Psicologia Fenomenológica e Existencial: a escuta em diversos espaços: diálogos inter e transdisciplinares. 1. ed. Rio de Janeiro Edições IFEN, p. 65, 2023a. Disponível em: <https://www.ifen.com.br/pdfs/Anais%20Congresso%20IFEN%202023.pdf>

SOUZA, Rodolfo Rodrigues. Memórias, amores e fantasias: Simone de Beauvoir à contrapelo. In: NADER, Maria Beatriz. (Org.). *História e Gênero: amores, emoções e fantasias*. 1ed. Vitória: Milfontes, 2023b, v. 3, p. 1-24.

TRZAN, Alexandre. Pele colonial, máscaras fenomenológicas: quando a colonialidade nos impede de ver os fenômenos. In: MATTAR, C.; TRZAN, A. (org.). *Psicologia, fenomenologia e questões decoloniais*. Rio de Janeiro, Via Verita, 2022.

WEISS, Gail. Introduction to an Ethics of Ambiguity. In: BEAUVOIR, Simone. *Philosophical writings*. Urbana, Chicago: University of Illinois Press, 2004, p. 279-288.

WEISS, Gail; MURPHY, Ann V.; SALAMON, Gayle. (Eds.) *50 Concepts for a Critical Phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press, 2020.

WITTIG, Monique. *O pensamento hétero e outros ensaios*. Belo Horizonte: Autêntica, 2022. (Texto original publicado em 1992)

ZAHAVI, Dan. *Fenomenologia para iniciantes*. Rio de Janeiro, Via Verita, 2019.