
Fenomenologia e moral em Simone de Beauvoir

Phenomenology and Morality in Simone de Beauvoir

DOI:10.12957/ek.2023.74767

Josiana Barbosa Andrade¹

Universidade Federal de Pelotas

josyyandrade17@gmail.com

<http://orcid.org/0000-0003-2789-4545>

RESUMO

No decorrer deste estudo, buscaremos apresentar a relação entre fenomenologia e moral, no contexto da obra beauvoiriana, tendo como objetivo último explicitar o sentido da moral fenomenológica de Simone de Beauvoir, segundo a sua própria perspectiva. A nossa perspectiva, com isso, contrapor-se-á àquela que defendeu que Simone de Beauvoir teria assumido, como base para a sua moral, a fenomenologia merleau-pontyana em detrimento da sartreana. Para isso, dividiremos o nosso estudo em duas partes. Descreveremos, na primeira, a problemática e a finalidade da moral beauvoiriana, que tendeu a ser preterida pela disputada “Sartre ou Merleau-Ponty?”; na segunda, o método que a filósofa propôs para responder a essa problemática e tornar possível essa finalidade. Se a escola da fenomenologia tornou possível a recuperação de uma existência autêntica, Simone de Beauvoir, quando a assume, aceita a tarefa de indicar o caminho para atingir essa finalidade – a da autenticidade humana – elaborando uma própria perspectiva.

Palavras-chave: Moral. Fenomenologia. Simone de Beauvoir. Autenticidade. Método.

ABSTRACT

In the course of this study, we will try to present, in an introductory way, the relation between phenomenology and morality in the context of Beauvoirian work, with the ultimate aim of explaining the meaning of Simone de Beauvoir’s moral phenomenology according to her own perspective. Our perspective, hence, will oppose to those who argued that Simone de Beauvoir would have assumed as the basis for her morality the

¹ É graduada e mestra em Filosofia pela Universidade Federal de Pelotas. Atualmente, está vinculada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia no nível de Doutorado da mesma Instituição.

Merleau-Pontyan phenomenology to the detriment of the Sartrean. To this end, we will divide our study into two parts. In the first part, we will describe the problematic and the finality of Beauvoirian morality, which tended to be overlooked by disputed “Sartre or Merleau-Ponty?”; in the second, we will describe the method that the philosopher proposed to answer this problematic and make this finality possible. If the school of phenomenology made possible the recovery of an authentic existence, Simone de Beauvoir when takes it on, she accepts the task of indicating the way to reach finality – that of human authenticity – elaborating her own perspective.

Keywords: Morality. Phenomenology. Simone de Beauvoir. Authenticity. Method.

“A vida verdadeiramente humana, a vida na infundável autoeducação é, por assim dizer, uma vida do ‘método’, do método para a humanidade ideal” — Edmund Husserl.

“A moral não fornece mais receitas do que a ciência ou a arte. Apenas métodos podem ser propostos” — Simone de Beauvoir.

Introdução

Nas últimas décadas, a tese de que Simone de Beauvoir encontrou na fenomenologia um ponto de partida para fundamentar a sua moral existencialista está a se consolidar. Diferentes estudiosas de seu pensamento, para defender essa relação, assumiram uma sugestão explícita que a filósofa elaborara, em sua resenha de 1945, a respeito do ensaio de Merleau-Ponty – *Fenomenologia da percepção* [1945]. Tal sugestão se trata da passagem em que reconheceu que “um dos grandes méritos da fenomenologia foi o de ter *restituído*, ao ser humano, o direito a uma existência autêntica, suprimindo a oposição entre sujeito e objeto” (PP, p. 07 / RFP, p. 226, *grifos nossos*), cuja consequência era a de que “é apenas a tomando como base que conseguiremos edificar uma moral na qual o ser humano possa aderir *total e sinceramente*” (PP, p. 07 / RFP, p. 226, *grifos nossos*)². Por ter sido escrita na resenha referida (em que Simone de Beauvoir elaborou também uma comparação entre Sartre e Merleau-Ponty, a respeito do Para-si) – e lida segundo o método androcêntrico da

² Ao longo de nosso estudo, utilizaremos as seguintes abreviaturas para citar as obras de Simone de Beauvoir: PC (*Pirro e Cineias*), RFP (Resenha da “*Fenomenologia da percepção* de Merleau-Ponty”), IR (“Idealismo moral e realismo político”), (QE) (“¿Qué es el existencialismo?”), PMA (*Por uma moral da ambiguidade*), FC (*A força das coisas*), com a seguinte estrutura: obra em francês / tradução, quando houver.

influência³ – essa passagem obteve uma interpretação dominante que buscou argumentar que Simone de Beauvoir estaria preferindo, como fundamento de sua moral, a fenomenologia merleau-pontyana em detrimento da sartreana, ambas herdeiras da husserliana. Em desacordo com essa interpretação, buscaremos mostrar, no decorrer deste estudo, que, ao elaborar a sua moral existencialista, assumindo a fenomenologia – originalmente, proposta por Husserl – a filósofa o fez a partir de sua própria perspectiva. Se é verdade que ela assumiu como um de seus pontos de partida, para fundamentar a sua moral, a fenomenologia; é verdade também que disso não se segue que essa fenomenologia seria, necessariamente, a de Merleau-Ponty ou a de Sartre – ambos seus interlocutores. Para isso, dividiremos o nosso estudo em duas partes. Buscaremos mostrar, na primeira, a querela em torno da resenha de 1945, que serviu de alicerce na tematização da relação entre fenomenologia e moral, no contexto da obra beauvoiriana, indicando os limites e as possibilidades que ela nos oferece no que concerne ao projeto moral beauvoiriano; e, na segunda, como Simone de Beauvoir assumiu a fenomenologia, ao *formalizar* a sua proposta moral, revelando, por meio disso, o sentido da moral fenomenológica beauvoiriana.

A querela em torno da resenha de 1945 e a apropriação beauvoiriana da fenomenologia

No horizonte interpretativo do método androcêntrico da influência, ao defender, sob a ênfase do conceito de ambiguidade, que a fenomenologia é fundamental para compreendermos a moral beauvoiriana, Monika Langer (2003, p. 87), assertiu que “Simone de Beauvoir deixa muito claro que essa fenomenologia é a de Merleau-Ponty, e não a de Sartre”. Ao comentar a resenha, a estudiosa (2003, p. 88) afirmou que ela “está claramente ao lado da fenomenologia de Merleau-Ponty – e não de Sartre – como fornecendo a base para uma moral que poderíamos abraçar de todo coração”. Essa moral seria aquela que a filósofa desenvolvera em *Por uma moral da ambiguidade* [1947] – ensaio que Merleau-Ponty “não é citado”, conforme observou a própria estudiosa (2003, p. 88). Como justificava para essa “omissão” – mesmo que o ensaio,

³ Esse método se define mediante a lógica do englobamento, segundo a qual a filósofa é sempre lida a partir de uma perspectiva diferente da sua. A respeito disso, ver: “Um retorno a Simone de Beauvoir: estudo do drama da coexistência à luz da gênese e estrutura da filosofia beauvoiriana” [2022], por Josiana Andrade.

segundo a sua leitura (2003, p. 88), “possua mais afinidade com a filosofia de Merleau-Ponty do que com qualquer outro filósofo mencionado” – Monika Langer (2003, p. 88) afirmou que “a única explicação, que ela poderia sugerir”, era “o compromisso pessoal de Simone de Beauvoir com Sartre”. Como consequência dessa “estratégia de omissão”, diz ela ainda (2003, p. 89), “não é surpreendente que as descrições explícitas da ambiguidade de Simone de Beauvoir não transmitam, adequadamente, a sua ideia de ambiguidade”.

Sara Heinämaa, de maneira mais elaborada, seguiu um horizonte semelhante. Sua tese é a de que “o contexto filosófico no qual Simone de Beauvoir operou é a fenomenologia do corpo que Husserl iniciou e Merleau-Ponty desenvolveu”, contrapondo-se “à compreensão tradicional segundo a qual as suas noções filosóficas se originariam no trabalho de Sartre”, e questionando o mais recente argumento, à época, “de que Simone de Beauvoir teria baseado suas visões no trabalho de Heidegger” (HEINÄMAA, 2006, p. 20). Nesse caso, encontrou na resenha um dos fundamentos para o seu argumento, na medida em que ela seria, a seu ver (2003, p. 75; 2006, p. 25), “um testemunho do envolvimento de Simone de Beauvoir com a fenomenologia”, haja vista a indicação beauvoiriana da fenomenologia como a base para uma moral. Nela, a filósofa mostra, segundo a estudiosa (2006, p. 25), “que enxergava, claramente, a diferença entre as interpretações de Merleau-Ponty e de Sartre do trabalho de Husserl, e que ela considerava a modificação não-dualista de Merleau-Ponty mais promissora no que concerne às suas implicações éticas”.

Podemos perceber, em ambas as leituras acima, uma certa apologia de Merleau-Ponty como a base para a moral beauvoiriana; seja ao modo de Monika Langer, cujo resultado, por mais razoável que tenha sido o seu ponto de partida, foi o questionamento da validade das descrições beauvoirianas, seja ao modo de Sara Heinämaa, que torna, sutilmente, a leitura merleau-pontyana de Husserl quase um meio para Simone de Beauvoir se apropriar da fenomenologia. Tais leituras, dentro da história da recepção da obra beauvoiriana, surgem como uma resposta, especialmente, àquelas que defendiam que a base fenomenológica da moral beauvoiriana seria a filosofia sartreana. É verdade que Simone de Beauvoir e Merleau-Ponty possuem proximidade filosófica; mas é verdade também que ela não exclui a relação, também, de proximidade, entre a filósofa e Sartre. Ao escrever na resenha que, “enquanto Sartre, em *O ser e o nada*, enfatiza

primeiro a oposição do para-si e do em-si e o poder da mente face ao ser, e a face absoluta da liberdade, Merleau-Ponty, pelo contrário, concentra-se em descrever o caráter concreto do sujeito que nunca é, segundo ele, um puro para-si” (PP, p. 10 / RFP, p. 229), Simone de Beauvoir não está, a nosso ver, tomando partido em relação a um dos filósofos, mas elaborando uma comparação, tendo em conta que os dois compartilham da mesma escola filosófica. E isso se torna mais problemático se considerarmos que, 10 anos depois, ela acusará, severamente, Merleau-Ponty de não ter compreendido a filosofia sartreana, em *Merleau-Ponty et le pseudo-sartrisme* [1955], especialmente, a respeito da ideia de consciência incorporificada, do caráter concreto do sujeito. Acerca dessa sua defesa de Sartre, diferentes estudiosas, como Karen Vintges (1996) e Debra Bergoffen (1997), afirmaram que o “sartrismo” de Simone de Beauvoir era, em verdade, um “beauvoirismo”. Seguindo a mesma lógica, por que o suposto “merleau-pontismo” não seria também um “beauvoirismo”? O que revela a infertilidade da problemática: *Sartre ou Merleau-Ponty*? Ela conduz a um *ad infinitum*. A pergunta de fundo e que, por sua vez, revela a essência do problema, é: *por que Simone de Beauvoir deveria escolher entre dois filósofos*? Ela, como bem-pontuou Sara Heinämaa, percebia que existiam diferenças entre ambas as filosofias, mas disso não se seguiu, porém, que tenha escolhido uma delas para poder explorar as suas consequências morais.

Por mais razoável que seja a tese de que fenomenologia merleau-pontyana poderia servir de base para a moral beauvoiriana, haja vista a resenha elogiosa da filósofa, ela ignora um fato básico – o de que Simone de Beauvoir já havia escrito um ensaio filosófico de conteúdo moral, *Pirro e Cineias* [1944], não somente o romance metafísico, *A convidada* [1943], que Merleau-Ponty resenhou, em *Le roman et la métaphysique* [1945], enfatizando a ideia beauvoiriana de consciência situada e incorporificada. A tese não reconhece, pois, a existência de um tempo lógico interno à própria obra beauvoiriana, a saber, o progressivo-conversivo, no qual ela retoma o passado, no presente, visando um futuro aberto. A resenha, considerando isso, deveria ser lida, se o objetivo é compreender a moral beauvoiriana, dentro desse tempo, ao invés de forma atomizada e diluída no seio de outras filosofias. Ao não reconhecer esse tempo lógico interno à sua própria obra, a apropriação beauvoiriana da fenomenologia de Husserl acabou não sendo bem explicitada. Ora, uma questão *prévia* havia sido

colocada. A filósofa tinha que escolher entre os dois filósofos, antes de começar a elaborar a sua moral. E tendo que escolher entre uma das perspectivas, a sua própria, por consequência, não foi suficientemente desvelada. Os estudos, como o de Monika Langer e Sara Heinämaa, por meio da relação de influência, buscam nos explicar como Simone de Beauvoir teria se apropriado de noções e conceitos fenomenológicos – sugerindo, a partir disso, que, por essa razão, a sua moral seria fenomenológica. Ocorre que essa “razão” não é suficiente para revelar o *sentido* da moral beauvoiriana, uma vez que esse sentido é procurado em outras filosofias a partir das quais ela, supostamente, exploraria as implicações. Sua moral remeteria menos para a vida concreta do que para as consequências lógicas de outras perspectivas filosóficas, fazendo dela aquilo que Simone de Beauvoir criticou em “Idealismo moral e realismo político” [1945] – “um jogo cerimonioso e gratuito, reservado a alguns especialistas” (IR, p. 45 / IR, p. 50). Nesse jogo, o próprio sentido do que seria, propriamente, a sua moral se é perdido, em alguma medida, porque a busca por explicá-lo, *a partir da* relação de influência, conduz a uma discussão de seu conteúdo, relativizando a forma que permite gerar sentido para ele. Monika Langer, por exemplo, assumindo que essa forma seria a merleau-pontyana, chegou a argumentar, como vimos, que Simone de Beauvoir, por ter utilizado a “estratégia da omissão de Merleau-Ponty”, não teria conseguido transmitir, “adequadamente [*adequately*], a sua ideia de ambiguidade”. O uso do advérbio “adequadamente”, aqui, é-nos instrutivo. Simone de Beauvoir não foi, suficientemente, adequada, porque não se ajustou à forma preestabelecida pela própria estudiosa. Ao preestabelecê-la, Monika Langer fez, exatamente, o que o método fenomenológico crítica, não permitindo a moral beauvoiriana se revelar a partir de seus dados.

Tendo-se discutido bastante – e rigorosamente – o seu conteúdo, mas relativizando a sua forma, questões fundamentais que nos remeteriam às questões *principiais* da moral beauvoiriana foram pouco colocadas, em sentido fenomenológico: o que é *moral* para Simone de Beauvoir? O que ela fez quando assumiu, como base para a sua moral, a fenomenologia? O que é uma moral *fenomenológica*? Normalmente, essas perguntas já se apresentam como dadas, mesmo sendo camufladas enquanto problemas, de modo que as investigações que orbitam a moral beauvoiriana se situam, com frequência, no âmbito do seu conteúdo múltiplo, como se ele não tivesse um seu princípio de unidade. Gail Weiss (2002), em seu estudo da moral beauvoiriana como

fenomenológica, percebeu isso também, de certa maneira, ao identificar um conflito de variadas interpretações a respeito da moral de Simone de Beauvoir – que revela, a nosso ver, uma imagem *caleidoscópica* que ocasiona um mal-estar filosófico. Identificando esse conflito, a estudiosa explicitou que ele se daria porque a moral beauvoiriana estava sendo estudada a partir do conceito de ética como dizendo “respeito à própria maneira como vivemos nossos corpos, nossas relações com os outros e nossas situações” (WEISS, 2002, p. 109), que “informa e é informado por todos os outros conceitos-chave [fenomenológicos] que motivam o trabalho de Simone de Beauvoir, incluindo o de transcendência, imanência, escolha, engajamento, liberdade, opressão, consciência, corpo, Outro e o de situação” (WEISS, 2002, p. 109). Considerando esse conceito de ética, Gail Weiss defende que a compreensão da moral beauvoiriana dependeria “de qual aspecto da existência humana se toma como ponto de partida para a análise”. Ela aponta que se esse aspecto fosse, por exemplo,

o do ponto de vista da liberdade e da transcendência, dois requisitos, aparentemente, essenciais para a existência ética tanto para Simone de Beauvoir quanto para Sartre, então a ênfase será colocada em como indivíduos específicos podem realizar o que Simone de Beauvoir chama de “liberdade moral”. Por outro lado, se nos concentrarmos nas exigências éticas impostas a nós pela existência dos outros, a ênfase passará do domínio subjetivo para o domínio intersubjetivo (WEISS, 2002, p. 109).

Embora Gail Weiss tenha entrevisto o problema, ele não se revelou, propriamente, um problema para ela, uma vez que a solução que encontrou, para ele, foi o de justificá-lo, ao explicitar a sua possível causa – o conceito de ética, que “informa e é informado” pela multiplicidade de conceitos-chave fenomenológicos gerais. Sem problematizar ou descrever, em seu sentido profundo, esse conceito de ética (ainda que Simone de Beauvoir opte por utilizar o termo “moral”), a estudiosa assumiu uma definição parcial do que a filósofa compreende por moral. Essa assunção parcial, a nosso ver, implica a ideia de que, na moral beauvoiriana, não haveria uma perspectiva, mas tão-somente pontos de vistas. Isso fica claro em seu exemplo. Por ter uma multiplicidade de pontos de partida, haverá também uma multiplicidade de resultados a respeito da proposta beauvoiriana da moral. Esses resultados seriam, parcialmente, verdadeiros, pelo fato de que a análise criaria uma fragmentação sem ter como elaborar uma reunião. Isso pode ser observado também em seu exemplo. Se assumo como ponto de partida A, chego a B; se assumo como ponto de partida C, chego a D, como se A, B, C e D não fossem descritos no horizonte de uma perspectiva X. O perigo que se instaura

é que, sem esse X, não há como diferenciar o verdadeiro do falso, porque a verdade ou a falsidade de uma filosofia só pode ser explicitada à luz da própria perspectiva que ela estabelece. Essa multiplicidade, conforme colocada por Gail Weiss, conduz a um relativismo irremediável. Além disso, o X que permite gerar sentido para as variáveis continuou sendo buscado pelas demais estudiosas, como estamos a ver. Nesse caso, o X foi associado à filosofia merleau-pontyana – que, ao invés de desvelar, vela o sentido beauvoiriano da moral.

Isto posto, faz-se necessário explicitar que, ao resenhar a *Fenomenologia da percepção*, Simone de Beauvoir partiu do genérico para chegar ao particular, do mérito da fenomenologia proposta, inicialmente, por Husserl, ao mérito da fenomenologia elaborada por Merleau-Ponty. Seu interesse, além de indicar a relevância da obra do filósofo francês no que diz respeito à verdade da condição humana, de um jeito que ela deveria interessar a qualquer ser humano (PP, p. 07 / RFP, p. 226), foi o de apontar as implicações morais da escola da fenomenologia. Quando afirma que “um dos grandes méritos da fenomenologia foi o de ter restituído, ao ser humano, o direito a uma existência autêntica”, *ela está se referindo ao genérico da fenomenologia*, escola à qual Merleau-Ponty estava também assumindo, com maestria, ao elaborar a sua própria filosofia. A ênfase beauvoiriana na moral, já no início do texto, reflete o seu projeto filosófico em *desenvolvimento*. É a partir desse horizonte que ela estava a se apropriar do método fenomenológico – e o considerou quando escrevera a resenha. Monika Langer e Sara Heinämaa têm razão quando afirmam que Simone de Beauvoir estava interessada nas implicações morais da fenomenologia, e nisso concordamos com elas; mas se equivocaram, a nosso ver, ao associarem esse interesse beauvoiriano, particularmente, à fenomenologia merleau-pontyana, confundido a abordagem inicial da resenha – que se refere à fenomenologia originária de Husserl – com a apropriação de Merleau-Ponty.

O ponto essencial da resenha, a nosso ver, *se o interesse é a compreensão do projeto filosófico de Simone de Beauvoir* – o que não impede a leitura beauvoiriana da filosofia merleau-pontyana – não deveria ter sido a questão “Sartre ou Merleau-Ponty?”, mas a indicação do porquê a fenomenologia estava possibilitando a restituição do *direito a uma existência autêntica*. Nela, é-nos possível desvelar não somente a finalidade da moral beauvoiriana – a existência autêntica – mas também a sua

problemática. Essa problemática se trata daquilo que ela se referiu, no início de seu texto, como *renúncia da subjetividade*. É a partir dela que a relevância de se pensar uma moral fenomenológica se revela. Desde a infância, apontou (PP, p. 07 / RFP, p. 226), os seres humanos são ensinados a renunciar as suas subjetividades, quer do ponto de vista da moral quer do ponto de vista da ciência. Ora, esta orientaria o ser humano a escapar de sua própria consciência e a afastar-se do mundo vivido a fim de substituí-lo por um universo de objetos dados; e aquela, a renunciar ao privilégio de afirmar-se como “eu” diante de outrem, fazendo-o se considerar uma pessoa humana entre outras, submetida às leis universais (PP, p. 07 / RFP, p. 226). Ocorre que, ainda que essas duas áreas buscassem reconhecer ser humano somente em sua dimensão genérica e universal em negação da singular e íntima, o indivíduo continuava a se experienciar, intimamente, como uma existência única e a olhar com os seus próprios olhos o mundo. O que ocasionou “o divórcio que é tão frequentemente observado entre teoria e prática, entre as opiniões públicas e as convicções escondidas, entre os preceitos aprendidos e o movimento espontâneo da vida” (PP, p. 07 / RFP, p. 226). Desse divórcio, que revela as dicotomias – derivadas da dicotomia primeva entre espírito e corpo – brotaram consequências morais, tornando *irreconciliável* a relação entre ser humano e mundo: *se escolhe o mundo, renuncia a si; se escolhe a si, renuncia ao mundo*. Em um tal cenário de crise moral, associada a um problema de método, qualquer moral autenticamente humana, para Simone de Beauvoir, parecia impossível.

Em seu ensaio “Idealismo moral e realismo político”, *também de 1945* e que pode nos ajudar a entender melhor a problemática, ela reafirma esse diagnóstico acerca de renúncia da subjetividade, contextualizando a discussão à luz do fim da Segunda Guerra, em que a moral aparecia como, completamente, *desacreditada*. Essa descrença estava associada tanto ao problema de método que expressa uma visão de mundo dualista e dicotômica quanto a uma concepção de moral advinda dessa visão. Essa concepção, separando a subjetividade da exterioridade, negligenciando aquela em benefício desta, buscava propor valores universais, acabados e abstratos, sem considerar a situação singular de cada um. Como exemplo, ela trouxe o problema dos colaboracionistas franceses que, em nome da “paz”, da “justiça” e da “ordem”, entregaram pessoas para a morte; com o término da guerra, esses colaboracionistas foram julgados em nome de novos valores que haviam sido criados e impostos ao longo

da guerra, trazendo um mal-estar geral para aqueles que se acreditavam “justos” e “bons” e só queriam o “bem” da França. Esse mal-estar refletia não somente a crise *dos valores*, mas também *da consciência*, pelo fato de que, nessa crise, os valores se revelaram dependentes da vontade humana e o divórcio entre a exterioridade e a subjetividade, o público e o privado, o abstrato e o concreto, falso. “Daí,” escreveu ela, “o profundo mal-estar de que sofre a consciência dos [seres humanos] de hoje; já não se crê numa moral cujos princípios se proclamam; a moral que se pratica é, portanto, aquela que se crê, não se ousa formulá-la, nem ir ao fim de suas consequências” (IR/, p. 65 / IR, p. 73). O problema que se agravou com a crise foi o de que, ao invés de reconhecer a relação interdependente entre a exterioridade e a interioridade, a tendência foi se enclausurar na “vida interior”, como se esta fosse separada do mundo. Nesse enclausuramento, a moral era decretada sem salvação; a subjetividade era sinônimo de interioridade, que conduzia a uma renúncia do mundo. Não havia coragem para se *formular* uma moral. Só havia, no geral, “confusão, hipocrisia, má-fé, dúvida, hesitação” (IR, p. 65 / IR, p. 73). Simone de Beauvoir, nesse contexto, assume para si a tarefa de salvar a moral.

À luz dessa problemática, por ter suprimido a dicotomia entre o mundo e o ser humano, a exterioridade e a interioridade, a fenomenologia se revelara, aos olhos da filósofa, o caminho mais promissor por meio do qual se poderia elaborar uma moral que possibilitaria, como ela pontuou na resenha, *a restituição do direito a uma existência autêntica*. O *autêntico*, aqui, significa *conforme à condição humana*. Por ter transcendido a dicotomia, no plano da descrição fenomenológica que revela a essência da condição humana, a fenomenologia tornou a autenticidade um direito inerente ao ser humano. A autenticidade, daí, aparecerá como um ideal, uma possibilidade, que corresponderá a uma maneira de viver a condição humana conforme a sua estrutura ontológica. *A moral se revela, por direito*. Simone de Beauvoir se refere a esse direito, também, em seu ensaio referido de 1945, afirmando – após ter feito o diagnóstico – “é tempo do [ser humano] tomar consciência do seu domínio de [ser humano] e assumir plenamente a sua condição. Então, a moral encontrará de novo a sua verdadeira fisionomia” (IR, p. 65 / IR, p. 73). A retomada desse domínio, na resenha, aparece nos termos de “restaurar ao ser humano essa audácia infantil que anos de *docilidade* verbal lhe despojaram: a audácia de dizer: ‘estou aqui!’” (PP, p. 07 / RFP, p. 227). A atitude

dócil, para ela, não é definida somente desde um olhar da exterioridade, mas também desde a perspectiva de como o ser humano, subjetivamente, assume essa exterioridade. A docilidade estaria na atitude de aceitar, sem questionar, a exterioridade dada; de se reconhecer somente enquanto um ser genérico, um ser dado no mundo. Nessa docilidade habitaria uma renúncia da subjetividade, segundo a qual os valores no/do mundo apareceriam como independentes e naturalizados. À luz de ambos os escritos de 1945, podemos dizer que o problema da renúncia da subjetividade, que ela se refere na resenha, é constituído tanto pelo enclausuramento em si (“refugiar-se em sua pureza interior”) quanto pela docilidade (“perder-se no objeto estranho”). O primeiro conduziria a um subjetivismo, solipsismo ou idealismo, ao passo que a segunda conduziria a um naturalismo. Em ambos os casos, a subjetividade seria diluída – seja no seio do “exterior” ou do “interior” – fazendo o ser humano perder o domínio do mundo e, por consequência, de si. Em resposta a isso, a moral beauvoiriana rejeitará, em concordância com Sara Heinämaa (2003, p. 74), “a visão naturalista segundo a qual o sentido e os valores dos objetos são independentes das atividades humanas”. Essa rejeição, complementando o argumento da estudiosa, não implicará uma visão idealista, segundo a qual as atividades humanas são autossuficientes para criar o sentido e os valores do mundo.

Ao visar recuperar a subjetividade, a audácia humana de dizer “*estou aqui!*”, Simone de Beauvoir busca também a recuperar a moral, em sua *verdadeira fisionomia*. O verbo recuperar nos é instrutivo, porque ele revela um movimento interno da própria filosofia existencialista beauvoiriana, que ela definiu como um retorno e retomada de uma tradição da filosofia antiga (QE, p. 324). A verdadeira fisionomia da moral, segundo ela, é aquela já descrita pelos antigos, especialmente, das escolas helenísticas, que definiram a moral como, a um só tempo, maneira de viver e doutrina escrita, sendo essa doutrina constituída por uma física e uma lógica, que revela a natureza humana e, por consequência, a maneira de viver concordante – e ideal – com essa natureza. A maneira de viver, moralmente autêntica, não seria, segundo essa concepção de moral, *arbitrária*. Por isso, quando Gail Weiss realiza uma leitura da moral beauvoiriana, partindo somente da associação geral entre moral e maneira de viver, sem considerar essa retomada da concepção antiga de moralidade, que encontrava o critério para o agir moral virtuoso na própria cosmologia, ela não revela o sentido que permite distinguir a

maneira de viver moralmente autêntica da inautêntica, porque falta esse “critério” que está vinculado com um princípio de unidade. A multiplicidade, por si, não é suficiente. Esse princípio de unidade não se confunde com um ponto de vista qualquer, mas corresponde à perspectiva beauvoiriana e ao método decorrente dela, que visam responder diferentes problemas, incluindo o da renúncia da subjetividade.

Ao recuperar essa concepção de moral, Simone de Beauvoir está buscando, portanto, recuperar a verdadeira condição humana – porque o que ela retoma dos antigos é a forma de conceber a moral, e não o conteúdo que os antigos deram para essa forma. Essa forma será compatível com a fenomenológica, na medida em que Husserl, ao pensar a ética, retoma também, ao seu modo, a filosofia antiga⁴. Sem defender a ideia de uma natureza humana, a filósofa argumentará que existe uma condição humana compartilhada por todos os seres humanos. Essa condição permite descobrir qual seria o critério para tornar possível uma existência autêntica, diferenciando-a da inautêntica. Conseguindo estabelecer isso, ela conseguiria *salvar* a moral e *formulá-la*, uma vez que a crise moral, de sua época, como vimos, caracterizava-se também pela descrença na própria possibilidade de se pensar uma moral compartilhada por todos – o que conduziu ao enclausuramento de si ou à docilidade. Esse critério se tornou possível quando a fenomenologia apresentou uma concepção não-dualista e não-dicotômica da relação entre ser humano e mundo, sugerindo, para Simone de Beauvoir, que uma atitude moralmente autêntica não seria nem permanecer em si e nem abandonar a si: mas recuperar a si, isto é, a subjetividade, o dizer *estou aqui*. Ora, como recuperar a si? Para responder a essa pergunta, a filósofa proporá um método. Esse método, indissociado de sua perspectiva, conforme veremos, será o “X” que permitirá entrelaçar as múltiplas variáveis de sua moral – que Gail Weiss, por um lado, relativizou, e, por outro, Monika Langer e Sara Heinämaa associaram à filosofia merleau-pontyana. Se a escola da fenomenologia tornou possível a recuperação de uma existência autêntica, Simone de Beauvoir, quando a assume, aceita a tarefa de indicar o caminho para atingir essa finalidade – a da autenticidade humana – elaborando uma própria perspectiva.

Se podemos perceber, na resenha, que a apropriação beauvoiriana da fenomenologia se deu desde um ponto de vista da moral, não podemos ignorar que essa relação não se originou ali. Ao continuar o seu projeto de indicar um caminho para uma

⁴ Husserl elabora essa relação com os antigos, no que concerne ao tema da ética, especialmente, nas suas “Lições de 1920-1924”, ao descrever uma relação entre a ética e a lógica.

atitude autêntica, para a recuperação da subjetividade, a filósofa, em *Por uma moral da ambiguidade*, explicita-nos a *formalização* desse caminho. Essa formalização implica um princípio de unidade que habita a multiplicidade. Isso pode ser compreendido quando lemos a obra beauvoiriana por meio de seu tempo lógico. Enquanto em *Pirro e Cineias*, de 1944, apresenta o que se referiu como o “conteúdo *material*” de sua moral, em seu ensaio de 1947, ela descreve esse conteúdo *formalizado* – isto é, uma multiplicidade sendo regida por um princípio de unidade. Buscaremos, na segunda parte, descrever essa formalização – em sua estrutura geral – que permite revelar o método para uma atitude autêntica e, por sua vez, o sentido da moral beauvoiriana.

A fenomenologia e o método beauvoiriano para uma atitude autêntica

Como recuperar a subjetividade? Para respondermos essa pergunta, precisamos, antes, compreender melhor o que Simone de Beauvoir entende por subjetividade. Em *Por uma moral da ambiguidade*, ela retomou a sua noção apresentada em *Pirro e Cineias*. Neste último ensaio, apesar de não ter elaborado um conceito de subjetividade, descrevera aspectos dela que nos permitem desvelar uma noção. Ao descrevê-la, realizou, no geral, por um lado, uma associação com o movimento de transcendência e, por outro, uma dissociação com a ideia de vida interior, repousada sobre si. Podemos perceber isso nas seguintes passagens:

“[...] subjetividade não é inércia, retiro sobre si” (PC, p. 16 / PC, p. 139, *grifos nossos*);
“Há uma falsa subjetividade que, com um movimento simétrico, pretende separar o objeto do fim e reduzi-lo a um simples jogo” (PC, p. 29 / PC, p. 147);
“A humanidade é uma sequência descontínua de homens livres irremediavelmente isolados por sua subjetividade” (PC, p. 51 / PC, p. 160);
“ [...] a verdade de uma escolha é a subjetividade viva que faz dela escolha deste fim, e não o fato cristalizado de ter escolhido” (PC, p. 59 / PC, p. 163);
“ [...] de acordo com o próprio Heidegger, não há para o homem uma interioridade, sua subjetividade só se revela por um engajamento no mundo objetivo” (PC, p. 62 / PC, p. 166);
“[...] a conversão heideggeriana se mostra tão ineficaz quanto a conversão estoica; depois, como antes, a vida prossegue, idêntica; trata-se apenas de uma mudança interior” (PC, p. 62 / PC, p. 167);
“[...] só *há* ser através da presença da subjetividade que o desvela, e é necessariamente do âmago de minha subjetividade que me lanço em sua direção” (PC, p. 111 / PC, p. 198).

Nestas passagens, é-nos possível identificar que a subjetividade é tanto aquilo que separa o ser humano um do outro quanto o que permite que ele se revele e se

comunique no mundo; enquanto pura interioridade, a subjetividade *não é*, ela *só é* na medida em que *se engaja no mundo*, em que *desvela o ser*. Disso, surge uma diferenciação entre o movimento da subjetividade e os objetos e os valores que nascem por meio desse movimento, sendo ela o *movimento vivo da escolha* e não o “fato cristalizado de ter escolhido”. Os objetos e valores que brotam dela expressam-na, mas não são ela, porque ela é, em sua essência, *movimento para a exterioridade, transcendência*. Uma das consequências dessa noção é o postulado de que os valores no/do mundo são sempre originados em alguma subjetividade, que não é pura interioridade. Esse postulado vai ao encontro daquilo que a filósofa constatou, um ano depois, na referida resenha de 1945, como um dos grandes méritos da fenomenologia: a abolição da oposição entre sujeito e objeto. Essa constatação estava a refletir não somente o seu reconhecimento da fenomenologia, mas também um de seus pontos de partida, ao se apropriar dela.

Ao retomar essa noção de subjetividade em seu ensaio de 1947, Simone de Beauvoir o fez à luz da sua perspectiva da ambiguidade. Sem ser nem pura interioridade e nem pura exterioridade, a subjetividade se revela o movimento da existência, que mostra a interdependência dessas duas dimensões. Isso se torna compreensível, quando entendemos que a perspectiva da ambiguidade é uma resposta à tradição filosófica dualista que, por meio da reflexão, separou, dicotomizou e hierarquizou a relação entre o corpo e o espírito, o interior e o exterior, a subjetividade e a objetividade, a liberdade e a facticidade, universal e singular etc., ocasionando uma crise em todas as dimensões da existência, incluindo a da moral. A moral, nesse horizonte, que os discípulos da negação da ambiguidade propuseram, ao longo da história, “perseguiu sempre a mesma meta: tratava-se de suprimir a ambiguidade fazendo-se pura interioridade ou pura exterioridade” (PMA, p. 11 / PMA, p. 14), implicando uma impossível reconciliação entre o ser humano e o mundo – diagnóstico que vimos também em nosso momento anterior. Por isso, ao definir o existencialismo, a filósofa afirmou que ele seria uma filosofia da *nova síntese* (QE, p. 40), uma filosofia da ambiguidade, que refletiria a condição humana paradoxal (PMA, p. 13 / PMA, p. 15)⁵. Definindo, então, o ser

⁵ A respeito desse termo *nova síntese*, Simone de Beauvoir o utiliza para indiciar “o entrelaçamento entre o subjetivo e o objetivo. Ao descrever essa síntese como característica essencial do existencialismo, concebeu este como uma síntese entre o cristianismo (salvação da alma e o reconhecimento da liberdade como condição para essa salvação) e o marxismo (salvação do corpo e o reconhecimento da defesa de condição material para tornar possível essa salvação). A partir disso, o existencialismo beauvoiriano se

humano como uma ambiguidade, ela se referiu a ele como “esta subjetividade que não se realiza senão como presença no mundo, esta liberdade engajada” (PMA, p. 13 / PMA, p. 15). Aqui, podemos perceber que, à luz da ambiguidade, a subjetividade coincide com a liberdade. Ambas só existem na medida em que aparecem no mundo como *presença*, como *engajada*. *No movimento da existência concreta – que é o próprio ser humano – elas se confundem*.

Com essa noção de subjetividade, Simone de Beauvoir estava não somente a afirmar a sua perspectiva, mas também a responder àqueles que estavam a associar o existencialismo a uma filosofia do desespero, cuja interpretação era a de que ela encerraria o ser humano “numa angústia estéril, numa *subjetividade vazia*; ela [seria] incapaz de lhe fornecer qualquer princípio de escolha: que ele aja como lhe aprouver, de qualquer maneira a partida está perdida” (PMA, P. 13 / PMA, p. 15, *grifo nosso*). A subjetividade, em tais termos, conduziria a um subjetivismo e a um solipsismo. Acontece que a defesa da subjetividade só poderia conduzir a um subjetivismo e a um solipsismo se fosse lida dentro do paradigma dualista e dicotômico – o que não é o caso da doutrina existencialista. Todavia, por enfatizar a liberdade, não somente a subjetividade, o existencialismo foi acusado também de não conseguir propor nenhuma moral, desde um ponto de vista universal, por postular a liberdade como a fonte de todos os valores. Contra isso, Simone de Beauvoir argumentou que, ao defender a liberdade como a fonte dos valores, o existencialismo estaria retomando “a tradição de Kant, Fichte, Hegel” (PMA, p. 23 / PMA, p. 20). No entanto, à diferença de Kant – que, para escapar ao solipsismo, defendeu que realidade autêntica estaria na escolha do ser humano pela pessoa humana universal, transcendendo a sua encarnação empírica – o existencialismo estava a defender, como a fonte dos valores, a *pluralidade [pluralité]* de seres humanos “concretos, singulares, projetando-se para seus fins próprios a partir de situações cuja particularidade é tão radical, tão irredutível quanto a própria subjetividade” (PMA, p. 24 / PMA, p. 21). A partir disso, ele conseguiria escapar ao solipsismo, mesmo defendendo a liberdade, a subjetividade, como a fonte dos valores.

define como uma busca da salvação da ambiguidade, que implica defender tanto a liberdade humana quanto a condição concreta para essa liberdade” (ANDRADE, 2022, p. 298-299). Daí, o paradoxo da existência de ser uma ambiguidade – uma liberdade que só se realiza na medida em que engaja no mundo – se explicitaria.

Isto posto, torna-se compreensível que, ao propor a recuperação da subjetividade desde um ponto de vista da moral, Simone de Beauvoir está propondo a recuperação do domínio de si do ser humano, que não entraria em contradição com o domínio do mundo e tampouco conduziria a um solipsismo; ao contrário, conduziria a um movimento de presentificação e de engajamento no mundo, porque recuperar a subjetividade como presença é também recuperar a liberdade como engajada – e ambas refletem a recuperação da ambiguidade e, por consequência, da autenticidade. Essa proposta, por situar-se na dimensão teórica de sua filosofia, visa atingir o ser humano em sua universalidade. Essa universalidade, porém, não seria, como indicou ela, à maneira kantiana, que defende um sujeito moral universal e imparcial, terminando por negligenciar a sua própria encarnação empírica. Seu objetivo é defender uma universalidade moral, cujo fim último seria a autenticidade e cuja fonte seria a pluralidade de sujeitos situados, concretos e singulares. Como, todavia, realizar essa tarefa? Como reconciliar uma moral desde um ponto de vista universal com existências singulares e separadas fundando os seus próprios valores? Como defender um pluralismo sem cair num relativismo?

Para atingir o seu fim da reconciliação entre o universal e o singular, na dimensão moral da existência – que ocasionaria uma *formalização* de sua moral, explicitando um método universal para a recuperação da subjetividade – Simone de Beauvoir utilizou, a nosso ver, uma concepção de universalidade advinda do método fenomenológico, que é coerente com as suas premissas filosóficas. Vejamos. Em sua leitura da fenomenologia de Husserl, em “A fenomenologia e seu significado de visão de mundo” [1930/31], Edith Stein explicitou – contra aqueles que estavam a argumentar que a filosofia husserliana seria um *neokantismo* – que Husserl não estava elaborando uma filosofia de sistema, mas um método⁶. Esse método implicaria também uma visão de mundo, que atingiria a realidade, em sua totalidade. Essa visão se definiria mediante

⁶ No que concerne a essa relação entre Edith Stein e Husserl, limitar-nos-emos a utilizar o artigo, provavelmente, de 1931, da filósofa a respeito da relação entre fenomenologia e visão de mundo. Nele, ela apresenta uma leitura panorâmica e introdutória a respeito da escola alemã da fenomenologia, explicitando diferenciações sobre as perspectivas de Husserl, Scheler e Heidegger, sob a ênfase da perspectiva do primeiro. Nesse caso, não queremos reduzi-la ao papel de discípula de Husserl – ainda que, inicialmente, tenha o sido, tendo em vista diferentes fatores, que não a impediram, por certo, de elaborar a sua própria perspectiva – e sim tão-somente explicitar a sua leitura, que nos parece pertinente para a nossa temática, por revelar um aspecto importante da fenomenologia advinda de Husserl, conforme ela pontuou. A natureza da relação entre Husserl e Edith Stein é análoga, por exemplo, a de Husserl e Heidegger, e não a de Simone de Beauvoir e Merleau-Ponty, ou de Simone de Beauvoir e Sartre.

a proposta de Husserl, segundo a qual “o ser absoluto ao qual remete tudo” seria “uma multiplicidade de sujeitos, cada qual estruturando para si em seus atos o ‘seu’ mundo, mas também todos, em entendimento mútuo e no intercâmbio de suas experiências, estruturando um mundo intersubjetivo” (STEIN, 2019, p. 159). Husserl, de acordo com a filósofa alemã (2019, p. 159), teria *assegurado a ela* que, a partir dessa perspectiva, poder-se-ia acessar também as mais altas questões da ética. E, de fato, em seus artigos de 1923/1924, de *Europa: crise e renovação*, o filósofo, ao apresentar o problema de método no contexto da crise moral, propôs uma resposta que reflete e expressa a visão de mundo descrita. Ele afirma: “*algo novo deve suceder*; deve suceder *em nós* e através de nós próprios, através de nós enquanto membros da humanidade vivendo neste mundo, dando-lhe forma através de nós e recebendo forma através dele” (HUSSERL, 2014, p. 04, *grifos do autor*); e, em seguida, problematiza: “devemos promulgar a ‘decadência do Ocidente’ como um *fatum* que se abate sobre nós? Este *fatum* só o é, porém, se o olharmos passivamente – se passivamente o pudermos olhar. Mas isso não o podem nem mesmo os que no-lo anunciam” (HUSSERL, 2014, p. 04, *grifos do autor*). Poderíamos dizer, dentro de certos limites, que a perspectiva beauvoiriana se aproxima dessa visão de mundo fenomenológica – cuja fonte dos valores é multiplicidade humana – tal como da problemática husserliana a respeito da crise moral. O problema que Husserl colocou, como podemos perceber, expressa um diagnóstico sobre a passividade do ser humano no mundo que ele constitui e por ele é constituído, cujo princípio de resposta é o resgate desse poder humano de constituição. Esse diagnóstico husserliano é próximo ao beauvoiriano a respeito da docilidade, da renúncia da subjetividade, cujo princípio de resposta foi o resgate da subjetividade, do domínio humano de si e do mundo. Para responder a esse problema da passividade, o filósofo alemão propôs uma ética fenomenológica, na qual o objeto seria o ser humano em sua generalidade pura. Simone de Beauvoir, por sua vez, quando sugeriu a moral da ambiguidade, seguiu um caminho semelhante.

Ao posicionar o ser humano em sua generalidade pura como o objeto da ética fenomenológica, Husserl explicita, em nossa compreensão, uma concepção de universalidade, que permite conciliar, no ser humano, o universal e o singular. Isso porque uma generalidade pura, em sentido fenomenológico, se trata não de um universal que sobrevoa o singular, *e sim de um universal que o atravessa*. Isso se torna

compreensível quando Husserl, ao definir a sua doutrina como uma investigação da essência e do fundamento, orienta-se pelo método apriorístico da matemática, que trabalha com questões principiais e produz conceitos e ideias puras. Esses conceitos e ideias, produzidas a partir de uma intuição geral, seriam generalidades que, com base na livre variação de singularidades, “se destacam como o sentido geral idêntico que as atravessa e que nelas se singulariza” (HUSSERL, 2014, p. 17); que, “no percorrer sinótico da infinitude aberta de variação, o *idêntico*, conservado em tal variação, sobressai na evidência *enquanto idêntico que a atravessa*, enquanto sua ‘essência geral’, sua ‘ideia’” (HUSSERL, 2014, p. 18, *grifos nossos*). A ideia pura seria, daí, “uma estrutura genérico-formal comum” em todas as suas variações, uma espécie, podemos dizer, de *invariável-no-seio-do-variável*, de um jeito ela pode ser compreendida também como o *a priori*, a essência da ideia, que permite desvelar as suas leis. Com isso, “a esfera temática do pensamento matemático puro não é, precisamente, a natureza efetiva, mas antes uma natureza possível em geral, e isto significa uma natureza que deve poder ser, em geral, representável em sentido concordante” (HUSSERL, 2014, p. 16). Isso não significa, porém, negar a natureza efetiva, mas suspendê-la a fim de investigar a sua essência, o seu fundamento, “pois toda e qualquer reflexão aprofundada reconduz”, como diz o filósofo alemão (2014, p. 11, *grifo do autor*), “às questões *principiais* [da vida] em uma generalidade puramente formal, que deixa muito abaixo de si todas as fatorialidades empíricas e todos os conceitos contingentes”. Uma ética fundada a partir da fenomenologia deveria, a partir disso, investigar as estruturas genérico-formais compartilhadas pelos seres humanos, visando estabelecer leis possíveis, concordantes com a essência da ideia de ser humano e de humanidade. Seu âmbito não seria, evidentemente, o das realidades empíricas – o que poderia conduzir a psicologismos, naturalismos ou relativismos – mas o das idealidades ou puras possibilidades, no plano teórico, sem perder de vista o seu interesse na vida prática, pois, conforme escreveu Marcelo Fabri (2012, p. 31), “a ética husserliana se caracteriza pela retomada do conceito de *a priori* em assuntos morais, mas isso não significa deixar de lado os aspectos sensível, afetivo e espiritual do ser humano concreto”. Seu desafio é o de “mostrar que as leis formais ou analíticas, próprias da lógica, são absolutamente carentes da matéria que deverá preenchê-las” (FABRI, 2012, p. 32).

Se o universal é um *invariável-no-seio-do-variável*, ele não contradiz o singular, ao contrário, existe na medida em que o singular se realiza. Essa concepção fenomenológica de universal é coerente com as premissas e os objetivos da filosofia beauvoiriana, que se reconheceu herdeira da fenomenologia. Pensamos que podemos utilizá-la, sem contradizer a filósofa, porque ela compartilha, a nosso ver, dessa mesma concepção, no horizonte de sua perspectiva; isso pode ser percebido, por exemplo, quando afirma que “o fato de ser um sujeito é um fato universal e que o *Cogito* cartesiano exprime ao mesmo tempo a experiência mais singular e a verdade mais objetiva” (PMA, p. 23 / PMA, p. 20). O universal, à luz dessa descrição, não sobrevoa e nem nega o singular: surge por meio dele; o *Cogito* de Descartes se trata de uma intuição singular, uma visão de essência, que revela uma generalidade pura⁷. Além disso, como vimos, tanto ela quanto o filósofo alemão estavam preocupados com o problema da inércia, da docilidade, da passividade humana no mundo; reconheciam a pluralidade humana como a fonte dos valores no mundo; e postularam uma universalidade humana que não negligenciasse o singular, no âmbito da moral. Sem nos determos, no entanto, no caminho que Husserl continuou a seguir para elaborar a sua ética, tendo em vista o objetivo de nosso estudo, seguiremos a desvelar a proposta beauvoiriana da moral.

Ao descrevermos, de maneira breve, a perspectiva de Husserl, certamente, não encontramos a resposta para o problema beauvoiriano, mas desvelamos aspectos essenciais da noção de ética da escola da fenomenologia que Simone de Beauvoir assumiu, no que concerne à dimensão teórica de sua moral. “Uma moral da ambiguidade”, escreveu ela, “será uma moral que se recusará a negar *a priori* que existentes separados possam ao mesmo tempo estar ligados entre si e que suas

⁷ Simone de Beauvoir esclarecerá melhor esse ponto em sua conferência de 1966, *Mon expérience d'écrivain*, quando sugere que, em seus ensaios, ela se comunicava por meio de uma *linguagem direta*, situando-se no plano do conhecimento, em que determinados aspectos da condição humana são descritos de forma, mais ou menos, sistematizada e conceitualizada. No processo dessa conceitualização sucede-se a passagem da singularidade para uma universalidade, na medida em que essa conceitualização é uma forma universal de comunicar, apesar de sempre partir de uma singularidade. O “penso, logo existo”, segundo ela, seria uma expressão dessa passagem, pois Descartes teria descoberto a partir de uma ‘intuição completamente singular’, “uma verdade existencial, absolutamente, singular, que se universaliza” (MEE, p. 456); o eu cartesiano não seria um absoluto *em si*, mas um absoluto em relação a cada indivíduo. Por esse motivo, ela afirmou que só escrevia um ensaio, “precisamente, quando tinha convicções claras, *quando queria dizer algo preciso que não implicasse ambiguidade e nem contradição*” (MEE, p. 442, *grifos nossos*); nesse caso, seus argumentos eram expostos “com clareza e universalidade” (MEE, p. 442).

liberdades singulares possam forjar leis válidas para todos” (PMA, p. 25 / PMA, p. 21). Seu objetivo, enquanto uma liberdade singular, é fornecer essas leis válidas para todos, sem negar o fato de que os seres humanos são, a um só tempo, separação e coexistência. Para isso, ela não situou a sua moral no âmbito da realidade empírica – das multiplicidades singulares – mas no da idealidade ou pura possibilidade, buscando revelar, a partir da ideia *geral* de ser humano, um método para a atitude autêntica, que permite identificar também as atitudes inautênticas. E, por partir dessa ideia geral – que é uma estrutura genérico-formal compartilhada por *todos* os seres humanos – esse método seria possível a *qualquer* ser humano. Por meio desse método, as leis válidas também vão se definir. E, válidas, nesse caso, quer dizer possíveis e concordantes com a condição humana. Por essa razão e não outra, a sua moral é *da* ambiguidade. Da ambiguidade, porque ela é, segundo a perspectiva beauvoiriana, a essência da ideia geral de ser humano. Simone de Beauvoir se refere a ela, já em seu primeiro parágrafo do ensaio de 1947, como a “verdade intemporal” [*vérité intemporelle*] da existência, que pode ser apreendida “a cada instante” [*chaque instant*] (PMA, p. 10 / PMA, p. 13). Essa verdade, parece-nos razoável dizer, pode ser compreendida como um *invariável-no-seio-do-variável*, uma vez que é um *intemporal-no-seio-do-temporal*. Ao invés de negá-la, conforme estava a fazer a maioria dos filósofos, escolhendo ou o aspecto temporal ou o aspecto intemporal da verdade da existência, a filósofa nos aconselha a não “escapar à verdade”, mas a “olhá-la de frente”. “Tentemos assumir nossa fundamental ambiguidade. É do conhecimento das condições autênticas de nossa vida que é preciso tirar a força de viver e razões para agir” (PMA, p. 13 / PMA, p. 15), escreveu ela. Aqui, há a indicação, pelo menos, de três aspectos de sua proposta moral: 1) precisamos assumir a verdade intemporal de nossa existência – a ambiguidade; 2) o caminho inicial para a assumir é conhecendo as nossas condições autênticas; 3) seu ensaio teórico seria um meio para qualquer existente conhecer e reconhecer as sua própria condição, possibilitando a reconciliação paradoxal entre “preceitos aprendidos e o movimento espontâneo da vida”, “abstrato e concreto”, “teoria e prática”, “universal e singular”.

Essas condições autênticas não são senão aquelas concordantes com a verdade intemporal da existência. Ao descrevê-las, Simone de Beauvoir parte da concepção *formal* [*formel*] de ambiguidade, qual seja: “*um ser cujo ser reside em não ser*” (PMA, p. 13 / PMA, p. 15). Essa concepção estabelece os limites e as possibilidades da atitude

moral, cujo fundamento se encontra num paradoxo do distanciamento entre o ser e o dever-ser, entre a natureza e a moralidade, porque “para um ser que seria, de saída, exata coincidência consigo mesmo, perfeita plenitude, a noção de dever-ser não teria sentido” (PMA, p. 14 / PMA, p. 16). A consequência disso foi a de que “*só poderia haver dever-ser* para um ser que, segundo a definição existencialista, *se* pusesse em questão em seu ser, um ser que está a distância de si mesmo e que tem que ser seu ser” (PMA, p. 14 / PMA, p. 16, *grifos nossos*). Nisso reside uma das condições autênticas para a atitude moral. A partir da ambiguidade revela-se a condição autêntica para a moralidade. Essa moralidade se define por uma “adesão a si” [*adhésion à soi*]. Se o ser humano é um ser cujo ser reside em não ser, e a autenticidade se encontra no postulado de que ele *tem que ser seu ser*, como ele poderia afirmar-se sem negar o seu ser que *não é*? Colocando-se a si mesmo em questão, aparentemente. Ora, mas colocar-se em questão para quê? Para tentar encontrar uma maneira de viver concordante com a sua condição, dirá a filósofa. Para isso, elaborou, pois, o método. Esse método trata-se daquilo que ela nomeou de conversão existencialista [*conversion existentialiste*]. Na medida em que o descrevermos, revelaremos também como, por meio dele, Simone de Beauvoir propõe a recuperação da subjetividade. Ele pode ser compreendido como a essência de sua moral. Ele deriva da própria condição humana, que revela o princípio de unidade que habita as múltiplas variáveis dentro da moral beauvoiriana. Esse princípio é o da ambiguidade – que estrutura a realidade humana – segundo o qual o ser humano é definido como um ser cujo ser reside em não ser.

A conversão existencialista consiste numa atitude que visa converter a falta de ser ontológica do ser humano em uma existência afirmativa. O ontológico, aqui, pode ser entendido como a estrutura genérico-formal compartilhada por todos os seres humanos, o *invariável-no-seio-do-variável*, o *intemporal-no-seio-do-temporal*. A conversão, segundo Simone de Beauvoir, origina-se em um movimento reflexivo do ser humano em relação a si no meio da experiência vivida. Em *termos formais*, ela se constitui em dois momentos – o fenomenológico e o dialético. No primeiro, o ser humano realizaria um retorno a si, suspendendo-se, mediante o qual lhe seria revelado a verdade intemporal de sua existência – a de ser um ser cujo ser reside em não ser (PMA, p. 19 / PMA, p. 18); no segundo, após lhe ser revelado essa verdade, ao invés de negá-la, precisaria assumi-la; para isso, ele efetuará um movimento dialético no qual se faria

falta, negando essa falta como falta e afirmando-se como uma existência positiva (PMA, p. 18 / PMA, p. 18). Nessa conversão, a verdade da condição humana não seria negada, mas assumida e convertida, possibilitando *a adesão a si* e o *resgate da verdadeira fisionomia da moral* que consiste em uma maneira de viver conforme a sua condição. Sem querer tornar-se um *ser* – o que negaria a condição humana de ser uma falta de ser – Simone de Beauvoir sugere que o ser humano deveria buscar tornar-se uma *existência*, porque para “existir autenticamente”, ele tem que aceitar “não ser” (PMA, p. 20 / PMA, p. 19). A existência, segundo a sua concepção, é tanto um dado no mundo quanto uma maneira de viver esse dado. O segundo sentido – o moral – se define por meio da maneira de viver que aceita a conversão existencialista (PMA, p. 17 / PMA, p. 17-18). Podemos compreender, então, que, ao derivar do princípio da ambiguidade, o método da conversão revela um segundo princípio, que defende que o ser humano, por ser, originalmente, um ser *que não é*, é-lhe permitido *tornar-se*. Aqui, é-nos possível compreender o sentido da moral beauvoiriana. Ele está vinculado com preposição “*pour*” do título do ensaio – *Pour une morale de l’ambiguïté*. Essa preposição foi traduzida no Brasil por “por”, mas se a traduzirmos, para fins analíticos, como “para”, conseguimos entender melhor o objetivo de Simone de Beauvoir. Teríamos *Para uma moral da ambiguidade*. Esse “para” indica uma *finalidade* – que, nesse caso, seria a *da moral da ambiguidade*. Vimos, anteriormente, que esse *da ambiguidade* significa *da essência da ideia geral do ser humano* ou *da verdade intemporal da existência humana*. Agora, podemos explicitar que esse “para” se refere a um *caminho* para alcançar a *finalidade da moral da ambiguidade* – a autenticidade. Esse caminho se trata do *método da conversão*; e esse método, o próprio sentido da moral beauvoiriana, *em sua dimensão teórica*. Isso se torna evidente quando a própria filósofa afirma “aqui, só poderíamos indicar um método” (PMA, p. 209 / PMA, p. 117).

Parece-nos suficientemente claro, portanto, que, se o sentido da moral da ambiguidade é o método da conversão, esse método possui como finalidade a assunção da ambiguidade, que estrutura a realidade humana. É somente por meio dele que podemos compreender a articulação de Simone de Beauvoir de diferentes temas paradoxais – subjetividade-objetividade, liberdade-facticidade, existência-coexistência, teoria-prática. A ambiguidade, *por si*, é um dado da existência, que *pode* conduzir a diferentes leituras; é somente quando ela é retomada, por meio do método da conversão

existencialista, que a sua forma paradoxal se revela, com maior precisão, no âmbito da moral; nessa retomada, podemos entender como ocorre o entrelaçamento dos aspectos paradoxais da existência humana. Essa existência, por habitar o tempo, é movimento. E, enquanto movimento, ela precisa realizar a conversão, de um jeito que ela aparece sempre como um *convertendo-se*. Daí, na medida em que visa assumir a ambiguidade, o método da conversão pretende também realizar uma manutenção dela. O que revelaria o ser humano como, a só tempo, *existência* (moral) e *falta de ser* (ontológica); ou, conforme a descrição da filósofa, uma “realidade ambígua que chamamos existência e que só é fazendo-se ser” (PMA, p. 35 / PMA, p. 26). Na conversão, o ser humano não deixa de ser um ser que reside em não ser, mas – sem perder isso de vista – busca criar um sentido para a sua falta ontológica. Durante essa busca de si, a conversão se torna indispensável, uma vez que, nela, o movimento da existência de retomar, dialeticamente, o dado é indissociável da redução fenomenológica. Se, por um lado, o ser humano precisa criar os seus valores mediante o movimento dialético da existência, por outro, ele não pode abandonar a si durante o processo de criação. Por isso, Simone de Beauvoir, em seu método, reconciliou a *epoché* fenomenológica com a dialética materialista, segundo a sua própria apropriação. Enquanto a dialética revela que é a partir de uma situação dada que o ser humano cria os seus valores – assumindo o dado, negando-o enquanto dado, afirmando-se como uma nova situação – a *epoché* explicita que todo dado é problematizável, tendo a função de impedir o ser humano de cair num dogmatismo em relação ao seu próprio projeto e de fazê-lo lembrar o seu verdadeiro sentido – o *fazer-se*, o *tornar-se*, que reflete a ambiguidade. Gail Weiss (2002, p. 110), com isso, tem razão quando sugere que a moral beauvoiriana está diretamente vinculada com a capacidade da *reflexão*, que permite o ser humano, reflexivamente, distanciar-se de sua situação a fim de avaliar as possibilidades que ela lhe oferece. Pela *reflexão*, torna-se possível a ele se engajar em um projeto, sem abandonar a si. Por isso, a conversão implica também um exame crítico de si, que pode ser compreendido como um *exercício de si*, conforme o sentido da *ascese* dos antigos. Nisso, a *epoché* fenomenológica tem uma importância fundamental, porque ela propõe uma “perda” do mundo natural ou ingênuo a fim de “reconquistá-lo” em seu sentido profundo, de modo que ela questiona as crenças humanas acerca de uma existência natural, que apareceria como objeto dado no mundo. Para recuperar a si, moralmente, o ser humano precisa

aceitar, constantemente, que ele não é somente um dado natural. Quando retorna a si, por meio do exercício da *epoché*, não é, como pontuou Sara Heinämaa (2006, p. 24), para permanecer em si, mas para reconhecer a sua verdadeira condição que só se realiza no mundo.

O movimento autêntico da existência de fazer-se, que se estrutura pela conversão, é também, segundo Simone de Beauvoir, um movimento de presentificação, porque converte a “ausência em presença” (PMA, p. 36 / PMA, p. 27). A *presença*, como vimos, é a expressão de uma subjetividade que está a realizar-se, sendo essa subjetividade correlata de uma liberdade engajada. Tanto a subjetividade quanto a liberdade, segundo a perspectiva beauvoiriana, aparecem no mundo como movimento brotando da falta original que habita o cerne da existência humana. No entanto, por essa existência ser *também* um dado material no mundo, a subjetividade e a liberdade, só *aparecem* enquanto *expressadas* por meio de um projeto concreto do existente; em si, elas permanecem uma falta não-convertida, uma falta que permanece um ser que *não é*, uma “pura interioridade”. Mas vimos que o fato de o ser humano ser, originalmente, uma falta, não implica que ele deva *permanecer* nesse estado. Por isso, a atitude autêntica, para Simone de Beauvoir, define-se como uma “passagem da natureza à moralidade” (PMA, p. 35 / PMA, p. 26). Naturalmente, o ser humano não é; moralmente, ele *é* enquanto *existência que se faz, convertendo-se*. Por essa razão, ao propor o método da conversão, Simone de Beauvoir está indicando o caminho para o ser humano recuperar a sua subjetividade, para assumir o domínio de si que passa pelo domínio do mundo. Ao se recuperar, o ser humano retorna a si, descobrindo a sua condição, assumindo-a, convertendo-a e presentificando-se enquanto subjetividade, liberdade e existência no mundo.

Uma subjetividade recuperada é, então, aquela que efetua os momentos que constituem a conversão existencialista. Por meio desta, a subjetividade que, enquanto pura interioridade, *não é*, assumiria a si mesma, negando-se enquanto pura interioridade, afirmando-se como uma subjetividade-presença, que só existe na medida em aparece como uma objetividade no mundo. E ainda, por ocorrer no seio da experiência vivida, ao buscar recuperar a sua subjetividade, assumindo o método da conversão, o existente, refletindo sobre si mesmo, reconheceria, se for o caso, a sua docilidade advinda da educação moral e científica – que pretende negar a dimensão

singular e íntima de sua a sua existência, como se ele fosse uma pura exterioridade – negando-a enquanto docilidade e afirmando-se como uma existência subjetiva e singular, que pode também desvelar o mundo e dizer *estou aqui!* Na conversão, o ser humano se reconhece como um ser que é falta, subjetividade e liberdade e, por isso mesmo, passível de elaborar as suas próprias significações no/do mundo. O mundo, a seus olhos, não aparece mais como um dado absoluto, mas como um dado que pode ser colocado em questão. E ao converter-se, ele *aceita* viver *em conformidade* com a sua condição verdadeira, praticando uma atitude autêntica.

Então, ao indicar somente um método para uma atitude autêntica, Simone de Beauvoir tem em mente que a fonte dos valores é a subjetividade humana que, por definição, é uma separação. Sem querer impor um imperativo como se o existente fosse uma pura exterioridade, ela reconhece que, para agir moral e autenticamente, o ser humano precisa, antes de tudo, *querer*. Por esse motivo, o seu método não surge como imperativo autoimposto, mas como uma *sugestão*. Ao propor um método, ao invés de um sistema moral, ela reconhece que não pode responder todas as questões morais, mas tão-somente descrever um caminho *genérico-formal* que é concordante com a essência da ideia de ser humano e, conseqüentemente, válido e realizável. Enquanto uma generalidade pura, ele se encontraria presente em *qualquer* variação singular da atitude autêntica, sendo uma forma *invariável-no-seio-do-variável, intemporal-no-seio-do-temporal*, porque deriva, logicamente, da verdade intemporal da existência. Ao assumi-la, o existente vivenciaria, *singularmente*, uma dimensão universal e genérica de sua condição, visando a meta da autenticidade. Ao aceitar o método, “o primeiro ponto”, segundo a filósofa, “é sempre considerar que *o interesse humano verdadeiro preenche a forma abstrata* que é proposta como meta para ação” (PMA, p. 209 /PMA, p. 117, *grifos nossos*). Parece-nos compreensível, portanto, que a moral existencialista é uma moral da ambigüidade, porque é uma moral da essência da ideia geral de ser humano, que consiste, paradoxalmente, em não ter uma essência. Por se situar no âmbito da pura possibilidade, a fim de revelar a estrutura geral da atitude autêntica, ela é uma moral fenomenológica. Enquanto fenomenológica, seu objetivo não é apresentar imperativos autoimpostos que negligenciam a dimensão singular e subjetiva da existência, e sim descrever e explicitar os fundamentos e as condições que permitem a efetuação concreta de uma moral autenticamente humana.

Desvelando o caminho de recuperação da subjetividade, podemos compreender que, para isso, Simone de Beauvoir propôs somente um método universalmente válido – compreendendo-se, por universal, em sentido fenomenológico, uma estrutura genérico-formal compartilhada. O que significa dizer que esse método é universal não enquanto um absoluto-absolutizado, mas em relação a cada existência singular. O que é universal, na proposta moral beauvoiriana, não é o sujeito, mas o método para uma atitude autêntica. O sujeito moral beauvoiriano é a pluralidade de existências singulares, separadas e coexistentes. E, propondo um método e não um sistema moral, ela tornou possível a conciliação entre essas existências e a moral desde um ponto de vista universal, porque o método se trata de uma estrutura formal e abstrata que precisa ser *encarnada*, singularmente, por cada ser humano; ele não pretende apresentar, à diferença de um sistema, a moral enquanto *acabada*. Em sua dimensão teórica, a moral apresenta somente as condições abstratas e formais que só se efetuam na dimensão concreta da existência, com um conteúdo singular. Ela não oferece, pois, um conteúdo *a priori*. O *a priori*, nela, é o próprio método, que estará presente, enquanto forma, em cada atitude moral autêntica. É a partir dele que se revelam também as “leis válidas para todos”, que regem a atitude autêntica do sujeito moral beauvoiriano – aquele que aceitou recuperar a sua subjetividade e, por consequência, a sua ambiguidade. A abordagem de tais leis conduziria esse estudo por outro caminho, de maneira que nos limitamos a explicitar a forma geral da moral beauvoiriana, que nos permitiu descrever o seu verdadeiro sentido – o método da conversão indissociável da perspectiva da ambiguidade, que revela o princípio de unidade que habita as múltiplas variáveis dentro da moral beauvoiriana. Esse princípio se constitui também como um *invariável-no-seio-do-variável*.

Considerações finais

No decorrer deste estudo, buscamos apresentar a relação entre fenomenologia e moral, no contexto da obra beauvoiriana, tendo como objetivo último explicitar o sentido da moral fenomenológica de Simone de Beauvoir, segundo a sua própria perspectiva. Para isso, dividimo-lo em duas partes.

Na primeira parte, descrevemos a querela em torno da *resenha de 1945*, que permitiu o surgimento da tese de que a base fenomenológica da moral beauvoiriana

seria a filosofia merleau-pontyana. Essa tese surgiu menos como uma busca por desvelar o sentido da moral beauvoiriana do que como uma resposta às leituras que defendiam que essa base seria a filosofia sartreana. Apesar de suas diferenças, ambas as leituras compartilham do método androcêntrico da influência, segundo o qual a filosofia beauvoiriana é sempre lida por uma perspectiva diferente da sua. Consequência disso foi o não-desvelamento do verdadeiro sentido de sua moral, que foi lida, no geral, como exploradora das implicações morais de outras filosofias fenomenológicas. Na medida em que descrevemos a querela em torno da resenha, buscamos apontar os limites e as possibilidades que ela nos oferece no que concerne ao projeto beauvoiriano. Em resposta à tese que defende que a base fenomenológica da moral beauvoiriana seria a merleau-pontyana em detrimento da sartreana, lemos a resenha a partir do tempo lógico interno à própria obra beauvoiriana, explicitando que o interesse de Simone de Beauvoir pela fenomenologia desde um ponto de vista da moral não se originou na resenha, mas estava a refletir a sua apropriação da fenomenologia, em desenvolvimento, que ela expressou *também* nela. Nessa apropriação, mostramos que Simone de Beauvoir, sendo movida pela problemática da *renúncia da subjetividade*, encontrou na fenomenologia, conforme pontuou na resenha de 1945, um ponto de partida promissor para se pensar uma moral da autenticidade, porque ela tinha superado a dicotomia entre ser humano e mundo, interioridade e exterioridade. Essa superação possibilitava a recuperação de uma subjetividade, que implicaria uma reconciliação do ser humano consigo mesmo e com o mundo. Essa reconciliação se expressaria como a recuperação do direito a uma existência autêntica e, por sua vez, da própria moralidade. A partir desse quadro, a filósofa assumiu para si a tarefa de pensar uma moral fenomenológica que visava a recuperação da subjetividade e, por consequência, da existência autêntica.

Na segunda parte, descrevemos como Simone de Beauvoir propôs a recuperação da subjetividade, em seu ensaio de 1947, *Por uma moral da ambiguidade*, no qual ela realiza a *formalização* do conteúdo material de sua moral, indicando um método universal para atitude autêntica. Para isso, partimos de sua própria noção de subjetividade, que revelou os limites e as possibilidades de sua proposta moral. Esta, querendo-se universal, deparou-se com o problema de conciliar a pluralidade de existências subjetivas, singulares, separadas e concretas – que seriam a fonte dos valores – com a moral desde um ponto de vista universal. Como resposta, sugerimos que a

filósofa compartilhou da noção de universalidade advinda do método fenomenológico husserliano, que possibilita uma conciliação do universal com o singular, porque o universal nele não sobrevoa o singular, e sim o atravessa. Husserl, utilizando essa noção, no âmbito da ética, indicou que uma ética fenomenológica não deveria se situar no âmbito das realidades empíricas, mas no das idealidades ou puras possibilidades, que revelariam as generalidades que atravessam as singularidades – que nos referimos, ao longo do texto, para fins analíticos, como o *invariável-no-seio-do-variável*, que aparecerá no texto beauvoiriano como o *intemporal-no-seio-do-temporal*. Situando-se no âmbito das puras possibilidades, a ética fenomenológica, tendo como objeto as generalidades, conseguiria alcançar também as singularidades que por elas são constituídas e as constituem, sendo o seu desafio apresentar uma forma abstrata independente, mas cuja efetuação só ocorreria na vida singular concreta. Simone de Beauvoir, assumindo essa noção de universalidade, não somente de ética fenomenológica, propôs um método para uma atitude autêntica, que nomeou de *conversão existencialista*. Esse método tem como finalidade a recuperação da subjetividade e, conseqüentemente, a expressão da autenticidade. Ele deriva da própria essência da ideia geral de ser humano – a ambigüidade – que, em termos formais, foi descrita como um ser cujo ser reside em não ser. Derivando disso, o método propõe uma conversão da falta ontológica do ser humano em existência positiva, a fim de assumir a ambigüidade. Ao assumir a ambigüidade, o existente reconheceria que ele só é na medida em que se *faz*; que a sua *subjetividade* só é na medida em que se *presentifica* no mundo, desmistificando, com isso, a associação entre subjetividade e pura interioridade. O método, por derivar da generalidade compartilhada por seres humanos, seria possível a qualquer um – nesse sentido, ele seria universal, situando-se no âmbito da idealidade ou pura possibilidade. Mas reconhecendo que a fonte dos valores é a subjetividade, Simone de Beauvoir compreende que esse método é uma sugestão, sempre possível, que só pode ser realizado mediante a vontade do existente que se quer autêntico. Por essa razão, *a sua moral é do método, ao invés do sistema*. Ele revela o sentido de sua moral, *em sua dimensão teórica*, cuja finalidade é descrever um caminho *para* a assunção *da ambigüidade*, sem a qual a subjetividade não poderia *aparecer*.

Ao limitarmos-nos a descrever, aqui, a problemática, a finalidade e o método da moral fenomenológica beauvoiriana, em sua estrutura genérico-formal, pensamos que,

disso, pode surgir novas possibilidades para se ler os escritos beauvoirianos. Isso porque a tendência, frequentemente, foi lê-los como uma multiplicidade sem um princípio de unidade que permite revelar o seu verdadeiro sentido – ou buscar esse princípio em outras perspectivas. O seu método da conversão indissociável de sua perspectiva da ambiguidade constitui, a nosso ver, o invariável-no-seio-da-variável de sua obra, após o ensaio de 1947. Ele aparecerá também, por exemplo, em *O segundo sexo* [1949], *Deve-se queimar Sade?* [1955] e *A velhice* [1970]. O sintoma de ele ter tido pouca atenção é uma questão que pode ser respondida de diferentes maneiras. Dentre estas, encontra-se a própria leitura que Simone de Beauvoir apresentou, em *A força das coisas* [1958], de *Por uma moral da ambiguidade* – o seu livro que mais “a irritava”. A irritava, porque ele é formal e abstrato demais. É verdade. O fato, no entanto, de ele ser formal e abstrato demais revela não somente os seus limites, mas também as suas possibilidades. “Por que eu escrevia *liberdade concreta* em vez de *pão* e subordinava a vontade de viver ao sentido da vida?” (FC, p. 78), problematizou a filósofa, 11 anos depois. Porque, à época, isso parecia-lhe, talvez, importante. Mesmo a irritando, isso não desfaz e tampouco diminui o valor que o ensaio oferece para compreendermos a sua filosofia. Afinal, ela o escreveu utilizando, por assim dizer, a *conversão existencialista*. Ele expressa a sua subjetividade, mas não pode se confundir com ela. Quando a expressou, fê-lo de maneira situada a partir do dado que o mundo lhe oferecia. A moral estava sendo decretada morta. A subjetividade se debatia em subjetivismos e naturalismos. Era preciso fazer algo. E ela o fez.

Referências bibliográficas

ANDRADE, Josiana. “Um retorno a Simone de Beauvoir: estudo do drama da coexistência à luz da gênese e estrutura da filosofia beauvoiriana”. 2022. 315 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal de Pelotas.

BERGOFFEN, Debra. *The Philosophy of Simone de Beauvoir: Gendered Phenomenologies, Erotic Generosities*. Albany: State University of New York Press, 1997.

DE BEAUVOIR, Simone. *A convidada*. Trad. Vítor Ramos. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

_____. *Pyrrhus et Cinéas*. Paris: Gallimard, 1944.

_____. *Pirro e Cinéias*. In: DE BEAUVOIR, Simone. *Por uma moral da ambiguidade*. Trad. Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

_____. “La phénoménologie de la perception de Maurice Merleau-Ponty” [1945]. *Éditions de Minuit*, n. 144, Paris, 2020.

_____. “A fenomenologia da percepção de Maurice Merleau-Ponty”. Trad. Lucas J. da Motta. *Primeiros escritos*, v. 11, São Paulo, 2021.

_____. “Idéalisme moral et réalisme politique” [1945]. In: DE BEAUVOIR, Simone. *L’Existentialisme et la Sagesse des Nations* [1948]. Paris: Gallimard, 2007.

_____. “Idealismo moral e realismo político”. In: DE BEAUVOIR, Simone. *O Existencialismo e a Sabedoria das Nações*. Trad. Manuel de Lima e Bruno da Ponte. Lisboa: Minotauro, 1967.

_____. “¿Qué es el existencialismo?” [1947]. In: DE BEAUVOIR, Simone. *Fragmentos existencialistas y otros textos*. Trad. Leandro S. Marín. Medellín: Ennegativo ediciones, 2019.

_____. *Pour une Morale de L’Ambiguïté* [1947]. Paris: Gallimard, 1972.

_____. *Por uma Moral da Ambiguidade*. Trad. Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

_____. *A força das coisas*. Trad. Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2018.

FABRI, Marcelo. “Ética pura e situações motivacionais: o sujeito moral em Husserl”. *Dissertatio*, Pelotas, n. 35, p. 31-45, 2012.

HEINÄMAA, Sara. “The body as instrument and expression”. In: CARD, Claudia. *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

_____. “Simone de Beauvoir’s Phenomenology of Sexual Difference”. In: SIMONS, Margaret. *The Philosophy of Simone de Beauvoir*. Bloomington: Indiana University Press, 2006.

HUSSERL, Edmund. *Europa: crise e renovação*. Trad. Pedro M. S. Alves e Carlos A. Morujão. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2014.

_____. *Introducción a la ética – Lecciones de los semestres de Verano de 1920 y 1924*. Trad. Mariana Chu Garcia, Mariano Crespo e Luis Rabanaque. Madrid: Trotta, 2020.

LANGER, Monika. “Beauvoir and Merleau-Ponty on ambiguity”. In: CARD, Claudia. *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

MERLEAU-PONTY, Maurice. “Le roman et la méthafisique”. In: *Sens et non-sens*. Paris: Les Éditions Nagel, 1966.

STEIN, Edith. “Fenomenologia e seu significado de visão de mundo”. In: STEIN, Edith. *Textos sobre Husserl e Tomas de Aquino*. Trad. Enio Paulo Giachini. São Paulo: Paulus, 2019.

VINTGES, Karen. *Philosophy as passion: the thinking of Simone de Beauvoir*. Bloomington: Indiana University Press, 1996.

WEISS, Gail. “Existential-Phenomenological Ethics”. In: DRUMMOND, John; EMBREE, Lester. *Phenomenological approaches to moral philosophy*. Kluwer Academic Publisher, 2002.

Recebido em: 05/04/2023 | Aprovado em: 23/07/2023

