

A moral beauvoiriana *qua* método: por um retorno a Simone de Beauvoir

Beauvoirian morality qua method: towards a return to Simone de Beauvoir

Josiana Barbosa Andrade¹

Resumo: Apesar de ser muito estudada, a moral de Simone de Beauvoir tal como ela a propôs, sobretudo, em seu ensaio *Por uma moral da ambiguidade* [1947], permanece sendo negligenciada. Isso, possivelmente, deve-se ao fato de que a maioria das interpretações de sua moral ou pressupuseram a ontologia sartreana, ou visaram justificar uma moral feminista *a posteriori*, cuja consequência foi o eclipsamento da própria proposta beauvoiriana: a da moral *qua* método. Considerando isso, pretendemos mostrar, no decorrer deste artigo, que a sua moral existencialista é uma moral da conversão – que é um método, ao invés de uma teoria – no sentido original proposto pelas escolas antigas, dentre as quais se encontram o epicurismo e o estoicismo. Essa relação com as doutrinas da Antiguidade, ainda que tenha sido ignorada, foi estabelecida pela própria Simone de Beauvoir, de modo que nos limitaremos a desvelar, no sentido mais forte do termo, o que foi velado por interpretações em sentido não-beauvoiriano da moral beauvoiriana.

Palavras-chave: Moral; Conversão; Salvação; Arte de viver; Existencialismo.

Abstract: Although largely studied, Simone de Beauvoir's morality such as she herself has proposed it, especially in her essay *The Ethics of Ambiguity* [1947], remains neglected. This is likely due to the fact that most readings of Beauvoir's morality either presupposed a Sartrean ontology or sought to justify an *a posteriori* feminist morality. The consequence of such approaches was the eclipsing of the Beauvoirian proposition itself: of morality *qua* method. With this in mind, this paper aims to show that Beauvoir's existentialist morality is a morality of conversion – a method instead of a theory – in the original sense, as proposed by the ancient schools of thought, among which are epicureanism and stoicism. Such relation with ancient doctrines, although often ignored, was established by Simone de Beauvoir herself. Thus, we seek to unveil, in the strongest sense of the term, that which has been kept behind the veil of non-Beauvoirian interpretations of Beauvoirian's morality.

Keywords: Morality; Conversion; Salvation; Art of living; Existencialism.

¹ Mestranda em Filosofia pela Universidade Federal de Pelotas. Email: josyandrade17@gmail.com.

Introdução

Em sua juventude, Simone de Beauvoir negou a ideia da existência de Deus, mas não a de “salvação”. Isso repercutirá em sua filosofia existencialista. Segundo ela, o ser humano, inicialmente, *não é* existência, mas *torna-se* uma. Nesse tornando-se, há também uma busca pela salvação de si. Para salvar-se, é preciso que o existente conceba a sua própria obra e, por consequência, seus próprios valores. Daí, podemos afirmar que Simone de Beauvoir, em sua moral, visara a criação de si, não somente a negação dos valores dados e mistificados. 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.

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. Por essa razão, pretendemos, ao longo deste trabalho, mostrar – à diferença de outras interpretações, sejam as que pressupuseram a ontologia sartreana sejam as que *visaram* uma moral feminista – que a moral de Simone de Beauvoir é uma moral da conversão no sentido original proposto pelos filósofos antigos, mediante a hipótese de que ela é uma herdeira da tradição das filosofias da arte de viver e, por isso, realizou diferentes críticas a elas, não a fim de negá-las, mas de assumi-las a partir de sua própria concepção de condição humana. Apesar de ser indispensável, essa dimensão de sua filosofia, até o momento em que escrevemos, permanece sendo negligenciada. Contudo, não nos deteremos, aqui, nas outras interpretações que transcenderam os limites da obra beauvoiriana, sem esclarecer que transcenderam esses limites, realizando uma confusão entre o que é ou não um solo beauvoiriano²; limitar-nos-emos a interpretar a moral dela em sentido beauvoiriano, dentro de seus próprios limites.

² Entre essas interpretações, encontra-se a de Debra Bergoffen, uma das mais estudadas e reconhecidas intérpretes de Simone de Beauvoir. Em *The philosophy of Simone de Beauvoir: gendered phenomenologies, erotic generosities* [1997], ela não somente assume dados estrangeiros à obra da

Para provarmos a nossa hipótese, dividiremos o nosso estudo em três partes: mostraremos, em um primeiro momento, que a gênese de sua inquietação moral, que a levará a elaborar a sua própria moral, pode ser encontrada em seus cadernos da juventude de 1926 e 1927; em um segundo, as evidências de sua relação com as filosofias antigas, sobretudo, as pós-socráticas, apresentadas em algumas de suas conferências e em alguns de seus ensaios filosóficos da década de 1940; e, por fim, em que consiste esse método indicado por ela para uma moral, trazendo à baila a singularidade de sua filosofia existencialista, uma vez que esse retorno aos antigos, os quais compreendiam a filosofia como uma maneira de viver, implica uma busca pela reconciliação entre filosofia e vida, em que a atitude filosófica de Simone de Beauvoir poderia ser interpretada como uma atitude moral, considerando a sua maneira de viver e de se expressar no mundo.

A busca pelo sentido de si da jovem Simone de Beauvoir

Embora a interpretação mais difundida da moral existencialista de Simone de Beauvoir seja a de que, ao elaborá-la, teria assumido os pressupostos ontológicos de *O ser e o nada* [1943], defenderemos aqui o seu caráter autônomo, posto que, em tal ensaio de Sartre, segundo ela³, não há uma apresentação da condição humana verdadeira, mas “uma descrição

filósofa – a diferença de origem anglófona entre sexo e gênero, por exemplo –, mas também compreende a obra beauvoiriana como uma continuidade *progressiva*, cujo cume ocorreria em *O segundo sexo* [1949]. Mas acontece que a negação de Simone de Beauvoir do sistema filosófico é também uma negação dessa ideia de continuidade racionalizada progressiva, ainda que os seus ensaios possuam uma relação entre si. Debra Bergoffen, a partir dessa compreensão progressiva, buscou defender que a “ética” beauvoiriana seria uma ética erótica feminista – derivada de *O segundo sexo* – que surgiria como uma espécie de superação da ética de seus primeiros ensaios. Contudo, essa ideia de ética erótica feminista é uma consequência possível da obra beauvoiriana, mas não é a proposta de Simone de Beauvoir, uma vez que, em seu ensaio de 1949, ela não propôs, especificamente, uma ética, mas tão-somente uma descrição fenomenológica em perspectiva de sua moral existencialista da realidade mulher, como mostrou Sara Heinämaa, em *Toward a phenomenology of sexual difference* [2003].

³ Em sua autobiografia, Simone de Beauvoir escreveu que aderiu à filosofia de *O ser e o nada* (FI, p. 448); contudo, em seus ensaios filosóficos há consideráveis diferenças entre a concepção de ser humano que ela propõe e a de Sartre. Seja por questões de ilusão biográfica, conforme a concepção de Pierre Bourdieu [2006], seja por razões omitidas por ela, existe, do ponto de vista estrutural de suas noções conceituais, distinções entre a sua intenção apresentada em sua autobiografia e o que ela havia escrito em seus ensaios filosóficos. Desse modo, há, de certa forma, um apelo para a liberdade da ou do intérprete em relação a sua obra. Em nosso caso, escolheremos analisar as estruturas constitutivas existentes em seus próprios ensaios e seguindo, quando necessário, as indicações que ela realizou em sua autobiografia que sejam coerentes com tais estruturas, uma vez que nosso objetivo é realizar uma análise filosófica desses ensaios, mesmo que a implicação não seja um dogmatismo cego em relação ao que ela reescreveu, posteriormente. Além disso, em 2006, foram publicados, postumamente, os seus cadernos da juventude, que nos permitem mostrar a independência de seu pensamento; a partir de tais cadernos, é possível evidenciar diferentes contradições em sua autobiografia, sendo uma delas a própria gênese de sua filosofia. Antes de conhecer Sartre, Simone de Beauvoir já tinha elaborado ideias filosóficas que se encontrarão, posteriormente, em seus ensaios. Ela indica isso também, algumas vezes, em sua autobiografia, apesar de posicionar-se, outras vezes, como seguidora de

do homem [*sic!* ser humano] sério e de seu universo” (PMA, 1947, p. 67 / 2005, p. 43)⁴. Em *Por uma moral da ambiguidade* [1947], ela elaborou a sua própria concepção de condição humana, retomando algumas questões de seu ensaio anterior, *Pirro e Cineias* [1944], no qual apresentara o “conteúdo material” para a sua moral existencialista, fazendo algumas reflexões semelhantes às de seu diário de 1927, em que realizara a pergunta de ordem existencial: “para quê?”, “para que agir?” (FI, p. 448). Diante disso, buscaremos seguir esse caminho indicado por ela mesma. Para isso, retornaremos, aqui, aos seus cadernos de 1926 e 1927, tal como ao seu esboço de romance *Tentative d’existence* [1926].

Ainda que haja nos diários da jovem Simone de Beauvoir, como observou Barbara Klaw, “uma saudável contradição humana”⁵, existe neles também uma coerência no que diz respeito aos seus problemas. É possível perceber as suas diferentes tentativas de respostas a eles, entre os quais se encontra a questão do sentido de *sua* vida. Com a negação da ideia da existência de Deus, fez de si mesma uma deusa, de modo que somente ela poderia reinar sobre si. “Que alegria austera de ter essa certeza de ser independente no sentido mais metafísico, que tem um significado em quaisquer que sejam as contingências” (DPS, p. 55), escreveu. Mas logo em seguida ponderou: “essa é minha filosofia de vida e não minha vida” (DPS, p. 55). Simone de Beauvoir reconhecia que os valores para os quais era educada não eram os seus próprios valores; existia um hiato entre a sua filosofia e sua vida, suas ideias e suas práticas. A única maneira de conciliá-las seria no plano da ação: ela sabia que “precisava ter fé nessas verdades que a reflexão [lhe] havia revelado e ter coragem para agir em consequência” (DPS, p. 55). Sofria. Sentia uma “tristeza moral”. O problema surgia na dimensão da experiência vivida e apenas nele é que se poderia tentar também uma possível solução. Era “tão covarde segurar-se sem parar por medo de sofrimento”, refletiu; “eu vou sofrer; e isso é tudo” (DPS, p. 61), concluiu.

Simone de Beauvoir não tinha medo de sofrer, o sofrimento lhe era vital; seu maior medo, na juventude, era a “aceitação e a resignação” (DPS, p. 61). Por isso, vivia receosa em não se deixar vencer pela própria vida, uma vez que ela tinha uma concepção mística da vida, que era concebida como uma espécie de absoluto. “Eu me preocupo em alcançar a unidade da

Sartre. Considerando essas contradições objetivas em sua autobiografia, privilegiaremos o conteúdo de seus ensaios como critério para a nossa interpretação, sem excluir a importância de tais dados etiológicos, uma vez que utilizaremos também tanto sua autobiografia quanto seus diários.

⁴ Utilizaremos as seguintes abreviaturas das obras de Simone de Beauvoir, na seguinte estrutura (obra, francês / tradução, quando houver): (DPS) *Diary of a philosophy student*, (TE) *Tentative d’existence*, (PC) *Pirro e Cineias*, (PMA) *Por uma moral da ambiguidade*, (OQE) *¿Qué es el existencialismo?*, (EOA) *Uma existencialista observa os americanos*, (SS) *O segundo sexo*, (FI) *A força da idade*.

⁵ KLAU, Barbara. “The literary and historical context of Beauvoir’s early writings: 1926 – 1927”. 2006, p. 10.

minha vida, não mais em, preguiçosamente, deixar-me guiar pelas circunstâncias” (DPS, p. 64), escreveu, ao perceber que já não aplicava os preceitos de Gide, já não buscava viver cada instante por si, mas em criar uma unidade para sua própria existência, em que os instantes já não seriam isolados um do outro. E, com isso, deveria buscar um ideal cujo fundamento não seria uma elevação acima da condição humana, mas um aprofundamento que alargaria a própria vida (DPS, p. 65). Nessa perspectiva, ela aborda os temas da felicidade e do amor. Às vezes, tinha a impressão de não querer a felicidade se isso a conduzisse a um “entorpecimento”; ela “gostaria de uma felicidade acompanhada de dor” (DPS, p. 91), queria sentir-se viva. No que diz respeito ao amor, havia uma característica severa que odiava: “o abandono de si” (DPS, p. 77); não o considerava uma questão de dignidade, e sim de moralidade.

Nesse contexto, em setembro de 1926, ela esboça o seu romance *Tentativa de existência*⁶; nele, narra a história de Denise, uma jovem que luta para existir, mas que se resignará a reproduzir a vida que lhe foi dada, pois não será forte o suficiente se “salvar”⁷ do mundo da seriedade. No início do romance esboçado, a narradora traz uma espécie de conselho, em que diz que se alguém pretende fazer algo, não deve ficar imaginando-o antes para poder fazê-lo, mas simplesmente fazê-lo. Como exemplo, traz o caso de um jovem que querendo se tornar um corredor, “pensou que tinha que estudar primeiro sobre os músculos da perna, da anatomia à fisiologia, da fisiologia à psicologia, e depois descobrindo que a questão da relação entre a alma e o corpo era insolúvel, deixou de lado livros e cadernos, renunciando a aprender a correr” (TE, p. 50). Ora, disso segue-se que: não se aprende a correr senão correndo, a viver senão vivendo, a salvar-se senão salvando-se. Denise, que tanto especulou salvando a si mesma do mundo da seriedade, imaginando um futuro diferente, no qual ela não

⁶ Nesse romance esboçado, é possível perceber o tema da questão da mulher, mas os seus cadernos da juventude, o seu texto autobiográfico e as suas entrevistas são coerentes no que diz respeito ao argumento de que ela não se preocupava, nesse momento, com tal questão, especificamente. Ela se apercebia, antes de tudo, como um ser humano, como um indivíduo, como uma “alma”, ela era *ela*; sua feminilidade não lhe era tão evidente, pois tinha pouca comunicação com outras jovens. O problema que está em jogo, nessa época de sua vida, é a salvação de si do mundo da seriedade e da falta de sentido de vida, apesar de ele ser conectado com a questão do “ser mulher”, uma vez que somente as mulheres eram *para* o casamento e “para-a-felicidade”.

⁷ “Sempre se divertindo, sempre dançando, flertando, sorrindo, estou farta disso, e eu me salvarei de todos eles, eu me salvarei” / “*Toujours s’amuser, toujours danser, flirter, sourire, j’en ai assez, j’en ai assez, et je me sauverai d’eux tous, je me sauverai*” (TE, p. 56). Nessa passagem, é possível evidenciar a tentativa de Denise de *salvar* a si mesma do “mundo dos valores dados”, que a jovem Simone de Beauvoir referenciava, nessa época, como o mundo dos “bárbaros” (*Barbare / Barbarian*), conforme o sentido dado por Maurice Barrès. Um bárbaro seria um indivíduo alienado de si mesmo, que não questionaria a si mesmo e o mundo, viveria no mundo reproduzindo valores dados. Ao comentar, em seu diário, sobre as suas ideias para possíveis romances, em 06 de setembro de 1926, ela descreve uma que é muito semelhante ao enredo esboçado *Tentative d’existence*, em que afirma que haveria uma luta entre uma alma que gostaria de “ser”, mas que se resignaria a “aparecer”, e os bárbaros, que teriam vitória sobre a “alma” que não teria força suficiente para resistir a eles (DPS, p. 84).

se casaria, mas seguiria uma carreira na música, acabou por resignar-se, aceitando o seu destino do matrimônio.

Nesse romance esboçado, Simone de Beauvoir apresentara o que será um dos postulados de sua moral: não se é moral conhecendo, aprendendo e seguindo regras e princípios morais, se é moral fazendo-se uma existência moral, salvando-se do mundo dos valores dados, criando os seus próprios valores, na incerteza, no risco e na angústia que acompanham cada decisão. Mas para salvar-se, o existente precisa, antes de tudo, *querer*. Simone de Beauvoir explicita isso quando Denise começa a *questionar* as ideias de felicidade e de amor, as quais a conduziriam a uma vida sem surpresas e de eterno tédio, em que seria “a mulher de Jean”, levando-a perceber de que ela gostaria de *fazer* algo e não de se casar; então, Denise recordou-se das palavras de Raphaël: “Para ser gênio, você deve primeiro querer’. Eu gostaria de querer isso. Mas isso é ridículo. ‘Uma mulher artista!’ Jean iria rir” (TE, p. 26), pensou. Aqui, a jovem Simone de Beauvoir retrata o destino cruel de uma jovem que não viverá *uma* vida, pois a vida a vencerá. Sem salvar a si mesma, ela permaneceria uma ausência no mundo. O que a levaria a voltar-se para o seu próprio “interior”.

Diferente de Denise, Simone de Beauvoir afirmava que sua “vida era a obra mais bonita que [ela] poderia realizar!” (DPS, p. 92). Estava tentando se convencer disso, escreveu em seu diário no mesmo período em que, supostamente, estaria esboçando seu romance: “quando terminará a espera? Além disso, eu não posso esperar nada mais; hoje é hoje, mais do que a véspera do amanhã. Seja livre, finalmente, para pensar, para agir, para amar. A dependência moral é mais terrível do que qualquer autorrestrição rigorosa” (DPS, p. 98). Nesse período, sentia também um vazio, uma impotência diante da vida. Depois de alguns dias, continuou a reafirmar o domínio de si, reconhecendo que não era “feita para luxo. Exatamente o que [ela] deveria ter era a mais completa independência moral reconciliada com o mínimo de bem-estar” (DPS, p. 136). Contudo, apercebeu-se de que não poderia se limitar a um único ideal, a uma doutrina, a uma regra precisa, cortando, conseqüentemente, o que não corresponderia a ele. “Não corte nada. Aceite tudo sem sequer tentar conciliar as coisas; será reconciliado pelo fato de eu viver!” (DPS, p. 144), escreveu, ao recordar-se de seu ascetismo do ano anterior, de seu excesso de autoprivação em nome de um ideal. Agora, buscava uma simplicidade rica, mas sem um “orgulho tolo”.

Cerca de um ano depois, ao perguntar a si mesma “o que eu sou?”, chegou à resposta de que a unidade de sua vida não provia de nenhum princípio ou sentimento por meio do qual

ela subordinaria tudo. Essa unidade se formaria *nela*. Apesar de seu gosto pela clareza, sabia que não podia se “definir” nem se “classificar” (DPS, p. 241). Ela também fez uma recapitulação de sua vida, e deu-se conta de que não havia *feito* quase nada, em “termos de seus próprios pensamentos” (DPS, p. 248), por causa da imagem de uma vida calma ao lado de Jacques⁸, que havia a convencido “da inutilidade de um esforço⁹ em qualquer direção” (DPS, p. 248). Mas isso seria “a derrota suprema! Oh, não é uma questão de sucesso, de um futuro intelectual brilhante que eu me sacrificaria de bom grado por ele! Mas do que eu soudo que ele vai me impedir de ser” (DPS, p. 248), refletiu com autocrítica.

Após essa autorreflexão, Simone de Beauvoir decidiu que não mais se iludiria com a esperança de preencher o “vazio” que havia nela, que assumiria o seu próprio desespero, mas de forma lúcida; o mais seguro seria buscar uma razão para a própria vida a partir de si mesma. Em meio a essa busca, Jacques disse-lhe: “Já está cansada de procurar?”, “não, mas encontrarei. Descobri que não importa muito saber e entender para querer e amar” (DPS, p. 267), respondeu ela. E ainda, prometeu a si mesma que, por toda a sua vida, não esperaria mais “possuir o absoluto” (DPS, p. 268). Deveria viver, sem perguntar o absurdo: “para quê?”, não se faz algo somente para ser justificado, mas esse algo só será se alguém fazê-lo. Então, “ao criar-se algo, esse algo é” (DPS, p. 268). Dessa maneira, a jovem Simone de Beauvoir não somente reconheceu, com sinceridade, que não havia nenhum Deus e nenhum outro absoluto a esperando no caminho incompreensível da vida, mas também que ela não deveria transformar, em “momentos divinos”, a razão do mundo e de sua vida; ao contrário, “permitiu-[se] voltar pacificamente para essa vida humana, cheia de incerteza” (DPS, p. 267).

A sua filosofia existencialista como um retorno aos antigos

A busca pelo sentido de si, pela síntese entre o pensar e o viver, pela reconciliação entre a filosofia e a vida, encontra-se, pois, na gênese da filosofia de Simone de Beauvoir. A partir da descrição precedente torna-nos possível mostrar o caráter autônomo de seu pensamento, haja vista que elas foram escritas antes de ela conhecer Jean-Paul Sartre. Tanto

⁸ Seu primo, por quem Simone de Beauvoir estava apaixonada, na época.

⁹ A nível de reflexão, é possível perceber, nessa passagem, alguns aspectos semelhantes ao conhecido tema sartreano da “*paixão inútil*”, em que todo projeto humano estaria condenado ao fracasso, tendo em vista a condição humana de ser transcendência. Aqui, Jacques defende que todo esforço humano de fazer-se ser é inútil, Simone de Beauvoir, ao contrário, luta contra essa perspectiva escatológica da vida humana. Logo, ao defender uma perspectiva da salvação de si, ao longo de sua obra, ela não está nem negando nem afirmando a filosofia de Sartre, mas reafirmando a sua própria crença filosófica da juventude. Ressalta-se ainda que, nessa época, ela e Sartre não se conheciam.

em *Pirro e Cineias* quanto em *Por uma moral da ambiguidade* é possível perceber essas inquietações de sua juventude. Sua filosofia, diferente das outras filosofias existencialistas francesas, colocou, *desde o início*, uma ênfase na dimensão positiva da existência, em razão de seu profundo interesse pelo aspecto moral da vida humana. Daí, ao elaborar o seu método para uma moral, ela teve que mostrar, antes de tudo, qual era a verdadeira condição humana, uma vez que tal método é somente uma indicação da possibilidade de assunção dessa condição que consiste em ser uma “falta de ser”. Porém, antes de adentrarmos, especificamente, na discussão desse método, evidenciaremos um aspecto correlato a ele: o seu retorno às filosofias antigas da “arte de viver”.

Como vimos, a filósofa, em sua juventude, realizou uma crítica, ainda que de forma embrionária, aos valores dados, propondo uma espécie de “salvação” da existência, apesar de Denise não ter conseguido salvar-se, bem como retratou a vida humana como análoga a uma obra a ser construída. Essa salvação ocorreria na experiência vivida, em que o existente não seria uma vida que somente ou pensaria ou viveria, mas uma vida que pensaria a si mesmo vivendo. Então, essa sua ideia da necessidade humana da criação de si conduz-nos à hipótese de que a jovem Simone de Beauvoir já compreendia o ser humano como um ser que não é, mas que precisa salvar-se da falta de sentido ou do mundo da seriedade, sem tentar “possuir o absoluto”. Esse seu interesse, possivelmente, levou-a a realizar, em seus ensaios, críticas às doutrinas da quietude, do entorpecimento e do afastamento do mundo, entre as quais estão o epicurismo e o estoicismo¹⁰, além de fazer também referências escassas ao cinismo.

Tanto o epicurismo quanto o estoicismo concentraram-se, sobretudo, em problemas morais acerca do sentido da vida com um distanciamento em relação aos acontecimentos e às coisas, haja vista o contexto histórico da era helenística: momento que o ser humano se descobriu livre diante de si¹¹. As duas doutrinas, ainda que tenham muitas diferenças, possuíram algumas semelhanças, tais como: a ideia de “sábio”, que simbolizava a encarnação

¹⁰ Tendo em vista o escopo da pesquisa e o limite de espaço, não abordaremos aqui o neoestocismo romano, considerando que Simone de Beauvoir realizou críticas também aos seus representantes, sobretudo no que diz respeito ao tema da relação entre a vida e a morte.

¹¹ Ainda que exista uma disputa interpretativa acerca do surgimento das noções de indivíduo e de liberdade, a qual não abordaremos aqui, segundo Antiseri e Reale, que concordaram com Ettore Bignone, tais noções surgiram na era helenística, com a dissolução da “equação entre homem e cidadão” (2003, p. 250-251), tal como o fim da *Pólis*, ocasionada pela expedição de Alexandre Magno. A educação do mundo clássico formava cidadãos, ao passo que a cultura da época de Alexandre forjou o indivíduo, que se apercebeu livre diante de si. Essa dissolução entre o homem e o cidadão resultou em uma ruptura entre a política e a ética, por meio da qual a segunda passou a ter uma autonomia. A ética já não era elaborada em função da política, mas com o objetivo de tornar-se coerente com a finalidade da própria “natureza humana”, a felicidade. Uma das consequências disso foi a negação da ideia de escravidão, por natureza. Todos os seres humanos passaram a ser concebidos como livres, estruturalmente, nas doutrinas da arte de viver.

perfeita da arte de viver; a felicidade como finalidade do ser humano; a negação da metafísica e o retorno aos físicos (pré-socráticos); a concepção de filosofia como maneira de viver e, por consequência, o modo de formular os problemas filosóficos e a assunção da tripartição da filosofia proposta por Xenócrates em lógica, física e ética, em que a primeira e a segunda seriam elaboradas em função da terceira¹². Assim, em suas doutrinas morais eram pressupostas as suas “cosmologias” nas quais eram explicadas a constituição da realidade e da natureza humana. Com isso, podemos afirmar que, nelas, a postura moral enquanto maneira de viver não ocorreria de forma *arbitrária*, embora não se fundamentasse no conhecimento de regras ou princípios prescritivos. Vejamos, a seguir, a singularidade de cada uma delas, sinteticamente.

Na raiz da constituição da realidade, segundo Epicuro, não se encontra nenhuma inteligência, nenhuma necessidade. Para ele, na origem do universo está o “*climánem*”, isto é, o casual e o fortuito¹³. Por isso, conforme Antiseri e Reale, não foi Demócrito, mas Epicuro, o filósofo que, verdadeiramente, pôs “o mundo ao acaso”¹⁴. O ser humano, em tal doutrina, cujo fundamento é a matéria, não seria nada mais do que um agregado de átomos compostos. Nesse contexto, a sua ética é elaborada. Assim, se, por natureza, o ser humano é uma matéria, material será o bem moral que ele visará, em nome da felicidade. Esse bem é a natureza humana em sua imediatez, que é sempre uma evidência verdadeira: o prazer¹⁵; mas um prazer diferente dos cirenaicos, um prazer na quietude, na ausência de dor (*aponia*) e na ausência de perturbação da alma (*ataraxia*). Por esse motivo, como pontuou Antiseri e Reale, a “regra” da vida moral, para os epicuristas, não foi o prazer em si, mas uma sabedoria prática que tinha como meta evitar a dor física e a perturbação da alma em detrimento da tranquilidade. Esse prazer na quietude seria alcançado, pois, no domínio de si (*enkrateia*), sendo esse domínio caracterizado por um retornar a si e permanecer em si. Daí, mediante essa conversão de si a si, a tranquilidade e a paz seriam encontradas e, por conseguinte, a felicidade.

Zenão de Cítio, à diferença de Epicuro, defendeu que o mundo surgiu de uma única matéria, definida por ele como *logoi spermatikói*, que foi traduzida pelos latinos como razões seminais (*rationes seminales*). Desse *logos*, ou razões seminais, que é imanente, originar-se-ia o universo e todas as coisas. Para ele, tudo era necessário. Havia uma ordem necessária e natural que todos os organismos deveriam seguir, incluindo o ser humano; este, em maior

¹² ANTISERI, Dario; REALE, Giovanni. *História da filosofia*. v. 1, 2003. p. 261.

¹³ ANTISERI; REALE, 2003, p. 266.

¹⁴ ANTISERI; REALE, 2003, p. 266.

¹⁵ ANTISERI; REALE, 2003, p. 269.

grau em relação aos outros seres, “participaria” do *logos* originário; sua alma seria um “fragmento da alma cósmica”¹⁶. Nesse contexto, o princípio que caracterizaria a sua moral estoica, em concordância com Antiseri e Reale, seria o da apropriação de si (*oikéiosis*)¹⁷. Essa apropriação seria um impulso inerente ao ser humano, por natureza; através dela, ele se harmonizaria com o universo. A natureza humana em sua imediatez não seria, para os estoicos, o prazer, mas esse impulso de apropriação de si e conciliação com o universo. Em vista disso, a “regra” da vida moral estoica seria a assunção dessa natureza humana. Ao apropriar-se de si, o ser humano se conciliaria com o seu destino, já previsto no *logos* originário. Tal apropriação, que pode ser caracterizada como uma conversão que resultaria em um domínio de si, ocorreria mediante a intervenção da razão, do “*logos*” humano. Como consequência disso, as paixões deveriam ser dominadas ou até mesmo destruídas, pois seriam elas a causa da infelicidade humana; e a felicidade, por outro lado, seria alcançada por meio desse domínio de si, cuja característica principal seria a postura apática, de impassibilidade, do ser humano em relação a si mesmo.

Diante disso, é-nos possível perceber que, embora os epicuristas e os estoicos tenham compartilhado da mesma concepção de filosofia como maneira de viver e do método da conversão, suas cosmologias são opostas. Para eles, o ser humano era um ser-para-a-felicidade, mas os caminhos que percorreram para chegar a tal fim foram diferentes, pois não possuíam a mesma concepção de natureza humana e a busca da felicidade era condicionada a um viver conforme essa natureza. A partir da ideia de sábio, podemos perceber também algumas diferenças entre as duas doutrinas. Para um epicurista, o sábio¹⁸ viveria, em qualquer ambiente, de forma imperturbável, fazendo o uso somente dos bens necessários para viver, entre os quais se encontraria a relação de amizade; para um estoico, o sábio¹⁹ viveria em completa apatia e indiferença, realizando-se em harmonia com o universo, sendo sua relação com o outro puramente racional. Um epicurista sentiria a vida, ao passo que um estoico seria alheio a ela, já que não se pode sentir sem fazer o uso de uma paixão; mas ainda assim, ambos continuariam indiferentes às coisas do mundo, pois a sabedoria consistiria em “permanecer em si”.

¹⁶ ANTISERI; REALE, 2003, p. 289.

¹⁷ ANTISERI; REALE, 2003, p. 289.

¹⁸ Sobre o sábio, na perspectiva dos epicuristas, ver: LAËRTIOS, Diôgenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, 2014. p. 310-312.

¹⁹ Sobre o sábio, na perspectiva dos estoicos, ver: LAËRTIOS, p. 208-209.

Foi exatamente em relação a essa indicação do “permanecer em si” que tais doutrinas pregavam que Simone de Beauvoir direcionou as suas críticas. Segundo ela, não seria possível ao ser humano essa tentativa de repouso em si e de “arrancamento” de si do mundo. Nessa concepção de ser-para-a-felicidade, haveria uma pressuposição de que o ser humano seria um vazio que poderia ser preenchido, considerando que essa felicidade se caracterizaria pela ausência de perturbação não somente da alma, mas também do corpo, pois o epicurista tentou negar a dor física; e o estoico, a própria existência do corpo, em busca da plenitude. Contudo, a condição humana, segundo a filósofa, não é definida por um “retrair-se sobre si”, mas pela transcendência. E, por ser uma transcendência, torna-se impossível ao ser humano a realização dessas conversões de si, que possui como alicerce a afirmação de uma interioridade pura independente da exterioridade.

Para confirmar o seu argumento, ela evidencia o aspecto paradoxal que há na figura do sábio que defende que a sabedoria consistiria em permanecer em si. O epicurista prega a ataraxia, mas ele *prega*; o estoico prega a liberdade indiferente, mas *ensina* o poder da liberdade (PC, 1944, p. 31 / 2005, p. 148). É nesse sentido que “o próprio sábio que aconselha a seus discípulos a imobilidade do repouso, ao dar esse conselho o desmente: ele deveria calar-se; não deveria buscar discípulos para si” (PC, 1944, p. 31 / 2005, p. 148). Ao pregar, ao ensinar, o sábio já saiu de si, já não consegue permanecer em si e, por esse motivo, há nessas conversões um caráter “frustrante”: julga vão o movimento da transcendência humana, mas não consegue impedi-la de ser. “O tempo continua correndo; os instantes [lhe] empurram para a frente.” (PC, 1944, p. 32 / 2005, p. 148).

O sábio, apesar de ter sido mistificado pelos antigos, continua um ser humano e, portanto, uma transcendência; mesmo que queira, “não consegue manter-se no âmago de si mesmo e manter o mundo em seu torno numa indiferença igual: para ele é indiferente comer ou jejuar, governar um império ou viver num tonel, mas é preciso escolher: ele come ou jejuar, reina ou abdica” (PC, p. 148). Ao desmistificar tal ideia da encarnação perfeita da arte de viver, Simone de Beauvoir traz a lume o seu caráter contingente, na medida em que ela foi elaborada por um ser humano. As doutrinas da arte de viver, dessa forma, revelam-se nada mais do que projetos de vida de seus próprios criadores que, ao postularem critérios quase inumanos, como o “permanecer em si”, caíram em contradição²⁰, pois a condição humana de

²⁰ Do ponto de vista da coerência entre vida e doutrina, podemos afirmar que Diógenes, o cínico, e Pirro, o céptico, alcançaram-na. Ambos conceberam também suas filosofias como uma arte de viver, mas com a ênfase, sobretudo, na prática, uma vez que escolheram não escrever suas doutrinas, segundo Diógenes

ser transcendência, a todo instante, fez-se presente. A prova viva disso são suas próprias doutrinas. Ninguém cria nada sem realizar-se enquanto transcendência e liberdade.

No geral, podemos perceber que, apesar de suas singularidades, as doutrinas da arte de viver dos antigos implicavam uma certa indiferença do ser humano em relação aos acontecimentos e às coisas do mundo. Na busca pelo domínio de si, mediante a “conversão de si”, ocorria uma ruptura com o mundo. E, por essa razão, Simone de Beauvoir as criticou, mas não a fim de negá-las, mas de assumi-las a partir de sua própria concepção de “condição humana”, uma vez que para ela não existe nenhuma “natureza humana” e o ser humano não é *a priori* um ser-para-a-felicidade. Não foi de forma arbitrária que retornou a essas doutrinas: escolheu-as a fim de revivê-las a seu modo. Em dois textos de 1947, ela indicou isso, de uma maneira tão clara quanto o sol. Em sua conferência intitulada “O que é existencialismo?”, respondeu que “o existencialismo é uma filosofia que, embora não queira fechar-se em livros e escolas, pretende *reviver* a grande tradição da sabedoria antiga que também envolvia física e lógica difíceis, mas que propusera uma atitude concreta a todos os seres humanos” (OQE, p. 324, *grifo nosso*). E em seu artigo “Uma existencialista observa os americanos”, reafirmou essa definição de existencialismo como “uma doutrina que visa – como as filosofias da antiguidade – desvelar a verdadeira medida do homem [*sic!* ser humano] e de seus valores” (EOA, p. 139).

A indicação de um método para uma moral

Ao estabelecer uma relação com as filosofias da antiguidade, Simone de Beauvoir se direciona às doutrinas que envolviam “física e lógica difíceis, mas que propusera[m] uma atitude concreta a todos os seres humanos”. Nessa descrição, podemos identificar somente o epicurismo e o estoicismo, mas não o cinismo e o pirronismo, que foram também filosofias da arte de viver²¹. Essa menção à “física” e à “lógica” não foi um acaso, mas *algo preciso e*

Laërtios [2014]. Pirro, conforme relatos de seus admiradores, negou a existência do Ser e da Verdade, seu ideal de vida moral cética era a *afasia*, por meio da qual encontraria a tranquilidade e não sentiria o peso das coisas aparentes, já que isso implicaria a atitude de um não-dizer-nada definitivo [LAËRTIOS, 2014, p. 268-272]. Do lado oposto, mas também extremo, posicionou-se Diógenes; para ele, o ideal da vida moral cínica era a *parrhesia* e a *anaideia*, isto é, a liberdade na fala e no agir, de forma franca [LAËRTIOS, 2014, p. 163-171], em que viveria na verdade da vida, ao viver somente com o suficiente para mantê-la. As perspectivas de ambos, porém, conduziria-os a um modo de viver cuja meta era viver a vida pela vida: eles, então, simplesmente *viviam*; e, conseqüentemente, não se engajavam no mundo, pelo contrário.

²¹ Essa ausência, por dedução, do cinismo e do pirronismo, nas críticas de Simone de Beauvoir é problematizável também. Sua escolha pelo epicurismo e estoicismo pode estar relacionada: 1) com o seu compromisso com a condição ontológica do ser humano; 2) com a sua contraposição às filosofias de caráter

específico. É por meio dele que podemos evidenciar a relação essencial entre o método de tais filosofias²² e o de Simone de Beauvoir. A criação de uma física e lógica, como vimos, foi importante para instituir um caminho para a vida moral e a realização da finalidade humana conforme a sua natureza. A arte de viver de Epicuro e Zenão não foi uma espécie de prática do viver a vida pela vida. E isso foi decisivo em sua escolha, pelo fato de que ela condicionara, de maneira análoga, a realização da vida moral a um viver conforme a “condição humana”, que não implicará um viver a vida em vista de um fim *a priori*, seja ele a Felicidade, a Vida ou a Morte. O ser humano decidirá para que existe, ao fazer-se existir no mundo, criando um conteúdo singular para a sua ação, mas para isso, deve-se evidenciar que a sua condição é ser-para-a-liberdade, em que ele próprio escolherá o conteúdo dela, ao expressá-la no mundo. A liberdade em si, aqui, não existe. Uma liberdade só é liberdade ao fazer-se livre, “ela só se realiza engajando-se no mundo” (PMA, 1947, p. 114 / 2005, p. 68), quer se opondo aos valores dados quer criando valores. Somente na criação, entretanto, é que ocorre a singularização de si.

À vista disso, a condição humana, que possui um sentido diferente de natureza humana²³, é de ser um ser que é, ontologicamente, uma “falta de ser”. Logo, o método que se proporá precisa visar a realização do ser humano enquanto falta de ser. De que maneira, porém, ele se realizará como um ser sem deixar de ser uma falta de ser? Esse dilema só existirá se partimos do pressuposto de que o ser humano deve tornar-se um ser, mas Simone de Beauvoir, mediante a sua distinção entre atitudes inautênticas e atitude autêntica, diferenciou o *tornar-se ser* do *tornar-se existência*. Para ela, existem muitas maneiras de

niilista e fatalista. Apesar de seu aspecto positivo no que diz respeito ao questionamento dos valores dados e estabelecidos pela sociedade e a ênfase na vida prática, tanto a modo de viver de Diógenes quanto o modo de viver de Pirro, que foram modos singulares, *podem* conduzir o ser humano a uma vida sem sentido *singular*, pois na assunção da “vida pela vida” há uma certeza de que a vida possui um fim em si mesma; mas que fim seria esse, se o próprio indivíduo se abster de criar? Além disso, a própria “Vida” é concebida de forma mistificada, o ser humano é diluído nela, sem singularizar-se através de uma obra; ele nasce para-a-Vida, vive sem metas e projetos singulares; como um corpo “anônimo”, vive na imediatez da vida genérica. O que é Vida em si? Para Simone de Beauvoir, o que existe é a vida concreta que não possui nenhum fim *a priori*; o existente deve decidir “para que” existe, fazendo e criando, em vista de seus fins singulares; por isso, é para-a-liberdade e para-a-ação.

²² Simone de Beauvoir, em relação à doutrina, está mais próxima do epicurismo do que do estoicismo, por haver em sua filosofia um apego à vida, em que ela seria vivida, apesar de todos os fracassos, na alegria, pois o sentido de uma obra não está em seu sucesso, mas em querer fazê-la e realizá-la: uma pintura é uma pintura, um livro é um livro, uma casa é uma casa, independentemente de ser classificada como boa ou ruim. Além de sua valorização dos laços humanos, sobretudo, o da “amizade” (PMA, 1947, p. 195 / 2005, p. 109), e o seu modo de viver baseado na simplicidade.

²³ A condição humana, à diferença da natureza humana, não pressupõe *a priori* um conjunto de valores e finalidades que definiria e classificaria o ser humano. Essa condição humana não parte, assim, de uma metafísica, em sentido clássico da palavra, mas da própria existência concreta. Dizer que a condição humana é ser uma falta de ser significa que todos os valores humanos são criações humanas, não há uma natureza anterior que definiria o seu modo de viver.

querer tornar-se ser, mas somente uma de tornar-se existência, que será a única autêntica. O caminho da busca do ser não será o caminho da realização da condição humana, pois ele pode conduzir a uma negação ou a uma fuga de ser falta de ser, ao querer-se a si mesmo um ser. É a busca da existência, então, que indicará o caminho para o viver conforme sua condição. Para isso, a filósofa, como já havíamos mencionado, proporá um método para uma moral e não normas morais.

Por ser, inicialmente, uma falta de ser, torna-se possível ao ser humano a própria tentativa de negação de sua condição, vivendo conforme os valores dados ou mistificando os seus próprios valores, dando-lhes um caráter necessário, quando permanecem contingentes. Os movimentos da “arte pela arte”, por exemplo, podem ser identificados, segundo ela, com essa mistificação dos próprios valores, uma vez que há nessa fórmula “arte pela arte”, uma tentativa de negação do caráter contingente e singular que se encontra em todo projeto humano, pois a arte é vista como um fim em si mesma, quando, na verdade, ela é uma criação humana feita para os seres humanos. Ao torná-la um fim em si mesma, a própria arte recebe um *status* de “coisa inumana”, e nisso consistiria “o erro de tais teorias da arte pela arte” (PC, 1944, p.111 / 2005 p. 198). Aliás, a obra de um artista perderia a sua própria razão de ser, se o seu sentido fosse tido como um fim em si mesmo, pois todo fim humano indica um começo. Ao criar-se uma obra, ela surgirá no mundo como um apelo ou chamado (*appel*)²⁴ aos outros, que podem lhe responder, que podem lhe engendrar um sentido de ser, enquanto realidade humana.

Houve, portanto, nesses movimentos, uma transfiguração de valores livres em valores “sérios”, considerando que a seriedade é uma atitude definida pela tentativa de concepção de fins humanos como necessários e incondicionados, não somente pela separação entre a obra e o seu criador ou criadora. Nessa separação, a própria singularidade do projeto humano é diluída nessa obra que possui um sentido universal, o do fim em si mesmo. Simone de Beauvoir preocupou-se com isso, pois em sua proposta haverá uma singularização do ser humano, em que o sentido de sua obra não estará nem separado dele e nem se diluirá em um sentido universal. Ao contrário, é por meio de sua obra que criará sentido *para* a sua vida, e ao gerar esse sentido, singularizar-se-á. Por isso, o seu método para uma moral levará em consideração uma busca em permanecer uma falta de ser, tal como a elaboração de sentido –

²⁴ O mundo, para Simone de Beauvoir, “é um mundo humano em que cada objeto é penetrado por significações humanas; é um mundo falante, de onde se elevam solicitações, *apelos*; compreende-se, assim que através desse mundo cada indivíduo possa dar um conteúdo concreto para a sua liberdade” (PMA, 1947, p. 107 / 2005, p. 64).

do “para quê” – de sua própria vida através da criação de uma obra, sem buscar possuir o absoluto, o universal ou o incondicionado, uma vez que o ser humano só existe *em situação* no mundo com os outros.

Esse método é uma conversão, cujo pressuposto é o existencialismo beauvoiriano de que o ser humano é uma falta de ser, mas lhe é permitido tornar-se uma existência, envolvendo tanto a redução fenomenológica quanto o movimento dialético. Nela, assim como na dos antigos, 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. Além disso, Simone de Beauvoir faz questão de enfatizar que essa conversão existencialista *se distingue*, especialmente, da conversão estoica, “pelo fato de que não pretende opor ao universo sensível uma liberdade formal sem conteúdo” (PMA, 1947, p. 18 / 2005, p. 18).

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. Daí, para Simone de Beauvoir, o existente não deve buscar ser o ser ou querer fazer-se Deus (PMA, 1947, p. 19 / 2005, p. 19), e sim querer-se fazer uma existência, cujo caminho é a conversão de si. Nessa conversão, ele se apercebe como um

sujeito capaz de criação de valores e não realizará sua liberdade e transcendência de maneira vã, não viverá por viver, mas buscará criar algo para justificar-se enquanto falta de ser e tornar-se uma existência, continuamente. A existência, assim, é um modo de ser autêntico dessa falta de ser, que busca não apenas responder ao apelo ou chamado das realidades humanas (obras humanas) no mundo, mas também criá-las para que os outros possam também sentir o seu apelo ou chamado. A conversão é um método que indica não “uma negação do movimento espontâneo da existência, mas uma maneira de como não perder-se nele” (PMA, 1947, p. 18 / 2005, p. 18), de como salvar-se da vertigem de fazer-se ser, de buscar valores incondicionados ou da falta de sentido.

Essa conversão de si, apesar de ser um uso refletido da liberdade, ocorre somente na experiência vivida e não é um ato puramente intelectual; envolve a vida humana em sua totalidade, uma vez que esse “si” não diz respeito somente ao conhecimento, posto que o ato de conhecer não é mais um privilégio. O ser humano desvela o mundo não somente refletindo, mas também sentindo e agindo nele. Por isso, ao reafirmar que só está *indicando* um método para um moral, 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 provisório²⁵. 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.

²⁵ Como exemplo, Simone de Beauvoir mostra que, “em nenhuma época, a arte se considera como um encaminhamento rumo à Arte: a arte dita arcaica só prepara o classicismo aos olhos do arqueólogo” (PMA, p. 106); da mesma maneira, “a ciência nunca se considerou como parcial, lacunar; sem se crer definitiva, ela sempre se quis expressão total do mundo” (PMA, 1947, p. 108 / 2005, p. 106).

Conclusão

Diante disso, podemos afirmar, em concordância com Simone de Beauvoir, que “a moral não fornece mais receitas do que a ciência ou a arte” (PMA, 1947, p. 194 / 2005, p. 109). Em uma invenção artística ou científica não se é definido *a priori* o seu sentido antes do momento de sua criação; o ser humano, de maneira análoga, não pode definir o sentido de sua ação antes de realizá-la. É somente, enquanto age, que ele gera sentido para a sua ação; e, ao criar um sentido singular para ela, ele age moralmente. Por isso, “a moralidade reside na dor de uma interrogação indefinida” (PMA, 1947, p. 193 / 2005, p. 108); quando houver somente certezas, a moral já não se faz presente. É isso que diferenciara, por exemplo, um fariseu de Abraão, pois somente o segundo, conforme Simone de Beauvoir que concordou com Kierkegaard (PMA, 1947, p. 192 / 2005, p. 108), sentira a angústia de questionar a si mesmo. Isso ocorre porque, ao ser humano, por não possuir uma natureza e um conjunto valores essenciais, é permitido ter uma vida moral questionando, negando, assumindo e criando valores. Ele pode decidir, conforme a sua situação, se realizará a demissão ou assunção de si, a condenação ou a salvação de sua existência do mundo dos valores dados ou da falta de sentido. Para isso, a filósofa *indicou um método e não uma teoria moral*, retornando aos antigos que conceberam, por excelência, modos de vida moral.

Essa sua concepção de moral *qua* método, contudo, fora ignorada pela maioria dos intérpretes de sua obra²⁶. Considerando isso, propomos, ao longo deste artigo, uma reinterpretação da moral de Simone de Beauvoir, quer dizer, um retorno à sua obra tal como ela a escreveu, mostrando que sua moral é uma moral da conversão, no sentido original proposto pelos filósofos antigos, tornando-a uma herdeira das doutrinas da arte de viver. Disso, surge uma fenda para o estabelecimento de novas relações entre a sua filosofia e a de outros filósofos que também retornaram e reviveram, a seu modo, a tradição das sabedorias

²⁶ À diferença de outras estudiosas, Karen Vintges, em sua obra *Philosophy as passion: the thinking of Simone de Beauvoir* [1996], defende também que a moral de Simone de Beauvoir é uma moral da arte de viver, mas não possui como ponto de partida a própria obra da filósofa, uma vez que utilizou Foucault como uma espécie de intermediador entre a filosofia de Simone de Beauvoir e a noção de arte de viver, para justificar a inserção dela em tal perspectiva. Apesar disso, deve-se, fortemente, ser reconhecido que ela abriu uma fresta que permitiu a compreensão da moral de Simone de Beauvoir como voltada à dimensão prática da vida. Karen Vintges interpreta a prática moral de Simone de Beauvoir à luz de um método foucaultiano, ao passo que nós a interpretamos à luz do próprio método dela. A estudiosa identificou a “*ética pessoal da arte de viver*” da filósofa com a sua autobiografia, sem defender que ela havia proposto um método para uma moral, já que buscou como fundamento, a fim de provar que a moral de Simone de Beauvoir seria uma arte de viver, a filosofia foucaultiana, que é, em alguns aspectos, diferente da filosofia beauvoiriana. Dessa maneira, pode-se dizer que Karen Vintges não investigou, de fato, o aspecto teórico da moral *qua* método de Simone de Beauvoir, mas aplicou o método de Foucault para analisar a prática moral, que ela encontrou, sobretudo, em sua autobiografia.

antigas, tais como Nietzsche, de quem Simone de Beauvoir foi leitora, e Foucault, que buscou uma possível reconciliação entre a ética e a política a partir do modo de viver cínico. Assim, evidenciamos que a gênese da filosofia dela pode ser encontrada em seus cadernos da juventude, nos quais expressara não somente sua angústia e desespero por sentir, ao mesmo tempo, uma “independência metafísica” e os limites de sua situação concreta, mas também sua necessidade de reconciliação entre a filosofia e a vida, entre o pensar e o viver. Correlato de tais inquietações, em seu romance esboçado, *Tentative d’existence*, ela apresentara o tema da salvação da existência, que atravessará a sua filosofia. Nele, a sua heroína, Denise, não consegue se salvar. Apesar disso, tornar-se importante perceber que a Denise permanece possível ainda as conversões epicuristas e estoicas, tendo em conta que a Mulher, enquanto ideia mistificada, é um ser-para-a-felicidade e um ser-para-a-plenitude, mas não a conversão existencialista²⁷, na medida em que esta propõe um ser-para-a-ação, um ser-para-a-liberdade. E é, exatamente, este aspecto da realização da existência por meio da ação que diferenciará a conversão existencialista beauvoiriana das outras conversões. O seu critério não é a “interioridade”, mas a singularização de si, que é uma expressão de si no mundo.

Embora a sua moral, como a mostramos, seja uma moral da conversão de si, ela não resulta em uma permanência do sujeito em si e nem em um ser-para-a-felicidade, pelo fato de que a condição humana, de ser uma falta de ser e transcendência, impossibilitaria um retraimento sobre si. Isso nos conduz a dizer que, na conversão beauvoiriana, a realização do domínio de si é indissociável do domínio do mundo, pois, o ser humano, na concepção existencialista, é também intencionalidade; que significa que ele e o mundo não são mais concebidos como separados. Há, nisso, consequências morais: 1) a tentativa de fuga do mundo será também uma tentativa de fuga de si, posto que só se é moral fazendo-se uma existência moral no mundo com os outros; 2) a criação de si ocorrerá mediante a criação de uma obra ou realidade no mundo, uma vez que a sua obra é o ser de sua existência; 3) por ser a existência situada no tempo, no espaço e na história, a conversão de si precisará ser realizada de maneira contínua. Na perspectiva de Simone de Beauvoir, conforme as suas próprias palavras: “o existencialismo não propõe nenhuma evasão. É, ao contrário, na verdade da vida que sua moral se experimenta e ela aparece então como a única proposição de

²⁷ Em *O segundo sexo* [1949], Simone de Beauvoir faz o uso da diferença entre a sua conversão existencialista e as outras conversões de si, pois evidenciou que diferentes mulheres, em situação de opressão, realizaram a conversão estoica e epicurista, uma vez que o domínio de si, e não o do mundo, a elas foi possível. Ademais, ela indica também uma conversão da mulher ao cinismo, na velhice. Portanto, é-nos permitido dizer que ela não abandonará tal perspectiva, mas, ao contrário, a utilizará em sua própria análise da realidade “mulher” em situação de opressão.

salvação que se possa dirigir aos homens [*sic!* seres humanos]” (PMA, 1947, p. 229 / 2005, p. 127, *grifo nosso*).

Referências bibliográficas

- ANTISERI, Dario; REALE, Geovanni. **História da filosofia**. v. 1. São Paulo: Paulos, 2003.
- BERGOFFEN, Debra. **The philosophy of Simone de Beauvoir: Gendered Phenomenologies, Erotic Generosities**. Albany: State University of New York Press, 1997.
- BOURDIEU, Pierre. “A Ilusão Biográfica”. In: FERREIRA, Marieta; AMADO, Janaína. **Usos & Abusos da História Oral**. Rio de Janeiro: FGV, 2006.
- DE BEAUVOIR, Simone. “Tentativa d’existence”[1926]. In: LECARME-TABONE, Éliane; JEANNELLE, JeanLouis. **L’Herne. Beauvoir**. Paris: Éditions de L’Herne, 2012.
- _____. **Diary of a philosophy student** [1926-1927]. Chicago: University of Illinois Press, 2006.
- _____. **Pirro e Cineias**. Trad. Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.
- _____. **Pyrrhus et Cinéas**[1944]. Paris: Gallimard, 1949.
- _____. **Por uma moral da ambiguidade**. Trad. Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.
- _____. **Pour une morale de l’ambiguïté**[1947]. Paris: Gallimard, 1972.
- _____. “¿Qué es el existencialismo?” [1947]. In: DE BEAUVOIR, Simone. **Fragmentos existencialistas y otros textos**. Trad. Leandro Sánchez Marín. Medellín: Ennegativo Ediciones, 2019.
- _____. “Uma existencialista observa os americanos” [1947]. In: DE BEAUVOIR, Simone. **Brigitte Bardot e a síndrome de Lolita & outros ensaios**. Trad. Magda Guadalupe dos Santos e Paulo Sartori. Belo Horizonte: Editoras Associadas, 2018.
- _____. **O segundo sexo**. Trad. Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.
- _____. **A força da idade**. Trad. Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2018.
- HEINÄMAA, Sara. **Toward a phenomenology of sexual difference: Husserl, Merleau-Ponty, Beauvoir**. Rowman & Littlefield Publishers, 2003.
- KLAW, Barbara. “The literary and historical context of Beauvoir’s early writings: 1926-1927”. In: DE BEAUVOIR, Simone. **Diary of a philosophy student**. Chicago: University of Illinois Press, 2006.

LAÊRTIOS, Diôgenes. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Trad. Mário da Gama. Brasília: EdUNB, 2014.

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