

# O lugar do tempo: sobre *Por uma moral da ambiguidade*, de Simone de Beauvoir<sup>1</sup>

## *The Place of Time: On The Ethics of Ambiguity, by Simone de Beauvoir*

### **Marcelo S. Norberto**

Professor de Filosofia na PUC-Rio e Pós-doutorando na PUC-RS

msnorberto@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-9138-8538>

**Resumo:** Este artigo busca discutir o movimento realizado por Simone de Beauvoir em seu ensaio *Por uma moral da ambiguidade*, publicado em 1947. Mais especificamente, no percurso de instituir os princípios básicos de uma moral de cunho existencialista, em oposição a toda uma tradição filosófica metafísica, uma característica se mostrará decisiva e imanente ao pensamento existencial: Simone de Beauvoir irá impor como temporalidade de uma ética existencial o presente e, com isso, explicitará uma espacialidade existente na noção de contemporaneidade.

**Palavras-chave:** Simone de Beauvoir; temporalidade; espacialidade; existencialismo; ambiguidade.

**Abstract:** *This article seeks to discuss the movement undertaken by Simone de Beauvoir in her essay The Ethics of Ambiguity, published in 1947. More specifically, in the process of establishing the basic principles of an existentialist morality, in opposition to an entire metaphysical philosophical tradition, a characteristic will prove decisive and immanent to existential thought: Simone de Beauvoir will impose the present as the temporality of an existential ethics, thereby elucidating a spatiality inherent in the notion of contemporaneity.*

**Keywords:** Simone de Beauvoir; temporality; spatiality; existentialism; ambiguity.

---

<sup>1</sup> O presente artigo é uma versão modificada de um capítulo de minha tese de doutorado, defendida em 2014 (Departamento de Filosofia/PUC-Rio), e não publicada no livro *O drama da ambiguidade* (2017) pela Edições Loyola. Ao passar de uma década, retomo o trabalho, incorporando uma mudança de posição à defendida na tese de doutorado.

*Por uma moral da ambiguidade* é uma obra rara em filosofia. Primeiro pela sua postura: Simone de Beauvoir pretende responder uma pergunta. Que moral é possível para o humano? O exótico desta postura está no fato da filosofia ser prodigiosa em fazer questionamentos, em explicitar problemas reais, porém silenciosos, mas não em, efetivamente, ser inquerida, ser provocada a responder e a encontrar saídas para problemas postos (basta lembrarmos do silêncio dos intelectuais). Talvez essa postura só encontre paralelo na tradição, pela sua magnitude, na conhecida resposta de Kant à pergunta posta por um jornal alemão sobre o que seria o esclarecimento, a *Aufklärung*, no final do séc. XVIII (Kant, 2005).

Segunda razão de sua raridade tem a ver com a sua audácia. O ensaio busca completar um problema levantado por Sartre, no final de *O ser e o nada*, que permeará todo o existencialismo: que é constituir minimamente uma moral existencial? (Sartre, 2012). Ao menos, por três momentos, Sartre empreendeu esforços nesse sentido, sem, contudo, jamais publicar uma obra sequer nessa orientação. Basicamente, o desafio é estruturar um campo ético para um ser indeterminado, que é o ser humano. Ou seja, trata-se de estabelecer um espaço possível para uma ética humana, que não recaia nem na orientação, nem na finalidade.

É sobre essa postura e sobre essa audácia presentes nessa obra de Simone de Beauvoir, publicada em 1947, dois anos antes de *O segundo sexo*, que nos dedicaremos. O fio condutor, para se dizer claramente, será o compromisso irrevogável com o presente. Não por outro motivo, a reflexão sobre a contemporaneidade produzirá uma obra rara (sem lugar) e demandará, concomitantemente, uma postura (consciência de um *estar*). Assim o é, pois, para o existencialismo, o fato de se estar além de seu tempo acarreta o mesmo erro daquele que está aquém, ou seja, a perda do único momento que nos é ofertado: a nossa atualidade. Essencialmente, apontar para uma moral possível é, antes de tudo, colocar-se no presente, é buscar, fazer e se desfazer, em prol do seu contemporâneo, é dar sentido ao mundo que vive e, assim, constituir-se nele e, no entanto, distinto dele. Desse modo, a moral terá a ver com uma dinâmica entre posição e tempo, encontrando como tempo necessário e fecundo um presente povoado por uma indeterminação inquisidora. Simone de Beauvoir, em seu ensaio, toma como alicerce de sua argumentação a ambivalência humana e identifica, como decorrência inevitável desta assunção, a consideração de uma moral. O ponto de partida e o projeto a ser executado derivam assim de um mesmo traço existencial. A ambiguidade referida é o paradoxo que define o humano, esse que vagueia pela existência no duplo sentido da palavra: ser errante que, mesmo lançando-se no mundo, jamais torna-se pleno; é, por definição, uma impossibilidade inquietante.

Essa exigência é explicitada em uma história descrita por Simone de Beauvoir no livro, que se apresenta como um índice de toda a questão ética.

A uma jovem doente que chorava porque precisava abandonar sua casa, suas ocupações, toda a sua vida passada, alguém disse: "Cure-se. O resto não tem importância". (E ela respondeu): "— Mas se nada tem importância, para que me curar?" (Beauvoir, 2005, p. 88).

É desse presente, prenhe de futuros e aberto ao passado, mas que jamais podemos "possuir" (Beauvoir, 2005, p. 103), que será efetivamente o tempo humano. E é sobre

ele que uma postura diante da vida deve ser pensada, ou seja, que uma conduta se torna matéria ética. Trata-se de capturar esse alargamento que o ser humano provoca no espaço público, essa dilatação do presente que anseia por um porvir e dialoga com uma anterioridade. E esse tempo possível, de um presente que não é nem determinado nem instantâneo, não se reduz a um jogo de sensações e prazeres rápidos, que nada mais fazem do que exigir o próximo, o novo, o seguinte, enfim, esse tempo estará diretamente ligado à própria condição humana, ao seu modo de ser e de estar.

Esse é o enlace descrito por Simone de Beauvoir: por um lado, o ser humano, enquanto *medium* do mundo<sup>2</sup>, age e, ao agir, produz uma rede de significações, desde hostilidade à amabilidade, corporificando a vida através de uma razão de ser antes inexistente, para si e para os outros, não restando espaço algum para a indiferença; por outro lado, o modo de ser do humano exige uma relação insuperável com este mesmo mundo. Para que o sentido surja, há que se ter um espaço disponível, seja em um passado de realizações, seja em um futuro a ser alcançado, seja em uma sociedade atuante, seja em uma cultura vivida. Afirmar a relação como constitutiva da condição humana, impõe ao humano o mundo como instância participativa.

Há um enigma implícito nessa constituição de vida exposta por Beauvoir. Se, por um lado, é inconcebível constituir o sujeito como ápice da realidade (na forma de um homem tomado como um ser racional, social, político etc.), pois, se é verdade que sem mundo, não há existência, também é verdade que sem relação, não há ser humano; por outro lado, justamente por causa dessa relação fundamental, desse enlace entre humano e mundo, o mundo não pode determinar o humano unilateralmente, forçá-lo em seu devir. Não somos jamais vítimas da vida, na medida que também não somos seu senhor. Se é fato que estou inserido em uma cultura, restrito a uma situação histórica específica, é justo também reconhecer que as disposições desse contexto não advêm objetivamente de fatos ou de causas pregressas, mas, antes, do peso que cada ato, de cada omissão ou de cada silenciamento constituídos nesse tempo presente, dentro de uma configuração humana.

Desse modo, a interdição da plenitude, a assunção de *nossa fundamental ambiguidade*, antes de obscurecer o raiar de uma moral, paradoxalmente, a faz surgir como uma exigência ao pensamento que se põe a refletir sob tais termos. É justamente pelo humano não ser determinado, é pela simples razão de não possuímos fundamento algum e de nos constituirmos através da ambiguidade, que se pode descortinar um novo horizonte para o existir humano.

A afirmação da ambiguidade humana não só rechaça uma apropriação niilista como traz para o seio de sua reflexão o âmbito ético. É preciso que um ser seja notadamente avesso aos fundamentos, para que se julgue necessário refletir sobre esta falta de parâmetros do agir. Só há que se falar em um *dever-ser* referente a uma existência que é, por princípio, ambivalente. A dimensão ética apontada por Beauvoir encontra suporte na própria descrição ontológica do humano. Assim, a preocupação ética não provém de uma deliberação voluntarista do humano nem de uma demanda suprassensível, mas sim de sua ação livre e contingente no mundo. Dito de outro modo, a moral não deve ser tomada nem como um projeto de cunho religioso, nem

---

<sup>2</sup> Assim Sartre se refere ao ser humano em *O que é literatura?* (Sartre, 2004, p. 33-34).

familiar, tampouco de aspiração natural; sua raiz está fincada na realidade ontológica do *para-si*, na sua inaptidão incorrigível de se identificar com algo, mesmo que este algo seja o ser que ele é<sup>3</sup>.

Esse é o princípio fundador de uma ética: primeiro, o reconhecimento das tensões forjadas na interação humana com o mundo; segundo, a existência que se confunde com o tempo presente, no sentido do meu tempo ser um agora amplo e único. Não por outro motivo, em *O segundo sexo*, Simone de Beauvoir não irá discutir especificamente a situação da mulher a partir de conceitos pré-estabelecidos ou em debate colaborativo com a tradição filosófica. Nesse sentido, *O segundo sexo* não é estritamente um tratado filosófico. É no embate com o seu tempo, com a ciência moderna, com a novidade da psicanálise, com o materialismo histórico que povoou o séc. XX que Simone de Beauvoir travará sua batalha com a história. Será através dessa compreensão de vida, oriunda da fenomenologia e radicalizada pelo existencialismo, que Simone de Beauvoir discutirá a questão da mulher a partir de sua inserção no tempo presente, na sociedade, em nossa cultura, no espaço histórico. Há uma espacialidade que singulariza nossa existência e que norteará o trabalho ético.

Ao posicionar a moral no rastro do agir errante e tendo como entendimento essa transcendência constitutiva do *para-si*, Beauvoir acaba por destacar o âmbito da escolha como ponto inicial do problema. Agir é escolher e escolher torna-se moral na medida em que quem escolhe, escolhe sem qualquer determinação normativa, o que deslocará a questão do fracasso para fora do âmbito da eficiência ou da produtividade. Assim ocorre, pois a ambiguidade presente no humano não é signo de uma incompletude frente a uma perfeição acessível, mas, sim, a afirmação do próprio modo de ser da realidade humana<sup>4</sup>, cujo existir assemelha-se a um *continuum* sem finalidade prévia.

Beauvoir mostrará como a condição humana, enquanto existência ambígua, afeta diretamente o entendimento do que seja um valor. A ambiguidade não se limita a não ser um valor em si, mas também constitui, a partir da condição ontológica do humano, a própria compreensão do que seja um valor. O humano, por ser esta realidade desprendida de qualquer orientação ou determinação, inviabiliza, de antemão, o recurso a um parâmetro externo dirigente da conduta humana. Uma possibilidade só ingressa na seara das decisões humanas quando tomada como *minha* possibilidade, no momento em que o homem a escolhe como sua. Logo, valores só adquirem efetividade quando encampados pelo humano, no exercício de sua liberdade.<sup>5</sup>

É graças a esse modo de ser relacional, para não dizer simbólico, que o valor surge para a humanidade. Nesse sentido, um valor não é uma norma suprassensível que conduza o *para-si* a uma predestinação, tal qual uma embarcação que se orienta pelo

---

3 Simone de Beauvoir pondera sobre essa característica ontológica ao falar sobre a *paixão inútil* que seria o homem: “Se essa escolha é qualificada de inútil, é porque não existe antes da paixão do homem, para além dela, nenhum valor absoluto em relação ao qual seria possível definir o inútil e o útil; no nível de descrição em que se situa *O ser e o nada*, a palavra útil ainda não recebeu sentido: ela só pode ser definida no mundo humano constituído pelos projetos do homem e pelos fins que ele se propõe” (Beauvoir, 2005, p. 16-17).

4 “Significa dizer que, em sua vã tentativa de *ser* Deus, o homem se faz existir como homem, e se satisfaz com essa existência, ele coincide exatamente consigo” (Beauvoir, 2005, p. 17).

5 Sartre ilustra esse acontecimento em sua peça *As moscas*, no diálogo de Júpiter com Egisto: “Uma vez que a liberdade explodiu na alma de um homem, os deuses nada podem contra ele. Pois é um assunto de homens, e é a outros homens — apenas a eles — que cabe deixá-lo correr ou estrangulá-lo” (Sartre, 2013, p. 78).

brilho do farol em uma noite densa. Livre da *ilusão dos trás-mundos*, o homem se vê como fundamento de todo valor, responsável por animar qualquer princípio que tome como suporte de sua ação. Simone de Beauvoir falará de uma *recusa de toda justificção extrínseca* como razão primeira de qualquer existência humana.<sup>6</sup>

Essa recusa de um modelo preliminar, a ausência de uma direção segura a ser percorrida, impõe ao humano a necessidade de fundamentar ele próprio seu agir. Se nada baliza a ação, se há um desamparo ontológico no existir humano, caberá exclusivamente ao *para-si* justificar sua vida na forma de uma criação de ser. Não se trata efetivamente de uma opção, mas, antes, uma condição. Competirá a cada ser humano, através de suas ações, forjar solitariamente os princípios que guiarão suas ações<sup>7</sup>, em meio a um mundo povoado e para o qual se destina, ao cabo, suas ações livres.

O pensamento que funda sua realização *no* mundo, que pondera exclusivamente segundo a existência, o faz, não por deliberar rejeitar valores superiores ao homem, mas pela natureza humana ou, para se dizer mais corretamente, falta de uma natureza humana em si. Não se trata de uma decisão de não recorrer aos valores que impõem ao homem uma ambiguidade, mas, ao contrário, é pela incapacidade dos valores de, por si sós, condicionarem o homem, que a ambiguidade é percebida como a realidade humana. Dito de outro modo, não há sequer a opção de uma recusa dos valores pelo simples fato de que só há valores na medida em que o homem os toma como seus e os alça à categoria de *valores*. E, ao fazer isso, o homem encontra esteio para estes valores meramente no desenrolar de sua existência; eles passam a ser valores em relação a quem os elegeu como princípio de um agir.<sup>8</sup>

Nesse panorama, a figura de Deus ou de qualquer fonte de verdade se torna obsoleta pela dimensão ontológica em que as escolhas adquirem o sentido de valor no desenrolar mundano. Assim, havendo ou não um Deus, ele se colocará, por necessidade, à margem dos negócios humanos, não podendo estritamente nos salvar. A transcendência *que sou* instaura, em cada escolha feita, uma rede de significações que balizarão o existir. Esse sentido surgido do lançar-se constante da realidade humana advém de um projeto composto pelo próprio agir. É nesse contexto que a ação ocorre e será diante desse desenrolar existencial que as escolhas ganham o espectro de valores. Todo um horizonte se abre a cada passo humano, desamparado

---

6 "O valor é este ser fracassado cuja liberdade *se faz* falta; e é porque esta *se faz* falta que o valor aparece; é o desejo que cria o desejável, e o projeto que estabelece o fim. É a existência humana que faz surgir no mundo os valores de acordo com os quais ela poderá julgar os empreendimentos em que se engajará" (Beauvoir, 2005, p. 19).

7 Nietzsche, em seu ensaio sobre Schopenhauer, já havia explicitado essa realidade daqueles que afirmam sua filosofia a partir da existência: "A singularidade da nossa existência neste momento preciso é o que nos encorajaria mais fortemente a viver segundo a nossa própria lei e conforme a nossa própria medida: quero falar sobre este fato inexplicável de vivermos justamente hoje, quando dispomos da extensão infinita do tempo para nascer, quando não possuímos senão o curto lapso de um hoje e quando é preciso mostrar nele, por que razões e para que fins, aparecemos exatamente agora. Temos de assumir diante de nós mesmos a responsabilidade por nossa existência, por conseguinte, queremos agir como os verdadeiros timoneiros desta vida, e não permitir que nossa existência pareça uma contingência privada de pensamento" (Nietzsche, 2009, p. 163-164).

8 "É porque o homem está desamparado sobre a terra que seus atos são engajamentos definitivos, absolutos; ele carrega a responsabilidade de um mundo que não é a obra de uma potência estrangeira, mas dele mesmo, e no qual se inscrevem tanto suas derrotas como suas vitórias" (Beauvoir, 2005, p. 20).

pela ausência de determinações prévias, impelido a agir pelo modo de ser do *para-si*<sup>9</sup> e, por fim, cioso de seu trabalho infinito no tocante ético.

Se o abandono existencial descrito acima expõe, por um lado, a fragilidade da existência humana, obrigando o humano a arcar com o peso de sua liberdade<sup>10</sup>, por outro lado, indica, simultaneamente, a possibilidade do *para-si* se constituir plenamente a cada decisão proferida. Um novo humano surge a cada futuro vislumbrado por ele.<sup>11</sup> E esse futuro é posto o tempo todo, a todo tempo, pela sua própria condição de ser.

É neste contexto que Simone de Beauvoir insistirá na necessidade de uma moral. É no âmbito ontológico, a partir dessa descrição de uma ambiguidade insuperável do *para-si*, que a autora encontrará uma exigência irrevogável para pensar uma moral existencialista. É precisamente porque nada nos constrange a ser que devemos nos colocar a questão do como nos portar no mundo.<sup>12</sup>

O que torna o debate sobre o humano urgente é o fato dessa ser a única tarefa digna da humanidade, o ser ético, encontrando em nossa atualidade, sua tensão mais aguda. Longe de uma sentença de condenação — afinal, o ser humano não é um ser puramente passivo —, o nosso tempo nos desafia, diante de sua paradoxal singularidade de massa, a respondê-lo. Nossa sociedade de consumo engendra em cada indivíduo social uma elaboração antes restrita ao religioso: *Omnes et singulatim*, para todos e para cada um. Como refletir sobre uma moral que é uma dualidade de espacialidade (para todos ou para cada um?) em uma temporalidade (o presente) que se faz em articulação com um tempo perdido (o passado) e com um horizonte efetivo, contudo inalcançável (o futuro)? Sucesso, eficiência, produtividade, utilitarismo, pilares de nosso tempo, que produzem uma perspectiva de humanidade digna dos inanimados. O que se vê é um achatamento da vida, uma estratégia de maximizar os lucros iludindo as pessoas sobre um possível modo de silenciar o fracasso em prol de um otimismo alentador, contudo falseado. Nossa cultura parece estar em rota de colisão com o que há de mais genuíno em nosso ser: a nossa ambiguidade. Tal compreensão de mundo aposta nas noções de progresso e de desenvolvimento como mecanismo de superação da fragilidade humana. Um projeto de esvaziamento de sentido, de perda de humanidade, um risco para o próprio ser humano, pois significa a perda do movimento próprio do humano, em nome de um ilusório movimento evolutivo da raça e, em última análise, causando uma inviabilidade da própria colocação da questão ética em tais condições.

Uma das forças do pensamento de Simone de Beauvoir nessa contenda com o contemporâneo (disputa esta que nem pode ser vencida por um abandono da

---

9 “Essas tentativas abortadas de sufocar a liberdade sob o peso do ser — tentativas que se desfazem ao surgir de súbito a angústia ante a liberdade — demonstram o suficiente que a liberdade coincide em seu fundo com o nada que está no âmago do homem” (Sartre, 2012, p. 544-545).

10 “Um Deus pode perdoar, apagar, compensar; mas se Deus não existe, as faltas do homem são inexpiáveis” (Beauvoir, 2005, p. 20).

11 Esse é o sentido que Sartre vislumbra na afirmação do poeta Francis Ponge, de que “o homem é o futuro do homem”: “assim, pensa que o homem, sem nenhum tipo de apoio nem auxílio, está condenado a inventar a cada instante o homem. [...] Se com isso entendermos que, independentemente do homem que surgir, haverá um futuro a se fazer, um futuro virgem que o aguarda, então essa palavra é justa” (Sartre, 2010, p. 34).

12 “Assim, no plano terrestre, uma vida que não busque fundar-se será pura contingência. Mas a ela é permitido querer dar a si um sentido e uma verdade; e ela encontra então *no cerne de si mesma* rigorosas exigências” (Beauvoir, 2005, p. 20, meu grifo).

dinâmica da atualidade, nem pode ser resolvida por qualquer tentativa de assimilação) é a insistência intransigente no espaço ambíguo que, por condição, o humano habita. Se a ambiguidade é o traço de um ser que demanda, pela sua própria realização, uma moral, será no âmbito da questão da liberdade que uma ética poderá se constituir e ser questionada. A liberdade se põe não só como o campo em que ação ocorre e, por conseguinte, onde uma moral atuará, mas como o justo balizamento da moral a ser proposta. Com isso, e esta é a tese de Beauvoir, nenhuma moral pode pretender o aniquilamento da ambivalência, sob o risco de contrariar a liberdade que funda e suporta a existência humana e que, em última medida, reflete o campo moral. É na liberdade, “fonte de que surgem todas as significações e todos os valores” (Beauvoir, 2005, p. 26), que a moral existencialista atuará.

Esse movimento próprio, ou melhor seria dizer dinâmica imprópria, em suma, essa indeterminação imprevisível é o que chamaremos de liberdade. Não se trata de um conceito abstrato a ser aplicado, nem de um horizonte futuro a ser desejado, menos ainda se trata de uma característica a ser exercitado ou mesmo silenciada; é o *estar-no-mundo* do humano, essa desenvoltura que não se cessa de começar e que nem o aparato social consegue constringer. Ao contrário, será através da liberdade que nos damos no mundo, seja para intensificá-lo, seja para revolucioná-lo, afinal, como Simone de Beauvoir definirá por uma via negativa, “ninguém pode conhecer a paz do túmulo vivo” (Beauvoir, 2005, p. 41). Essa é a necessidade de escaparmos das armadilhas que nos liquidam em favor de uma paralisia, de um entreguismo, ou, se preferirem, de um fascismo pessoal. Dogmatismos, verdades universais, convicções imutáveis, petrificações do cotidiano: tais posturas nos lançam nossa própria condição. Simone de Beauvoir chamará o ser que se entrega a essa fuga de “sub-homem” (Beauvoir, 2005, p. 41).

A preocupação com a moral se justifica, nesse sentido, pelo entendimento de que o existencialismo não só clama por uma tarefa de compreensão sobre a ação humana, como se apresenta como a uma forma privilegiada de posicionar a moral em sua justa medida. A filosofia existencial proporcionaria a rara oportunidade de tratar a moral a partir de sua articulação entre espaço e temporalidade, em que o tempo não se limita à cronologia e o espaço não se reduz ao posicionamento estanque, escapando assim dos subterfúgios que conformariam a ética a um efeito marginal do processo humano.<sup>13</sup>

Essa capacidade reiterada de colocar a questão da moral no seio da reflexão filosófica resulta diretamente da dialética entre o *em-si* e o *para-si*. O *para-si* busca, a todo tempo, converter-se em *em-si*. Ser que se designa como falta, o homem (*para-si*) almeja preencher sua ausência com a plenitude daquilo que o transcende, dos objetos em geral (*em-si*). Ao se lançar no mundo, tem esse projeto interdito, por uma inaptidão ontológica, por uma incompetência funcional. E essa interdição — de estancar o vazio que o habita — faz florescer na existência as significações, as criações e o simbolismo da vida.

---

13 “Não apenas afirmamos, pois, que a doutrina existencialista permite a elaboração de uma moral, mas parece-nos até mesmo que é a única filosofia em que a moral tem seu lugar; pois numa metafísica da transcendência, no sentido clássico da palavra, o mal se reduz ao erro; e nas filosofias humanistas, é impossível dar conta da questão, uma vez que o homem é definido como pleno em um mundo pleno” (Beauvoir, 2005, p. 33).

Esse drama imposto pela dialética do existir faz com que o mundo seja arrancado de sua estéril materialidade e adquira contornos valorativos. Essa *paixão inútil*<sup>14</sup> de ambicionar o pleno produz o liame ontológico entre o *para-si* e o *em-si*. Existência entre as coisas, sim, mas jamais como um igual, semelhante ou um adaptado. Ao humano, é vedado, por inabilidade, existir enquanto coisa. Diferentemente da pura positividade dos objetos, o humano é, por fundamento, ausência que se faz presente, desejo que jamais se sacia, uma espacialidade em curso temporal. Isso fará com que Simone de Beauvoir afirme que “a relação eu-outrem é tão indissolúvel quanto a relação sujeito-objeto” (Beauvoir, 2005, p. 64).

Todas as formas de fuga dessa verdade nada mais fazem do que reafirmá-la, mesmo quando executadas em nome do esquecimento de sua existência. O espírito de seriedade — uma dessas condutas de fuga — é a tentativa de se livrar do peso da liberdade, deste processo que, a partir da intencionalidade, estabelece o homem como aquele apto a inventar a si mesmo no mundo. Para tanto, o homem sério encontra sentido nas coisas, em tudo que não seja sua liberdade.<sup>15</sup> Mas o que é essa conduta de fuga senão a realização desse constante lançar-se? O que é o espírito de seriedade senão essa consumação da intencionalidade entendida como *relação*? A seriedade, nos dirá Sartre, não é tornar-se objeto<sup>16</sup>, mas tomar-se como um.<sup>17</sup> Essa estratégia se apresenta ao homem no momento em que se defronta com a possibilidade de agir livremente, apercebendo-se para-além de qualquer determinante.<sup>18</sup> A cada momento, o humano é obrigado a decidir e se constituir no mundo, por sua conta e risco, provocando-o a assumir sua responsabilidade ou oportunizando-o a fugir. É o que Beauvoir denominou de *drama da escolha*.<sup>19</sup>

Assim, a vida surge como estímulo e peso simultaneamente. Se viver é “fazer-se falta de ser, é lançar-se no mundo” (Beauvoir, 2005, p. 40), despertando o maravilhamento das coisas, por outro lado, esse modo de ser impõe um custo, uma responsabilidade que demanda do humano meios de sustar esse movimento *original*. Essa é a esperança dos que almejam frustrar a condição ontológica do livre agir. Se o *para-si* é o responsável pelo desvelamento do ser, talvez uma recusa deliberada ao movimento, uma resistência determinada a não compactuar com a vida, possa amenizar o fluxo incessante da existência e, com isso, seu fardo se atenuar. Essa é a ambição maior do homem em má-fé, em fuga. Contudo, graças ao sentido profundo da intencionalidade husserliana, ela

---

14 Ver Sartre, (2012, p. 750).

15 Não por outro motivo, Sartre dirá que todo revolucionário é, por circunstância de seu projeto, um homem *sério*: “Isto se dá porque os revolucionários são sérios. Eles se conhecem primeiro a partir do mundo que os oprime e querem mudar esse mundo opressor” (Sartre, 2012, p. 709).

16 Sobre a inviabilidade do *para-si* transformar-se em *em-si*: “Não foi um ser exterior que expulsou o *em-si* da consciência, mas o próprio *para-si* é que se determina perpetuamente a não-ser *em-si*. Significa que só pode fundamentar-se a partir do *em-si* e contra o *em-si*” (Sartre, 2012, p. 135).

17 “Há seriedade quando se parte do mundo e se atribui mais realidade ao mundo do que a si mesmo; pelo menos, quando se confere a si mesmo uma realidade, mas na medida em que se pertence ao mundo” (Sartre, 2012, p. 709).

18 “O homem sério se desembaraça de sua liberdade pretendendo subordiná-la a valores que seriam incondicionados; ele imagina que o acesso a esses valores valoriza a ele próprio de uma maneira permanente: coberto de ‘direitos’, ele se realiza como um ser que escapa ao dilaceramento da existência” (Beauvoir, 2005, p. 43).

19 “O drama da escolha original é que ela se opera instante a instante pela vida inteira, é que se opera sem razão, antes de qualquer razão, é que a liberdade nela só está presente sob a figura da contingência” (Beauvoir 2005, p. 39).

não passa de um projeto, de uma tentativa que não cessa de fazer com que a liberdade se afirme na existência: “por essência exterior à consciência, o mundo é, por essência, relativo a ela” (Sartre, 2005, p. 56).

O que faz com que sobrevenha como exploração dessa lógica ontológica, ainda contra a responsabilidade que dela deriva, o que marca nosso tempo: o niilismo. O niilismo é, segundo Beauvoir, “a seriedade decepcionada e se voltando sobre si mesma” (Beauvoir, 2005, p. 48). Na falência de um conjunto de significações que sustentam o sentido da existência, o niilista apela para a recusa de qualquer valor, impondo a si uma radical apreensão da negatividade que floresce em cada humano. Não mais atribui o sentido de sua vida à existência externa, mas, desiludido com a precariedade dessa fuga, exacerba sua nadificação, não só de si mesmo, mas do mundo em si, de um mundo que não sendo capaz de o determinar, deve, portanto, inexistir simbolicamente.

O niilismo, como toda forma de fuga, carece de uma capacidade de perpetuar sua condição. A negação de atribuir sentido à vida é posto à prova a cada momento, tornando, o niilismo, ironicamente, tão desafiador quanto o humano que se descobre fundamento de sua existência.<sup>20</sup> Frente a esse desafio, o niilista precisa afirmar sua negação como positividade: “o gosto pelo nada se reúne ao gosto original pelo ser, por meio do qual todo homem primeiramente se define” (Beauvoir, 2005, p. 50). E ele o faz positivando sua vontade contra todos.<sup>21</sup>

A figura mais interessante desse niilismo é a do aventureiro. Diferentemente do homem sério, que escolhe um valor para se orientar, o aventureiro é aquele que afirma sua existência na abstenção de qualquer fim que norteie sua vida. Guerras, expedições, desafios: tudo colabora para que sua existência permaneça livre de sentido, ausente de finalidade, avessa ao coletivo. Seu único propósito é permanecer ao largo do mundo, intensificando estritamente sua gratuidade de viver<sup>22</sup>. Para o aventureiro, o que margeia sua empreitada recebe dele apenas o desprezo. Entrega-se à existência, é fato, porém como um instrumento para efetivar um solipsismo fático. Contudo, essa maneira de ser ainda produz efeitos no mundo, alcança os outros, constitui ainda um entorno, uma ligação com o mundo, mesmo que à revelia de seu agente.<sup>23</sup> Assim, a ação humana ainda está sustentada por aquilo que Beauvoir chama de “gravidade autêntica” (Beauvoir, 2005, p. 54), esse campo que garante, de forma indelével, a intersubjetividade. Desse modo, o aventureiro possui o mérito de não se orientar pelas coisas. Entretanto, incorre no erro de negar a alteridade que existe na relação

---

20 “Mas essa vontade de negação desmente perpetuamente a si mesma, pois no momento em que se desdobra se manifesta como presença; ele implica, portanto, uma tensão constante, inversamente simétrica à tensão existencial e mais dolorosa” (Beauvoir, 2005, p. 49).

21 Nesse ponto, Beauvoir confunde o niilismo com a vontade de potência nietzschiana. Ao preço de uma simplificação, ela aproxima tanto Nietzsche do nazismo, quanto vontade de potência da vontade de suicídio (Beauvoir, 2005, p. 50). Com isso, por exemplo, faz desconhecer que a vontade de potência remete à afirmação da vida, apontando para a criação. Basta lembrarmos do subtítulo idealizado por Nietzsche para a obra: “Ensaio de uma transvaloração de todos os valores”. Transvaloração, e não aniquilamento. Equívoco que reflete um traço usual de uma geração francesa anterior a Foucault, Deleuze e Derrida, o que não invalida, por outro lado, seu diagnóstico.

22 “Exploração, conquista, guerra, especulação, amor, política, mas não se apega ao fim visado; apenas à conquista. Ele ama a ação pela ação, encontra sua alegria exibindo pelo mundo uma liberdade que permanece indiferente a seu conteúdo” (Beauvoir, 2005, p. 52).

23 “todo empreendimento se desenrola num mundo humano e interessa aos homens [...] é preciso que ele tome partido” (Beauvoir, 2005, p. 53-54).

intencional. Assim, o tipo aventureiro, pela sua natureza, mesmo ansiando margeá-la, ainda reafirma a preocupação moral, ainda atua sobre o campo ético.

Deve-se observar a distinção entre o desapego dos valores suprassensíveis e uma atitude de indiferença para com o humano. Sob a chancela de uma compreensão de liberdade abstrata<sup>24</sup>, argumenta-se em favor de uma *contemplação desinteressada* frente à vida. A partir da constatação de um relativismo de espécie — “se todo homem é livre, ele não poderia querer-se livre” (Beauvoir, 2005, p. 64) —, busca-se liberar da angústia e gozar então uma *alegria desinteressada*. Simone de Beauvoir define essa compreensão de estética.<sup>25</sup> A atitude estética constrói sua abordagem a partir da crença de que “nenhuma solução é melhor ou pior do que qualquer outra” (Beauvoir, 2005, p. 65). Com isso, a atitude estética deflagra, é preciso reconhecer, uma ruína dos valores superiores. Mas, para tal, converte tudo em uma massa inodora e indistinta. Se não há determinações, instaura-se um relativismo improdutivo e desumano. Nesse sentido, a indiferença se torna apenas impessoalidade. Supostamente em nome da liberdade, defende-se a inoperância. A vida se reduz a um teatro um tanto quanto caótico, um tanto quanto cômico, que reclama do homem a séria função de, abstraindo-se das vicissitudes da vida, elaborar uma visão de mundo em que valores eternos sobrevivam ao incessante fluxo da existência. Ambicionam a pureza das *ilhas azuis do Pacífico*<sup>26</sup> e, para tanto, esquece-se do humano.

Beauvoir mostrará que a adoção da atitude estética acaba por conformar todo presente na forma de um *futuro passado*. Trata-se de um meio para calar a angústia presente no cotidiano, deste “mundo falante, de onde se elevam solicitações, apelos” (Beauvoir, 2005, p. 64). O recurso é tomar a existência como uma promessa de acontecimento, mas um acontecimento paradoxalmente fechado, remetendo-se unicamente ao já ocorrido. Joga-se assim com o futuro e passado no intuito de silenciar o apelo ininterrupto do espaço presente. Enfim, reduz-se o presente, tempo da ação, em mera potência, em espera, acessível apenas a uma contemplação desinteressada. A questão, mesmo depois da implementação da atitude estética, é que viver o presente, mesmo em nome de um futuro passado, ainda se faz sob a forma de um projeto, de uma abertura. Ou seja, realiza-se no presente um projeto de futuro. Ou ainda, nas palavras de Beauvoir, “pôr-se *fora* é ainda uma maneira de viver o fato inelutável de que se está *dentro*” (Beauvoir, 2005, p. 66). Negar a vida, a liberdade ou o presente, não coloca o homem para além destas dimensões; só instaura no mundo um projeto enviesado, um programa que cria transformações, que se constitui em força, que participa da vida, só que fora do prumo; desejava-se apenas a contemplação e esta, *hélas pour moi*, converteu-se em ação.

Desse modo, nada pode fazer o homem contra esta verdade, contra a ambiguidade humana. O fracasso em aniquilar essa dimensão ontológica expõe uma realidade que reforçará o argumento de Beauvoir: a existência humana roga por uma moral. Contra cada tentativa de burlar o sofrimento da existência com um projeto que visaria uma

---

24 “Dizem, ele não poderia querer nada por outrem, uma vez que outrem é livre em todas as circunstâncias” (Beauvoir, 2005, p. 64).

25 Estética por causa do contrabando da noção de contemplação desinteressada para o âmbito moral.

26 “O que importa, pensa ele, é apenas compreender os acontecimentos provisórios e cultivar através deles essa beleza que não perece” (Beauvoir, 2005, p. 65).

regressão ao irrefletido estado infantil, o homem se defronta novamente com seu lugar no tempo.

Pensar nossa liberdade, ou seja, assumir nossa ambiguidade, trata-se de uma tarefa infinita, de um esforço reiterado de se opor a esse “fanatismo terrível” (Beauvoir, 2005, p. 46), cultivado tão intensamente em nossa sociedade. Ou seja, é, ativamente “inventar uma solução” (Beauvoir, 2005, p. 75) que dê sentido ao mundo e a nós. Por isso, a jovem está certa ao denunciar o valor metafísico da saúde, de uma saúde estéril e solitária. A saúde só se justifica em nome da vida, a partir da afirmação “da espessura concreta e singular deste mundo” (Beauvoir, 2005, p. 88), rumo aos outros e na contemplação de si mesmo enquanto habitante do presente. Afinal, nas palavras de Simone de Beauvoir, “o mundo que (desvelamos) é um campo de batalha onde não há terreno neutro e que também não se pode distribuir em parcelas” (Beauvoir, 2005, p. 97).

### Referências:

BEAUVOIR, S. de. *O segundo sexo*. 2ª ed. Trad. Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2009.

\_\_\_\_\_. *Por uma moral da ambiguidade*. Trad. Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2005.

KANT, I. *Resposta à pergunta: Que é “Esclarecimento”?*. In: \_\_\_\_\_. *Textos Seletos*. 3ª ed. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Editora Vozes, 2005, p. 100-118.

NIETZSCHE, F. *III Consideração intempestiva: Schopenhauer educador*. In: \_\_\_\_\_. *Escritos sobre educação*. 4ª ed. Trad. Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; São Paulo: Editora Loyola, 2009, p. 138-222.

SARTRE, J.-P. *As moscas*. Trad. Caio Liudvik. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira. 2013.

\_\_\_\_\_. *O existencialismo é um humanismo*. Trad. João Batista Kreuch. Petrópolis: Editora Vozes, 2010.

\_\_\_\_\_. *O que é literatura?*. 3ª ed. Trad. Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Editora Ática, 2004.

\_\_\_\_\_. *O ser e o nada: ensaio de Ontologia fenomenológica*. 21ª ed. Trad. Paulo Perdigão. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

\_\_\_\_\_. *Uma idéia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade*. In: \_\_\_\_\_. *Situações I: críticas literárias*. Trad. Cristina Prado. São Paulo: Editora CosacNaify. 2005, p. 55-57.

**Recebido em:** 30 jan. 2024 — **Aceito em:** 17 dez. 2024.