

O mal absoluto e sua relação com a subjetividade enraizada em Simone de Beauvoir.

Nathan Teixeira¹

Resumo

Este trabalho pretende esclarecer a compreensão da subjetividade enraizada e suas implicações morais no pensamento Simone de Beauvoir, elegendo a noção de mal absoluto como enquadramento de análise. Como será discutido, as aparições textuais desta noção não somente pressupõem a estruturação primeira da ambiguidade fundante da subjetividade, como nos ajudam a compreender a relação entre esta fundamentação ontológica ambígua e a perspectiva moral que lhe é correlata.

Palavras-chave: Simone de Beauvoir. Mal absoluto. Enraizamento. Ambiguidade. Liberdade.

Abstract

This work aims to clarify the understanding of the rooted subjectivity and its morals implications in Simone de Beauvoir's thinking, choosing the notion of absolute evil as a framework for analysis. As will be discussed, the textual apparitions of this notion not only presuppose the prior structuring of the founding ambiguity of subjectivity, but also help us understand the relationship between this ambiguous ontological foundation and the moral perspective that is related to it.

Keywords: Simone de Beauvoir. Absolute evil. Rooting. Ambiguity. Liberty. Q Bolsista.

O pensamento de Simone de Beauvoir é bem caracterizado se o tomamos como uma explicação acerca da formação da subjetividade, cuja estrutura ontológica é apresentada como ambígua. No percurso de construção dessa ambiguidade, três apontamentos centrais são dados para a caracterizar: a ideia de que a subjetividade é um movimento livre e sensível aberto ao fora de si, no qual se vincula para se realizar, ou seja, é um distanciamento indeterminado da espessura do ser a partir de um vínculo sensível e ambíguo com este; o fato de que tal vínculo é algo realizado pelo corpo, este sendo, portanto, a abertura livre que se materializa fenomenalmente como presença do sujeito na sua situação; e, por fim, a indicação de que o movimento livre subjetivo está inevitavelmente comprometido com os movimentos livres dos outros para os quais ele se abre e com os quais se vincula, desdobrando-se daqui as implicações morais e políticas.

¹ Doutor em Filosofia Pela UFRJ/Bolsista da FAPERJ de Pós doutorado nota 10 / PPGFIL-UERJ.
Contato: nathanmateixeira@gmail.com

Neste trabalho, portanto, buscarei apresentar em detalhes esta ontologia ambígua da subjetividade e as implicações indicadas acima a partir das considerações presentes em diferentes textos de Simone de Beauvoir. Trata-se, especificamente, da apresentação da perspectiva filosófica própria à Beauvoir a partir de diferentes passagens de suas obras, visando mostrar como a noção de mal absoluto se apresenta como um ponto de entrada importante na caracterização do enraizamento da subjetividade e de apresentação da sua moral da ambiguidade.

Assim, temos como ponto de partida a afirmação de Simone de Beauvoir sobre a subjetividade:

É porque minha subjetividade não é inércia [*ma subjectivité n'est pas inertie*], dobramento sobre si, separação, mas ao contrário movimento em direção ao outro [*mouvement vers l'autre*], que a diferença entre eu e outro se abole e eu posso chamar o outro meu [*mien*]; a ligação [*le lien*] que me une ao outro só eu posso criar; eu o crio pelo fato de que não sou uma coisa [*jê ne suis pas une chose*] mas um projeto de mim em direção ao outro [*un projet de moi vers l'autre*], uma transcendência [*une transcendance*]. [...] eu não sou primeiramente uma coisa, mas espontaneidade [*spontanéité*] que deseja, que ama, que quer, que age [*qui dérise, qui aime, qui veut, qui agit*]. (BEAUVOIR, PC, 2013, p. 210)².

Nesta perspectiva, o sujeito é movimento espontâneo e sensível aberto ao fora de si, que se vincula àquilo que lhe é outro para se realizar e se constituir. Esse movimento é livre posto que não encontra uma determinação anterior que condicione de maneira fechada seu fazer posterior. Por isso Beauvoir afirma que a liberdade é "a modalidade mesma da existência que [...] retoma por sua conta tudo que lhe vem do exterior" (BEAUVOIR, 2015, p 710), ou seja a subjetividade é o processo contínuo de interiorização do seu fora de si assim como um exteriorizar como certo modo de se fazer ser. O movimento livre do existir que é o sujeito e que o faz ser enquanto "constitutivamente orientado para outra coisa que não ele mesmo [*constitutivement orienté vers autre chose que lui-même*]" (BEAUVOIR, PC, 2013, p. 219), se dá fenomenalmente como presença situada na medida em que se abre ao mundo vinculando-se a ele ambigualmente, pois recebe certa parcela de ser interiorizada na mesma medida

² Como os textos *Pirro e Cinéas* e *Por uma moral da ambiguidade* estão publicados juntos na mesma edição, tanto na versão original em francês – utilizada aqui – quanto na sua tradução brasileira, optei por indicar de modo o mais exato possível, nas referências das citações retiradas de ambos, quando se trata do primeiro texto e quando se trata do segundo. Desse modo, utilizarei PC para indicar trechos retirados de *Pirro e Cinéas*, e PMA para aqueles de *Por uma moral da ambiguidade*. Da mesma forma, quando citar *O segundo sexo* mais à frente, indicarei quando se tratar do volume I, usando SS I, e quando se tratar do volume II com SS II. As demais obras utilizadas terão suas referências seguindo o padrão de apenas ano e página.

em que está distanciado por certa parte de indeterminação que ele introduz enquanto processo de nadificação.

Assim a subjetividade como liberdade é um “[...] movimento concreto e singular” (BEAUVOIR, PMA, 2013, p. 34) que se realiza como presença e “[...] adquire no mundo sua figura carnal e real [*sa figure charnelle et réelle*]” (BEAUVOIR, PC, 2013, p. 168) e ao mesmo tempo se distancia parcialmente deste vínculo que a presença realiza para se recuperar no porvir. Este processo contínuo de se investir no mundo e dele se afastar para se escolher como novo investimento no porvir é então definido por Beauvoir deste modo: “a meta visada por minha liberdade, é conquistar a existência *através da espessura sempre faltosa do ser* [*l'épaisseur toujours manquée de l'être*]” (BEAUVOIR, PMA, 2013, p. 40, grifo meu). O momento do comprometimento da liberdade na situação é sua participação na espessura primeira do mundo, um “se misturar praticamente” às coisas que lhe dá a espessura mundanamente situada do ser. Porém, há também um distanciamento por parte da liberdade quando tal espessura se faz faltosa, precisando ser recuperada no porvir, onde a liberdade se lança em direção ao ser enquanto aquilo que se conquista através do mundo, refazendo novamente o solo de onde o ser continuamente se desvela.

O corpo adquire aqui centralidade pois o movimento do vir a ser se encarna na medida em que o sujeito existe primeiro corporalmente, o corpo realiza um enraizar/transcender onde temos a relação ambígua entre um movimento gratuito de desprendimento que abre, mas que se fixa/enraíza em abertura sensível ao mundo e aos outros, o corpo dá o “fora” como espessura sensível da situação. A ideia é, portanto, que por ter seu corpo engajado na situação, a transcendência humana tem uma generalidade sensível, ou seja, há um “dar solo” do corpo que é a abertura espontânea a partir da qual se vinculam materialmente sujeito e mundo, e que sempre permanece na retomada consciente posterior que o sujeito faz de si, como a camada sensível intersubjetiva que ele vive assumindo-a ambigualmente, dela desponta mas não se desenraíza³.

³ Sobre a importância do corpo e a questão da ambiguidade de enraizamento em Beauvoir, destacamos a colocação de Sonia Kruks quando diz que o sujeito em Beauvoir “[...] é um existente estranho e ambíguo: *um ser corporal* cujas ações são “livres” na medida em que não são estritamente determinadas e ainda *alguém que é sempre já formado e constrangido pelo que já se é e pelo mundo no qual este se encontra corporalmente situado*” (KRUKS, 2012, p. 27); e de Sara Heinamaa de que “O corpo vivido não é apenas um órgão da vontade nem mesmo um eu natural; ele também desdobra uma vitalidade que não pertence a nós enquanto indivíduos ou humanos. O corpo que é o meu próprio, meu necessário ponto de ancoramento no mundo material, é também, necessariamente, estranho a mim.” (HEINAMAA, 2003, pp. 71-72).

Ou seja, segundo Simone de Beauvoir, nossa espontaneidade ontológica se realiza como presença a partir de um comprometimento prévio no ser e que continuamente se renova, um vínculo que é de ordem eminentemente sensível. Portanto, a carne é o que se apresenta como o laço ontológico-ambíguo que *une e separa* a materialidade corpórea do sujeito e a camada genérica situada do ser. Essa *ligação em uma separação* realiza a abertura fenomenal da presença e situa a liberdade do vir a ser, fornecendo um solo material de constituição, justamente pelo fato de que esse movimento se realiza primeiramente como espontaneidade sensível/corpórea que se encarna na espessura do mundo. A ambiguidade fundamental do existir humano como movimento livre aberto ao fora de si, se apresenta a partir do vínculo entre duas materialidades entrelaçadas ambigualmente – uma dependente da outra, sendo feita e formada pela outra –, o corpo do sujeito como presença sensível e prática, e a espessura da sua situação tal como constituída social e historicamente na qual “está engajada sua própria carne [*est engagée sa propre chair*]” (BEAUVOIR, PC, 2013, p. 305), esta última sendo, portanto, o vínculo ambíguo entre o devir corporificado que é o sujeito e a concretude objetiva do mundo.

A carne não é simplesmente o corpo, posto que este se faz presença individualizada *enquanto* está encarnado/enredado em sua situação, nem mesmo é a matéria objetiva do mundo, na medida em que esta é dada no próprio processo de vinculação ambígua que a liberdade faz *enquanto* espontaneidade sensível encarnada. Assim, a carne indica justamente a vinculação ambígua – de determinação e indeterminação, de passividade e atividade – que une separando a sensibilidade do sujeito e a espessura material e intersubjetiva do mundo. O corpo situa, “[...] é uma situação; é nossa tomada sobre o mundo e o esboço de nossos projetos” (BEAUVOIR, SS I, 2016, p. 75), ele abre os possíveis por sua conta enquanto transcendência carnalmente comprometida na espessura genérica do mundo. Porém, há o outro lado da ambiguidade: “[...] a situação não depende do corpo, é o corpo que depende da situação” (BEAUVOIR, SS II, 2016, p. 609), e aqui Beauvoir já está falando da espessura intersubjetiva de ser como o solo comum social do qual o corpo depende para vir a ser. A subjetividade enraizada é inserida em relações sociais concretas a partir das quais esta subjetividade tem significado *no* mundo – tem um lugar a partir do qual interioriza o social - na mesma medida em que o mundo tem significado *para* ela enquanto *exteriorizado* – a subjetividade se escolhe e sustenta a significação recebida sendo ser situado no mundo.

É importante recuperar e destacar, portanto, a ideia dada por Beauvoir de enraizamento da subjetividade em seu solo situacional, onde é indicado que seu

movimento de desvelamento do ser em direção ao porvir é como um “querer a si” como querer *ter vindo a ser tendo* certo comprometimento situado a partir do fato de que se é no agora um *já ter vindo a ser tendo tido* um certo comprometimento situado prévio; ou, nas palavras da autora: “[...] é a partir de um certo *enraizamento singular no mundo histórico e econômico [à partir d’un certain enracinement singulier dans le monde historique et économique]* [...] que esta *vontade se lança* em direção ao porvir” (BEAUVOIR, PMA, 2013, p. 25, grifo meu)⁴. Portanto, esse querer a si a partir do mundo como vontade enraizada nos mostra, primeiramente, que sempre já há um fundo de despontamento enraizado passado a partir do qual desponto no agora, e, em segundo lugar, que a unificação final para onde tendo como uma vontade é a abertura para um novo despontar enraizado. Para nossa discussão, é importante que Beauvoir esteja indicando, portanto, que “vontade enraizada” é a estrutura de relacionalidade ambígua sujeito-objeto que marca o vir a ser corporificado: as projeções intencionadas de vir a ser no porvir se efetivam na medida em que assumem uma forma concreta “solo de despontamento/ponto de partida” que é uma totalidade objetivada de possíveis abertos, e, por sua vez, esse projetar depende ambigualmente de solos de despontamento já concretizados no agora; portanto, “as pretensões ontológicas do existente assumem uma forma concreta *segundo as possibilidades materiais que se lhe oferecem*” (BEAUVOIR, SS I, 2016, p. 107).

No seu texto intitulado *Pirro e Cinéas*, por exemplo, Simone de Beauvoir define a situação como o solo fenomenal do sujeito, como seu jardim, como sua “porção do universo [*merceau d’univers*]” (BEAUVOIR, PC, 2013, p. 213), indicando o vínculo da liberdade com a dimensão social e intersubjetiva, ao mesmo tempo em que mostra que as escolhas que o sujeito faz de si como projeto implicam um processo de “cultivo”, uma interiorização do seu solo e uma posterior exteriorização. Em suma, sempre há um “meu jardim” que o sujeito cultivará, pois sempre estará enraizado em um solo histórico que é ponto de partida para seus projetos e para ele mesmo, pois, como presença material, a subjetividade é movimento prático que tem um vínculo ambíguo com o solo social comum cujo encontro carnal – ter sua carne na carne do mundo – marca a abertura

⁴ A ideia de desvelamento de ser é apresentada por Simone de Beauvoir em *Por uma moral da ambiguidade* para caracterizar o livre movimento enraizado e ambíguo do existir, que também é chamado de transcendência, ou élan em direção ao ser, ou devir. O desvelamento indica uma forma geral que esse movimento adquire, que resumidamente consiste em *fazer o ser despontar/ser possível/ a partir da espessura* sensível do mundo, de modo que quando este termo for utilizado neste trabalho estará sendo indicada apenas essa característica, assim como seus termos correlatos indicados acima.

concreta de sua “irrupção original [*jaillissement originel*]” (BEAUVOIR, PMA, 2013, p. 33). Por sua vez, como esse movimento se retoma a partir do seu enraizamento, a liberdade se faz se retomando a partir do que seu solo lhe possibilita, ela continuamente se refaz enquanto modo de ser prático já situado.

Através do enraizamento temos uma melhor construção da ambiguidade entre passividade e atividade vivida pelo sujeito enquanto movimento espontâneo e sensível que parte de “si” mas como um “si” já socializado. É assim, portanto, que o enraizamento torna objetiva “a verdade [...] da minha solidão e ligação ao mundo, minha liberdade e minha servidão” (BEAUVOIR, PMA, 2013, p. 14). Segundo Beauvoir, assumir “nossa fundamental ambiguidade [*notre fondamentale ambiguïté*]” (BEAUVOIR, PMA, 2013, p. 14) é afirmar “as condições autênticas de nossa vida [*conditions authentiques de notre vie*]” (BEAUVOIR, PMA, 2013, p. 14) nas quais nos constituímos como *devenir corporalmente possibilitado a partir da espessura material do mundo*, afirmar o fato de que a subjetividade, como movimento que desponta de um solo, não pode pretender cortar suas raízes terrestres, e que o engajar-se como escolha contínua de si através do mundo nada mais é do que o ato mesmo de cultivo o qual o sujeito se constitui através da assunção produtiva do “já feito” dado pelo seu engajamento irrefletido prévio, e isto pelo fato de que ser subjetividade é ser transcendência materialmente enraizada no mundo, ou seja, é ser um contínuo “*tomar como próprio os aspectos ‘já dados’ da própria existência*” (KRUKS, 2012, p. 33, grifo meu).

Outra forma de pensar o tipo de vínculo indicado pelo enraizamento oferecida por Beauvoir, consiste na sua consideração do que ela chama de “atitude metafísica [*attitude métaphysique*]” (BEAUVOIR, 2008 b, p. 78) em seu texto *Literatura e metafísica*. Trata-se de um artigo publicado em 1946 no *Les temps modernes*, onde Simone de Beauvoir busca fundamentalmente mostrar como a escrita literária e o universo que ela cria pode dar conta da ambiguidade do existir, ao tentar manter em sua criação a concretude da experiência ambígua que se faz cotidianamente no mundo. Isso, segundo a autora, seria a especificidade do que ela compreende como “romance metafísico”, que, a partir do reconhecimento dessa ambiguidade ontológica constituinte e ao mesmo tempo vivida em toda sua espessura cotidiana, buscaria precisamente objetivar ao leitor um apelo a realizar de novo a concretude ambígua da presença só que no universo literário criado. É a partir disto que Simone de Beauvoir explica mais detalhadamente o que seria pensado através do termo “metafísica”, e afirma:

A metafísica não é inicialmente um sistema [*La métaphysique n'est pas d'abord un système*]: não se “faz” metafísica como se “faz” matemática ou a física. Na verdade, “fazer” a metafísica é “ser” metafísico, é realizar em si a atitude metafísica [*c'est réaliser en soi l'attitude métaphysique*] que consiste em se colocar em sua totalidade diante da totalidade do mundo [*se poser dans sa totalité en face de la totalité du monde*]. Todo acontecimento humano possui para além de seus contornos psicológicos e sociais uma significação metafísica pois, através de cada um deles, o homem está continuamente engajado por inteiro no mundo inteiro [*toujours engagé tout entier, dans le monde tout entier*] [...] (BEAUVOIR, 2008 b, p. 78).

Ou seja, a atitude metafísica, que é, portanto, fazer situado, espontâneo e prático que a subjetividade realiza como presença e cuja “realidade [...] se desvela na relação viva [*se dévoile dans la relation vivante*] que é ação e sentimento antes de se fazer pensamento.” (BEAUVOIR, 2008 a, p. 81), é o enraizamento que é característico desse movimento materializado. A ambiguidade deste vínculo se apresenta radicalmente aqui: o sujeito é uma totalidade em devir que se realiza inteiramente, porque toda ela está em questão ao ser o próprio movimento de *se fazer em questão a partir do mundo*, e isso sempre de novo, onde esse “a partir do mundo” implica igualmente uma totalidade, também ambígua, como solo comum. Em suma, é a ambiguidade ontológica que caracteriza o movimento de se colocar por inteiro enraizado no mundo, sendo um fazer de “si” *a partir do que esse “si” já foi possível* enquanto sendo parte da totalidade situada *tal como também* a produz e reproduz continuamente: essa atitude metafísica destaca “a ambiguidade da condição do homem que é ao mesmo tempo liberdade e coisa, unidade e dispersão, isolado por sua subjetividade e no entanto coexistindo no seio do mundo com os outros [...]” (BEAUVOIR, 2008 c, p. 110, grifo meu). Aquilo que se realiza e se faz cotidianamente, se faz somente em “um mundo concreto e histórico” (BEAUVOIR, 2008 b, p. 80), e tem por isso uma certa espessura de subjetividade bem como uma espessura social situada, mas isso é possível porque metafisicamente – a estrutura ontológica do existir humano – há um vínculo material a partir do qual duas “totalidades materializadas” e ambíguas se encontram. Portanto, como afirma Penelope Deutscher, “na visão de Beauvoir, os indivíduos são coletivamente tornados outros através de hábitos repetitivos que [...] adquirem um significado *historicamente sedimentado* e inflexionaram a perspectiva corporificada de um indivíduo social como um corpo-sujeito” (DEUTSCHER, 2008, p. 13).

É este horizonte teórico geral de pensamento construído por Beauvoir, centrado na subjetividade-corpo enraizada e sua ambiguidade constituinte, que a filósofa francesa nos apresenta como mais adequado para pensar a questão da moral. Destaco, primeiramente, a preocupação por parte de Beauvoir de que a discussão sobre a moral

seja livrada do moralismo idealista tradicional que a encerra em um puro subjetivismo, que a faz ser uma mera preocupação interior ao sujeito sobre a sua adequação a princípios eternos. Segundo a filósofa, tal perspectiva reduz a moralidade a algo sem vinculação com as situações materiais e históricas e, portanto, também sem relação com a política. Ao se pretender como uma adesão incondicionada a valores externos e absolutos, o idealismo na moral “corta suas raízes [*coupe ses racines*] terrestres e o homem de ação enraizado na terra [*enraciné dans la terre*] não descobre nela nenhum fundamento” (BEAUVOIR, 2008 a, p. 44). Em suma, colocar o ajuizamento moral da ação como uma análise que confere se há ou não submissão completa e sem falhas a uma ideia transcendental tomada como valor *a priori*, é o mesmo que afirmar “[...] que a moral não se situa neste mundo empírico; mas sobre um plano transcendente, quer dizer, em um fato subjetivo. O bem está em algum céu: e a qualidade da alma que o busca não depende do seu sucesso, mas da pureza de sua intenção (BEAUVOIR, 1955, p. 179).

O ponto central de Simone de Beauvoir para pensar a moral consiste, precisamente, no reconhecimento e afirmação da ambiguidade constituinte do existir enraizado do sujeito. Neste sentido, a liberdade é colocada como o movimento espontâneo que é a própria subjetividade se fazendo enraizamento na materialidade do mundo, mantendo aberta sua possibilidade de recuperação no porvir, no contínuo enraizar e despontar implicado no devir ambíguo corporificado, o que mostra que a liberdade não é uma propriedade objetiva que o sujeito retém em si, mas é “[...] o movimento mesmo desta realidade ambígua que chamamos existência [...]” (BEAUVOIR, PMA, 2013, p. 33). Portanto, todos os valores que são desvelados e que se tornam orientações possíveis para a ação, só existem enquanto mantidos por e para liberdades enraizadas em um solo material comum, justamente pelo fato de que não há valor/ser que exista independentemente de seu desvelar enraizado historicamente pela liberdade situada, não existe “uma objetividade inumana [*objectivité inhumaine*]” (BEAUVOIR, PMA, 2013, p. 20). Segundo Beauvoir:

A liberdade é a fonte de onde surgem todas as definições e todos os valores; ela é a condição original de toda justificação da existência; o homem que busca justificar sua vida deve querer antes de tudo e absolutamente a própria liberdade: ao mesmo tempo que ela exige a realização de fins concretos, de projetos singulares, ela se exige universalmente. Ela não é um valor totalmente constituído que se proporia de fora a minha adesão abstrata, mas ela aparece (não no plano da facticidade, mas sobre o plano moral) como causa de si: ela é apelada necessariamente pelos valores que ela coloca e através dos quais ela se coloca [...] (BEAUVOIR, PMA, 2013, p. 32).

Assim, a perspectiva moral condizente com o reconhecimento da ambiguidade de enraizamento do existir, aquela que afirma que “[...] os existentes *separados* possam *ao mesmo tempo serem ligados* entre eles” (BEAUVOIR, PMA, 2013, p. 24, grifo meu), é aquela que afirmará igualmente que somente a liberdade pode ser o valor fundamental, mas isso especificamente como o próprio movimento contínuo de desvelamento do ser, como o existir ambíguo se refazendo continuamente enquanto espontaneidade indeterminada que se abre a si através do mundo, se afirma como livre na medida em que é algo feito possível no mundo. Isso significa que o vir a ser, tomado em seu momento primeiro como mera abertura de indeterminação contingente, é posto como tendendo a conquistar a si no porvir a partir da sua situação, é um contínuo “renovar seu engajamento no mundo [*renouveler son engagement dans le monde*]” (BEAUVOIR, PMA, 2013, p. 38) na mesma medida em que é um “se querer como movimento indefinido” (BEAUVOIR, PMA, 2013, p. 38) que desponta do mundo.

Trata-se, portanto, da possibilidade de tomar esse vir a ser enraizado como orientação normativa mínima do agir, tanto no nível da singularidade quanto no nível da totalidade situada. Portanto, segundo Beauvoir, é preciso se querer livre no sentido de se afirmar como movimento aberto ao fora de si em vínculo que se faz ser, retomar positivamente, enquanto engajamento prático contínuo, a espontaneidade ambígua que quer a si enquanto afirma ao mesmo tempo – devido à ambiguidade enraizada - a manutenção do porvir como aberto na situação, para que possa se recuperar. Para se realizar, seja lá como for, é preciso comprometimento no mundo, e este só existe enquanto construção comum de situações estruturadas materialmente, de modo que se o sujeito se quer como livre – e precisa na medida em que a liberdade de presença contingente não implica necessariamente uma construção positiva da liberdade pelo sujeito e no comum da situação – então “encontra no coração de sua existência uma exigência comum à todos [...]; lhe é preciso querer a liberdade em si e universalmente; lhe é preciso tentar conquistá-la: à luz deste projeto as situações se hierarquizam e as razões de agir se descobrem” (BEAUVOIR, 2013, PMA, p. 98)

Simone de Beauvoir considera:

A moral não é um conjunto de valores e princípios constituídos, ela é movimento constituinte por meio do qual valores e princípios são colocados; é o movimento que o homem moral autêntico deve reproduzir por sua conta. Os grandes moralistas não são almas virtuosas, docilmente submissas a um código preestabelecido de bem e mal: eles criam um novo universo de valores através de palavras que são atos, através de atos [...]. A moral não é negativa, ela não demanda ao homem permanecer fiel a uma imagem estática de si mesmo: ser moral significa buscar fundar o próprio ser, fazer passar ao necessário nossa

existência contingente; mas o ser do humano é ser no mundo; ele está indissoluvelmente ligado [*indissolublement lié*] a este mundo que ele habita, sem o qual ele nem sequer existiria ou poderia se definir; ele está aí ligado através de atos, e são seus atos que ele precisa justificar. [...] Assim a moral encontrará sua verdadeira imagem; ela não é outra coisa senão a própria ação concreta, na medida em que esta ação busca se justificar (BEAUVOIR, 2008 a, pp. 64-65).

Há então a possibilidade de pensar um princípio mínimo, que consiste na ideia da liberdade que tende a conquistar a si no porvir. Ou seja, “[...] o preceito será de tratar o outro [...] como uma liberdade que tem por fim sua liberdade; utilizando este fio condutor nós deveremos, em cada caso singular, inventar no risco uma solução inédita. [...]” (BEAUVOIR, PMA, 2013, p. 176). É preciso então que a subjetividade assuma autenticamente o sentido de sua situação na qual se encontra enraizada, pois a escolha moral em nome da liberdade é feita a partir de uma situação concreta, cuja especificidade material deve ser levada em consideração. Apesar da preocupação com a liberdade ser uma orientação universalizável minimamente enquanto princípio, não é algo aplicável indiferentemente em qualquer situação como um absoluto *a priori*, antes, é algo que já de saída reconhece que a justificação da ação, por um querer a si a partir do solo do mundo, precisa sempre ser feita e que isto depende das possibilidades que esse agir abre como *possibilidades para outro* e a partir do que a situação oferece no aqui e agora como *possibilidades para outro já abertas*.

Esse preceito positivo postulado acima teria, como contrapartida, a negação radical de qualquer situação ou relação específica em que a liberdade corporificada individual seja usada para fins que lhes são determinados exteriormente e com pretensão de necessidade absoluta. Em suma, recusa-se absolutamente: tanto a pretensão de determinação para o sujeito de um ser que seria ele por inteiro e que deveria absolutamente ser realizado, quanto a ação correlata de fazer esse ser se realizar e ser reconhecido socialmente como uma suposta negatividade absoluta, como o outro necessário à solidificação de uma relação desigual que privilegia uns em detrimento de outros. É aqui, portanto, que temos o lugar para a noção de um mal absoluto recusado moralmente.

Para detalhamento desta noção, discutirei três ocorrências da mesma em textos distintos de Simone de Beauvoir, os quais já foram previamente utilizados na construção da argumentação geral deste trabalho. Primeiramente temos *Olho por olho*, publicado em 1946 no *Les temps modernes*. Visando mostrar que o sentimento de ódio, despertado por

certas cenas em que se observa alguém violentando um outro, é uma recusa espontânea do tipo de relação que tal cena apresenta⁵, Beauvoir afirma:

O ódio, com efeito, não é uma paixão surgida de um capricho; ele denuncia uma realidade escandalosa [*une réalité scandaleuse*] e reclama imperiosamente que esta seja apagada do mundo. [...] Não há escândalo se não *no momento em que um homem trata seus semelhantes como objetos* [*il n'y a scandale que du moment où un homme traite ses semblables comme des objets*], em que ele nega pelas torturas, humilhação, servidão, assassinato, sua existência de homens. O ódio, é a apreensão da liberdade do outro na medida em que ela *se dispõe a realizar este mal absoluto que é a degradação do homem em coisa* [*ce mal absolu qu'est la dégradation de l'homme em chose*]. (BEAUVOIR, 2008 c, p. 90, grifo meu).

Por sua vez, em *Por uma moral da ambiguidade*, Simone de Beauvoir fala novamente deste mal absoluto, desta vez se voltando para os linchamentos contínuos da população negra nos Estados Unidos durante o período de segregação racial e que eram aceitos pelas autoridades e não sofriam consequências legais⁶: “O linchamento é um mal absoluto, ele representa a sobrevivência de uma civilização esgotada, a perpetuação de uma luta de raças que deve desaparecer; é uma falta sem justificação, sem desculpa.” (BEAUVOIR, PMA, 2013, p. 180).

Temos como significativo o fato de que aquilo que é indicado como devendo ser recusado absolutamente em nome da liberdade é, no primeiro caso, um dispor do outro como coisa, usá-lo para si ou se afirmar sobre ele violentamente fazendo-o mera materialidade passiva sobre a qual se exerce uma atividade que se pretende absoluta. Na segunda aparição, o mal absoluto é indicado através da mesma forma só que agora com a especificidade de ser colocado como parte do próprio social, uma certa estruturação da situação na qual certos sujeitos emergem como aqueles cujo vir a ser é propositalmente reconhecido como estando dado para um outro que “se alimenta de sua transcendência [*se nourrit de leur transcendance*]” (BEAUVOIR, PMA, 2013, p. 104). Em ambos os casos nos quais foi caracterizado um mal absoluto, a questão central para Beauvoir é o fato de que é precisamente a ambiguidade corporificada do existir que é explorada ou sofre violência: seja pelo exercício direto de violência no corpo do outro, seja pela disposição social desigual na qual certos corpos aparecem como entregues a uma vontade alheia, está sempre em questão um “fazer do outro uma coisa”, que é situá-lo como uma

⁵ Sonia Kruks apresenta uma importante discussão deste texto de Beauvoir, destacando a questão da busca ética pela reparação de um ato injusto e a questão da ambiguidade própria da filósofa francesa. Para maiores esclarecimentos ver KRUKS, 2012, pp. 151-181.

⁶ Simone de Beauvoir está fazendo referência à situação de segregação racial nos Estados Unidos no final do século XIX, juridicamente assegurada pelas leis Jim Crow. Dentro deste quadro jurídico racista, o linchamento gratuito de pessoas negras nas ruas era tolerável.

materialidade inerte que só suporta passivamente uma ação exterior e/ou é mero meio utilizável para fins de ações outras.

Na medida em que ser uma subjetividade é ser um contínuo engajamento prático e material que se faz no mundo, e isso pelo fato de que esse engajar é uma atividade sensível objetivada como corpo, então há uma interdependência dada como uma espessura comum situando e sendo situada, cultivando e sendo cultivada por diferentes “condutas-corpo”, e, segundo Beauvoir, é “[...] essa interdependência [*cette interdépendence*] que explica que a opressão *seja possível e que ela seja odiosa* [*soit possible et qu'elle soit odieuse*]” (BEAUVOIR, PMA, 2013, p. 103, grifo meu). Fazer o outro ser coisa é estar em uma relação concretamente situada – seja uma situação individual criada na particularidade da relação de determinados indivíduos ou uma situação erigida em lugar material e genérico da estrutura do solo social – na qual é possibilitado que somente um dos lados seja a atividade que se realiza concretamente tendo a si mesma como fim, pois o outro é então o corpo que é pura coisa, atividade interrompida para ser objeto *para* um fazer que se pretende como absoluto. É, em suma, situar o outro como uma passividade “[...] dada, e não como um produto de seu produto: a ideia de natureza contradiz aquela de práxis [*l'idée de nature contredit celle de praxis*]” (BEAUVOIR, 1955, p. 189).

Práxis aí vem indicar a já esclarecida compreensão de Simone de Beauvoir sobre a subjetividade como movimento corporal que se faz na mesma medida em que produz/cultiva sua situação social. Portanto, o foco desta perspectiva moral é a *recusa absolutamente como mal de toda negação do outro como movimento corporificado aberto*, recusa de tortura, opressão, violência e de qualquer outra conduta que seja a objetivação de um solo relacional no qual o outro é aquilo *sobre* o qual se realiza uma pura atividade indeterminada para si mas com a pretensão de ser completamente determinante sobre este outro. Trata-se de uma moral que terá como engajamento fundamental a oposição à quaisquer situações que imponham que se caracterizem como determinações não ambíguas da liberdade de um outro na medida em que instituem “[...] coerções que interrompem seu élan em direção a ela mesma [*son élan vers elle-même*]” (BEAUVOIR, PMA, 2013, p. 41). Assim, a sua preocupação norteadora ganha maiores detalhes: afirmar a liberdade como sempre podendo liberar a si mesma, se renovar enquanto cultivo contínuo, é sempre afirmar – criar, disputar, instituir, renovar – situações que não impeçam que esta liberdade possa “[...] conservar a disposição de seu futuro” (BEAUVOIR, PMA, 2013, p. 40) como práxis aberta.

Esclarecendo melhor, tomemos a seguinte consideração de Simone de Beauvoir:

A vida se emprega ao mesmo tempo em se perpetuar e a se ultrapassar; se ela não faz mais do que se manter, viver é somente não morrer, e a existência não se distingue de uma vegetação absurda [...]. A opressão divide o mundo em duas partes: existem aqueles que edificam a humanidade a lançando adiante de si mesma, e aqueles que são condenados a espernear sem esperança, somente para entreter a coletividade; sua vida é pura repetição de gestos mecânicos [...]. (BEAUVOIR, PMA, 2013, p. 104)

Dada a ambiguidade do existir, há sempre algo no sujeito como movimento livre enraizado que é da ordem da repetição ou da necessidade, quer dizer, a parte de passividade que diz respeito ao contínuo refazer o “já dado” como condição fundamental do fazer aberto posterior. Não há abertura livre que não cultive – faça de novo as condições na mesma medida em que vai além delas – seu solo, ou seja, renove algo como necessário, mas isso já é também abrir-se para que da renovação um outro possível possa surgir, devido justamente à ambiguidade constituinte desse movimento. Assim, quando Beauvoir fala de um reconhecimento autêntico da ambiguidade do existir como condição do querer-se livre que afirma o seu enraizamento e a necessidade de que isso também seja possibilitado para os outros, ela está falando que é preciso reconhecer que toda atividade instituinte, na medida em que possibilitada como uma materialidade ativa – corpo – se comprometendo e se ambientando na materialidade também ativa que está “fora” de si – situação mundana –, está marcada igualmente pelo “ser instituída”, “ser determinada”. Existe na vida, enquanto devir corporificado na espessura material do mundo, “[...] dois movimentos que se conjugam; ela só se mantém na medida em que se excede [*elle ne se maintien qu'em se dépassant*], ela só se excede na condição de se manter; estes dois momentos se realizam sempre em conjunto, é abstrato pretender os separar [*il est abstrait de prétendre les scinder*]” (BEAUVOIR, SSI, 2016, p.49).

Deste modo, o que Beauvoir nos apresenta é que, querer-se como atividade absoluta sobre a passividade absoluta do outro é querer instituir uma relação que permite ao opressor fazer o outro se efetivar materialmente como pura necessidade na medida em que vem a ser aquele que é completamente determinado por e para outros. A condição material e ambígua do sujeito de ser um movimento praticamente determinado e determinante é negada na medida em que este é feito mero produto de um ser que ele mesmo não faz - porque ele mesmo não é práxis -, mas recebe como uma natureza dada, de modo que aquele que afirma isso pretende separar de si mesmo, na relação com o outro, a ambiguidade da necessidade-atividade e fazer do outro a pura necessidade objetiva da qual se utiliza uma pura atividade livre.

Essas questões se esclarecem ainda mais se nos voltarmos para a forma como Simone de Beauvoir apresenta a noção de “Outro absoluto” em *O segundo sexo* para pensar a condição da mulher. Sem entrarmos aqui na discussão geral dessa obra de 1949 que se configura como o maior texto filosófico de Beauvoir, podemos dizer que o problema a ser discutido pela filósofa é o da diferença sexual como um domínio da vida social que forma a subjetividade do homem e da mulher por condutas específicas para cada um a partir de uma suposta natureza determinante, o que fez com que o corpo da mulher fosse socialmente reconhecido como o símbolo absoluto da passividade que não se recupera em oposição ao homem como absoluta atividade e liberdade de escolha de si. Portanto, é nesta ótica que a situação própria do sujeito mulher será considerada inadmissível dentro da perspectiva moral apresentada por Beauvoir ao longo de seus textos anteriores e que discutimos mais acima, tendo-se em vista que se trata “de uma situação que a constitui como inessencial [*la constitue comme inessentielle*]” (BEAUVOIR, SS I, 2016, p. 34).

Segundo Beauvoir, a problemática se inicia na medida em que é o corpo da mulher que é socializado como algo passivo, negativo e ainda como objeto entregue às determinações do homem. A socialização da mulher como radicalmente outra de si não reproduz uma alteridade radical já pronta ontologicamente, pois há uma pretensão arbitrária e materialmente instituída de que o estabelecimento de uma alteridade absoluta de si mesmo no âmbito social estaria supostamente apenas retomando algo que já se encontraria naturalmente na mulher. Beauvoir também não está afirmando que a mulher seria mais determinada pela situação do que o homem; ambos realizam a presença igualmente na ambiguidade do vínculo de presença, ambos são subjetividades socializadas, e se socialmente a passividade absoluta é erigida apenas para a mulher e justificado por uma suposta natureza essencial, o problema encontra-se precisamente nesta significação socializada e sua estrutura, não na mulher e nem em seu corpo.

O corpo da mulher é situado como carregando em si toda a dimensão da natureza que é exterior ao domínio do fazer dos homens e, ao mesmo tempo, se encontrando diante destes como aquilo do que eles precisam se apropriar e utilizar como ferramenta para seus projetos, pois tal como a natureza, a mulher seria nessa visão “[...] destinada a ser submissa, possuída, explorada [...]” (BEAUVOIR, SS I, 2016, p. 127). Beauvoir então destaca o encerramento da mulher no âmbito do dado e da imanência devido à perspectiva que o homem adota diante da sua capacidade corporificada de gestação, onde é dito que isto é tudo o que a mulher é e, simultaneamente, é colocado como aquilo que nela

representa a pura passividade corporal que o homem quer negar em si e fazer ser uma característica exterior que ele pode controlar no outro, Beauvoir mostra que há aí a tradução de uma postura moral e existencial. O homem quer negar em si a tensão ambígua do existir de imanência e transcendência, a tensão que lhe mostra que seu “si” mesmo é tardio em relação ao estar aberto em direção ao outro e que sua liberdade não é absoluta e autofundada. Neste projeto, a mulher reuniria toda essa dimensão de vínculo carnal que o homem quer negar em si, só ela seria menos si mesma, e isto também sem ambiguidade, de modo absoluto, só ela seria a encarnação da dependência e da ausência de desvelamento livre de ser; em suma, “é o horror de sua contingência carnal que *ele projeta nela* [*c’est l’horreur de sa propre contingence charnelle qu’il projette em elle*]” (BEAUVOIR, SS I, 2016, p. 251, grifo meu).

Assim se exprime “[...] o horror que o homem experimenta diante da fecundidade feminina [*l’horreur que l’homme éprouve pour la fécondité féminine*]” (BEAUVOIR, SS I, 2016, p. 256), pois esta lhe “descobre as raízes das quais ele quer se arrancar [*découvre les racines d’où il veut s’arracher*]” (BEAUVOIR, SS I, 2016, p. 249), as raízes que ele quer negar que existam em si e colocá-las apenas como comprometendo de modo absoluto a mulher. Em outros termos, se traduz nesta atitude do homem:

[...] sua revolta contra sua condição carnal [*sa révolte contre sa condition charnelle*]; ele se considera como um deus destronado: sua maldição é de ser um ser caído do céu luminoso e perdido nas trevas caóticas do ventre materno. Este fogo, este sopro ativo e puro no qual ele anseia se reconhecer, é a mulher que mantém aprisionado na lama da terra. *Ele se desejaria necessário como uma pura Ideia, como o Um, o Todo, o Espírito absoluto; e ele se encontra encerrado em um corpo limitado* [*il se voudrait nécessaire comme une pure Idée, comme l’Un, le Tout, l’Esprit absolu; et il se trouve enfermé dans un corps limité*], em um lugar e tempo que ele não escolheu [...]. A contingência carnal, é aquela de seu próprio ser que ele sofre em seu desamparo, em sua injustificável gratuidade (BEAUVOIR, SS I, 2016, p. 247,248).

É então neste quadro em que a noção de Outro absoluto se apresenta

Dizer que a mulher é o Outro [*que la femme était l’Autre*] é dizer que não existe entre os sexos uma relação de reciprocidade: Terra, Mãe, Deusa, ela não é para o homem uma semelhante; *é no além do reino humano que seu poder se afirma*: ela está então fora deste reino [...]. *O semelhante, o outro, que é também o mesmo, com o qual se estabelecem as relações de reciprocidade, é sempre para o homem um indivíduo masculino* [*c’est toujours pour le mâle un individu mâle*]. A dualidade que se descobre sob uma forma ou outra no coração das coletividades opõe um grupo de homens à um grupo de homens; e as mulheres fazem parte dos bens que estes possuem e que são entre eles instrumento de troca. *O erro adveio de que se confundiu duas figuras da alteridade que se excluem rigorosamente* [*deux figures de l’altérité qui s’excluent rigoureusement*]. Na medida em que a mulher é considerada como o Outro absoluto [*l’Autre absolu*], [...] como o inessencial, é precisamente impossível a observar como outro sujeito (BEAUVOIR, SS I, 2016, p. 124, grifo meu).

Na medida em que a fecundidade da mulher foi vista pelo homem como a manutenção desta exclusivamente no âmbito da carne, e esta última foi significada equivocadamente não como vínculo ambíguo mas de pura passividade e dependência do ser dado e que ele tenta então negar como parte de si mesmo – nega a ambiguidade do existir na mulher, fazendo-a pura natureza/imanência, e nega a mesma ambiguidade em si querendo-se pura liberdade/transcendência, dando um lugar negativo no seu existir para a carne -, faz da mulher uma alteridade que não é ambígua, não aparece igualmente como sujeito, ela é a alteridade pura e absoluta. Integra-se a isso seu projeto de expansão e dominação da natureza como necessário para a construção do social, que é apenas seu e daqueles que encarnam a alteridade ambígua objeto e sujeito, os outros grupos de homens apenas. O lugar da mulher no comum é então um não lugar, é o lugar daqueles que não tem propriamente um lugar. Esta é a estrutura fechada de inclusão negativa de determinados sujeitos qualificados como absoluta alteridade, estrutura que a filósofa critica a partir da perspectiva da sua moral da ambiguidade.

Como afirma Sonia Kruks sobre esse ponto de *O segundo sexo*:

[...] a alteridade pode adquirir diferentes formas, e nem todas elas são necessariamente opressivas. [...] Beauvoir faz uma importante distinção entre o que podemos chamar de alteridade “normal”, na qual os papéis objetificantes e objetificados, aqueles de sujeito e objeto, são fluidos e podem ser facilmente ser trocados, revertidos, ou até mesmo (em uma relação amorosa ideal) podem ser abraçados reciprocamente por cada um, e a alteridade opressiva na qual certos grupos e seus membros individuais tendem a permanecer *irreversivelmente* cristalizados no papel de objeto ou de Outro “inessencial” (KRUKS, 2012, p. 63, grifo da autora)

Não é por acaso, portanto, que Beauvoir finalize a Introdução de *O segundo sexo* afirmando explicitamente que a situação da mulher como Outro absoluto será analisada a partir da perspectiva da moral da ambiguidade, se tratando ainda da terceira referência da autora à noção de mal absoluto:

Ao invés de procurar dissimular os princípios que mais ou menos explicitamente nós subentendemos, é melhor os colocar imediatamente: assim, nós não nos encontramos obrigados de precisar à cada página qual sentido damos às palavras; [...] A perspectiva que nós adotamos é aquela da moral existencialista [*c'est celle de la morale existentialiste*]. Todo sujeito se coloca concretamente [*se pose concretment*] através de projetos como uma transcendência; *ele só realiza sua liberdade através do perpétuo transbordamento em direção às outras liberdades* [*perpétuel dépassement vers d'autres libertés*]; não existe outra justificação da existência presente que não seja sua expansão em direção a um porvir indefinidamente aberto. Cada vez que a transcendência recai na imanência há degradação da existência em “em si”, da liberdade em facticidade; esta queda é uma falta moral se ela for consentida pelo sujeito; se ela lhe é imposta, ela adquire a figura de uma frustração e opressão; ela é nos dois casos um *mal absoluto* [*un mal absolu*]. Todo indivíduo que tem a preocupação em justificar sua existência

experimenta esta como um desejo indefinido de se transcender. (BEAUVOIR, SS I, 2016, p. 34, grifo nosso).

Segundo essa perspectiva moral de Beauvoir, observamos uma forma geral utilizada para caracterizar uma estrutura não ambígua de sujeito-objeto, a criação de uma situação fechada para determinados grupos de indivíduos que os mantem impedidos de participar do uso positivo de suas liberdades a partir das possibilidades desveladas nas condições comuns da situação, fazendo, portanto, tais possíveis não mais comuns mas algo aberto apenas à assunção privilegiada de alguns. Isto foi caracterizado ainda como determinar de fora um ser dado ao outro como absoluto, na medida em que este outro, a partir das condições limitadas e negativas, estaria condicionado a assumir comportamentos e escolhas de si que lhe limitariam mais ainda e confirmariam a negatividade e passividade já atribuídas a eles como solo próprio. Portanto, a análise da situação da mulher tal como dada na estrutura da sociedade patriarcal presente em *O segundo sexo*, mostra precisamente que é recusada à mulher a participação na ambiguidade recíproca de ser sujeito e objeto – passividade e atividade – simultaneamente, posto que socialmente lhe é determinado um modo de ser corpo como puro objeto passivo que supostamente seria algo naturalmente dado como próprio à sua natureza. Isto por comportamentos que a qualificariam como refém da absoluta negatividade e passividade, corroborando os lugares sociais que lhe foram determinados como mais adequados ao que seria seu engajamento natural.

Não entrando na reciprocidade estruturante do comum, a mulher é colocada como fora do campo moral no sentido de que o homem que se pretende absoluto sente-se no direito de ter qualquer tipo de conduta em relação a ela, seu modo de ser situa a mulher sem a preocupação se tal comportamento poderia ser marcado como inaceitável em termos de fechamento e opressão de uma outra liberdade justamente porque para ele e para o conjunto da sociedade a liberdade estaria ausente do corpo da mulher. Se a mulher é o vazio absoluto, o nada de movimento livre subjetivo, então ela é mistério e dizer “que a mulher é mistério não é dizer que ela se cala mas que *sua linguagem não é entendida* [son langage n’est pas entendu]” (BEAUVOIR, SS I, 2016, p. 400, grifo meu), ou seja, ela não é materialmente reconhecida como um movimento livre com o qual se *faz um ser comum* posto que com ela nada se cultiva.

Em suma:

O homem se autoriza voluntariamente da ideia hegeliana segundo a qual o cidadão adquire sua dignidade ética se transcendendo em direção ao universal: enquanto indivíduo singular ele tem direito ao desejo, ao prazer. *Suas relações com a mulher se situam [se situent] então em uma região de contingência onde*

a moral não se aplica mais [où la morale ne s'applique plus], onde as condutas são indiferentes. Com os outros homens, existem as relações onde valores são engajados; ele é uma liberdade afrontando outras liberdade segundo as leis que todos universalmente reconhecem; mas diante da mulher – ela foi inventada para esse propósito – ele deixa de assumir a sua existência, se abandona à miragem do em-si, se situa em um plano inautêntico; ele se mostra tirano, sádico, violento [...]; (BEAUVOIR, SS II, 2016, p. 497).

Isto se traduz no existir cotidiano de ambos, onde haveria a recusa por parte do homem de que seu fazer para com a mulher seria passível de ajuizamento moral segundo um limite aceito em nome do reconhecimento de liberdades recíprocas. Sendo ela a pura ausência de sujeito, então qualquer coisa poderia ser feita sem que esse fazer fosse enquadrado em uma ótica na qual determinadas ações fossem inaceitáveis eticamente falando, como se o comportamento do homem fosse privilegiadamente livre do limite de não poder utilizar outros movimentos singulares como meras ferramentas/meios para seus próprios fins. É, portanto, um mal absoluto a estruturação do social a partir de uma divisão sexual que cria “ [...] relações de ‘casta’ definidas pela disputa [...]” (SIMONS, 1999, p. 151) , no sentido de que o modo de ser supostamente próprio à mulher e o lugar que este recebe no social são solidificados como oposição absoluta ao homem que é eleito como absoluto em relação ao qual o sujeito mulher seria definido por estatuto secundário e, portanto, sustentando materialmente os privilégios daí advindos e que são reproduzidos continuamente na manutenção da estrutura social própria à sociedade patriarcal.

O fato de Simone de Beauvoir iniciar *O segundo sexo* declarando que se trata de uma análise moralmente preocupada, onde o que está em jogo, como vimos, é a crítica da filósofa à participação que o recorte sexual entre homens e mulheres, supostamente baseado em um ser dado *a priori* à cada um, tem na constituição dos valores materializados nas estruturas sociais e que contribuem, portanto, à reprodução deste modelo de sociedade, e que recusar isso é recusar um mal absoluto, temos então novamente o apontamento que venho destacando de que esta noção indica a pretensão de corte absoluto da ambiguidade a partir da qual um dos lados em questão recebe necessariamente algum ser determinado pelo outro lado que assim se beneficia. Sejam em ações mais individualizadas, seja na estruturação social baseada em um recorte desigual das situações que pressupõe a determinação absoluta e negativa de alguns indivíduos para manutenção de privilégios de outros, é sempre um constrangimento e fechamento de possíveis que está operando e se pretendendo absoluto sobre uma liberdade corporificada e aberta.

Por fim, tornando ainda mais precisa essa caracterização do que é entendido por mal absoluto, podemos colocá-lo a partir do seguinte recorte: o mundo afirmado pela perspectiva de que existem e precisam existir separações absolutas entre os sujeitos justificada pelo ser de cada um, onde uns seriam - não ambigualmente, mas absolutamente - os melhores/privilegiados e os outros seriam os piores/comuns, é um mundo em que “cada um é reconhecido pelos outros *através da função que ele preenche e que o valoriza [à travers la fonction qu’il remplit et qui le valorize]*” (BEAUVOIR, 1955, p. 180). A pretensão de corte absoluto da ambiguidade do existir em uma relação que visa instituir o outro como simples materialidade corpórea inerte determinada do exterior, que recebe um ser, é efetivação concreta da perspectiva de que o comum social deve ser a estruturação de lugares fechados que ditam as propriedades dos corpos e os modos de seu “fazer ser”, pois pensa a totalidade do espaço sensível em termos de lugares e funções, onde existem aqueles definidos em pura negatividade como contraposto necessário à parte positiva privilegiada. Esses, que “devem ser” absolutamente aquilo *para que eles servem*, não possuem valor em sua massificação passiva, eles precisam ser dispostos segundo sua natureza para que executem o modo de ser objetivamente determinado.

Se o outro é um valor relativo à uma função, é porque ele só é reconhecido como um símbolo ideal que representa a valorização dessa função que é *modo de ser* como coisa usada para algo externo, então esse outro é disposto na condição de um vazio/nada absoluto que precisa de um ser igualmente absoluto determinado por uma exterioridade condicionante e absolutamente separada dele. Segundo Beauvoir, tal perspectiva estaria mobilizada pelo apagamento e negação do vínculo ambíguo entre os sujeitos e seu solo social de mediação, para oferecer no lugar uma relação de determinação supostamente natural do ser a partir da qual se estabelece uma ordenação das situações em que alguns são reconhecidos como pura passividade/necessidade, como um negativo que precisa ser usado para que possa então significar algo. Assim se explicita uma concepção marcada pela negação radical e pelo “[...] desprezo em relação ao comum [*mépris à l’endroit du commun*] [...] [pois] olha a humanidade como a matéria indiferente [*regarde l’humanité comme la matière indifférente*] [...]” (BEAUVOIR, PMA, 2013, pp. 79-80). O pressuposto desta perspectiva seria precisamente a lógica do mal absoluto, a lógica segundo a qual “[...] a liberdade se realiza apenas como separação [*comme séparation*]”, e aqueles indivíduos e os diferentes lugares da estrutura social que concretizam essa lógica, se mostram como um obstáculo “aos olhos daqueles que desejam uma comunhão

das liberdades [*une communion des libertés*]” (BEAUVOIR, PMA, 2013, p. 83) ambigualmente enraizadas.

O mal absoluto, é, em última instância, a atitude que “consiste em *cindir a humanidade em duas e considerar essa cisão como coisa dada* [*scinder l’humanité em deux et à considérer cette scission comme donnée*]” (BEAUVOIR, 1955, p.125, grifo meu). O ambíguo do enraizamento e o comprometimento com a liberdade coloca como “necessário” apenas que haja uma abertura indeterminada e igualitariamente distribuída como princípio de estruturação social – assim como das condutas singulares. Desse modo, qualquer afirmação em atos, discursos, instituições materiais etc. de uma separação desigual radical e natural a partir da qual se justificam privilégios quaisquer, é a simultânea negação do enraizamento ambíguo em nome da existência e manutenção desses privilégios e da estrutura do solo social que os possibilita materialmente.

A partir das considerações acima podemos dizer que, na verdade, o termo “mal absoluto” é empregado por Beauvoir não como uma noção particular, mas na verdade como exemplificação textual de situações específicas nas quais seu “princípio” da moral da ambiguidade adquire efetividade. Ou seja, trata-se da afirmação de Beauvoir, já apontada anteriormente, de que o princípio moral segundo o qual “o indivíduo só se define em relação ao mundo e aos outros [...]” (BEAUVOIR, 2013, p. 193) e, portanto, que o vir a ser se concretiza em um solo comum, é um princípio que precisa ser enraizado novamente a cada caso singular. Assim, o ponto para a autora é que o fim da aposta moral como a liberação situada do vir a ser e a abertura geral dos possíveis objetivados, seja afirmado como vindo a ser possível a partir de certo estado material situado do mundo, e isto tanto na formulação teórica de seu conteúdo quanto na sua forma de efetivação concreta: à cada vez que estiver em jogo a afirmação situada de uma totalidade relacional sujeito-objeto – seja como uma situação geral ou como um caso na particularidade – é preciso recusar continuamente que a sua estruturação se dê a partir do posicionamento de um lado da relação como sendo *algo dado para* a afirmação de uma vontade absoluta.

Segundo Beauvoir: “[...] assim como *não se pode tratar* como uma *simples mercadoria o trabalho humano* [*comme une simple marchandise le travail humain*], não se pode tratar como *instrumentos cegos os esforços e as vidas humanas* [*comme des instruments aveugles les efforts et les vies humaines*]” (BEAUVOIR, PMA, 2013, p. 139, grifo meu), e isto é precisamente o que o mal absoluto realiza, mobilizado pela lógica da separação radical e hierárquica entre as liberdades e pela vontade contínua de dispor os corpos em um lugar apropriado ao seu ser e fazer determinados. Portanto, seguindo a

perspectiva norteadora da moral da ambiguidade, querer a liberdade em si e nos outros simultaneamente, é reconhecer que a presença ambígua enraizada aponta para uma igualdade de se fazer existir positiva e livremente em todo indivíduo corporificado, sendo precisamente aquilo que nos faz seres humanos sempre enredados em um solo comum, sempre partilhando e cultivando uma “espessura sensível [*épaisseur sensible*]” (BEAUVOIR, PMA, 2013, p. 129), de modo que esta igualdade deve ser o ponto de partida para todas as construções possíveis desse comum assim como da recusa radical de toda divisão desigual desse sensível e das relações aí possibilitadas.

Assim, tomemos as diferentes caracterizações que foram conjugadas ao longo do percurso que este trabalho traçou pela obra de Simone de Beauvoir para conferir significado à noção de mal absoluto: fazer do outro uma coisa; fazer do outro um Outro absoluto; pretender dar ao outro um ser que seria natural e absoluto, bem como os comportamentos que esse ser implica; fazer do outro uma função; afirmar a separação absoluta e hierárquica entre os sujeitos, em privilégio de uns e detrimento dos outros. A característica geral unificadora destas diversas formulações da filósofa, consiste precisamente em que em todas elas estão indicando que a condição fundamental do existir humano como movimento livre enraizado está sendo negada, e isto precisamente na dimensão material do outro, *no seu corpo*. Seja em uma violência física direta, ou no caso de cometer uma violência contra alguém que está situado diante de mim como “entregue”⁷, ou seja no modo de estruturar as condições situadas socialmente a partir das quais certos corpos serão significados como sendo negatividade absoluta – o corpo do trabalhador como força ativa expropriada pela produção capitalista, o corpo da mulher enquadrado como objeto passivo alienado, o corpo negro ao qual se pode deixar morrer ou violentar – o que está em questão é a pretensão de conferir a certo devir corporificado um ser específico que *lhe é próprio só porque é para mim*, que lhe dita um determinado fazer e dizer e toda uma série de possíveis inscritos materialmente, assim como a pretensão de estabelecimento em geral de uma relação fundada na afirmação da separação absoluta em benefício de somente um dos lados.

Simone de Beauvoir não está afirmando que todas as situações precisam ser reduzidas à uma forma lógica comum para que então possa haver a mobilização ética que as recusa em nome da liberdade, pois, se assim o fosse, haveria uma simples submissão à

⁷ “Se me encontro na situação de cometer uma violência contra uma criança, um melancólico, um doente, alguém perdido, é porque, de uma maneira ou de outra, encontro-me também encarregado de sua educação, de sua felicidade, de sua saúde [...]” (BEAUVOIR, 2013, p. 170)

uma necessidade ideal *a priori*, justamente aquilo que a filósofa quer negar com sua moral da ambiguidade. Assim, o fundamental dessa argumentação consiste em que, se as condições basilares do existir são, de um lado, corpo engajado praticamente no mundo e, de outro, mundo estruturando materialmente condições, os dois momentos da ligação ambígua que é o próprio existir como presença concretamente situada, resgatar isso como preocupação moral é fazer da própria estrutura ambígua de relacionalidade situada – que é o enraizamento *como atividade praticamente condicionada e condicionante* do seu solo material – aquilo que se busca atualizar positivamente a partir do comprometimento efetivo com a liberdade, e cuja negação é um mal absoluto que precisa ser recusado absolutamente.

Além disso, toda a discussão sobre como Beauvoir pensa o mal absoluto foi sendo construída indicando uma preocupação moral sobre a liberdade corporificada do outro, assim como algo de ordem política ao se voltar criticamente para a estruturação desigual do solo comum. Essa relação entre moral e política diz respeito, como dito anteriormente, à preocupação de Simone de Beauvoir em afirmar a possibilidade e necessidade da moral sem cair no moralismo idealista tradicional que se volta fundamentalmente para submissão à valores *a priori*, e o mal absoluto vem precisamente caracterizar melhor tal relação. Na medida em que são mobilizadas pelo mesmo comprometimento com a atualização da liberdade como conquista contínua de si a partir do mundo, moral e política partem do reconhecimento de que a escolha moral em nome da liberdade é feita a partir de uma situação concreta, cuja especificidade deve ser levada em consideração, e a escolha política não é um mero manejo técnico que prescinde de qualquer justificativa moral no modo em que situa coletivamente as liberdades. Ou seja, é preciso recusar tanto moral quanto politicamente o mal absoluto enquanto a perspectiva que toma como ponto de partida a negação, no modo de situar material e/ou corporalmente o outro, do laço ambíguo entre as liberdades e seu solo de enraizamento intersubjetivo. Assim, quando Simone de Beauvoir afirma ao final de *Idealismo moral e realismo político*, por exemplo, que a partir de seu quadro teórico “ [...] moral e política nos aparecem confundidas [*nous apparaissent confondues*] [...]” (BEAUVOIR, 2008 a, p. 66), podemos compreender que os dois domínios se relacionam à ambiguidade própria à subjetividade que vem a ser, de modo que se a estruturação social do comum abre os possíveis a partir dos quais as subjetividades irão se escolher, então é preciso a preocupação recorrente que se pergunta se estes possíveis construídos não excluem arbitrariamente certos sujeitos de situações que permitiriam uma retomada positiva de

suas liberdades, lhes dando um lugar no comum que os fazem apartados de certos possíveis que permanecem no entanto abertos apenas à algumas situações privilegiadas. O fundamental aqui é que o tal pressuposto da liberdade, justamente por conta do enraizamento, é ontológico e material, apontando para a importância dessa relação e de *sua espessura materialmente condicionada*, de modo que não há como falar de liberdade sem falar das condições socialmente dadas nas quais essa liberdade se enraíza, se realiza e se abre aos outros, fundamentalmente, como corpo que vem a ser como um si mesmo “que é ao mesmo tempo disperso e um [*est à la fois dispersé et un*] [...]” (BEAUVOIR, 2013, p. 291).

Referências bibliográficas

BEAUVOIR, Simone de. “La pensée de Droite, aujourd’hui” In: BEAUVOIR, Simone de. *Privilèges*. Paris: Gallimard, 1955, pp. 91-200.

BEAUVOIR, Simone de. “Idéalisme moral et réalisme politique”. In: BEAUVOIR, Simone de. *L’existentialisme et la sagesse des nations*. Paris: Gallimard, 2008 a, pp. 39-70

BEAUVOIR, Simone de. “Littérature et métaphysique”. In: BEAUVOIR, Simone de. *L’existentialisme et la sagesse des nations*. Paris: Gallimard, 2008 b, pp. 71-84.

BEAUVOIR, Simone de. “Oeil pour oeil”. In: BEAUVOIR, Simone de. *L’existentialisme et la sagesse des nations*. Paris: Gallimard, 2008 c, pp. 85-111.

BEAUVOIR, Simone de. *Pour une morale de l’ambiguïté* suivi de *Pyrrhus et Cinéas*. Paris: Gallimard, 2013.

BEAUVOIR, Simone de. *Le deuxième sexe*. Vol. I et II. Paris: Gallimard, 2016.

BEAUVOIR, Simone de. *La force d’âge*. Paris: Gallimard, 2015.

DEUTSCHER, Penelope. *The philosophy of Simone de Beauvoir: Ambiguity, conversion, resistance*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

HEINÄMAA, Sara. *Toward a phenomenology of sexual difference: Husserl, Merleau-Ponty, Beauvoir*. Oxford: Rowman and Littlefield Publishers, 2002.

KRUKS, Sonia. *Simone de Beauvoir and the politics of ambiguity*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

SIMONS, Margaret A. *Beauvoir and The Second Sex: Feminism, race and the origins of existentialism*. Oxford: Rowman and Littlefield Publishers, 1999.

VINTGES, Karen. “The Second sex and philosophy” In: SIMONS, Margaret A. (Ed.). *Feminist interpretations of Simone de Beauvoir*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1995.

ZAKIN, Emily. “Beauvoir’s unsettling of the Universal” In: MOYNAGH, Patrícia. MARSO, Lori Jo (Eds.). *Simone de Beauvoir’s political thinking*. Chicago: University of Illinois Press, 2006, pp. 31- 54