

SIMONE DE BEAUVOIR E FRIEDRICH NIETZSCHE: AFINIDADES E DISSONÂNCIAS.

Beatrís da Silva Seus.¹

Resumo: No presente artigo, iremos investigar sob qual sentido podemos considerar que Nietzsche seja um dos “pais” do existencialismo francês ateu. Da mesma forma que consideraremos a possibilidade de compreendermos Simone de Beauvoir enquanto uma “filósofa do futuro”, possuindo características similares com as do espírito livre nietzschiano. Para tal buscaremos demonstrar os vínculos e as diferenças entre ambas teorias filosóficas.

Palavras-chave: Espírito Livre. Homem Moderno. Ateísmo. Existencialismo Francês.

Abstract: In this article, we’re going to investigate in what sense we can consider Nietzsche to be one of the “fathers” of French atheist existentialism. In the same way that we will consider Simone de Beauvoir as a “philosopher of the future”, having similar characteristics of Nietzsche’s free spirit. To this end, we will seek to demonstrate the links and differences between both philosophical theories.

Keywords: Free Spirit. Modern Man. Atheism. French Existentialism.

Introdução

A interpretação de que a Filosofia nietzschiana seja o ponto de partida para a possibilidade de uma teoria existencialista atea nos é evidente. Porém, com uma leitura atenta e com o auxílio de intérpretes nietzschianos, torna-se cada vez mais obscura a teoria nietzschiana enquanto um sistema coerente, acabado e consistente. Tentaremos abordar as considerações sobre a moral de Nietzsche enquanto uma investigação sem pretensões prescritivas, adotando uma posição do ponto de vista negativo, que visa dismantelar os problemas de cunho cristão implícitos ainda nos séculos XIX e XX, como – por exemplo – a questão do ressentimento servindo de base para a moralidade de todo o ocidente².

O próprio autor de *Zarathustra* parece ter consciência de suas limitações, principalmente em escritos póstumos. Porém, estaremos trabalhando com as seguintes obras publicadas em vida: *Humano Demasiado Humano*, *A Gaia Ciência*, *Além do Bem e do Mal*, *Genealogia da Moral e Anticristo*. Tentaremos sustentar nossa interpretação com três

¹ Doutoranda em Filosofia pela Universidade Federal de Pelotas. Endereço eletrônico: beatrieus@gmail.com.

objetivos: (I) Explicar de forma introdutória como foi possível elaborar uma Filosofia ateia crítica, e como essa teoria acabou por ter de retomar a metafísica com a elaboração do experimento mental intitulado de “eterno retorno do mesmo”. Frente aos antagonismos presentes na teoria nietzschiana, parece-nos razoável defender que a autora de *Moral da Ambiguidade*, Simone de Beauvoir, tenha tido sucesso em dar continuidade à essa teoria que consideramos ser incompleta. (II) Proporemos como a defesa de uma prática coerente com a teoria, defendida por a teoria existencialista em 1947, possibilitou com que fizéssemos a tentativa de intitular a filósofa em questão enquanto um espírito livre. Além disso, (III) como a autora critica a filosofia de Nietzsche enquanto insuficiente, defendendo um tipo de critério moral ontológico. De forma geral, não buscamos esgotar o tema, mas apenas pincelar alguns conceitos que possuem interpretações de ambos.

1. A filosofia do espírito livre

A Filosofia nietzschiana é geralmente dividida em três momentos pelos seus intérpretes³: (I) Nietzsche (jovem) enquanto um romântico pessimista e discípulo de Schopenhauer, elaborando uma proposta de retomada dos valores trágicos gregos; (II) Nietzsche (intermediário) enquanto um positivista, colocando a ciência no topo de sua pirâmide conceitual, e elaborando a figura do espírito livre enquanto um homem capaz de atingir este fim; (III) Nietzsche (maduro) enquanto um transvalorador de todos os valores que, frustrado com a questão do positivismo, substitui a ciência pela arte, retomando a figura do deus Dionísio de forma alegórica. Nesse último período o autor propõe a experimentação da imaginação trazendo luz à teoria do eterno retorno do mesmo, e ao surgimento de um novo tipo de homem: o além-do-homem. Focaremos nossa análise na transição do segundo ao terceiro período, onde Nietzsche esclarece a questão do espírito livre e parece reconhecer suas falhas na medida em que sente necessário postular o surgimento de um novo tipo de homem.

Na obra *A Gaia Ciência*, o filósofo menciona/anuncia três vezes a morte de Deus, a saber, nos aforismas 108, 125 e 343. Ao analisarmos o aforisma 125, nos parece que Nietzsche prevê de forma inexorável a existência de um homem que é considerado *louco* pelos demais e que tem o *insight* da morte de Deus e, ao mesmo tempo em que interroga as

³ Interpretação adotada por Scarlett Marton e Clademir Araldi, por exemplo.

pessoas acerca das consequências deste anúncio, também parece sustentar a ideia humanista de responsabilizar ao homem seu próprio papel de “Deus”:

O homem louco se lançou para o meio deles e trespassou-os com seu olhar. “Para onde foi Deus?” gritou ele, “já lhes direi! *Nós o matamos* – vocês e eu. Somos todos seus assassinos! Mas como fizemos isso?” (...) “A grandeza desse ato não é demasiado grande para nós? Não deveríamos nós mesmos nos tornar deuses, para ao menos parecer dignos dele? Nunca houve um ato maior – e quem vier depois de nós pertencerá, por causa desse ato, a uma história mais elevada que toda a história até então!” (...) “Eu venho cedo demais”, disse então, “não é ainda meu tempo. Esse acontecimento enorme está a caminho, ainda anda: não chegou ainda aos ouvidos dos homens. O corisco e o trovão precisam de tempo, a luz das estrelas precisa de tempo, os atos, mesmo depois de feitos, precisam de tempo para serem vistos e ouvidos. Esse ato ainda lhes é mais distante que a mais longínqua constelação – e *no entanto eles o cometeram!*” (NIETZSCHE, 2001, p. 147 – 148).

Nessa passagem Nietzsche salienta três pontos importantes: (I) a existência de um homem diferenciado que percebe o desgaste do cristianismo na sociedade; (II) a consequência direta de fazer-se necessária a efetivação da função de Deus – de valorar o mundo – em cada homem; (III) a questão do tempo no sentido de que a sociedade moderna em que estava inserido, ainda não estaria preparada para lidar com a responsabilidade desta constatação. A saída encontrada por Nietzsche para essa situação, é a de idealizar um homem afirmativo capaz de superar as tentações de postulações metafísicas, pessimistas e niilistas, em busca do conhecimento e tentando alcançar a verdade nesse sentido. Nietzsche demonstra focar no cientificismo enquanto a melhor opção para encontrar respostas neutras para a conduta humana.

Na obra *Genealogia da Moral*, Nietzsche considera o cristianismo enquanto uma “moral de rebanho” engendrada para, nos primórdios da sociedade, sanar a distinção entre os homens fortes e fracos. Nessa perspectiva, o filósofo demonstra que os homens considerados fisiologicamente mais fortes tinham a postura afirmativa de considerar sua própria força primeiro, para depois considerar os mais fracos como menos fortes⁴. Em sentido oposto, os homens mais fracos fisiologicamente, primeiro observariam os mais fortes de forma ressentida, para depois de forma comparativa perceberem a si mesmos enquanto “injustiçados”. Os mais fortes, considerados como “ruins” pelo rebanho, conseguiriam através da força os dominar.

Assim sendo, fez-se necessário que os mais fracos inventassem uma metafísica capaz de, através da culpa e do medo de um outro mundo fictício, atenuar tal distinção e opressiva.

⁴ Para o filósofo tudo o que existe no mundo, inclusive os homens, são vontade de potência possuindo *quantum de força*.

Com o passar das décadas, Nietzsche constata que esses valores inventados de bom e mal (ou bom e ruim), estariam tão absorvidos pela sociedade ocidental, que inclusive filósofos, cientistas e artistas acabariam por representar e acentuar essa “mentira” através de suas criações, ações e discursos⁵. Sendo a metafísica fruto da moral de rebanho o pessimismo, que ao salientar o que há de negativo na existência humana, pode recair em um niilismo enquanto vontade de nada⁶. Isto porque a atitude niilista representa o quanto os homens precisam de um sentido *a priori*, um ideal ascético para suportar a vida⁷. Com esse plano de fundo, Nietzsche preocupa-se então em imaginar o que poderia substituir a “bengala metafísica do cristianismo” de forma afirmativa no mundo, como observa Araldi:

Na medida em que a arte perde seu estatuto privilegiado de ser o *único* antídoto a esse pessimismo teórico, a relação de Nietzsche com o “conhecimento”, com o “saber”, com a “ciência” assume uma conotação mais positiva. Enquanto o gênio filosófico buscava sintetizar em si os traços do “conhecedor, do artista e do santo”, o espírito livre dispõe-se a viver na “atmosfera pura do conhecimento”. Ele assume em si, desse modo, o “sofrimento da veracidade”, o *phatos* do conhecimento (ARALDI, 2009, p. 215).

Durante a juventude, mesmo que inserido numa perspectiva schopenhaueriana do pessimismo romântico, o filósofo pressupõe que a modernidade deveria adotar um posicionamento similar ao do trágico grego. Ao superar este pessimismo no período intermediário, surge uma nova possibilidade de fundamentação. O intérprete citado salienta como o espírito livre é movido por um ceticismo, tendo consciência de que a verdade não passa de uma aparência⁸, sendo o mundo fruto de impulsos, caos e causalidades: de forma natural o homem desenvolveria a interpretação da existência humana enquanto um movimento contínuo. Desta forma, Nietzsche não só considerava a si mesmo um espírito livre, como também a todos os homens que julgava possuírem intelecto mais elevado na sociedade. Porém, o reconhecimento da “verdade”, poderia ser um peso demasiado forte até

⁵ “A rebelião escrava da moral começa quando o próprio ressentimento se torna criador e cria valores: o ressentimento dos seres aos quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária obtêm reparação. Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um “fora”, um “outro”, um “não-eu” – e *este* Não é seu ato criador” (NIETZSCHE, 2009, p. 26).

⁶ Considerada na terceira dissertação da *Genealogia da Moral* enquanto a preferência do homem ao nada da morte, do que ao viver sem uma verdade absoluta.

⁷ “Porém, no fato de o ideal ascético haver significado tanto para o homem se expressa o dado fundamental da vontade humana, o seu *horror vacui* [horror ao vácuo]: *ele precisa de um objetivo* – e preferirá ainda *querer o nada a nada querer*” (NIETZSCHE, 2009, p. 80).

⁸ Nova concepção de “verdade”.

mesmo para o espírito livre. Em *Humano Demasiado Humano I*, o filósofo desenvolve uma argumentação que vai de encontro com os escritos que seriam publicados mais tarde⁹:

O erro acerca da vida é necessário à vida. – Toda crença no valor e na dignidade da vida se baseia num pensar inexato; é possível somente porque a empatia com a vida e o sofrimento universal da humanidade é pouco desenvolvida no indivíduo. Mesmo os homens raros, cujo pensamento vai além de si mesmos, não lançam os olhos a essa vida universal, mas somente a partes limitadas dela. (...) mas quem pudesse realmente deles participar, teria que desesperar do valor da vida; se conseguisse apreender e sentir a consciência total da humanidade, sucumbiria, amaldiçoando a existência, - pois no conjunto a humanidade não tem objetivo *nenhum*, e por isso, considerando todo o seu percurso, o homem não pode nela encontrar consolo e apoio, mas sim desespero (NIETZSCHE, 2000, p. 39 – 40).

Como a figura do espírito livre também não sucumbiria mesmo com o seu espírito de investigação da verdade? Essa é a pergunta que confronta o caráter investigativo e irrestrito da figura do espírito livre enquanto busca da verdade aparente do mundo. O caráter da verdade não nos é neutro, ou mera formalidade vazia, mas é anterior ao próprio homem; posto que, graças às suas faculdades cognitivas determina – inevitavelmente – a aparência das coisas de modo que a verdade (aparente) exista em maior ou menor grau, conforme sua coerência. Nesse ponto precisamos considerar que o “conhecimento purificador” nietzschiano diz respeito ao condicionamento consciente da situação mundana para além de bem e mal inserida no espírito livre, enquanto possibilidade de livramento da metafísica e da busca da verdade na perspectiva socrática absoluta. O filósofo alemão desenvolve uma defesa da possibilidade científicista, presente em uma visão de mundo que considera a obscuridade da incerteza frente à existência humana, tendo em vista a afirmação de que “é preciso ter ainda caos dentro de si, para poder dar à luz uma estrela dançante. Eu vos digo: tendes ainda caos dentro de vós”.¹⁰ Temos assim a possibilidade da valoração da vida a partir da figura do espírito livre enquanto algo transitório, o que facilitará nossa aproximação com uma visão existencialista.

Há a possibilidade de o espírito livre, conhecendo a ausência de uma ordenação superior do mundo, preferir ao nada, não suportando o acesso que teve ao conhecimento; Nietzsche irá apostar na ideia de que esse tipo de homem superior não seria autodestrutivo, conforme pontua Araldi:

O filósofo entende que o espírito livre, graças ao seu “bom temperamento” (cf. MAI/HHI 34, 109), à “leviandade” (*Leichtsinn*), não transformaria seu livramento

⁹ *Genealogia da Moral*, por exemplo.

¹⁰ NIETZSCHE, Friedrich. **Assim Falou Zaratustra: Um livro para todos e para ninguém.** Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2011, p. 18.

no desespero e na autodestruição. Ele admite, desse modo, um *minimum* de vida, de “paixão”, como condição para o conhecedor manter-se na vida. Essa disposição interna de se dedicar completamente ao conhecimento e à busca da “verdade” possui um caráter ascético. Este é uma exigência tanto para o surgimento (*Entstehung*) quanto para a educação (*Erziehung*) do espírito livre. (...) A perspectiva do conhecimento expressa, desse modo, a compreensão própria de *esclarecimento* (*Aufklärung*) do filósofo, que não é marcada por um engajamento na sociedade ou na cultura, mas está intrinsecamente ligada ao ascetismo (ARALDI, 2009, p. 249 – 250).

O espírito livre permitiria a si mesmo a experimentação de pequenos prazeres empíricos – próprios da condição humana – enquanto necessidade para a contínua busca do conhecimento. É o que Nietzsche chama de “ascetismo da razão”, um ideal ascético construtivo no projeto de dizer *Sim* à vida que substituiria todos aqueles ideais de manutenção de verdades metafísicas *a priori* levando à perpetuação dos valores ressentidos do rebanho. Como o espírito livre faz parte de uma teoria que acentua a ideia de que existe um progresso humano contínuo, não sendo um “gênio” romântico ou um “semideus”, ainda há nele a busca pelas alegrias “ordinárias” de qualquer ser vivo. Toda essa construção metodológica para a transvaloração de todos os valores, só é possível porque Nietzsche anunciou a morte de Deus, e assim, possibilitou a libertação do homem frente ao peso da tradição decadente. Existe, portanto, um movimento “quando o espírito livre (*der freie Geist*) reconhece que o conhecimento é uma paixão, ele trata o ato de negar como necessário para a afirmação” (ARALDI, 2009, p. 262). A angústia que poderia ser gerada no interior do espírito livre frente ao caos inerente do mundo, é interpretada por Nietzsche como o meio para o fim de seu projeto, e não mais um problema a ser superado.

Com o amadurecimento de sua teoria, o filósofo do martelo tem o que consideramos um “desgaste” de sua visão “otimista” de que seria possível que o espírito livre superasse o niilismo inserido na sociedade, tendo em vista seu caráter ainda demasiado humano. Consideramos também que seja problemático que Nietzsche, em vez de propor uma teoria mais positiva, tenha reelaborado a noção do tipo de homem superior de forma a culminar no além-do-homem. Nos parece que o autor acaba por perpetuar uma visão metafísica de mundo quando considera que existem várias etapas em seu projeto de superação da moral cristã, tendo como consequência a necessidade da elaboração do experimento mental de um mundo cíclico e determinista que vai diretamente contra a noção de um possível progresso humano. Esse jogo conceitual do filósofo buscando suprir o que consideramos serem questões em aberto ao longo de seus escritos são observadas principalmente na obra *Zaratustra* por Araldi:

Nietzsche compreende que com a decisão de se dedicar incondicionalmente ao conhecimento, haveria uma “transformação do homem” (IX, 11 (141)). Essa transformação ocorre, a nosso ver, no próprio pensamento do filósofo: na medida em que ele busca ir além das fronteiras do espírito livre, o pensamento do eterno retorno não pode ainda ser exposto e superado. (...) Zaratustra é aquele que, assumindo em si mesmo a paixão do conhecimento do espírito livre, compreende-o, no entanto, como vontade de verdade, no limite, enquanto “vontade de potência” (cf. *Za/ZA I*, “Da superação de si”). Na medida em que o filósofo procura *pensar e provar* a doutrina do eterno retorno, ele desenvolve também a compreensão de vontade de potência (mesmo que a palavra seja cunhada mais tarde). Ainda que em muitos momentos o filósofo pareça unir em suas considerações os aspectos existenciais e cosmológicos do eterno retorno, isso não significa que a cisão não exista, ou que ela já tenha sido superada. O próprio Nietzsche reconhece a tarefa descomunal desse pensamento: “para o pensamento mais poderoso, necessita-se de muitos milênios” (ARALDI, 2009, p. 303).

Araldi salienta como a figura do além-do-homem seria capaz de suportar o eterno retorno rumo à afirmação de novos valores frente a ruína da moralidade cristã. Mas consideramos ser problemático que Nietzsche considere seu próprio pensamento enquanto póstumo, sempre postergando para um futuro muito distante a possibilidade de elaboração de um projeto afirmativo. Concordamos com o comentador utilizado até então, de que há nessa perspectiva nietzschiana muitas tensões, ambiguidades e círculos argumentativos que são deixados sem resposta até o período maduro do autor, quando há a desistência deste projeto, considerando a figura do espírito livre como um intermediário entre o homem niilista moderno, e o além-do-homem.

Seguiremos nosso artigo analisando a possibilidade de Nietzsche ser um dos “pais” do existencialismo francês, e analisando os representantes desta escola filosófica enquanto espíritos livres sob a ótica da interpretação de Müller-Lauter:

A figura de Zaratustra aponta para a conjunção de ambas as doutrinas: Zaratustra é tanto o anunciador do além-do-homem quanto o anunciador do eterno retorno. Nietzsche anotou: Depois de “fornecida a perspectiva da criação do além-do-homem – momento grandioso e terrível! Zaratustra anuncia o retorno – que só agora é *suportável* a ele mesmo, *pela primeira vez!*”. Quando se procura derivar dessas formulações apenas um vínculo exterior entre as duas doutrinas, encontram-se nos escritos póstumos de Nietzsche, em contrapartida, indicações de que só se pode *entender* satisfatoriamente a doutrina do retorno, ao se contemplar o além-do-homem em suas possibilidades. Dessa maneira, Zaratustra esquece de si mesmo e ensina “o retorno a partir do *além-do-homem*”, ele conta “o segredo de que tudo retorna *a partir da felicidade do além-do-homem*” (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 225).

Estamos considerando que Zaratustra seja um representante não só do homem que Nietzsche foi, mas também um representante da figura do espírito livre em sua totalidade. Zaratustra representa todos os intelectuais que estariam “preparando o terreno” para o

surgimento de um tipo (ainda mais) superior de homem capaz de afirmar a vida, transvalorar todos os valores e – quem sabe assim – transformar a teoria nietzschiana em uma formulação também prescritiva e positiva. No próximo tópico iremos analisaremos Simone de Beauvoir enquanto uma das representantes dessa figura tão importante para a noção de progresso humano do filósofo tratado até então, e veremos o que isso significa enquanto formulação plural e ambígua de mundo, ainda incompleta.

2. A crítica existencialista

De forma a contextualizar a crítica elaborada por Beauvoir, iniciaremos salientando sua defesa de que os homens (no sentido de humanidade), experimentam ao longo da vida uma sensação trágica da ambiguidade. A filósofa afirmará também que, grande parte dos filósofos da tradição, tentaram mascarar essa concepção elaborando teorias que descreviam o homem enquanto uma substância única. Outra parte teria descrito o homem enquanto mero fenômeno empírico, como fez David Hume; ou enquanto um fenômeno *a priori* de forma exacerbada, como fez Immanuel Kant¹¹. O existencialismo teria sido na opinião da autora, inovador porque “definiu-se desde o início como uma filosofia da ambiguidade”.¹² A ambiguidade presente em teorias como as de Beauvoir e Sartre¹³, é desenvolvida sob a tentativa de conciliar o que eles chamam de elementos *para-si* com elementos *em-si*. Nesta perspectiva, o homem deveria ser compreendido enquanto uma subjetividade realizável através da ação: para que um homem seja considerado livre (*para-si*), ele deve primeiro realizar um ato empírico (*em-si*) que vá de encontro com a noção de autenticidade engajada. Retornaremos ao que significa engajar-se de forma autêntica à algum projeto, mas vamos primeiro apresentar a crítica elaborada por Beauvoir à filosofia nietzschiana:

Vê-se, pois, a que ponto se enganam – ou mentem – os que pretendem assimilar o existencialismo a um solipsismo que exaltaria, como Nietzsche, unicamente a vontade de poder. Segundo essa interpretação, tão difundida quanto errônea, o indivíduo, conhecendo-se e escolhendo-se como criador de seus próprios valores, buscaria impô-los aos outros. Disso resultaria um conflito de vontades adversas, fechadas em sua solidão. (...) O homem não pode encontrar senão na existência dos

¹¹ Interpretação beauvoiriana.

¹² BEAUVOIR, Simone. **Moral da Ambiguidade**. Tradução de Anamaria de Vasconcellos. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1970, p. 5.

¹³ Em muitos casos torna-se inviável fundamentar uma teoria beauvoiriana sem citar Sartre, pois ela mesma faz uso desta metodologia para exemplificar sua teoria de forma objetiva.

outros homens uma justificação de sua própria existência. Ora, ele tem necessidade de uma tal justificação, não pode escapar a isso. A preocupação moral não vem de fora ao homem; ele encontra em si mesmo esta pergunta ansiosa: para quê? Ou, melhor dizendo, ele mesmo é essa interrogação urgente, não foge dela senão fugindo de si mesmo; e, desde que existe, ele responde. Pode-se dizer, talvez, que é para si que ele é moral, e que uma tal atitude é egoísta. Mas não existe moral alguma que não se possa censurar da mesma maneira, censura essa que se destrói a si mesma (BEAUVOIR, 1970, p. 60 – 61).

A crítica beauvoiriana repousa na ideia de que Nietzsche não elabora nenhum tipo de prescrição positiva para o homem de seu tempo, ou tentativa de gerar uma moralidade humanista¹⁴. Apesar de ambas as filosofias partirem de pressupostos ateus, Nietzsche postula a figura de um ser que ainda não existe para superar os valores decadentes; em uma linguagem beauvoiriana, Nietzsche estaria recaindo no erro de postulação de um ser superior – metafísico ou não – para não ter de responsabilizar-se moralmente no mundo¹⁵. A atitude do espírito livre também seria criticada por Beauvoir, na medida em que existe em sua Filosofia a concepção de que os homens devem elaborar laços sociais com outros homens para que possam construir um projeto coletivo.

É importante salientar o que Beauvoir entende por “projeto de vida engajado e autêntico”, e para tornar claro este conceito dividiremos a possibilidade dos projetos em duas partes, a individual e a coletiva. Em *Moral da ambiguidade* (1970) a autora ainda está focando na questão individual de cada ser humano, em contínua busca de atingir a liberdade através do “desvendamento” de sua existência. Na medida em que não existe na teoria da filósofa concepções fixas de bom e mal, muito menos verdades absolutas, o homem dotado da racionalidade deve fazer uso da mesma após tomar consciência de sua situação no mundo, sua ambiguidade. Após esse momento, partindo da noção sartriana de que primeiro existimos e agimos, para depois termos quaisquer tipos de definições (por exemplo: sou uma pessoa justa apenas se ajo de forma justa)¹⁶, cada indivíduo deve elaborar um projeto de vida subjetivo e particular, de forma a dar sentido à sua existência. Após o projeto livre ser criado, este mesmo sujeito deve engajar-se cotidianamente em agir de uma forma que vise sua realização. Eis como a ambiguidade humana do *em-si* e do *para-si* dialogam representando um único Ser. Essa é a primeira etapa do processo de construção de uma moral humanista, tendo em vista a potencialidade de criação humana, quando não há amarras da tradição¹⁷.

¹⁴ Engendrada pelo/a partir do homem.

¹⁵ No capítulo três falaremos dos “subhomens”.

¹⁶ Ver a obra *O existencialismo é um humanismo*.

¹⁷ Sugerimos a leitura da obra *O anjo da história* de Walter Benjamin, onde o filósofo e crítico literário elabora uma tentativa de analisar a história por um viés não determinístico pelas amarras da tradição; ele aproxima-se da teoria existencialista beauvoiriana em diversos aspectos, incluindo as críticas da autora ao materialismo dialético

Ao final de *Moral da ambiguidade*, a filósofa busca demonstrar como é possível elaborar a passagem do individual para o coletivo:

É isso o que compreendem as sociedades democráticas: elas se esforçam para confirmar nos cidadãos o sentimento de seu valor individual. Todo o aparato cerimonioso dos batismos, casamentos, enterros é uma homenagem da coletividade ao indivíduo. E os ritos da justiça buscam manifestar o respeito da sociedade por cada um de seus membros, considerado em sua singularidade (BEAUVOIR, 1970, p. 90 – 91).

Beauvoir compreende algumas ações humanas de uma forma distinta de Nietzsche, em vez de focar nas cerimônias humanas enquanto algo decadente e reprodutor de uma moral negativa, a filósofa busca por tentar compreender seu papel enquanto convenção social. A questão da individualidade frente a coletividade é uma discussão necessária tendo em vista que a autora deixou essa questão em aberto em um texto publicado três anos antes, *Pirro e Cinéias* (2005), onde o foco de análise parece ser a de construção do projeto individual humano enquanto necessário para o coletivo. Por questões metodológicas julgamos ser importante analisá-lo por último.

Na medida em que a ambiguidade humana recai justamente na consequência de todos os sentidos do mundo serem atingidos – em contínua adaptação – sem uma resposta absoluta, há um movimento próprio da liberdade humana do ponto de vista da passagem do ontológico ao momento de se executar uma ação. Quando um sujeito percebe sua situação no mundo, ele irá na teoria beauvoiriana, querer que os demais homens sejam livres. Talvez seja uma concepção otimista da autora que, ao recusar princípios de autoridade em sua teoria, acredita que o homem por si só conseguiria agir de forma justa em relação aos demais¹⁸. Essa questão fica mais claro em Beauvoir ao analisarmos sua defesa de uma organização social existencialista:

Assumiremos nossas próprias escolhas, estabeleceremos como nossos fins as situações que serão para outrem pontos de partida novos. Mas não devemos nos iludir com a esperança de que possamos fazer alguma coisa *por* outrem. (...) Pois não existe para ele nenhuma felicidade imóvel com a qual possamos gratificá-lo, nenhum paraíso onde possamos fazê-lo entrar; seu bem verdadeiro é esta liberdade que só pertence a ele e que triunfa para além de qualquer dado; ela está fira de nosso

marxista. Assim como Nietzsche, Benjamin parece ter uma preferência por escritos aforísticos que permitam a análise de conceitos da história sem as determinações absolutas contextuais. Hannah Arendt em *Condição humana*, por exemplo, salienta essas questões de cunho metodológico do autor judeu.

¹⁸ Deve-se lembrar aqui, que durante a escrita das obras que estamos analisando, Beauvoir acreditava fortemente na ideia marxista de que a classe operária (oprimida) ao ter consciência de sua situação, não só conseguiria fazer uma revolução – como também – estruturar um modelo estatal justo, igualitário, independente, e etc. Ambas as teorias possuem a utopia em comum de que toda a humanidade agiria de forma correta frente a determinadas situações e tomadas de consciência.

alcance. Nem mesmo Deus teria sobre ela qualquer domínio. (...) Um homem nada seria se nada lhe acontecesse, e é sempre pelos outros que algo lhe acontece, a começar por seu nascimento (BEAUVOIR, 2005, p. 182 – 183).

A filósofa argumenta o papel necessário que um homem desempenha na vida de outro. O homem é considerado por ela um ser social, sendo a sociedade um “rebanho de animais inteligentes”, onde cada indivíduo faz parte de um só organismo. Nesta perspectiva, somos dependentes de outras pessoas inclusive para aprendermos a falar; na medida em que a necessidade do coletivo se faz presente desde o nosso nascimento, deve-se buscar a manutenção de laços sociais. Portanto a filósofa utilizará a máxima “se nada posso fazer por um homem, também nada posso fazer contra ele” (BEAUVOIR, 2005, p. 182). Nessa perspectiva, o homem não é livre no sentido abstrato do termo, ele é livre de modo fatídico, em situação. Mesmo que não possamos (ou pelo menos não devemos) preencher outro ser humano com nossos projetos, convicções e verdades subjetivas; também devemos ter em vista que quando agimos no mundo, estamos construindo condições situacionais novas para os demais. Assim, a responsabilidade humana defendida por Sartre em *O ser e o nada* e em *O existencialismo é um humanismo*, é aqui expandida de forma a contemplar também a figura do outro.

Simone de Beauvoir elabora uma teoria ateia que contempla tanto uma crítica ao cristianismo, quanto uma tentativa de criar uma moralidade que dê conta dessa “nova” visão de mundo. A autora defende que nos responsabilizemos pelos demais seres humanos, argumentando que eles sofrem as consequências situacionais de nossas ações. Há a defesa de uma sociedade composta por seres com “condições de possibilidade” para a liberdade ontológica, que ao ser realizada, instaura-se no ser. Entretanto, uma vez livre, o homem deve cotidianamente fundamentar e agir de acordo com seu projeto. A sociedade seria, portanto, composta por seres livres e engajados em projetos subjetivos: sem a pretensa preocupação de um indivíduo preencher o sentido da vida de outro. Da mesma forma, não há a adoção “ideológica”/justificação vital de um ser para outro; as relações sociais no que tange a moralidade advém de uma relação entre ações subjetivas particulares e consequências sociais objetivas. Quando uma pessoa dá continuidade ao projeto de outra é porque – em primeira instância – a primeira já havia elaborado sua própria concepção de mundo e de pretensões práticas, e a figura da segunda apenas foi de encontro a isso:

E com efeito, invejo a situação de outrem se ela aparecer para mim como um ponto de partida que eu mesmo superaria; mas o ser de outrem encerrado em si,

mobilizado, separado de mim, não pode constituir o objeto de nenhum desejo. É do âmago de minha vida que desejo, que prefiro, que recuso. (...) apenas a liberdade de outrem é capaz de requerer meu ser. Minha necessidade essencial é, portanto, ter homens livres diante de mim: não é ao me anunciarem minha morte, mas ao me anunciarem o fim do mundo que meu projeto perde todo sentido; o tempo do desprezo é também o do desespero. Portanto, não é *para* outrem que cada um se transcende; escrevem-se livros; inventam-se máquinas que não eram demandadas em parte alguma; também não é *para* si, pois “si” só existe através do próprio projeto que o lança no mundo; o fato da transcendência precede todo fim, toda justificação; mas assim que somos lançados no mundo, logo desejamos escapar à contingência, à gratuidade da pura presença: precisamos de outrem para que nossa existência se torne fundada e necessária (BEAUVOIR, 2005, p. 187 – 189).

Em outras palavras, Beauvoir está confrontando o posicionamento niilista de que não havendo sentido na vida frente a mortalidade humana, a inexistência de um Deus ordenador, de verdades absolutas e critérios morais sociais/particulares determinantes; não há sentido em viver. Pelo contrário, Beauvoir ao salientar a relação de um indivíduo com outro, delimitando o espectro de sua responsabilidade, acaba por representar que nossa individualidade faz parte de um todo. A partir dessa noção de “todo”, de que nossa facticidade e situações não acabam por determinar nossa existência de modo contingente, e de que podemos exercer a liberdade frente a um mundo caótico, a autora parece dar uma resposta deixada em aberto por Nietzsche. O tipo de liberdade defendido por Beauvoir, enquanto um critério que não abstrai nossa existência, reitera o sentimento de pertencimento dos sujeitos. Isso possibilita o estabelecimento da noção de dignidade humana que – de forma construtiva – vincula as existências humanas diante da necessidade¹⁹ do convívio.

Para dar conta de seu projeto, Beauvoir precisa estabelecer um critério moral, critério este que poderia auxiliar os homens cotidianamente ao estabelecerem suas próprias verdades:

(...) uma das consequências concretas da moral existencialista é a recusa de todas as justificações prévias que se poderiam tirar da civilização, da idade, da cultura – é a recusa de qualquer princípio de autoridade. Positivamente, o preceito será tratar o outro (na medida em que ele é o único interessado, o que é o momento que consideramos agora) como uma liberdade afim de sua própria liberdade. Utilizando esse fio condutos, deve-se, em cada caso singular, inventar no risco uma solução inédita. (...) E, certamente há hierarquias entre os bens desejados pelos homens: não se hesitará em sacrificar o conforto, o luxo, o lazer de alguns para assegurar a libertação de outros, mas, quando se trata de escolher entre liberdades, como decidir? Repetimos: aqui só se poderia indicar um método. O primeiro ponto é sempre considerar que [o]²⁰ interesse humano verdadeiro preenche a forma abstrata que se propõe como fim à ação (BEAUVOIR, 1970, p. 121 – 123).

¹⁹ Aqui nos referimos à necessidade enquanto um dado ontológico e biológico, e não no sentido metafísico cristão.

²⁰ Grifo nosso.

Reiterando a independência do sujeito ao agir de qualquer tipo de idealismo, misticismo e afins, que já desempenharam na história da humanidade o papel determinista da autoridade; há um espaço em aberto no que diz respeito à norma a ser utilizada enquanto mero método da ação. Beauvoir não chega a postular quais seriam as ações corretas. Ela pontua que frente nossos contextos subjetivos, o processo de submissão de nossas ações ao processo mental de respeito à liberdade²¹ poderiam inclusive resultar em resultados ambíguos de pessoa para pessoa. Não se pode querer que a moral humana seja diferente de sua própria condição plural e ambígua. Assim, Beauvoir propõe que todos os homens sejam considerados livres, até mesmo o escravo, que possuindo a liberdade enquanto constituição de seu ser (elemento *em-si*), apenas não tem a possibilidade de a realizar positivamente ao agir (*para-si*), pois um outro indivíduo – o “subhomem” ou o “tirano” – não o permite desempenhar sua liberdade. Veremos no próximo capítulo que tipo de homem é esse, onde tentaremos aproximar a teoria beauvoiriana da teoria nietzschiana.

3. “Homens modernos” e “Subhomens”

Escolhemos nessa seção um tema que acreditamos ser comum entre ambos os autores: a crítica aos homens de sua época. Ambas as teorias, nietzschiana e beauvoiriana, possuem como cerne de suas críticas a noção de um sujeito dotado de preconceitos e um conservadorismo patriota enquanto manutenção da moral vigente. Salientaremos de forma breve e geral ambas as perspectivas de forma a pontuar seus pontos intervenientes.

Em *Além do bem e do mal* Nietzsche elabora o capítulo oitavo, intitulado de “Povos e pátrias”, especificamente para situar os homens modernos. Para tal, ele retoma diversos intelectuais que representam os países da Europa, e alguns americanos, de forma a demonstrar porque tanto os critica. O filósofo inicia o capítulo descrevendo a ópera “mestres cantores” de Richard Wagner, dizendo que ela representa a obscuridade e a frieza alemã no que diz respeito à sua barbárie. Essa música expressa para Nietzsche toda sua concepção dos povos germânicos, no que se refere ao aprisionamento ao passado, à moralidade cristã e etc. Nessa perspectiva, a característica mais forte do povo alemão seria o nacionalismo e o patriotismo arcaico. Para exemplificar melhor essa exposição, Nietzsche faz uma analogia entre o diálogo

²¹ Reiterando o ponto de partida de que um sujeito não pode querer ser livre oprimindo outro.

de dois velhos patriotas, um representando o povo alemão, e outro representando o povo francês:

Espíritos mais pesados do que nós podem requerer bem mais tempo, para dar conta do que em nós transcorre e chega ao fim em poucas horas: alguns levariam meio ano, outros meia vida, conforme a rapidez e a força de sua digestão e metabolismo. Posso imaginar raças lentas e apáticas que, mesmo em nossa apressada Europa, necessitariam dezenas de anos para superar esses atávicos acessos de patriotismo e apego à terrinha e retornar à razão, isto é, ao “bom europeísmo”. E enquanto divago sobre essa possibilidade, acontece-me entreuoir o diálogo de dois velhos “patriotas” – ambos escutam mal, evidentemente, e por isso falam bem alto. (...) Os velhos se tinham acalorado visivelmente, gritando um ao outro as suas “verdades”; eu, porém, em minha felicidade e meu além, ponderei que em breve um mais forte dominará o forte; e que para o achatamento espiritual de um povo existe uma contrapartida: no aprofundamento de um outro (NIETZSCHE, 2005, p. 134).

Enquanto que a figura do povo alemão parece representar o exercício da política nacionalista, com valores absolutos e difícil digestão de mudanças; a figura do povo francês representa o exercício da cultura, que ao retornar à razão rapidamente, deixa de lado o discurso patriota. Ao fim do aforisma Nietzsche parece referir-se com “achatamento” à nivelação cultural pela política. Isto porque o autor desenvolve uma crítica enfática ao movimento democrático da Europa que, em sua interpretação, busca transformar o homem em um animal de rebanho (um homem útil, laborioso, entre outros). Desta forma, o movimento democrático perpetuando o nivelamento de indivíduos, engendraria a impossibilidade do surgimento de indivíduos distintos pela força. Para Nietzsche, esses “futuros europeus” serão no máximo “trabalhadores bastante utilizáveis, múltiplos faladores e fracos de vontade, *necessitados* do senhor, do mandante, como do pão de cada dia” (NIETZSCHE, 2005, p. 135). De acordo com o autor, a democracia compreendida enquanto “ditadura das massas”²² ou “ditadura do rebanho”, possui sempre um representante tirano no poder. Para o filósofo, o governo entre iguais só funcionaria no modo grego, onde haveria um governo de iguais onde só alguns estariam preparados para o poder. Nietzsche sempre pontua a questão cultural de forma a demonstrar que esta deveria, diferente do que estava ocorrendo em sua época, ser o elemento principal de um povo.

Após analisar a política alemã, o autor fala também da alma deste povo. Para tal ele salienta algumas teorias de intelectuais alemães, demonstrando que alguns se iludem com o pensamento de serem “únicos”, enquanto outros – como Schopenhauer e Goethe – aceitam

²² Deve-se ter em mente o contexto em que a Alemanha estava inserida: entre 1862 e 1890 o primeiro-ministro do reino da Prússia – Otto Von Bismarck – unificou a Alemanha tornando-se o primeiro chanceler alemão. Bismarck defendia o nacionalismo e o militarismo, possuindo ideias conservadoras.

sua multiplicidade; tais apontamentos representam um elogio e uma crítica elaborada por Nietzsche no aforisma 244:

Como povo da mais extraordinária mistura e amálgama de raças, talvez com predomínio do elemento pré-ariano, como “povo do meio” em todo sentido, os alemães são mais inapreensíveis, mais amplos, mais contraditórios, mais desconhecidos, mais imprevisíveis, mais surpreendentes e mesmo mais apavorantes para si mesmos do que outros povos – eles se esquivam à *definição*, e apenas por isso já constituem o desespero dos franceses. É próprio dos alemães nunca deixar de se perguntar “o que é alemão?”. A alma alemã tem corredores e veredas em si, no seu interior existem cavernas, esconsos e masmorras; sua desordem tem muito do encanto do mistério; o alemão conhece os caminhos tortuosos para o caos. E como toda coisa ama seu símile, o alemão ama as nuvens e tudo que é turvo, cambiante, crepuscular, úmido e velado: todo tipo de coisa incerta, inacabada, evasiva, em crescimento, ele sente como “profundo”. O alemão mesmo não *é*, ele *se torna*, se “desenvolve” (NIETZSCHE, 2005, p. 136 – 137).

Nietzsche parece apresentar uma característica conservadora e libertadora ao mesmo tempo, no sentido de exaltar que a Alemanha deva aceitar as mudanças oriundas da Europa (principalmente no que diz respeito à cultura francesa), mas conservando seu respeito à multiplicidade de seu povo²³. Posiciona-se contra mudanças que tenham como fim – a manutenção da moral de rebanho – representada pelo patriotismo cego. Para compreendermos o que ele quer dizer com sua crítica aos homens modernos, é interessante analisar o aforisma 252 onde Nietzsche acusa alguns escritores ingleses – Hobbes, Hume e Locke – de rebaixar a filosofia. Contra isso, estariam posicionados alguns intelectuais alemães: Hegel, Schopenhauer e Goethe. Os escritores ingleses não teriam sido filósofos, elaborando escritos meramente mecanicistas de mundo, atendo-se ao cristianismo de forma a humanizar e moralizar suas teorias. Já os intelectuais alemães, apesar de possuírem uma menor necessidade da religião, também seriam rudes: como, por exemplo, na filosofia kantiana. No aforisma seguinte, o filósofo acusa os ingleses de ser um povo medíocre, tendo alguns indivíduos respeitáveis, como Darwin (evolucionismo), Mill (utilitarismo) e Spencer (psicologia). Apesar de possuírem teorias “respeitáveis”, as mesmas não teriam sido absorvidas na Europa. Por fim, Nietzsche elege um povo como o responsável pelas ideias modernas “medíocres” da Europa, e um outro povo enquanto representante do que haveria de melhor neste continente:

²³ No aforisma 250 Nietzsche apresenta uma opinião dupla em relação ao povo judeu, uma favorável e uma desfavorável. Ele critica que os judeus tenham “feito” a moral; porém elogia o fato de os judeus transformarem – com a sua presença – a Europa em um continente vasto. Ele afirma que os judeus são inspiradores, possuindo sede pela vida devido à sua capacidade de sobrevivência. Esse capítulo específico é muito interessante para percebermos que Nietzsche de fato não foi um antisemita.

Mas é preciso agarrar com firmeza esta proposição historicamente justa e defende-la do momento e da evidência: a *noblesse* europeia – de sentimento, de gosto, de costume, de todo elevado sentido em que se tome a palavra – é obra e invenção *da França*; a vulgaridade europeia, o plebeísmo das ideias modernas – *da Inglaterra* (NIETZSCHE, 2005, p. 146).

Essa “França de gosto” possuiria três características dos bons europeus: a arte (paixão da arte pela arte), a psicologia (susceptibilidade e curiosidade psicológica) e a fisiologia (o nobre representa o mais forte). Torna-se claro conforme conduzimos nossa leitura para o final do capítulo, que Nietzsche considera que a Alemanha de seu tempo estaria cada vez mais decadente; um exemplo disso seria o próprio Richard Wagner que, apesar de ter possuído força o suficiente até mesmo para ser absorvido pela Europa, também “acabou em Roma”. Desta forma, compreendemos que os “homens modernos” representam para Nietzsche a busca pela manutenção dos valores morais cristãos e, conseqüentemente, o estabelecimento de um achatamento espiritual que impossibilitaria o advento de um “filósofo do futuro” por duas razões principais: tanto por inviabilizar o ócio necessário para a criação, através de trabalhos mecanicistas, quanto por impedir que os indivíduos da sociedade se desenvolvam conforme suas capacidades fisiológicas. Tendo em vista que sua filosofia aposta seu desenvolvimento de forma póstuma, percebemos a importância dessa crítica para o autor. Neste sentido, o “bom europeu” representa uma contraposição a esse tipo decadente de homem moderno. De acordo com Ivo da Silva no verbete “bom europeu” inserido no *Dicionário Nietzsche* do Grupo de Estudos Nietzsche²⁴, podemos interpretar a figura do bom europeu a partir do viés político, mas também a partir do viés cultural e conseqüentemente moral²⁵.

O espírito livre e o bom europeu representariam uma libertação tendo em vista a autoridade das crenças religiosas cristãs, possuindo a capacidade de criação de valores próprios. Vimos uma série de críticas que Nietzsche elaborou aos intelectuais de seu tempo, alguns destes relevantes o bastante para terem sido capazes de transmitir seus pensamentos para um vasto número de pessoas, porém todos recaem no erro de não desenvolver uma teoria livre de valores decadentes – inclusive da noção de verdade. Assim, percebemos como o

²⁴ GEN (Org.). **Dicionário Nietzsche**. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

²⁵ “Embora se localize num contexto eminentemente de cunho político, ela visa, em última instância, à preservação de um cosmopolitismo cultural, que pode vicejar de forma sólida apenas em uma Europa una. Aliás, é nessa direção que a figura do espírito livre vem ao encontro da do bom europeu, contribuindo para o afastamento dos pré-juízos que fomentam o nacionalismo. (...) Assim, portadora de um espírito supranacional, apátrida, promotora de uma raça mista, a figura do bom europeu tem por função também contribuir para a superação da moral cristã” (SILVA, 2016, p. 131 – 132).

filósofo compreende a si mesmo enquanto um espírito livre, mesmo no período intermediário. De forma a definirmos o que significa isso, analisaremos o aforisma seguinte:

É chamado de espírito livre aquele que pensa de modo diverso do que se esperaria com base em sua procedência, seu meio, sua posição e função, ou com base nas opiniões que predominam em seu tempo. Ele é a exceção, os espíritos cativos são a regra; estes lhe objetam que seus princípios livres têm origem na ânsia de ser notado ou até mesmo levam à inferência de atos livres, isto é, inconciliáveis com a moral cativa. (...) De resto, não é próprio da essência do espírito livre ter opiniões mais corretas, mas sim ter se libertado da tradição, com felicidade ou com um fracasso. Normalmente, porém, ele terá ao seu lado a verdade, ou pelo menos o espírito da busca da verdade: ele exige razões; os outros, fé (NIETZSCHE, 2000, p. 157).

O espírito livre, portanto, reflete a consciência de que não existem verdades absolutas, e de que as crenças religiosas representam uma moral que diz *Não* à vida. Apesar disso, sua figura representa a libertação de questões tradicionais, frente ao espírito investigativo da verdade enquanto ela mesma. Ou seja, mesmo que o espírito livre não consiga jamais encontrar uma resposta abstrata para a definição definitiva do mundo, isso não o impede de construir valores afirmativos. Veremos a seguir o que significa o termo “subhomem” de Simone de Beauvoir de forma a superá-lo, já dialogando com a crítica desenvolvida ao “homem moderno europeu” de Nietzsche.

Enquanto que o homem autêntico possui consciência de sua condição humana, prevenindo o fracasso de colocar valores alheios ou metafísicos como fim de sua transcendência, mas sim colocando sua liberdade e a liberdade dos demais enquanto objetivo e critério; o “subhomem” para Beauvoir representa o medo perante a existência. Tal medo geraria no indivíduo – uma apatia – impossibilitando-o de pôr-se no mundo enquanto uma ausência de sentido (a ser dado pelo próprio sujeito pensante). A filósofa afirma que o este tipo de homem recai num fracasso na medida em que é impossível, em sua opinião, que se consiga alcançar um fim que além de não ter sido postulado pelo próprio agente, é inatingível dada sua origem alheia e abstrata. Ao possuir esse medo de agir livremente, o subhomem recusa sua própria existência. Quando adotamos a interpretação de que o homem, possuidor de um elemento *em-si* e de outro *para-si*. Essa recusa do subhomem frente sua própria liberdade, o impede de limitar-se à uma “facticidade nua” (1970). A possibilidade da racionalidade, liberdade e responsabilidade humana fazem parte do *para-si*, do homem enquanto negatividade a ser preenchida por ele mesmo apesar de estar inserido em um contexto *em-si*; ao recusar o desenvolvimento de suas habilidades próprias, o subhomem parece pretender estar no plano dos demais animais ou objetos enquanto uma fatalidade, apesar de isso ser impossível:

A moral é um triunfo da liberdade sobre a facticidade, e o subhomem não realiza senão a facticidade de sua existência; em lugar de engrandecer o reino humano, opõe aos projetos dos outros homens sua resistência inerte. No mundo que uma tal existência desvenda, nenhum projeto tem sentido, o homem é definido como uma fuga desvairada; o mundo ao seu redor é incoerente e nu, nada acontece jamais, nada merece um desejo ou um esforço. Através de um mundo privado de sentido, o subhomem se encaminha para uma morte que não faz senão confirmar sua longa negação de si mesmo. Só se revela nessa experiência a absurda facticidade de uma existência que permanece para sempre injustificada se não soube se justificar (BEAUVOIR, 1970, p. 37 – 38).

Percebemos com essa citação que Beauvoir – de forma indireta ou implícita – assume o mesmo problema que Nietzsche demonstra que precisa ser superado: a negação da vida através de um *Não*, da recusa que o homem moderno, ou o homem ordinário, tem por tomar consciência de sua situação perante o mundo, da mesma forma que o subhomem faz. Para Nietzsche isso só é um problema na medida em que valores decadentes são reafirmados e impossibilita o surgimento de um novo tipo de homem superior; para Beauvoir é um problema para o homem do presente, que deixa de exercer sua existência. Nesse sentido, enquanto que Beauvoir demonstra conceber uma noção de dignidade humana, assumindo a liberdade ontológica frente à condição do homem, Nietzsche evitando recair em qualquer tipo de metafísica durante a elaboração de uma moral, apenas postula um homem do futuro que sanaria essa questão. Porém, nos parece problemático falar de “moral” sem utilizar quaisquer tipos de argumentações que levem à uma concepção que possa ser interpretada enquanto metafísica, ontológica ou dualista. Isso porque é difícil concebermos as ideias de racionalidade e da estrutura psicológica humana como partes de um corpo empírico. Ao elaborar uma ontologia²⁶, o existencialismo ateu francês buscou justamente analisar todas essas capacidades inerentes ao homem, pois há uma preocupação em não só descrever o problema, mas também o de prescrever algum tipo de solução.

Evitando engajar-se no mundo de forma positiva, o subhomem passa “logicamente” a ser considerado um “homem sério”: termo hegeliano presente na *Fenomenologia do espírito* que descreve o ato de considerar a si mesmo como “dispensável” em oposição ao objeto “essencial”. A filósofa salienta que “esse ardil fracassa, porque a causa não poderia salvar o indivíduo enquanto existência concreta e separada” (BEAUVOIR, 1970, p. 38). Para Beauvoir, o homem sério existe frente o ato de renegar sua própria liberdade em nome de fins absolutos, e considera que seja o tipo de atitude humana inautêntica mais comum dado sua

²⁶ Apesar de suas raízes aristotélicas, estamos adotando esse conceito a partir da Filosofia heideggeriana, cujo significado volta-se à busca da compreensão do sentido abrangente do Ser.

criação em uma sociedade profundamente valorada a partir de preceitos cristãos²⁷. É próprio do homem sério agir de má-fé devido o desligamento que ocorre entre o homem e sua possibilidade de transcendência ou valoração. Mesmo assim o homem sério não deixa de ser livre, ele apenas possui uma “realização da liberdade sob a forma vazia e absurda de liberdade da indiferença” (BEAUVOIR, 1970, p. 40). Por isso esse tipo de homem é perigoso na concepção da filósofa:

Mas o homem sério não põe nada em questão; para o militar, o exército é útil; para o administrador colonial, a estrada; para o revolucionário sério, a revolução: exército, estrada, revolução, produção se tornam ídolos inumanos aos quais não hesitará em sacrificar o próprio homem. Por isso, o homem sério é perigoso: é natural que se faça tirano. Desconhecendo com má-fé a subjetividade de sua escolha, pretende que, através dela, se afirme o valor incondicional do objeto e, ao mesmo tempo, desconhece também o valor da subjetividade e da liberdade dos outros, de modo que, sacrificando-os à coisa, persuade-se de que o que sacrifica é nada (BEAUVOIR, 1970, pg. 41).

Mesmo que Beauvoir concorde com Nietzsche em diversos pontos, como aqui onde aponta para os perigos do homem sério enquanto possibilidade de tornar-se tirano, ela novamente salienta que existe um valor na existência humana – o que não encontramos na filosofia nietzschiana. Beauvoir afirma que ao deixar de lado suas justificativas livres, o homem sério persegue fins inúteis: não teria sido esse o problema nietzschiano? As implicações problemáticas nietzschianas são desenvolvidas em outros momentos pela filósofa, e aqui quando vinculamos as críticas de ambos os autores, nos parece que mesmo por terminologias diferentes, eles estavam descrevendo o mesmo tipo de homem trivial.

Considerações finais

Assim como Nietzsche, Simone de Beauvoir procurou viver uma vida ativa que representasse sua vida teórica. Em um primeiro momento parece problemático Nietzsche não ter elaborado prescrições que pudessem desenvolver um novo tipo de moral. Mas talvez o autor de *Zarathustra* tivesse apenas consciência de suas limitações, tanto de influência, quanto contextuais. Nesse sentido, apesar de sua filosofia ser incompleta no que diz respeito à moral, nos parece que Simone de Beauvoir procurou, em algum sentido, dar continuidade ao que

²⁷ Acreditamos ter exposto aqui o quanto sua Filosofia – nestes aspectos – estão próximas da de Nietzsche.

havia sido proposto pelo filósofo alemão no que tange a necessidade de uma nova forma de fundamentar a moral. Nosso raciocínio parte da ideia de que não teria sido possível elaborar uma moral da ambiguidade sem primeiro, toda a crítica e genealogia realizada por Nietzsche. Mesmo assim, Simone de Beauvoir só cita o filósofo para elaborar críticas e atribui todo o resultado de seu trabalho à filosofia sartriana.

Assim como o filósofo alemão, que considerava a si mesmo como um espírito livre, Beauvoir também desenvolveu uma teoria crítica de superação de valores absolutos vigentes, buscando o conhecimento e valorizando a liberdade de elaboração de valores afirmativos. Nesse sentido estamos defendendo que a autora apresenta uma possível “filosofia do futuro”, compreendida por Nietzsche como a que daria continuidade à sua obra.

Acreditamos que com o presente artigo nós conseguimos demonstrar os três objetivos propostos na introdução, a saber, (I) como Nietzsche elaborou uma teoria atea crítica que possui implicações metafísicas com a tese do eterno retorno do mesmo; (II) a defesa de que Beauvoir, dependendo da interpretação, pode ser comparada com a figura do espírito livre; (III) a continuidade da teoria alemã elaborada 70 anos depois da morte do filósofo do martelo.

Referências bibliográficas

- BEAUVOIR, Simone. **Por uma moral da ambiguidade seguido de Pirro e Cinéias**. Tradução de Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2005.
- _____. **Moral da Ambiguidade**. Tradução de Anamaria de Vasconcellos. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1970.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, demasiado humano. Um livro para espíritos livres**. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2000.
- _____. **A gaia ciência**. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2001.
- _____. **Assim Falou Zaratustra: Um livro para todos e para ninguém**. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2011.
- _____. **Além do Bem e do Mal: Prelúdio a uma filosofia do futuro**. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2005.
- _____. **Genealogia da Moral: Uma polêmica**. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2009.
- _____. **O Anticristo: maldição ao cristianismo; Ditirambos de Dionísio**. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2016.
- ARALDI, Clademir Luís. **Nihilismo, criação e aniquilamento: Nietzsche e a filosofia dos extremos**. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2004.
- MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia**. Tradução Clademir Araldi. São Paulo: Editora Unifesp, 2009.
- GEN (Org.) **Dicionário Nietzsche**. São Paulo: Edições Loyola, 2016.