

# METAFÍSICA E HUMANISMO

*Thana Mara de Souza*



Universidade Federal do Espírito Santo  
Secretaria de Ensino a Distância

**Dimensões da Humanização**  
Aperfeiçoamento

**E**ste livro pretende mostrar como a noção de humanismo aparece na filosofia de Sartre e Beauvoir, de forma a compreender melhor o que o pensamento de ambos propõe.

Partindo do romance “A náusea”, é possível verificar uma crítica ao humanismo que se apresenta como abstrato, como valorização da Humanidade em detrimento da singularidade e concretude. Mas essa crítica ao humanismo abstrato não representa um afastar-se de todo humanismo, já que em uma conferência Sartre afirma que “O existencialismo é um humanismo”, na medida em que parte de subjetividades concretas, nunca as sublimando em Ideias.

E é preciso ressaltar que humanismo significa também pensar a condição das mulheres nesse mundo que tenta impedi-las de se colocarem como sujeito. Para isso, nos voltamos ao pensamento de Beauvoir e à compreensão de como a sociedade se criou no sentido de impedir as mulheres de se libertarem e como essa libertação se faz necessária.



UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO  
Secretaria de Ensino a Distância

# METAFÍSICA E HUMANISMO

Thana Mara de Souza

Vitória  
2015

**Presidente da República**

Dilma Rousseff

**Ministro da Educação**

Renato Janine Ribeiro

**Diretoria de Educação a Distância  
DED/CAPES/MEC**

Jean Marc Georges Mutzig

**UNIVERSIDADE FEDERAL  
DO ESPÍRITO SANTO****Reitor**

Reinaldo Centoducatte

**Secretária de Ensino a  
Distância – SEAD**

Maria José Campos Rodrigues

**Diretor Acadêmico – SEAD**

Júlio Francelino Ferreira Filho

**Coordenadora UAB da UFES**

Teresa Cristina Janes Carneiro

**Coordenadora Adjunta UAB  
da UFES**

Maria José Campos Rodrigues

**Diretor do Centro de Ciências  
Humanas e Naturais – CCHN**

Renato Rodrigues Neto

**Coordenadora do Curso de  
Aperfeiçoamento em Dimensões  
da Humanização – EAD/UFES**

Claudia Murta

**Revisora de Linguagem**

Regina Egito

**Design Gráfico**

Laboratório de Design Instrucional - SEAD

**SEAD**

Av. Fernando Ferrari, nº 514

CEP 29075-910, Goiabeiras

Vitória – ES

(27) 4009-2208

**Laboratório de Design Instrucional (LDI)****Gerência**

Coordenação:

Leticia Pedruzi Fonseca

Equipe:

Giulliano Kenzo Costa Pereira

Patrícia Campos Lima

**Diagramação**

Coordenação:

Geyza Dalmásio Muniz

Equipe:

Amanda Ardisson

**Ilustração**

Coordenação:

Priscilla Garone

Equipe:

Paulo Victor Siqueira

---

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)  
(Biblioteca Central da Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil)

---

S729m Souza, Thana Mara de.  
Metafísica e Humanismo / Thana de Souza. - Vitória : Universidade Federal do  
Espírito Santo, Secretaria de Ensino a Distância, 2015.  
66 p. : il. ; 22 cm

Inclui bibliografia.  
ISBN: 978-85-63765-19-2

1. Metafísica. 2. Humanismo. I. Título.

CDU: 111

---



Esta licença permite que outros remixem, adaptem e criem a partir deste trabalho para fins não comerciais, desde que atribuam ao autor o devido crédito e que licenciem as novas criações sob termos idênticos.

A reprodução de imagens nesta obra tem caráter pedagógico e científico, amparada pelos limites do direito de autor, de acordo com a lei nº 9.610/1998, art. 46, III (citação em livros, jornais, revistas ou qualquer outro meio de comunicação, de passagens de qualquer obra, para fins de estudo, crítica ou polêmica, na medida justificada para o fim a atingir, indicando-se o nome do autor e a origem da obra). Toda reprodução foi realizada com amparo legal do regime geral de direito de autor no Brasil.

# SUMÁRIO

MÓDULO 1	7
<i>Sartre contra o humanismo</i>	
MÓDULO 2	23
<i>Sartre a favor do humanismo</i>	
MÓDULO 3	43
<i>Simone de Beauvoir e a condição de mulher</i>	
CONCLUSÃO	63
REFERÊNCIAS	67







## SARTRE CONTRA O HUMANISMO

EMBORA O FILÓSOFO FRANCÊS SEJA CONHECIDO POR defendê-lo, em suas primeiras obras o que vemos é uma crítica bastante feroz ao humanismo. É o que aparece no romance *A náusea*, publicado em 1938, antes das principais obras de filosofia serem escritas, o que só ocorre em meados da década de 40. Teríamos, nesse caso, uma contradição ou o que Sartre chama de humanismo no seu romance não é o mesmo que ele assumirá como humanismo posteriormente na conferência *O existencialismo é um humanismo?* Vejamos com calma como essa crítica aparece aqui.

Nesse romance, o personagem principal chama-se Roquentin. Trata-se de um historiador que mora na cidade de Bouville e aí faz suas pesquisas sobre o marquês de Rollebon. Ele passa os dias trabalhando na biblioteca e, solitário, almoça nos cafés, observa as pessoas e a cidade. O livro não é escrito em terceira pessoa, mas o narrador é o próprio personagem, que decide escrever um diário porque uma mudança estava ocorrendo e ele não conseguia entendê-la.

---

**O livro é, então, seu diário, sua tentativa de compreender o que é que estava ocorrendo com o mundo ou com ele. E, para isso, era necessário nada esquecer, contar tudo nos mínimos detalhes e sem pudor algum (afinal, não se é padre ou virgem para brincar de vida interior), ordenar os fatos e, a partir dessa ordem, desse encadeamento entre um acontecimento e outro, chegar à explicação de tudo que ocorria.**

---

É aos poucos que nosso personagem começa a compreender que o que acontecia era justamente que ele não conseguia mais

colocar uma ordem nos acontecimentos. E a essa falta de necessidade nos fatos, a essa compreensão da falta de uma ordem inflexível, ele deu o nome de “Náusea”.

Figura 1  
Roquentin desejando colocar algo em ordem, o qual se recusa a ficar assim.

A náusea é essa sensação do próprio corpo de que, embora desejemos tudo ordenar, embora consigamos colocar uma ordem nas coisas, na verdade, enquanto elas ocorrem, nada é necessário.



Por meio de um exemplo contado pelo próprio Roquentin, podemos perceber melhor o que é a náusea: ao conversar com um outro jovem que sempre ia à biblioteca (o Autodidata, homem que todo dia aparecia para ler livros em ordem alfabética) sobre as aventuras que tivera na juventude, nosso personagem se dá conta de que, no momento em que narra, tudo parece preparado, tudo parece estar tão ligado; mas, na verdade, no momento em que o que ele conta aconteceu, nada aconteceu da mesma forma. É o caso de uma viagem na qual ele e a namorada, andando no meio da noite em uma cidade desconhecida, foram surpreendidos por um homem armado. Ao contar a história, o começo já prepara o final, esse homem que vai agredi-los já está aparecendo

na noite escura, cidade desconhecida. Roquentin narra toda essa história já sabendo como ela vai terminar, como o homem armado aparecerá na cena seguinte. No entanto, e é essa a sensação de náusea, nosso personagem descobre que essa ligação é falsa, é fictícia, pois no momento mesmo em que acontecia, de modo algum ele e a namorada esperavam esse desfecho.

Com isso, Roquentin percebe que, enquanto vivemos, os acontecimentos vão mudando sem que haja nenhuma causalidade entre eles. Não é porque ele estava à noite em uma cidade desconhecida que um ladrão iria necessariamente aparecer. Mas na hora de contar a história, na hora de narrar, parece que há uma ordem nos acontecimentos, parece que o passado causava o presente. E é essa sensação que irá perturbar o historiador ao longo do livro: como, na vida, não há necessidade. Como, na vida, há o que ele chama de contingência.

Esse ponto é essencial para a filosofia de Sartre: a falta da necessidade na vida. Tudo é contingente, tudo ocorre sem que possamos, de antemão, colocar uma ordem, uma causalidade. Não há como dizer que: por algo ter ocorrido, na sequência ocorrerá tal outra coisa. Sem ser identificada à liberdade (própria ao ser humano), a contingência chega a englobar tanto o humano quanto o mundo — e invade até mesmo os estudos que Roquentin faz.

Não é por acaso<sup>1</sup> que Sartre escolhe fazer de seu personagem um historiador, um profissional que tenta compreender os acontecimentos e seus atores, que tenta colocar o já ocorrido de forma linear, de forma a dar a impressão de que era necessário que tudo

---

1. Embora a contingência impere no mundo real, seja em relação aos homens seja em relação às coisas, no mundo irreal temos o que Sartre chama de fatalidade. Não aprofundaremos essa questão aqui, mas como autor de um romance, o filósofo liga todas as partes do texto, e nada ali está colocado por acaso. Assim, o fato de ser Roquentin historiador é relevante para nossos estudos sobre o processo pelo qual o personagem passa para descobrir a contingência do mundo e de sua vida.

ocorresse daquele modo e, portanto, que nada de surpresa havia no que ocorreu, se olhássemos com olhos racionais e do futuro para o passado. E é justamente isso que Roquentin tenta realizar com o Marquês de Rollebon: sua ida para a cidade de Bouville foi motivada pelos documentos que ali poderia encontrar sobre a conturbada e pouco ainda explicada vida do marquês. Porém, quanto mais horas passa na biblioteca estudando os documentos, quanto mais acontecimentos e cartas surgem, mais difícil é conseguir colocar uma ordem definitiva, uma explicação que seja capaz de encerrar o marquês e todos seus atos.

É o que podemos ver nessa citação:

Em primeiro lugar, a partir de 1801 já não entendo seu comportamento. Não é por falta de documentos: cartas, fragmentos de memórias, relatórios secretos, arquivos de polícia. Ao contrário, tenho quase excesso disso. O que falta em todos esses testemunhos é firmeza, consistência. Eles não se contradizem, mas também não se conciliam; não parecem se referir à mesma pessoa (SARTRE, *A náusea*, p. 30).

Sem a firmeza da necessidade, tendo que lidar com o aspecto “mole” das circunstâncias, com algo que não consegue agarrar e fixar para sempre, Roquentin começa a sentir náusea. Essa sensação, que envolve corpo e consciência, vem justamente para mostrar ao personagem que suas tentativas de definir, fixar e agarrar o mundo e a si mesmo lhe escapam, que elas fracassam porque sempre terminam por revelar que foi desse modo mas poderia ter sido de outro e, portanto, que nada é rigorosamente necessário.

E isso aparece em vários momentos do diário de Roquentin:

Muito bem: ele pode ter feito tudo isso, mas não há provas: começo a achar que nunca se pode provar nada. Trata-se de

hipóteses honestas que explicam fatos: mas sinto tão claramente que provêm de mim, que são simplesmente uma maneira de unificar meus conhecimentos!... Não vem nenhum lampejo da parte de Rollebon. Lentos, preguiçosos, enfadonhos, os fatos se acomodam ao rigor da ordem que quero lhes dar, mas ele lhes permanece exterior. Tenho a impressão de estar fazendo um trabalho puramente imaginativo. Além do mais, estou convencido de que personagens de romance pareceriam mais verdadeiros; seriam pelo menos mais agradáveis” (SARTRE, *A náusea*, pp. 30, 31).

Mais agradáveis mas também mais verdadeiros, e isso porque esses personagens teriam uma coerência e uma firmeza criada pelo escritor que nenhuma pessoa viva seria capaz de ter do mesmo modo. Embora seja o sonho de Roquentin encontrar no marquês de Rollebon a certeza que encontra nos heróis de romance, esse sonho vai se desfazendo nos dias que passam. É por isso que em vários momentos o nosso personagem admite que tudo que sempre quis em sua vida (assim como quis em sua profissão, ao pesquisar a vida do marquês) era obter uma sequência e uma ordem entre os acontecimentos. E é justamente esse desejo que se mostra impossível quando a Náusea surge.

---

**A Náusea é então o desvelamento, não apenas racional mas sentido pelo próprio corpo, de que o mundo — coisas e humanos — é contingente, que não há ordem nem sequência, que não há causalidade nem finalismo em nossas ações.**

---

Mesmo que façamos algo para atingir tal fim, esse fim não se encontra presente de antemão e pode ser modificado a cada momento. Mas é contra essa descoberta que Roquentin luta o tempo todo, contra essa náusea que ele descobre ser cada vez mais ele.

Em inúmeros momentos do romance o personagem tenta forjar aventuras, ter essa sensação de que “algo espera por ele” e de que ele conseguirá chegar a esse fim que já o está aguardando; mas todos esses desejos acabam por se mostrar frustrados e a contingência se revela cada vez mais.

Isso pode ser visto de forma muito clara na conferência chamada *O existencialismo é um humanismo*, que verificaremos no próximo módulo. Nela, essa contingência do mundo e a liberdade humana aparecem como fundamentais para aderir a um certo humanismo. Porém, em *A náusea*, essa descoberta de Roquentin virá junto com uma crítica aos valores burgueses, dentre eles, justamente um certo humanismo. O que será recuperado posteriormente por Sartre como sendo algo do próprio existencialismo, é colocado no romance como uma característica burguesa que deve ser combatida.

Essa questão surge logo depois de mais uma dessas revelações da contingência do mundo e da liberdade humana: “A coisa, que estava à espera, alertou-se, precipitou-se sobre mim, penetra em mim, estou pleno dela — Não é nada: a Coisa sou eu. A existência, liberada, desprendida, refluí sobre mim. Existo” (SARTRE, *A náusea*, p. 149).

Ainda sem tematizar a problemática (e nem é o lugar para isso, uma vez que estamos falando de um romance e de como o personagem vê o passar de seus dias), já aparece aqui algo que será essencial em todo o pensamento sartriano: a noção de existência ligada à liberdade. Sem uma essência que nos determine de antemão (como veremos no próximo módulo), somos o que nos fazemos a partir de nossa historicidade. Não se trata propriamente de ignorar nossa situação, mas de mostrar que se é a partir dela que nos fazemos, não somos, por outro lado, determinados por ela de forma que não tenhamos nenhuma outra opção, nenhum outro modo de agir. É nesse sentido que Sartre falará que todos estamos

condenados a sermos livres: não porque podemos escolher abstratamente o que desejaríamos ser, mas porque nossas ações, mesmo em casos extremos (como é o caso da tortura, por exemplo) revelam que podemos agir de um modo e não de outro.

Mas essa existência livre e contingente que se identifica mesmo a Roquentin (a ponto de ele descobrir que a Náusea não é algo estranho que o persegue ou o invade, mas que ela é ele mesmo), se dá juntamente com as críticas aos valores burgueses, já que estes pretendem naturalizar o que é construção histórica, colocando “essências” e justificando, assim, a superioridade de alguns em relação a outros. É por isso que, junto com essa descoberta da contingência e da liberdade, Roquentin também vai descobrindo as hipocrisias de sua cidade, dos valores da burguesia e também os de um certo humanismo, representado aqui pelo outro personagem, o Autodidata.

Quando a náusea parece não ter mais solução, quando ela só dá pausa nos momentos em que uma música de jazz toca no disco<sup>2</sup>, nosso personagem vai almoçar com o Autodidata e, diante do silêncio entre eles, Roquentin observa as outras pessoas que frequentam o café. Vê um casal que, ao entrar, diz “bom dia” a todos e recebe a resposta “delicada” do Autodidata. Diante desse jovem e “puro” casal, da moça que tira o chapéu e sacode os cabelos sorrindo, “o Autodidata os contempla demoradamente, com bondade; depois se vira para mim e dá uma piscadela enternecida, como se quisesse dizer: ‘Como são belos’” (SARTRE, *A náusea*, p.

---

**2.** O que revela que a obra de arte tem um caráter de fatalidade, que fugiria da contingência da vida real. No entanto, e isso é importante, não é possível dizer que a arte signifique fuga para Sartre. Mesmo que Roquentin pareça buscar na arte um modo de fugir da contingência, pelo pensamento de Sartre é possível verificar que nem mesmo ela é capaz de permitir que esse desejo tenha sucesso. Se a arte apresenta um instante de fatalidade, é para voltar-se ao real e revelar de forma ainda mais forte a contingência humana.

160). Roquentin observa como seu colega se modifica com a presença desse jovem casal, dessa Beleza que surge na Juventude e que parece transformar todo o café. Mas mesmo que se comova um pouco com eles, nosso personagem não se deixa enganar por toda essa simbologia e resolve escutar a conversa entre eles. Porém, logo que o faz, logo que se insere na realidade do casal; quando portanto deixa de lado as questões abstratas de Juventude e Beleza para mergulhar na concretude das falas deles, irrita-se:

Já não os ouço: me irritam. Vão dormir juntos. Sabem disso, cada um dos dois sabe que o outro sabe. Mas, como são jovens, castos e decentes, como cada um deles quer manter sua auto-estima e a do outro, como o amor é uma grande coisa poética que é preciso não chocar, eles vão várias vezes por semana aos bailes e aos restaurantes, para oferecer o espetáculo de suas dancinhas rituais e mecânicas... Afinal é preciso matar o tempo. São jovens, de boa compleição, ainda têm uns trinta anos pela frente. Então não se apressam, dão tempo ao tempo, e não estão errados nisso. Quando tiverem dormido juntos, terão que descobrir outra coisa para encobrir o enorme absurdo de suas existências. Ainda assim... será absolutamente necessário mentir a si mesmos? (SARTRE, *A náusea*, p. 166).

Toda essa encenação desses jovens e do próprio café que se torna mais “respeitável” (com vozes mais baixas, com comportamentos mais decentes) com a chegada deles, mostra-se agora como uma farsa dessa sociedade burguesa, que se recusa a assumir a existência contingente e insiste em representar papéis fixos e imutáveis, cada um fazendo perfeitamente os gestos e dizendo as palavras necessárias para bem desempenhar seu papel de ator na peça já montada. E como já estamos vendo, é contra esse pensamento

que Sartre se coloca, colocando no lugar o peso de uma existência que não permite desculpas, mas que, por isso, abre possibilidades.

Irritado, Roquentin começa a dizer que não há nenhum sentido e finalidade nas coisas — ao que o Autodidata responde, tentando convencer nosso personagem de que há sim uma finalidade: os próprios homens; instaurando, então, a questão do humanismo no romance. Mas como o Autodidata coloca essa humanidade como valor é que devemos compreender aqui: quando Roquentin o critica, dizendo que o rapaz falava da humanidade mas sempre andava sozinho, enfiado em livros, este critica e passa a contar sua história e seu segredo: saindo de uma primeira guerra como prisioneiro na Alemanha, aprendeu a acreditar nos homens, por ver o quanto esses eram capazes de aguentar o sofrimento. Esses homens que descobriam a solidariedade na pior das condições possíveis fizeram com que o Autodidata deixasse de ser um niilista e passasse a ser alegre e a ter confiança e amor por essa humanidade.

Enquanto o Autodidata fala de amor e alegria, mais raiva Roquentin sente, a ponto de sentir-se doente e começar a tremer. No entanto, mesmo sentindo-se capaz de espancar o Autodidata ou a garçonete pelo motivo mais fútil possível, permanece frio e volta a escutá-lo, ouvindo-o dizer docemente que passou a ir às missas por conta dessa sensação de comunhão dos homens e que, por fim, tomou a coragem de se filiar ao Partido Socialista em 1921. Diz isso com orgulho por ter revelado seu segredo a um homem que admirava e que com certeza seria capaz de compreendê-lo. Agora, por fazer parte dessa sociedade, o Autodidata não mais se sentiria sozinho.

E embora Roquentin o cumprimente, e note que o outro está feliz, é essencial observarmos nesse diálogo a não compreensão de um em relação ao outro: “Já não estou só, senhor. Nunca mais estarei só. — Ah, conhece muita gente? — digo. Ele sorri e percebo imediatamente minha ingenuidade: — Quero dizer, senhor, que já

não me sinto só. Mas naturalmente não é necessário para isso que esteja com alguém” (SARTRE, *A náusea*, p. 173).

Todo o companheirismo e comunhão colocados pelo Autodidata são, na verdade, abstratos: ele não conhece os jovens belos que estão no café e não ouve as conversas rituais entre ambos; assim como não convive com ninguém, mas se sente junto a todos porque todos são humanos. É esse caráter divino do humanismo que esse personagem revela, enquanto Roquentin assume que fez um comentário ingênuo. E ingênuo porque pensa no que há de mais concreto: no contato real com outras pessoas. Se ao menos o Autodidata estivesse se referindo a esse contato com os outros, a um certo humanismo que fale de determinadas pessoas com as quais convive, talvez fosse menos irritante. Mas o que ele diz a nosso personagem é que é humanista, que acredita na humanidade porque tem uma sensação de comunhão e solidariedade entre todos os humanos, mesmo que não conheça quase nenhuma pessoa em particular. É o que podemos ver na continuação do diálogo:

[...] quando vou ao escritório, pela manhã, há diante de mim, atrás de mim, outros homens que estão indo para o trabalho. Vejo-os; se me atrevesse, lhes sorriria, penso que sou socialista, que todos eles são a finalidade de minha vida, de meus esforços, e que ainda não sabem disso. É uma festa para mim, senhor” (SARTRE, *A náusea*, p. 173).

Porém, quanto mais o Autodidata fala desse seu humanismo de esquerda, desse amor aos homens que nem conhece, dessa comunhão com todos, mais Roquentin sente raiva, e sente raiva porque reconhece, nessa fala, uma valorização do Homem contra o reconhecimento de homens; ou seja, é uma valorização meramente abstrata, que se recusa a considerar os homens de verdade.

O humanista dito 'de esquerda' tem como principal preocupação conservar os valores humanos; não adere a nenhum partido, pois não quer trair o humano, mas suas simpatias se voltam para os humildes; é aos humildes que dedica sua maravilhosa cultura clássica. Geralmente é um viúvo de belos olhos sempre úmidos de lágrimas (...). O humanista católico, o retardatário, o benjamin, fala dos homens com ar embevecido. Que belo conto de fadas, diz ele, é a mais humilde das vidas, a de um estivador londrino, a de uma operária que pesponta botas! (...) Todos eles se odeiam entre si: como indivíduos naturalmente — não como homens (SARTRE, *A náusea*, pp. 173, 174).

E é justamente contra esse humanismo que o personagem Roquentin se coloca: contra esse humanismo que, para amar os homens, esquece-se dos homens reais. Ama-se a humanidade e não os homens.

É exatamente isso que o Autodidata explica: é claro que ele não ama aqueles dois jovens que mal conhece, mas ele ama, nesses jovens, a “juventude” — o que é o maior crime para o nosso personagem.

Figura 2  
Representação da imagem da Juventude e da Beleza, as quais são diferentes do real.



Esse humanismo, na verdade, ignora os próprios homens, pois venera “A Juventude, O Homem, A Voz, A Mulher”, mas não os jovens, os homens, as vozes, as mulheres. Esse humanismo sacrifica, assim, o concreto pelo abstrato, faz com que todas as pessoas se equivalham em sua “Juventude”, “Velhice”, ignorando tudo que torna cada ser humano singular, ignorando tudo que torna cada ser humano único. Contra esse humanismo é que Roquentin se coloca, e de modo a dizer que, por considerar os homens em sua própria vivência, por considerar os homens em sua particularidade, não é capaz de dizer que “ama a Humanidade”. No lugar de símbolos, o que existem são pessoas, e Roquentin ama uma certa pessoa e odeia outra certa pessoa. Dessa abstração absoluta e universal nada se pode dizer, já que ela não existe de fato. E dizer que se ama a Humanidade não é nada além de uma desculpa para não encarar os homens.

Portanto, é contra os símbolos, a abstração do humano que Roquentin se coloca, contra esse humanismo que prefere a humanidade aos homens reais. Ao colocar como valor essa Humanidade, o que se tem não é apenas uma preferência, mas um desprezo por aquilo que é concreto, por aquilo que é real. Afinal, pouco importa para o Autodidata o que aqueles dois jovens específicos falam, qual a peça que representam. Importa que eles representam a Juventude e a Beleza, e isso é suficiente para que ele os ame, mesmo que não os conheça, mesmo que esse amor acabe por anular justamente o que cada um deles tem de singular, de próprio, já que amar a Juventude é justamente não considerar o sorriso e as mãos daquela jovem específica.

---

**Humanismo, em A Náusea, nas palavras e ações do Autodidata, significa privilegiar o símbolo e o abstrato em detrimento do real e concreto. E é contra esse humanismo que Sartre se coloca — que será, como veremos no próximo módulo, distinto do humanismo que depois defenderá.**

---

O sentido desses humanismos é distinto e, por isso, não há contradição ao dizer que Sartre é contra o humanismo (compreendido como abstração, representação, simbolismo) e a favor do humanismo (compreendido como subjetividade, como criação singular de possibilidades e saídas, como reconhecimento de que cada humano se constrói). Se humanismo significar o que o Autodidata defende, é preciso se colocar contra porque a sua consequência é justamente a anulação da singularidade, das questões subjetivas em prol de um universal abstrato que não deixa lugar para cada um. Esse humanismo do Autodidata nos faz lembrar de um poema de Fernando Pessoa, em que o poeta Álvaro de Campos (heterônimo de Pessoa) lamenta esse excesso de símbolo e volta-se para os seres humanos no que eles têm de mais concreto e singular:

Símbolos? Estou farto de símbolos...  
Mas dizem-me que tudo é símbolo.  
Todos me dizem nada.  
Quais símbolos? Sonhos  
Que o sol seja um símbolo, está bem...  
Que a lua seja um símbolo, está bem...  
Que a terra seja um símbolo, está bem...  
Mas quem repara no sol senão quando a chuva cessa,  
E ele rompe as nuvens e aponta para trás das costas,  
Para o azul do céu?  
Mas quem repara na lua senão para achar  
Bela a luz que ela espalha, e não bem ela?  
Mas quem repara na terra, que é o que pisa?  
Chama terra aos campos, às árvores, aos montes,  
Por uma diminuição instintiva,  
Porque o mar também é terra...  
Bem, vá, que tudo isso seja símbolo...  
Mas que símbolo é, não o sol, não a lua, não a terra,

Mas neste poente precoce e azulando-se  
O sol entre farrapos finos de nuvens,  
Enquanto a lua é já vista, mística, no outro lado.  
E o que fica da luz do dia  
Doura a cabeça da costureira que pára vagamente à es-  
quina  
Onde se demorava outrora com o namorado que a deixou?  
Símbolos? Não quero símbolos...  
Queria — pobre figura de miséria e desamparo! —  
Que o namorado voltasse para a costureira. (PESSOA, 1999,  
pp. 394, 395).

Do mesmo modo que o poeta nesse poema diz não querer sím-  
bolos, contra esse humanismo que desconsidera os homens, nosso  
personagem Roquentin diz preferir cada homem, diz preferir até  
mesmo odiar esse homem a amar a Humanidade, já que ao menos ti-  
nha um sentimento real diante de uma pessoa que realmente existe.  
Amar a humanidade é mais desprezível que odiar uma pessoa, que  
nem mesmo é considerada por esse humanismo intelectual.

Desse modo, a filosofia que mostra a contingência do homem,  
a não necessidade e ordem entre os acontecimentos de nossa pró-  
pria vida, deixando-nos na angústia diante do absurdo, é a mesma  
que diz que o que importa é como cada homem constrói sua vida.  
E por isso é possível dizer que, se se coloca contra esse humanismo  
abstrato e intelectual, por outro lado Sartre pode ser considerado  
um humanista no sentido de desvelar nossa liberdade e nossas  
possibilidades. E é isso que veremos no próximo módulo.





## SARTRE A FAVOR DO HUMANISMO

AGORA QUE COMPREENDEMOS O SENTIDO EM QUE Sartre é contra o humanismo, vejamos como na década seguinte ele se colocará a favor de um outro tipo de humanismo. Poderemos perceber, assim, que, se é verdade que Sartre é contra um certo humanismo, ele é também a favor de um outro humanismo. É isso que o levará a chamar uma conferência dada em 1946 de *O existencialismo é um humanismo*.

Nessa conferência, o filósofo tentava explicar de modo geral as principais idéias de seu livro *O ser e o nada*, de difícil compreensão mesmo para quem é da área de filosofia. No entanto, devido a certa “moda existencialista”, talvez mais pelo modo de vida de Sartre e de Simone de Beauvoir que pelas teorias deles, foi-se então colocada a proposta de que ele fizesse uma conferência a fim de tornar mais compreensíveis algumas ideias principais.

Nessa conferência, Sartre assume-se não só como existencialista (a corrente filosófica chama-se fenomenologia, porém, o modo mais vulgar de chamá-la é existencialismo, e aqui o filósofo a assume), mas também como um existencialista que é humanista. Mas, não vimos até agora que o humanismo é criticado? Como, então, a partir desse momento, sua filosofia é identificada ao humanismo?

É que o sentido desse humanismo é diferente. Não se trata, como vimos no módulo 1, de um humanismo que se coloca acima dos homens, desconsiderando as particularidades e valorizando os símbolos, o que não é real e concreto. O humanismo existencialista é justamente o contrário desse que aparece no romance *A náusea* representado pelo personagem Autodidata.

---

**Aqui, o humanismo significa simplesmente que é preciso partir da subjetividade, que nenhuma filosofia deveria ignorar que o ponto de partida para tudo é o homem, mas cada homem no que tem de singular:**

---

“De qualquer forma, o que podemos dizer desde o princípio é que, por existencialismo, entendemos uma doutrina que torna a vida humana possível e que, por outro lado, declara que toda verdade e toda ação implicam um meio e uma subjetividade humana” (SARTRE, *O existencialismo é um humanismo*, p. 16).

Dizer que o existencialismo é um humanismo é dizer que se trata de uma filosofia que considera que a vida de cada pessoa está nas mãos dela. Contra o pensamento de que somos apenas instrumentos ou atores que atuam numa peça (vida) criada por outra pessoa ou por algo acima de nós (seja Deus, a Natureza, a Genética etc), Sartre enfatiza que “a existência precede a essência”, ou seja, que não há nada anterior à nossa vida que nos defina, que somos apenas aquilo que fazemos de nós mesmos, que não há, portanto, uma essência prévia, algo dado de antemão que nos mostraria o melhor caminho a seguir.

É o que podemos compreender a partir de um exemplo dado por Sartre nessa conferência. Ao explicar a história da filosofia, é dito que boa parte dela partiu do pressuposto contrário, de que a “essência precede a existência”, de tal modo que nossa própria história é basicamente seguir aquilo que nos foi dado no início, seja ele denominado de Natureza, Deus ou outros nomes. Nesse caso, pensamos o homem tal como um objeto, que foi fabricado por outro alguém que já conhece suas regras de funcionamento e suas finalidades. É o que ocorre com o corta-papel (para ficar no exemplo colocado por Sartre, mas que poderia ser qualquer outro, como um apagador ou um lápis): alguém queria fazer um objeto que cortasse papel e, para atingir esse fim, criou um objeto que fosse capaz de assim o fazer. O corta-papel existe, portanto, já com uma finalidade definida de antemão por seu

criador: ele é feito para cortar papel e o modo como é criado é para atingir esse fim. Cabe, então, ao corta-papel, cortar papel; ou seja: sua existência é apenas a repetição do que lhe foi dado antes mesmo de existir; e sua essência o determina a ser para sempre corta-papel.

Esse pensamento filosófico de que a essência precede a existência coloca o homem do mesmo modo como o corta-papel: algo ou alguém concebeu o homem antes mesmo que ele existisse, e o criou para exercer sua razão e suas paixões de determinado modo. É claro que o pensamento filosófico não é tão simples quanto esse que envolve a criação de um instrumento, mas ao menos a estrutura é semelhante: quando pensamos numa essência, em uma determinação *a priori*, anterior à própria existência, acabamos por transformar esta em simples repetição, obediência ao que nos foi dado de antemão. É verdade que a filosofia medieval, por exemplo, tenta colocar o livre-arbítrio, que permitiria conciliar a onisciência divina com uma certa liberdade humana. Mas para Sartre, ou somos livres ou não somos: se há uma essência anterior, perdemos nossas possibilidades, nossas aberturas, nossa construção de nós mesmos.

Como podemos observar, esse pensamento filosófico não é muito diferente do humanismo defendido pelo Autodidata: ambos colocam uma abstração acima da construção histórica, colocam algo que leva ao desprezo pelo que há de individual e pelas tentativas concretas de cada um. Ao dizer que há a “Humanidade”, ao dizer que há uma essência dada de antemão, tende-se a não considerar as ações de cada humano com toda sua força e importância porque, afinal de contas, elas são apenas o seguir do que já nos foi dado ou são apenas o símbolo do que realmente importa — e que não é nossa própria existência.

Do mesmo modo que o personagem Roquentin se colocava contra o Autodidata, solicitando que a própria existência de cada um fosse recuperada com seu devido valor, em *O existencialismo é um humanismo* Sartre se coloca contra esse pensamento de que ha-

veria uma essência anterior, que faria de nós quase que como instrumentos direcionados para um fim; e em seu lugar propõe que a “existência precede a essência” — o que significa que só podemos dizer que “somos” algo porque agimos de tal forma, porque existimos de tal maneira. Se há alguma espécie de essência, ela é construída incessantemente, de tal forma que nunca poderia nos dar uma identidade completa e definitiva. Nossas ações constroem certa essência, mas essa certa essência, sendo apenas o resultado de nossas ações, pode-se modificar conforme nossas atitudes. Assim, se é verdade que podemos falar que “sou preguiçosa” porque minhas ações sempre revelam isso, não é verdade que essa fala me determina a ser para sempre assim: não se trata de uma essência dada, que eu apenas reproduzo, mas trata-se de uma construção de mim mesma; o que significa que pode ser modificada.

Figura 3  
A guilhotina obrigatoriamente, só pode cortar papel. Enquanto a lagarta se transforma numa borboleta, significando que ela pode fazer outra coisa.

Ao mudar minha ação, mudo minha própria essência, já que essa é uma construção da própria existência.



Ao trocar a essência pela existência, Sartre reconhece trazer junto uma série de sentimentos que parecem, à primeira vista, ruins: a angústia, o desespero e o desamparo. É que, se não somos nada além do que fazemos de nossa vida, somos completamente responsáveis pelo que somos. Não há, para a filosofia sartriana, nenhuma desculpa para as escolhas que fazemos, para as ações que tomamos. E admitir isso vem sempre junto com a angústia de

sabermos-nos livres, de saber que somos o que fazemos e que não há Deus nem Natureza nem Genética nem Horóscopo que possa explicar totalmente o que somos nem determinar nossas ações.

---

**É, de certa forma, esse o preço que temos que pagar por nossa liberdade. Ou temos desculpas e não temos escolhas; ou temos escolhas e não temos desculpas. É essa a radicalidade da filosofia sartriana:**

---

Assumir uma essência anterior traria a nós a desculpa por todos nossos atos, mas tiraria de nós a possibilidade de nos criarmos e modificarmos. E é justamente isso que Sartre pretende conservar: nossas possibilidades e escolhas, mas, ao fazer isso, é preciso ir até as últimas consequências e assumir que, por conta de nossa liberdade, somos nós mesmos responsáveis pelo que somos. Por isso Sartre diz que somos angústia e desamparo; e que devemos assumi-los como condição mesma da ação — e não o contrário.

O filósofo francês não propõe aqui o mesmo que a filosofia moderna fez, que foi retirar Deus de sua história mas colocar no lugar uma Razão que fazia o mesmo papel, de determinar de antemão o que é certo e errado, o que é bem e mal. Não há nada, na filosofia existencialista e humanista de Sartre, que nos dirá, antes mesmo da ação, o que essa ação representa e qual sua consequência. Por isso, é difícil sermos humanistas nesse sentido e segundo Sartre, muitos tentam fugir de sua própria liberdade (o que não é possível, porque, como é dito em *O ser e o nada*, só podemos tentar fugir de nossa liberdade porque somos livres — então a própria fuga revela que somos aquilo de que tentamos fugir).

Por nada ser colocado no lugar dessa essência (seja ela religiosa ou laica), é que nossa apreensão da liberdade se torna aqui a consciência de estarmos desamparados, desesperados e angustiados. Vemo-nos desse modo quando reconhecemos que nossas ações não

são fruto de nada além de nós mesmos, que nossa escolha não foi determinada pela nossa educação nem pela sociedade em que vivemos (essas, claro, não deixam de ter seu peso, mas o que Sartre insiste em dizer é que elas não nos determinam em sentido forte, ou seja, que sempre há a possibilidade de escolhermos como viveremos nossa educação e nossa sociedade), mas foi determinada apenas por nossa liberdade, apenas pelo modo como nós vivemos as situações.

É claro que nosso passado, nossa família e educação constituem também o que somos, e não é intenção de Sartre negar essa importância, mas o que fazemos muitas vezes é colocar essas instâncias como justificadoras do que somos, como aquilo que nos determinou. E é contra esse pensamento que a filosofia existencialista se coloca: se não podemos negar que em nosso passado aconteceu tal fato, esse fato, em si mesmo, não é capaz de determinar o modo como lidaremos com ele. Não se trata de negar o que aconteceu, o fato, mas trata-se de mostrar que, para além dele, há algo de fundamental importância e que muitas vezes é ignorado: o modo como nós mesmos lidamos com o fato.

Talvez com um exemplo isso fique mais claro: não posso negar o fato de que eu sou baixa. No entanto, o que isso significa em minha vida é a pergunta que Sartre me faria, no sentido de mostrar que posso lidar com esse fato de diversos modos, e que o fato não é capaz de determinar essa minha maneira de vivê-lo. Se quero, por exemplo, ser ginasta olímpica, o ser baixa será visto como ótimo fato; mas se quero ser jogadora de basquete, lamentarei o resto de minha vida o ser baixa. De qualquer modo, não é o ser baixa que determina se serei ginasta ou jogadora de basquete. É ao escolher ser jogadora de basquete ou ginasta que o ser baixa se revela a mim de um modo positivo ou negativo.



Figura 4  
Representação de uma pessoa de baixa estatura que quer ser jogadora de basquete.

Além disso, é essencial que compreendamos que na filosofia sartriana escolha não significa pensar. Escolha aqui é uma ação, um sentimento, é um ir à esquerda e não à direita; é, enfim, agir. Assim, mesmo que não seja de modo refletido, para Sartre sempre escolhemos e não há como não escolher: até mesmo a não escolha é, no fundo, uma escolha. É por isso que será dito e repetido que estamos “condenados a sermos livres”: “é o que exprimirei dizendo que o homem está condenado a ser livre. Condenado, pois ele não se criou a si mesmo, e por outro lado, contudo, é livre, já que, uma vez lançado no mundo, é o responsável por tudo que faz” (SARTRE, *O existencialismo é um humanismo*, p. 24). Se somos liberdade, nesse sentido de em toda circunstância termos ainda a possibilidade de reagir de um modo ou de outro, só não somos livres para deixarmos de ser livres. Mesmo quando tentamos deixar de ser livres, só o fazemos por meio de nossa própria liberdade.

Mas essa liberdade não implica ficarmos em um mundo dos sonhos, imaginando como gostaríamos que nossa vida fosse; significa, ao contrário, que é a partir de nossa situação, nossa infância na cidade X, nossa família, nossa educação, que nos fazemos; não

determinados por ela, mas sempre a partir dela; sem, portanto, nos inserirmos em um mundo abstrato, que desconsideraria as condições particulares. Contra a “Juventude” sem rosto do Auto-didata, o humanismo de Sartre recupera “este jovem, neste café, conversando desse modo com essa outra jovem, que sorri desse modo” etc. As singularidades e concretudes da vida são recuperadas a partir do pensamento sartriano da liberdade humana.

---

**No entanto, ser livre significa também que não temos determinação alguma e, portanto, desculpa alguma para nossas escolhas. Quando então diz que o existencialismo é um humanismo, é desse homem angustiado por sua própria liberdade, desamparado por não ter nenhum sustento fora dele, desesperado porque não pode contar com certeza alguma, que Sartre fala. É do homem enquanto falta, enquanto desejo de uma completude que nunca terá que se trata. Falar em humanismo é falar de homens concretos, de cada homem em sua situação buscando completar-se, buscando atingir um momento a partir do qual nada mais é desejado, como se isso fosse possível.**

---

Em *O ser e o nada* Sartre explica bem como o humano é essa liberdade que busca completar-se por diversas formas, mas sem nunca atingir um estado em que nada mais seja buscado. É porque somos liberdade que somos, ao mesmo tempo, falta de si, desejo de algo que nos viria completar, tal como um pedaço de lua que, acrescentado à lua crescente, a tornaria cheia e completa. Mas se a lua pode se tornar completa, o humano não. Não é possível sermos iguais às coisas, chamadas por Sartre de *em-si* (plena, completa, oca), pois somos justamente o contrário disso, somos *para-si* (translucidez, busca pelo si), aquele que busca completar-se, que busca ser de forma definitiva. Porém, o *Para-si* só alcança essa

forma de ser quando deixa de existir: enquanto existe, é desejo frustrado e angustiado (é paixão inútil), é condenado a ser livre e a responsabilizar-se pela escolha feita de si mesmo.

De certo modo, o humanismo de Sartre vê o humano de forma parecida com uma música que Zeca Baleiro e Charlie Brown cantam no CD “O disco do ano”, de Zeca Baleiro. Vejamos a letra:

### **O desejo**

*Zeca Baleiro*

O tempo é cruel, mas é tudo que tenho

Tudo mais é sobra, lixo, lata

Prata barata, vintém

Sim, o tempo passa, a vida segue

Não estanca o corte

Hoje eu não temo a morte

Azar ou sorte?

Não há luz que me cegue

Nem há luz que eu siga

Estou só à beira do caminho

A solidão é minha amiga

Lá fora a luz de outono invade a cidade

Lá fora é onde a vida pulsa e curta e bela

Comédia grega, tragédia russa.

Eu estou lá e ouço o alarido surdo

O estampilho seco das ruas

Esquinas, vielas

Enquanto você guardado por deus

Conta seus metais por detrás das janelas

Refrão:

Você faz plano, planeja  
Deseja, o desejo sangra  
Quer uma casa em Angra  
Quer carro, ipad, família  
Filhos na universidade.

Você quer rezar, mas para quem?  
Se os deuses estão mortos  
Não há mais divindade, ritos  
Ninguém para ouvir você no confessionário  
Na noite escura, gelada, vazia,  
Contando os seus pecados sem perdão  
Sua omissão por não dar a mão  
Ao irmão que precisa de cigarros  
Comida, água, consolo, camisa.

Tanta pobreza humilhada  
Tanto canalha no topo  
Você é feliz, mas não tropo  
Porque nenhum bem lhe basta.  
E a falta, a falta, a falta  
A falta, sua vida devasta.

(Refrão)

Seu orgulho te traiu e te jogou no chão.  
No Arizona, bandeira, subvertendo a questão  
A marcha da falência dos valores da nação  
E quando o salvador é o próprio vilão  
Ele salva o velho mundo  
Com uma bala de canhão.

Eu sou cachorro louco  
Que anda solto pelo mundo  
Sem tempo pra ser nada  
Além de vagabundo  
Eu vou com a galera  
Até o topo do mundo  
Zeca Baleiro e Charlie Brown  
Quebrando tudo.

Você se olha no espelho  
E vê que tudo é mentira.  
A vida é uma mentira.  
Felicidade, mentira.  
O amor, mentira covarde.  
Olha pro relógio  
E vê o quanto é tarde  
Tarde demais pra ser feliz  
Seu corpo clama por calma  
Mas em sua alma  
Quanta ferida sem cicatriz

Quem tudo quer nada tem  
Dizia o cego na porta da igreja  
Se a paixão morreu  
Diga amém! assim seja  
Pra todo mal vem o bem  
E tudo mais  
Esta dura, dura peleja

Você faz planos, planeja  
Deseja, o desejo sangra  
Quer uma casa em Angra

Quer carro, Ipad, família  
Filhos na universidade  
Você faz planos, planeja,  
Deseja, o desejo manda  
Quer ter guitarra e banda  
Ir à Angra em jantares  
Adular endinheirados

No silêncio da noite sem sono  
Você se sente como um cão sem dono  
E se pergunta o que restou do amor  
Do sonho, pura ambição,  
Só suor, lágrimas, sangue  
Perda, pó e solidão.  
E pra dor que rói a carne tesa sob a pele fina  
Não há um só remédio em toda medicina.

Nessa música, vemos de forma bastante clara como o homem aparece como aquele que deseja, aquele que sente falta de uma completude e busca alcançá-la por meio de certos objetos, *status*, educação, mas sem nunca conseguir atingir totalmente o que deseja. Além disso, esse homem que se percebe como falta compreende, ao mesmo tempo, que não há mais ninguém para ouvi-lo no confessionário, que está sozinho, tal como os outros homens, nesse mundo em que é jogado, do qual nada sabe e no qual precisa aprender a encontrar suas saídas, seus valores, seus amores.

Não há luz que cegue nem que indique o caminho a seguir: somos nós mesmos que caminhamos com nossos passos no “lá fora”, onde a vida pulsa, onde a existência concretamente decorre. E se essa existência nos revela a solidão das decisões, revela também o outro, que precisa de cigarros e comida etc. — não um Outro idealizado e abstrato, mas um outro que está também jogado na existência. De

modo muito semelhante à música, Sartre diz, em outro texto inicial, que é lá fora, homem entre os homens, que nos descobrimos:

Eis-nos libertados de Proust. Libertados ao mesmo tempo da “vida interior”; em vão procuraríamos, como [Henri-Frédéric] Amiel, como uma criança que se aninha no colo, as carícias, os mimos de nossa intimidade, pois afinal de contas tudo está fora, tudo, até nós mesmos: fora, no mundo, entre outros. Não é em sabe-se lá qual retraimento que nos descobriremos: é na estrada, na cidade, no meio da multidão, coisa entre as coisas, homem entre os homens (SARTRE, “Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade”, p. 57)

Descobrir a humanidade, falar de humanismo, é ir para o “lá fora” da música de Zeca Baleiro e do texto de Sartre, é sair das abstrações e simbolismos e atingir a multidão, a cidade, a estrada, tentar compreender os humanos entre os humanos. Essa humanidade no cerne de sua existência, buscando a si própria — cada um de certo modo -, desejando encontrar-se nesse “lá fora”, e só encontrar-se nessa busca que nunca permitirá uma identificação completa consigo mesmo, porque ser consigo mesmo é na forma de ser em busca de si e, portanto, nunca completamente consigo mesmo. Por isso, ao assumirmos nossa liberdade e nosso desejo, nos constatamos angustiados, desamparos e desesperados.

O homem que compreende estar nessa situação sente angústia, sente que “pra dor que rói a carne tesa sob a pele fina, não há um só remédio em toda medicina”. Ao homem que compreende ser existência, desejo, nada pode aplacar sua angústia e seu desamparo. E é a esse homem que Sartre chama de “homem autêntico”, aquele que se desvela como liberdade em um mundo, e uma liberdade que pesa, que angustia.

Mas se é assim, esse “humanismo” apresentado não seria um humanismo que aprisiona o homem, que é totalmente pessimista e que levaria o homem à inação, ao niilismo?

Não é isso que Sartre pretende com seu humanismo, mas justamente o contrário disso. Se é verdade que não se pode negar a angústia e o desamparo, esses sentimentos não são apenas fardos, mas são também libertadores, já que por meio deles também percebemos que podemos mudar nossa vida, que, sendo responsáveis pelo que somos, podemos ser o que agimos. Não se trata, portanto, de uma filosofia negativa e pessimista, mas de uma filosofia que se coloca com um duro otimismo. “Pois, no fundo, o que amedronta na doutrina que tentarei lhes apresentar não seria, exatamente, o fato de ela dar uma possibilidade de escolha ao ser humano?” (SARTRE, *O existencialismo é um humanismo*, p. 17).

É por meio da descrição desse homem que é falta e angústia que Sartre pretende mostrar como a ação é a única coisa que temos e que, ao tê-la, temos tudo. Humanismo otimista porque mostra ao homem que ele faz sua própria vida, e na contrapartida da responsabilidade que pesa, há a liberdade que abre possibilidades impossíveis para aquele que antes pensava ser determinado por Deus, pela Natureza, pela Genética etc. Se o que temos é a existência e nada há antes dela, podemos escolher nossas ações por nós mesmos, podemos ser autônomos, ou seja, ser os autores de nossas próprias leis e vidas.

A ênfase que Sartre coloca em sua filosofia é nas possibilidades da ação humana, é na força da escolha do homem que, mesmo na pior das situações possíveis, ainda pode escolher. É o caso, por exemplo, da tortura: no momento em que um homem tenta humilhar e desconsiderar o outro, é também o momento em que o torturado pode gritar sua dignidade, escolhendo não delatar os amigos. Mesmo nesse momento ainda há possibilidades e escolhas, e é isso, para Sartre, que significa a liberdade humana, que significa a dignidade do homem.

A doutrina que lhes apresento é exatamente o contrário do quietismo, pois ela afirma: ‘só existe realidade na ação’; e ela vai ainda mais longe, acrescentando: ‘o homem nada mais é que projeto; ele não existe senão na medida em que se realiza; e, portanto, não é outra coisa senão o conjunto de seus atos, nada mais além de sua vida (SARTRE, *O existencialismo é um humanismo*, p. 30).

Contra os pensamentos que colocam o homem subordinado a um Deus ou a algo superior e anterior à nossa existência, Sartre clama pelo humanismo, que não ignora o sofrimento e a angústia, mas que enfatiza que por meio da angústia aprendemos que existimos, o que é o mesmo que dizer que somos “fazer” e não “ser”. Em vez de dar maior importância à essência, ao ser, o filósofo francês mostra que, nessa angústia, compreendemos que somos apenas aquilo que fazemos e que, portanto, a existência deve ganhar todo o relevo e importância.

Se não temos como não passar pela angústia, desamparo e desespero, é por meio desses sentimentos que compreendemos nossa dignidade, que é a de que nós mesmos realizamos nossas vidas por meio das escolhas que fazemos em nosso mundo. É nesse sentido que a filosofia sartriana pode ser considerada humanista, já que não há nada além do próprio homem, e mais, nada além de cada homem em sua concretude e diante de outros homens, com seus valores e singularidades, que importa.

Desse modo, Sartre tenta mostrar, principalmente nessa conferência, que ao contrário do que poderíamos pensar em um primeiro momento, a angústia da compreensão de sermos falta não nos leva ao pessimismo, e sim ao otimismo, pois ter angústia é compreender que somos liberdade e que, portanto, o que importa é nossa própria existência, na qual podemos escolher nossas ações sem sermos marionetes manipuladas por outras mãos. Somos, as-

sim, autores de nossa própria vida e história, e uma filosofia que enfatiza a dignidade humana frente às dificuldades não poderia não ser humanista, mas humanista concreta, que não se esquece do homem real, pelo contrário, que o coloca como fundamental.

Porém, o que entendemos, na verdade, com isso, senão que o homem tem mais dignidade que uma pedra ou uma mesa? Pois queremos dizer que o homem existe antes de tudo ou seja, que o homem é, antes de tudo, aquilo que projeta vir a ser (...). O homem é inicialmente um projeto que se vive enquanto sujeito, e não como um musgo, um fungo ou uma couve-flor; nada existe anteriormente a esse projeto; nada existe de inteligível sob o céu e o homem será, antes de mais nada, o que ele tiver projetado ser (SARTRE, *O existencialismo é um humanismo*, pp. 19–20).

Sartre ensaia resgatar, portanto, a dignidade humana, e por isso pode ser chamado de humanista e otimista, já que coloca, mesmo na pior das condições possíveis, a possibilidade de nos construirmos, de nos modificarmos, de afirmarmos nossa condição humana, tão angustiada e ao mesmo tempo (não apesar de) tão livre. Por sermos livres, sentimos angústia de desamparo, mas é isso que nos traz dignidade: a possibilidade de nos fazermos nós, sempre caminhando, sempre construindo mais um pedaço de nós — que nunca se tornará opaco e pleno tal como as coisas, felizmente.

Feliz condenação essa, que tem seu peso e sua angústia, mas que nos revela como autores, como dignos de uma incessante modificação e de possibilidades. É por isso que Sartre dirá que seu existencialismo é um humanismo, e mais: que essa filosofia que fala de angústia, desamparo e desespero é, no fundo, uma filosofia otimista, ao contrário do que poderíamos imaginar no início do módulo 2. “Nestas condições, aquilo de que nos criticam não é, no

fundo, nosso pessimismo, umas uma dureza otimista” (SARTRE, *O existencialismo é um humanismo*, p. 32) E um duro otimismo porque revela ao mesmo tempo nossa liberdade e possibilidade e nossa responsabilidade pelo que fazemos de nós. Porém, ao tentar fugir dessa “dureza do otimismo”, as pessoas acabam por se esconder atrás de diversos determinismos que, por sua vez, não lhe deixam escolha e possibilidade alguma.

---

**O que Sartre deseja recuperar com sua filosofia é a importância e dignidade de cada humano, de cada desejo e de cada liberdade. Para isso, é preciso também falar da responsabilidade e da angústia que sentimos quando nos compreendemos autenticamente lançados na existência.**

---

No entanto, e esse é o último ponto que trataremos aqui, ao falar de humanismo, ao falar de “ser humano”, é comum identificá-lo à palavra “homem”. Em várias línguas, não só em português, dizer “ser humano” ou “homem” é sinônimo e, muitas vezes, quando dizemos “o homem é mortal”, não estamos nos referindo apenas às pessoas do sexo masculino, mas queremos dizer que tanto mulher quanto homem são imortais, ou seja, queremos dizer que “o ser humano é mortal”.

É essa identificação indevida que Simone de Beauvoir, companheira de Sartre, critica em seu famoso e polêmico livro *O segundo sexo*. E se o humanismo sartriano significa considerar cada homem, significa também que deve considerar cada mulher em sua singularidade e no seu modo de vivenciar sua situação. É isso que veremos no próximo módulo: o quanto a filosofia existencialista é um humanismo que evita identificar a humanidade com o homem, mostrando, assim, que a mulher exerce um papel de sujeito tal como o homem.







# SIMONE DE BEAUVOIR E A CONDIÇÃO DA MULHER

FALAR SOBRE A HUMANIDADE, CONSIDERAR COMO FUNDAMENTAL a condição humana é, na filosofia existencialista de Sartre e de Simone de Beauvoir, colocar a mulher no mesmo patamar do homem. Tratam-se, ambos, de sujeitos, de seres humanos que vão além da situação, do que é dado, e livremente constroem, nessa ação, suas vidas.

---

**Mas se tanto homem quanto mulher exercem esse papel, por que, em nossa linguagem (e não apenas nela), apenas o homem é colocado como sinônimo de ser humano?**

---

Para compreendermos como a situação da mulher se coloca historicamente de forma distinta da situação do homem, é preciso nos lembrarmos da relação entre liberdade e situação, mostrada rapidamente no módulo 2. Ali, vimos que nossa liberdade, embora não seja determinada pela história, só se faz a partir das situações particulares. E é justamente essa relação entre a liberdade e a história que Simone de Beauvoir apresenta de forma bastante clara em *O segundo sexo*, de modo a mostrar que: embora nós, mulheres, sejamos tão sujeitos quanto os homens, foi criada uma situação em que temos muito mais dificuldade para nos impormos como sujeitos. Assim, embora também liberdade, para que seja mostrada de forma efetiva, torna-se mais complicado porque são colocadas barreiras que tentam impedir a mulher de ser transcendência, de ser superação em relação ao dado.

Se todo ser humano é liberdade situada, a situação enfrentada pelo sexo feminino é diferente da do sexo masculino e, por isso, a mulher acaba por ter que enfrentar muito mais obstáculos para

exercer-se enquanto sujeito. O que pretendemos mostrar nesse módulo 3 é como essa relação se dá e como é possível e necessário que nossa sociedade se coloque de forma distinta a fim de dar igualdade de possibilidades e condições para que mulher e homem se tornem sujeitos e se reconheçam igualmente enquanto tais. Faremos isso a partir, principalmente, do livro de Simone de Beauvoir, *O segundo sexo*.

O nome dado ao livro revela certa subordinação histórica da mulher ao homem, uma subordinação que tentam transformar em natural. Na época em que Simone de Beauvoir escreveu o livro, havia uma expressão na França, “terceiro sexo”, que se referia a mulheres idosas, que tinham passado da menopausa. Essas, nem “mulheres” seriam, já que não reproduziam mais. Porém, se existe um “terceiro” sexo, é porque há um primeiro e um segundo. Assim, a mulher que ainda reproduz seria o “segundo sexo”, seria aquela que, embora sendo sujeito, se coloca como relativa, como Outro e quase nunca como eu.

Figura 5  
Representação da subordinação histórica onde o primeiro, segundo e terceiro sexo recebem seus respectivos troféus.



Mas como essa história começou? Houve algum conflito? O homem teria ganhado? E por que esse conflito teria se perpetuado?

Beauvoir mostra em seu livro que os homens adoram contar-se como os reis da criação. “Bendito seja Deus nosso Senhor e Senhor de todos os mundos por não ter me feito mulher” (BEAUVOIR, *O segundo sexo*, p. 24), dizem os judeus em sua primeira oração pela manhã; enquanto as mulheres agradecem por terem sido feitas à sua vontade. Também nas outras religiões monoteístas a mulher é colocada como aquela que vem depois, que deve obedecer ao homem tal como o homem obedece a Deus, deixando claro que à mulher cabe o “segundo lugar” na criação, na importância.

No entanto, não apenas as religiões monoteístas colocam a mulher nesse papel. Também “legisladores, padres, filósofos, escritores, sábios empenharam-se em demonstrar que a condição subordinada da mulher é querida no céu e aproveitável na terra” (BEAUVOIR, *O segundo sexo*, p. 25). Ainda hoje, quando a mulher tenta cada vez mais se colocar como mulher, ou seja, como Um, como consciência, como Sujeito, o mundo ainda lhe diz que é preciso ser uma “verdadeira mulher”, ou seja: frívola, pueril, irresponsável, a mulher submissa ao homem.

Não se trata, ao longo do livro, de discutir se a mulher é superior ao homem, de inverter o machismo, mas de colocar a questão do porquê a condição feminina foi vista e assumida como inferior, como relativa, como Outro e quase nunca como igual, consciência, sujeito e “eu”? Beauvoir tenta entender os mecanismos de círculo vicioso criado para condenar as mulheres a essa situação, e como um momento histórico transformou-se em natureza que, como tal, é impossível de ser mudada. O que foi apenas um rápido momento (a descoberta de alguns instrumentos, como veremos), gerou um círculo que permitiu o prolongamento dessa situação subalterna. E é contra isso, revelando a inexistência de uma na-

tureza e de uma essência, que Beauvoir se coloca, recuperando, assim, a exigência de permitir à mulher o mesmo fazer-se na história, em torno de seus outros, iguais.

A perspectiva que adotamos é a da moral existencialista. Todo sujeito se coloca concretamente através de projetos como uma transcendência; ele não realiza sua liberdade senão por um perpétuo ultrapassar em relação a outras liberdades. Cada vez que a transcendência cai na imanência há uma degradação da existência em-si, da liberdade em facticidade; essa queda é um erro moral se ela é consentida pelo sujeito; se ela lhe é infligida, ela toda a figura de uma frustração e uma opressão: ela é, nos dois casos, um mal absoluto (BEAUVOIR, *O segundo sexo*, p. 33).

É essa a situação da mulher, que se apreende como liberdade mas vê que pretendem congelá-la como objeto. A questão essencial é, então: como reencontrar a independência no meio da dependência? Para responder a isso, para reencontrar a independência, a transcendência, a liberdade e a subjetividade das mulheres, é preciso desconstruir o discurso que tenta dar a elas um destino, seja fisiológico, psicológico ou econômico.

Por isso, Beauvoir pretende começar justamente pelo modo como a biologia, a psicanálise e o materialismo histórico vêm a mulher, exatamente para mostrar que tudo isso pesa, mas não define, não torna a mulher uma essência que cai do céu platônico com uma saia cheia de frescura. Ela partirá do pensamento existencialista para analisar essa questão; ou seja, partirá da noção de que a mulher é sujeito, e como tal, transcendência que se faz na imanência, na história. Sendo assim, é essencial mostrar, ao mesmo tempo, o peso da história, do concreto, mas como não há determinação por meio disso. Em outras palavras, é preciso com-

bater a biologia e a psicanálise e o materialismo histórico, que tendem a reduzir a mulher a certo aspecto e a ser determinada por esse aspecto.

Primeiramente, há a compreensão da biologia clássica, que tende a explicar o papel da mulher e do homem como sendo paralelo ao dos gametas, ou seja, o do homem como sendo igual ao do espermatozoide (ativo, que vai em busca do que quer, que se movimenta) e o da mulher como sendo igual ao do óvulo (que nenhum papel exerceria, que apenas aguardaria parada a chegada de seu príncipe encantado). Esse passo é justificável? Para Beauvoir, não. O organismo não é igual a um gameta. É necessário compreender o organismo como todo.

Em relação ao organismo, a mulher é o animal fêmea mamífero que mais se sacrifica em prol da espécie, que mais tem sua individualidade reconhecida e ao mesmo tempo alienada (com todo o ciclo hormonal, que faz parte muito mais da vida feminina que masculina).

[...] esses dados biológicos são de uma extrema importância: eles têm na história da mulher um papel de primeiro plano, eles são um elemento essencial de sua situação: em todas nossas descrições ulteriores nós nos referiremos a isso. Pois o corpo, sendo o instrumento de nossa tomada do mundo, o mundo se apresenta de forma distinta segundo o modo como o apreendemos. É por isso que o estudamos tão longamente; eles são uma das chaves que permitem compreender a mulher. Mas o que nós recusamos é a ideia que eles constituem para ela um destino fixo, congelado. Eles não são suficientes para definir uma hierarquia dos sexos; eles não explicam porque a mulher é o Outro, eles não a condenam a conservar para sempre esse papel subordinado (BEAUVOIR, *O segundo sexo*, pp. 72, 73).

---

**O corpo da mulher é um dos elementos essenciais da situação que ela ocupa no mundo. Mas ele não é suficiente para defini-la; não há realidade vivida senão enquanto assumida pela consciência por meio de ações e no seio da sociedade; a biologia não é suficiente para fornecer uma resposta à questão que nos preocupa: por que a mulher é o Outro? Trata-se de saber como nela a natureza foi retomada ao longo da história; trata-se de saber o que a humanidade fez da fêmea humana.**

---

Já na psicanálise, houve um imenso progresso ao considerar que tudo tem um sentido humano. Fêmea é uma mulher na medida em que ela se experimenta como tal. Não é a natureza que define a mulher: é essa que se define ao retomar a natureza em sua conta e afetividade.

Mesmo assim, Freud não se preocupou muito com o destino da mulher. Sua descrição é a do sexo masculino, da qual deriva a mulher. Embora admita que a sexualidade da mulher é tão evoluída quanto a do homem, ele não a estuda nela mesma. Libido, por exemplo, é “de maneira constante e regular de essência masculina, quer ela apareça no homem ou na mulher” (BEAUVOIR, *O segundo sexo*, p. 82).

Beauvoir afirma que “essa descrição vem do fato que Freud a calcou sobre o modelo masculino. Ele supõe que a mulher se sente um homem mutilado: mas a ideia de mutilação implica uma comparação e uma valorização” (BEAUVOIR, *O segundo sexo*, p. 84). É a valorização da virilidade, que Freud dá como dado, que é, para Beauvoir, necessário explicar. Do mesmo modo, a soberania do pai é um fato de ordem social, porém Freud coloca como dado que não explica. Tudo vem da autoridade paterna, mas o próprio Freud admite não saber explicar de onde ela vem. Beauvoir lembra que há sociedades em que a mulher é que detém as

máscaras nas quais a coletividade se aliena, e então o pênis perde muito de sua glória.

Para Beauvoir, a sexualidade tem um papel essencial na vida humana. O existente é um corpo sexuado. Mas esse é apenas um dos aspectos:

[...] uma vida é uma relação com o mundo, e é se escolhendo através do mundo que o indivíduo se define; é portanto em direção ao mundo que é preciso nos voltarmos para responder às questões que nos preocupam. Em particular, a psicanálise falha ao explicar porque a mulher é o Outro. Pois o próprio Freud admite que o prestígio do pênis se explica pela soberania do pai e ele admite que ignora a origem da soberania masculina (BEAUVOIR, *O segundo sexo*, pp. 93, 94).

Ser humano, na psicanálise freudiana, é quase sinônimo de ser homem. É dado como ponto de partida, como se fosse natural, que a autoridade vem do pai, e que à mulher cabe ter inveja da virilidade masculina (simbolizada pelo pênis). No entanto, é contra esse destino que o existencialismo se coloca de forma geral, e é contra esse destino das mulheres que Beauvoir se coloca aqui: não há, para ela, uma natureza que destine a mulher a sentir inveja, a se sentir menos que o homem, nem mesmo algo que coloque toda a autoridade no modelo masculino, no pai, e não tanto no pai quanto na mãe. Essas são construções históricas que deveriam ser reveladas para possibilitar a libertação das mulheres, o reconhecimento de que também a mulher é um sujeito que se constrói no mundo — e não o movimento contrário, que naturaliza a história e quase diz que não há como modificar nossa situação subalterna e inferior.

Do mesmo modo, o materialismo histórico deu um passo importante no reconhecimento da singularidade da mulher, mas também ainda mantém um destino à mulher que deve ser desconstruído.

Engels, em *A origem da família*, parte dessa ideia de que a história da mulher depende da história das técnicas. Enquanto, na Idade da Pedra, a força feminina estava à altura do trabalho, havia igualdade. Já com a descoberta do bronze e do ferro, a agricultura se tornou mais intensiva e o homem passou a escravizar outro homem para fazer o trabalho, tornando a mulher escrava doméstica. Foi quando surgiu a família patriarcal e a propriedade.

Na verdade, o problema também é escamoteado por Engels. Para Beauvoir, não é óbvio que a passagem para a propriedade leva necessariamente à sujeição da mulher. É preciso justamente explicar por que isso se deu e, para explicar isso, é preciso mostrar a questão de como a humanidade colocou e projetou seus valores.

O que Engels não viu é que os limites da capacidade de trabalho da mulher não constituem em si mesmo uma desvantagem concreta senão em certa perspectiva. Só porque o homem projetou enriquecimento e expansão é que a incapacidade de trabalho da mulher aparece como limitação da própria mulher. “Se não houvesse uma pretensão à dominação do Outro, a descoberta do instrumento de bronze não teria causado a opressão da mulher” (BEAUVOIR, *O segundo sexo*, p. 104). Para reconhecer a situação singular da mulher, é preciso ultrapassar o materialismo histórico, que vê no homem e na mulher apenas entidades econômicas.

Assim, recusamos pela mesma razão o monismo sexual de Freud e o monismo econômico de Engels. Um psicanalista interpretará todas as reivindicações sociais da mulher como um fenômeno de ‘protestação viril’, ao contrário, para o marxista sua sexualidade não fará senão exprimir por voltas mais ou menos complexas sua situação econômica (...) Para descobrir a mulher, nós

não recusaremos certas contribuições da biologia, da psicanálise, do materialismo histórico: mas nós consideraremos que o corpo, a vida sexual, as técnicas não existem concretamente para o homem senão enquanto ele os apreende na perspectiva global de sua existência. O valor da força muscular, do falo, do instrumento não saberia se definir senão em um mundo de valores: ele é comandando pelo projeto fundamental do existente se transcendendo em direção ao ser” (BEAUVOIR, *O segundo sexo*, p. 107).

É por isso que é necessário, seguindo o primeiro volume de *O segundo sexo*, recorrer à história para tentar entender qual projeto foi colocado pela humanidade que, diante de determinada circunstância (aqui justamente a descoberta do bronze), permitiu uma certa escravização da mulher. Pelas relações intersubjetivas, compreende-se por que um quer dominar o outro. Mas qual “privilégio” ao homem permitiu realizar essa vontade?

Há poucas informações sobre as formas primitivas (não se sabe nem mesmo se a mulher tinha constituição muscular diferente da do homem). Mas os poucos documentos existentes na época revelam que as mulheres eram resistentes, robustas, iam às guerras e faziam árduos trabalhos, como o carregamento de coisas pesadas, para que o homem tivesse as mãos livres. “Apesar de tudo, é quase certo que então como hoje os homens tinham o privilégio da força física” (BEAUVOIR, *O segundo sexo*, p. 112), e que as mulheres mais fortes precisavam negar seu corpo de mulher (mutilações de seios, não engravidar, abandonar filhos). Para povo nômade, a criança não é era importante (infanticídio numeroso), e a posteridade não interessava, já que a noção de propriedade não existia ainda. O perigo maior, de todo modo, era o homem que enfrentava.

---

**O ser humano não é simples espécie natural; não procura se manter como espécie, mas ultrapassar sua estagnação:**

A pior maldição que pesa sobre a mulher é que ela é excluída dessas expedições guerreiras; não é dando a vida, é ao arriscar sua vida que o homem se eleva acima dos animais; é porque na humanidade a superioridade é dada não ao sexo que engendra mas àquele que mata (BEAUVOIR, *O segundo sexo*, p. 115).

---

Essa é, para Beauvoir, a chave do mistério. O que é valorizado não é a repetição da vida e da natureza, mas a superação, a transcendência, a dominação, o ultrapassar (instrumentos, armas etc).

É porque a humanidade se coloca em questão em seu ser, ou seja, prefere razões de viver à vida, que em face da mulher o homem se colocou como mestre; o projeto do homem não é de se repetir no tempo: é de reinar sobre o instante e forjar o futuro. É a atividade masculina que, ao criar valores, constituiu a existência como valor. É preciso verificar agora como essa situação se perpetuou e evoluiu através dos séculos. Qual lugar a humanidade deu à mulher, que direitos lhe concedeu, como foram definidos? (BEAUVOIR, *O segundo sexo*, p. 117).

Tendo desvelado o valor da humanidade, que é o de transcender, ultrapassar, dar sentido ao mundo, é preciso voltar à história para ver se houve nela algum momento em que isso foi permitido mais aos homens que às mulheres. Como começamos a ver, não é na pré-história que isso deve ter acontecido, já que, mesmo exigindo um maior sacrifício por parte das mulheres, elas também iam às guerras e conquistavam o mundo.

É quando os nômades se fixam no solo e se tornam agricultores que vemos aparecer as instituições e o direito. Nessas comunidades agrícolas, a mulher é revestida inicialmente de um extraordinário prestígio, já que cresce a importância da criança, e o papel da mãe passa a ser inegável. Papel meio místico, meio mágico, que é justamente o que permite que a mulher cuide da agricultura: “A terra pertence à mulher: elas têm um trabalho ao mesmo tempo religioso e legal sobre os frutos” (BEAUVOIR, *O segundo sexo*, p. 120). Terra é mulher, mulher é habitada pelos mesmos poderes obscuros que a terra. Não se trata, porém, de uma operação criadora, mas de uma conjuração mágica. Caprichosa, luxuosa, cruel como a Natureza, a mulher reina. E como supremo ídolo, está cercada de tabus.

Estaríamos, aqui, na Idade de Ouro da Mulher, no Reino da Mulher, como diz Engels? Para Beauvoir, não. Isso é apenas um mito: “Dizer que a mulher é o Outro é dizer que não existia entre os sexos uma relação de reciprocidade, Terra, Mãe, ela não era para o homem uma semelhante; era para além do reino humano que seu poder se afirmava; ela estava então fora desse reino” (BEAUVOIR, *O segundo sexo*, p. 124). O reino humano, social, era dos homens. E ao tratar a mulher como esse Outro absoluto, o homem recusa a vê-la como sujeito, como semelhante.

Pouco a pouco, o homem mediatizou sua experiência e em suas representações como em sua existência prática, é o princípio masculino que triunfou. O Espírito ganhou da Vida, a transcendência da imanência, a técnica da magia e a razão da superstição. A desvalorização da mulher representa uma etapa necessária na história da humanidade, pois era não de seu valor positivo mas da fraqueza do homem que ela tirava seu prestígio (BEAUVOIR, *O segundo sexo*, p. 129).

Quando o homem se libera da Natureza, sua fraqueza termina. É a passagem da Idade da Pedra à Idade do Bronze.

A agricultura se transformou. O culto à mulher era baseado no terror (e não no amor). E quando se domina a técnica, o terror termina. O homem tem o privilégio biológico que, se se alienou em um momento, logo foi reconquistado. E a vontade masculina de expansão e dominação transformou a incapacidade feminina em maldição. Propriedade e patriarcado: escravos homens fazem trabalho na agricultura. Mulher está voltada à criação (agora apenas como aquela que alimenta o feto, enquanto o homem o cria) e faz trabalhos secundários. A mulher é tida como serva.

É que, segundo Simone de Beauvoir, a construção histórica permitiu que em um momento de nossa espécie o homem tivesse certa supremacia sobre a mulher: se na era da agricultura a mulher era quem, com sua magia, era capaz de domar os mistérios da Natureza, com a descoberta do bronze e do ferro a razão tomou o lugar da magia; a força passou a dominar e, nesse momento, a mulher, sem força para utilizar o instrumento, deixou de se dedicar à agricultura e passou a ficar dentro de casa. E, a partir desse momento, o que os homens fizeram foi ir além do “natural” e construir uma sociedade que, cada vez mais, não desse oportunidade para a mulher sair para o mundo, ter seu trabalho e sustentar a si mesma. O que ocorreu a partir desse momento foi a criação de um círculo vicioso: ficando dentro da casa, a mulher não tinha muitas oportunidades de superação do mundo; não conseguindo voltar-se para o mundo, mais ela fica em casa; e quanto mais em casa, menos consegue oportunidades para voltar-se ao mundo.

Mas se isso ocorreu, de modo algum significa que seja natural, que à mulher cabe o destino de ser mãe, de ser passiva, infantil, dependente do homem. Se em um momento da história o homem teve a possibilidade de transcender mais que a mulher, por conta de instrumentos pesados que esta não conseguia facilmente car-

regar, foi apenas uma situação que poderia ter sido facilmente ultrapassada se não fossem criados mecanismos e mitos para naturalizar a condição da mulher e dotá-la de um destino dependente e relativo ao homem.

Então, o que era apenas um momento foi transformado, pela sociedade, em “mito”, em “natureza”. Toda uma ideologia e uma educação foram criadas a fim de mostrar o quanto a mulher é um ser dependente do homem e infantil, não apenas pela “fraqueza física e moral” mas também por ser incapaz de utilizar a razão tal como o homem — o que podemos perceber até mesmo no século XX, quando a mulher não tinha o direito de votar.

Ser mulher é ser emotiva, é ser generosa, é ser mãe, é ser boa esposa que cuida da casa, é ser aquela que tem o destino pronto. Ou seja: aquela que é educada para ser mãe, mas educada de modo a colocar o ser mãe como obrigação, como “natural”, como fazendo parte da essência dela. E para Simone de Beauvoir, no livro *O segundo sexo*, é óbvio que a menina aprende a ser mãe não porque faz parte de sua natureza, mas porque desde bebê são lhe dadas bonecas que ensinam a ela o tempo todo que sua “brincadeira” é a “brincadeira de menina”, que é cuidar de um bebê, trocar a roupa, dar banho, comida — enfim, ser a mãe do bebê, reproduzir o trabalho que a mãe dela tem com ela. Desde cedo, então, a menina é ensinada que ser mulher é ser mãe, mas o importante aqui é que isso é ensinado, não é natural.

Como já vimos, não há “natureza” ou essência na filosofia existencialista, e é exatamente isso que a filósofa francesa enfatiza aqui, principalmente por meio de uma frase que ficou famosa: “Não se nasce mulher, torna-se mulher. Nenhum destino biológico, psíquico, econômico define a figura que revela no seio da sociedade a fêmea humana; é o conjunto da civilização que elabora esse produto intermediário entre o macho e o castrado que qualificamos de feminino” (BEAUVOIR, 1976, p. 13, segundo volume),

no sentido em que nascer do sexo feminino não implica nenhuma necessidade moral nem mesmo física. Se é verdade que nascer do sexo feminino é ter órgãos distintos dos do sexo masculino, o ser humano não é apenas a reprodução desses órgãos diferentes. Mulher não é sinônimo de óvulo, do mesmo modo que homem não é sinônimo de espermatozoide. Tanto mulher quanto homem se constroem, com seus corpos, nesse certo mundo; e ter um órgão ou outro não determina o que cada um será.

Contra esses determinismos biológicos, religiosos e psicológicos Simone de Beauvoir mostra o quanto a mulher é também sujeito, ou seja, é um ser humano que livre e angustiada constrói sua própria vida, colocando-se, assim, tal como o homem, como sendo no mundo e, a partir do mundo, criando o mundo e a si própria. No lugar de um ser dependente e relativo ao homem, que é criticada quando tenta se colocar como ser humano (isto é, como homem), no pensamento da filósofa francesa a mulher é um sujeito que passa pelo olhar do outro, mas não se resume a isso; ela também é olhar, ela também age livremente a partir de uma dada situação.

Dar importância a cada ser humano significa, no existencialismo de Sartre e de Simone de Beauvoir, também colocar a mulher como um ser humano, como uma pessoa que se faz tanto quanto o homem, com a diferença que há menos oportunidades para ela, já que a sociedade se criou de tal modo que tenta impedir que a mulher se exerça como sujeito. A luta, portanto, que a mulher tem que enfrentar, é muito maior que a do homem, já que desde a infância ela é ensinada a reprimir seus desejos, a barrar-se como autora de sua vida, a esperar, tal qual bela adormecida, que o príncipe venha acordá-la e levá-la para o palácio, onde será feliz para sempre.

Não é à toa que essas histórias são contadas principalmente às meninas: elas servem para ensiná-las seu papel de passividade, de espera pelo homem que, sendo aquele que age e vence, vem des-

pertá-la e salvá-la. É o que podemos ver em inúmeras histórias infantis, tais como a Bela Adormecida, Rapunzel e outras.

Vejamos o exemplo da Bela Adormecida: trata-se de uma jovem que foi destinada pela Bruxa a morrer, feitiço atenuado por uma Fada — ao invés de morrer, dormiria profundamente até ser despertada por um beijo sincero. É o que ocorre quando ela completa 16 anos. A jovem adormece e seu amado, armase com as espadas dadas pelas Fadas para enfrentar o dragão (a Bruxa). Quando vence a batalha, o príncipe vai despertar a princesa adormecida, a beija, e, despertando-a, a faz feliz.

Figura 6  
Representação da passividade feminina de um lado e da atividade masculina do outro.



Mas quais os símbolos aprendidos pela criança que ouve essa história? A de que o rapaz faz o papel de herói e a princesa, a bela adormecida, faz o papel da vítima, daquela que dorme à espera de seu amado. Não é à toa também que, junto com essas histórias, a menina brinca de boneca e casinha e o menino brinca de carrinho, de subir em árvores — ela aprende que seu papel é reproduzir o papel de sua mãe, ou seja, cuidar da casa e do filho, e mais: se se colocar bonita tal como a boneca, saberá atrair o jovem herói que, com sua espada, conquista o mundo para despertar a amada e salvá-la e fazê-la feliz para sempre.

Essa é a educação clássica que as meninas sofrem e, por isso, é muito mais difícil elas se afirmarem como sujeito tal como o existencialismo as coloca. Embora tão Para-si quanto o homem, embora seja tão transcendência quanto, ou seja, embora seja sempre o ir além de, o superar o mundo e as situações, a mulher é ensinada o tempo todo a não ser isso, a barrar seus desejos e suas conquistas, a aprender a ser passiva, a ser aquela que apenas dorme e aguarda que o homem, ativo e conquistador, a salve de todos os males do mundo.

Claro que isso vem mudando, mas infelizmente a grande maioria das mulheres ainda é educada para não ser sujeito, para fazer com que sua condição de mulher seja justamente o contrário da condição humana, que é o ser falta e, por isso mesmo, ser conquistada. Se nada faltasse, se o ser humano não fosse desejo, não haveria por que agir. É exatamente isso que tentam ensinar à mulher: que, sendo completada pelo homem, sendo aquela que, a partir do casamento será feliz para sempre porque terá um homem e um filho que a satisfaçam plenamente, não precisa agir — basta esperar, tão bonita como uma boneca, que esse homem chegue. Ao suprimir o desejo da mulher, suprime-se também sua atividade, sua subjetividade. É essa a educação clássica dedicada às mulheres, e é essa educação que Simone de Beauvoir explicita e condena em seu livro *O segundo sexo*.

---

Ali ela coloca claramente que é necessário modificar essa educação e formação da mulher para possibilitar que ela assuma seus desejos tão facilmente quanto o homem. Se isso ocorrer, diz ela, o homem também só terá a ganhar, já que aprenderá a conviver com um outro sujeito e isso enriquecerá suas relações. Não é, portanto, apenas a mulher que perde ao não ter oportunidades para se colocar como sujeito e assumir sua própria vida: o homem também perde, pois tem uma relação quase sempre baseada em questões de suserania e vassalagem, e não em uma verdadeira relação de amor, de respeito e cumplicidade, que é a relação em que duas pessoas, assumindo seus desejos e angústias, escolhem livremente conviver com o outro, não porque assim o necessitam, mas porque o querem.

---

# CONCLUSÃO

O HUMANISMO APARECE NO EXISTENCIALISMO NO SENTIDO de recuperar a dignidade humana, tanto dos homens quanto das mulheres, e essa dignidade só se torna possível, para Sartre e Beauvoir, se considerarmos que somos liberdades — não uma liberdade abstrata, que sonha, mas uma liberdade que tem possibilidades de ação diante da situação em que estamos.

Ao longo da disciplina tentamos mostrar como esse humanismo aparece, primeiro, de forma crítica no romance de Sartre, mas com o sentido de ser um humanismo abstrato. Se pensarmos que humanismo significa amar a Humanidade e não os homens, pensar na Juventude e na Beleza e não olhar para aqueles dois jovens que estão sentados no café conversando, então isso significa colocar uma hierarquia entre o abstrato e o concreto, dando mais valor para o primeiro. Esse não é de modo algum o humanismo do existencialismo. Esse pensamento é, aliás, aquilo contra o que Sartre e Beauvoir querem afastar com seus humanismos.

Por isso, depois de vermos esse sentido abstrato de humanismo, que não é o do existencialismo, tentamos compreender, no módulo 2, como é possível pensar um humanismo concreto, partindo da situação de cada pessoa, e considerando que, nessa mesma situação, a pessoa é capaz de construir-se, de fazer-se. Mas para preservar essa dignidade humana, esse sentido da vida que é dado pelas próprias ações humanas e não por algo anterior a nós, é preciso “pagar um certo preço”: à liberdade se junta a responsabilidade pelas decisões sem desculpas. No entanto,

e é o que vimos, a angústia e o desamparo não significam aqui uma desistência da ação; pelo contrário, é justamente por conta da angústia e do desamparo que tomamos consciência de que o que nos resta é a própria ação, e é ao fazer (no lugar do ser) que devemos nos voltar.

Assim, a construção de si mesmo, em meio aos outros e no mundo — ou, em outras palavras, a própria existência —, torna-se a questão essencial do existencialismo; e é por isso que podemos dizer, junto com Sartre, que a ênfase de seu pensamento é nas possibilidades humanas, no como cada um pode construir-se nas situações em que vive — ou seja, podemos dizer que o existencialismo é um humanismo.

Mas se é assim, é preciso colocar uma outra questão, tratada por Beauvoir, que é a de procurar compreender por que ao longo da história aos homens foram dadas mais possibilidades de construção que às mulheres. Contra o pensamento (biológico, psicanalítico e até mesmo do materialismo histórico) que tenta colocar uma naturalidade nessa condição, Beauvoir tenta mostrar como, na própria construção histórica, foi criado um círculo vicioso que, se não impede, ao menos muito dificulta, a construção da mulher como subjetividade, liberdade e transcendência.

Por meio de ideologias, mitos, discursos científicos e religiosos, e também pela educação, a mulher acaba crescendo às voltas com a noção de relatividade, de dependência e de passividade. Com tudo isso, quase se naturaliza o que foi apenas um momento

histórico e fica ainda mais difícil que a mulher vença os desafios que a história lhe impõe. Segundo Beauvoir — e foi o que tentamos mostrar no módulo 3 —, esse momento de dominação do homem sobre a mulher deu-se no momento da Idade do Bronze, em que os instrumentos pesados para uso na agricultura foram descobertos e os homens passaram a se ocupar da agricultura, deixando à mulher a questão dos “interiores” (casa, gestação, criação dos filhos). A partir desse momento, a mulher, cada vez mais, ficou restrita a um ambiente em que não podia, tal como o homem, transcender, exercer sua liberdade. E quanto menos oportunidades tinha, mais “dentro” ficava... E assim, ficou criado o círculo vicioso que tenta convencer homens e mulheres de que faz parte da natureza feminina ser mais delicada, cuidadosa, vaidosa, infantil etc etc.

Mas, na verdade, recuperando a existência e as possibilidades humanas, Beauvoir mostra como devemos sair desse círculo vicioso, e o primeiro passo para isso é justamente o de desconstruir a noção de natureza ou essência e mostrar que, também para as mulheres, vale a expressão de que “a existência precede a essência”, ou seja, de que também nós somos liberdades subjetivas que, diante de nosso mundo e dos outros, construímos a nós mesmos. E é o reconhecimento da subjetividade feminina que se faz necessário para que a convivência entre homens e mulheres se transforme não numa relação de superioridade e necessidade, mas em uma relação de mútuo reconhecimento de liberdades e desejos.

Assim, tanto as mulheres quanto os homens são reconhecidos, no existencialismo, como construtores contínuos de suas próprias vidas, mas de forma concreta, a partir das situações que vivenciam. E é ao olhar a situação de cada subjetividade que o existencialismo se mostra um humanismo.



# REFERÊNCIAS

SARTRE, Jean-Paul. **A náusea**. 10. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

\_\_\_\_\_. **Uma idéia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade**. In: *Situações I*. São Paulo: Cosac & Naify, 2005.

\_\_\_\_\_. **O existencialismo é um humanismo**. Petrópolis: Vozes, 2012. (Pensadores).

BEAUVOIR, Simone de. **O segundo sexo**. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1970.

\_\_\_\_\_. **O segundo sexo**. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1976 – segundo volume.

PESSOA, Fernando. **Obra poética**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1999.

BALEIRO, Z. CD “O disco do Ano”





**Laboratório  
de Design Instrucional**

**TIPOGRAFIA** Milo Pro e Milo Serif Pro, projetadas  
por Michael Abbink e Paul Van Der Laan

**CAPA** papel supremo 300g/m<sup>2</sup>

**MIOLO** papel Offset 90g/m<sup>2</sup>

**IMPRESSÃO** xxxxxxxxxxxx

## Thana Mara de Souza

Thana Mara de Souza é Professora Adjunta do Departamento de Filosofia da UFES desde 2010. Com graduação, mestrado, doutorado e pós-doutorado em Filosofia pela USP, pesquisa principalmente a filosofia francesa contemporânea, mais especificamente Sartre e Simone de Beauvoir. Seu mestrado foi sobre a noção de engajamento no pensamento sartriano e o doutorado, sobre a relação entre estética e ética nas obras literárias de Sartre e Malraux.

É autora do livro “Sartre e a literatura engajada: espelho crítico e consciência infeliz” (São Paulo: EDUSP, 2008) e de vários artigos sobre a filosofia de Sartre e a fenomenologia, tais como “Tensão e ambiguidade na filosofia de Jean-Paul Sartre” na Revista Trans/Form/Ação (vol. 35, n. 1, 2012).

ISBN: 978-85-63765-19-2



[www.neaad.ufes.br](http://www.neaad.ufes.br)  
(27) 4009 2208

