

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS
Instituto de Filosofia, Sociologia e Política
Programa de Pós-Graduação em Filosofia
Mestrado em Filosofia Moral e Política



DISSERTAÇÃO DE Mestrado

**SIMONE DE BEAUVOIR E A LIBERTAÇÃO DA MULHER: DO
EXISTENCIALISMO SARTRIANO À MORAL DA AMBIGUIDADE.**

BEATRÍS DA SILVA SEUS

LINHA DE PESQUISA: FUNDAMENTAÇÃO E CRÍTICA DA MORAL

ORIENTADORA: PROFA. DRA. FLÁVIA CARVALHO CHAGAS

COORIENTADOR: PROF. DR. LUÍS EDUARDO XAVIER RUBIRA

PELOTAS – RS
JANEIRO 2019

BEATRÍS DA SILVA SEUS

**SIMONE DE BEAUVOIR E A LIBERTAÇÃO DA MULHER: DO
EXISTENCIALISMO SARTRIANO À MORAL DA AMBIGUIDADE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Pelotas, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientadora: Profa. Dra. Flávia Carvalho Chagas
Coorientador: Prof. Dr. Luís Eduardo Xavier Rubira

Pelotas, 2018

BEATRÍS DA SILVA SEUS

**SIMONE DE BEAUVOIR E A LIBERTAÇÃO DA MULHER: DO
EXISTENCIALISMO SARTRIANO À MORAL DA AMBIGUIDADE**

Dissertação, como requisito parcial, para obtenção do grau de Mestre em Filosofia, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia, Sociologia e Política do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal de Pelotas.

Data da Defesa: 05 de Fevereiro de 2019.

Banca examinadora:

Profa. Dra. Flávia Carvalho Chagas. Doutora em Filosofia pela Universidade do Rio Grande do Sul.

Prof. Dr. Clademir Luís Araldi. Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo.

Profa. Dra. Juliana Oliveira Missaggia. Doutora em Filosofia pela Pontífica Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

AGRADECIMENTOS

Agradeço inicialmente e especialmente à Prof^ª. Dr^ª. Flávia Carvalho Chagas por prontamente orientar-me de forma engajada e compromissada e por me instruir ao longo de minha dissertação, reconhecendo, também, além da orientação, a importância das mulheres na Filosofia em nosso departamento. Agradeço também ao meu coorientador, Prof. Dr. Luís Rubira, por ter me apresentado as obras existencialistas pelas quais cultivei tanto apreço, e por ter se tornado um exemplo de pesquisador que, assim como a Dra. Flávia, desempenha um trabalho de extensão importante em nossa sociedade.

Registro meu agradecimento a todos os demais professores do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Pelotas, que, desde 2013, quando me inseri nos estudos filosóficos na instituição ainda enquanto graduanda da licenciatura, tanto colaboraram e me prepararam não só para ser uma boa especialista, mas também uma professora com o compromisso de educar crianças, jovens e adultos no ensino de filosofia em sua totalidade.

Agradeço a oportunidade de colaborar na coordenação do Grupo de Estudos: Filosofia, Feminismo e Gênero do Departamento de Filosofia da UFPel, cuja professora responsável é também minha orientadora e amiga, e que me possibilitou a maravilhosa experiência de expandir meus estudos feministas. Agradeço ainda aos meus amigos por todo apoio não só emocional, mas também acadêmico; em especial a Flávia Ferreira Trindade, Guilherme Soares Zanella, Ítalo Clay Tavares de Lima, Luísa Caroline da Silveira Pogozelski, bem como Marcus de Dutra Mattos e Vinícius Cezar Bianchi por seus ouvidos atentos e palavras estimulantes.

Agradeço igualmente aos meus pais, que estiveram ao meu lado, apoiando cada linha aqui traçada. Obrigada ao meu pai, Nelson Antonio Seus por ter me criado de forma crítica e me ensinado que o senso comum não basta; e à minha mãe Vera Beatris da Silva Seus por ser uma amiga fiel que dia a dia acompanhou meu percurso, não me deixando nunca esquecer que o bem mais precioso que podemos adquirir é o conhecimento.

Por fim, e não menos importante, agradeço a CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal a Nível Superior) pelo financiamento (Código de Financiamento: 001) desta pesquisa, sem o qual ela seria inviável.

*“Me levanto
sobre o sacrifício
de um milhão de mulheres que vieram antes
e penso
o que é que eu faço
para tornar essa montanha mais alta
para que as mulheres que vierem depois de mim
possam ver além.” (Legado)*

[Rupi Kaur]

SUMÁRIO

Resumo	07
Abstract	08
Introdução	09
1. As origens da opressão feminina: primeiro volume de <i>O Segundo Sexo</i>	18
1.1 Caminhos para a Libertação: Segundo Volume de <i>O Segundo Sexo</i>	32
2. De <i>O Ser e o Nada</i> a <i>O Existencialismo é um Humanismo</i>	43
2.1 Intérpretes de Sartre e seu projeto moral inacabado.....	64
3. A <i>Moral da Ambiguidade</i> de Beauvoir: caminhos para a libertação humana ...81	
3.1 A continuidade da moral sartriana elaborada por Beauvoir.....	91
4. Considerações Finais	96
Referências Bibliográficas	98

SEUS, Beatrís da Silva. **Simone de Beauvoir e a libertação da mulher: do existencialismo sartriano à moral da ambiguidade**. 2018. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2018.

O presente trabalho consiste em uma análise do ponto de vista estrutural do pensamento de Simone de Beauvoir e Jean-Paul Sartre, delimitado pelas obras principais: *O Segundo Sexo*; *Moral da Ambiguidade*; *O Ser e o Nada* e *O Existencialismo é um Humanismo*. O fio condutor desta análise é demonstrar que a resposta mais plausível para o problema da libertação da mulher, proposto por Beauvoir em sua genealogia feminina, é possível de ser elaborada através da junção do pensamento de ambos os autores. Isto porque a filósofa em questão não só retoma a noção de natureza humana encontrada na obra ontológica e fenomenológica de Sartre, como também dá continuidade ao seu tratado moral inacabado. Desta forma, veremos não só como se estruturam os pensamentos de ambos, mas também como um problema feminista, pode vir a ter não apenas uma solução política, mas também filosófica do ponto de vista de crítica e fundamentação de uma nova moral. Essa pesquisa também contribui para que a obra *O Segundo Sexo*, que por muitos anos vem sendo estudada em diversas linhas de pensamento e diversas áreas dos saberes, tem como ponto de partida o método existencialista e humanista ateu dos autores trabalhados, não podendo, então, ser analisada de forma puramente literária sem antes um aprofundamento do que seriam as filosofias dos autores em questão. Estaremos, portanto, fazendo uma leitura de ambos autores em busca de uma relação que facilite a compreensão de mundo que Beauvoir apresenta em *O Segundo Sexo*, principalmente no final da obra, onde, na ausência do contexto de seus trabalhos de Filosofia moral, é possível que não compreenda o pensamento beauvoiriano em sua totalidade. Para facilitar essa aproximação, será apresentado nesta dissertação o que seria o problema da libertação da mulher de acordo com Beauvoir, e seus comprometimentos com a figura do *Outro*; em seguida analisaremos a obra ontológica e fenomenológica de Sartre para entender como a filósofa recupera essa teoria de forma que, no fim, entendamos como a autora reitera o caráter moral dessa visão sartriana e a insere de forma muitas vezes implícita no que chamamos de sua genealogia do sexo feminino.

Palavras-Chave: Existencialismo; Humanismo; Feminismo; Moral; Beauvoir; Sartre.

Abstract

SEUS, Beatrís da Silva. **Simone de Beauvoir e a libertação da mulher: do existencialismo sartriano à moral da ambiguidade.** 2018. Dissertation (Master Degree) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2018.

The present work consists of an analysis from the structural point of view of Simone de Beauvoir's and Jean-Paul Sartre's thought, delimited by the main works: *The Second Sex*; *Moral of Ambiguity*; *Being and Nothingness* and *Existentialism is a Humanism*. The guiding thread of this analysis is to demonstrate that the most plausible answer to the problem of women's liberation, proposed by Beauvoir in her genealogy of woman, can be elaborated through the joined understanding of both authors. This is because the philosopher in question not only revisits the notion of human nature found in the ontological and phenomenological work of Sartre, but also gives continuity to his unfinished moral treatise. Thus, it will be observed not only the way in which the thoughts of both philosophers are structured, but also as a feminist problem, it may have not only a political solution, but also a philosophical one from the point of view of criticism and grounding of a new morality. This research also contributes to the fact that *The Second Sex*, which has been studied in several lines of thought and diverse areas of knowledge for many years, has as its starting point the existentialist and atheist humanist method of the aforementioned authors, and cannot then be analyzed in a purely literary way without first, a deepening of what would be the philosophies of the authors in question. We will therefore be reading both authors in search of a relation that facilitates Beauvoir's understanding of the world in *The Second Sex*, especially at the end of the work, which can be misunderstood if one lacks the understanding of her works in moral philosophy. To facilitate this approximation, we will be in this dissertation presenting what would be the problem of the liberation of woman according to Beauvoir, and her commitment with the figure of the *Other*; then we will analyze the ontological and phenomenological work of Sartre to understand how the philosopher recovers this theory, so that in the end we can understand how the author reiterates the moral character of this Sartrian vision and places it in an often implicit way in what we call its genealogy of the female sex.

Keywords: Existentialism; Humanism; Feminism; Moral; Beauvoir; Sartre.

INTRODUÇÃO

A presente dissertação busca investigar a moral existencialista desenvolvida por Simone de Beauvoir e Jean-Paul Sartre, procurando subsídios teóricos que nos permitam compreender o problema da libertação da mulher descrito por Beauvoir em *O Segundo Sexo*. O problema investigado envolve analisar os fundamentos da moral existencialista presente nos escritos de ambos os filósofos. Acreditamos ter identificado nas obras de natureza moral dos autores a formulação, talvez utópica, que poderia caracterizar uma sociedade mais humanizada e livre de concepções essenciais de mulher e de homem. Sendo assim, investigamos como a liberdade existencialista e suas demais implicações são necessárias para a construção de novos valores autênticos, permitindo a elaboração de um novo estatuto acerca da compreensão do que é ser mulher. Como estamos pressupondo uma influência recíproca entre Beauvoir e Sartre, analisamos a obra da filósofa sob as lentes de uma aproximação de ambas as perspectivas existencialistas. Quando falarmos de “moral existencialista”, estaremos, portanto, fazendo referência ao vínculo entre a moral ambígua de Beauvoir presente em *Moral da Ambiguidade* e em *O Segundo Sexo*, juntamente com a moral humanista de Sartre sintetizada em *O Ser e o Nada* (capítulo 4) e *O Existencialismo é um Humanismo*.

A moral existencialista é aquela que vem romper com os paradigmas morais do século XX ao inserir no homem a responsabilidade de suas ações. Logo no início da obra *O Existencialismo é um Humanismo*, Sartre se propõe a desenvolver melhor as ideias básicas da filosofia existencialista para sanar alguns erros interpretativos atribuídos a sua obra anterior, *O Ser e o Nada*. Primeiramente o autor pontua dois tipos de existencialismo: o existencialismo ateu e o existencialismo cristão. Ambos os existencialismos partem do princípio de que a existência precede a essência, ou seja, é preciso partir da subjetividade. A corrente que o autor afirma seguir é a do existencialismo ateu, que alega não existir uma essência na natureza humana¹ ou uma

¹ Devemos salientar que durante a dissertação, quando falamos em “natureza humana”, estamos nos referindo à questão de o homem nascer ambíguo e vazio de valores morais, tendo como textura de seu ser a Liberdade; não uma natureza humana no sentido de que todos os seres humanos possuem uma só verdade, uma só constituição e assim por diante. E levaremos adiante este termo, pois, querendo ou não, há a uma noção da constituição do Ser de forma fenomenológica e ontológica que aqui assim o chamamos.

ideia perfeita de homem. Na verdade, essa corrente alega que há na existência humana um fato subjetivo, que constitui a definição de si mesma. Do ponto de vista sartreano, inicialmente o homem não é nada, ele é aquilo que ele faz. Portanto, a máxima “O homem está condenado a ser livre” implica em uma crítica à tradição filosófica de universalização. A teoria existencialista traz dois tipos de significados, a saber, 1) o sujeito delibera a partir de si mesmo, e 2) existe uma impossibilidade humana de ultrapassar o subjetivismo. De acordo com o filósofo, o homem está condenado a ser livre, pois, ao escolher uma ação, ele está escolhendo por toda humanidade. Isso ocorre porque, ao agir, o sujeito cria a figura do homem que quer ser e, conseqüentemente, concebe a imagem de homem que ele julga ideal². Por isso, o homem é responsável não apenas por si mesmo enquanto indivíduo, mas pela humanidade como um todo. Toda ação que ele executar poderá servir de exemplo ou de modelo para os demais homens. A responsabilidade imputada sob o indivíduo nessa teoria existencialista ateuista nos leva a outros pontos fundamentais tratados na obra *O Existencialismo é um Humanismo*, a saber: a angústia, o desamparo e o desespero. De acordo com o autor, existe uma angústia presente em todos aqueles homens cientes de suas responsabilidades para com a humanidade; ao agir, está escolhendo em nome de todos os outros homens. Impossibilitado de recorrer à figura de um Deus responsável pelos valores do mundo, o homem se sente desamparado frente ao domínio das possibilidades causadas por estar desprovido das ilusões metafísicas. Ao poder contar apenas com aquilo que depende de sua própria vontade, ou com o conjunto de possibilidades que tornam uma determinada ação possível, o homem pode ruir em desespero.

Poder-se-ia considerar o existencialismo ateuista uma posição pessimista por conceber a natureza humana como sem sentido. Porém, Sartre discordará dessa leitura afirmando que, ao definir o sujeito pela ação, o existencialismo é uma doutrina puramente otimista na medida em que encoraja o homem a agir livremente, sendo o ato aquilo que o permite viver. O homem é responsável pela sua existência e, portanto, ele é livre. A liberdade humana aqui fundamentada é a verdade a ser afirmada, pois, segundo Sartre, o homem é essencialmente livre e não pode fugir da responsabilidade causada por tal liberdade. É importante ressaltar que, apesar do existencialismo proceder de forma distinta às concepções ideais de bem e mal, apresenta uma moral possível

² Dessa forma, se existe uma ideia universal de “homem”, ela não é uma verdade absoluta, mas está em permanente construção.

denominada de moral da ação e do engajamento. Com ela, pressupõem-se homens autênticos³ que, engajados com a liberdade de si mesmos e da humanidade, estão cientes de sua intersubjetividade⁴. A ação destes homens autênticos deve ter como fim a sua própria liberdade e a liberdade de toda a humanidade, não enquanto um ato particular, mas como uma ação constantemente engajada. Sartre afirma, portanto, que a moral existencialista busca constituir na sociedade um conjunto de valores humanos em constante evolução. E o existencialismo é considerado um humanismo na medida em que homem é o seu próprio legislador, estando sempre em relação com outros homens no seio da sociedade.

Ao publicar *A Moral da Ambiguidade*, em 1947, Simone de Beauvoir retoma elementos da filosofia existencialista sartriana, ressaltando que a moral é ambígua na medida em que não possui valores fixos, destacando a exigência do engajamento humano. A moral da ambiguidade da filósofa, assim como a moral humanista sartriana, procura suprimir concepções fixas de bem e mal enquanto uma verdade absoluta. Beauvoir declara que a moral existencialista é a moral da ambiguidade, pois o existencialismo analisa a subjetividade do mundo. Tendo as condições da autenticidade, o homem tem consciência de sua existência e, por tal razão, busca dar sentido ao ser, ou seja, a sua vida. A autora afirma que dentro da perspectiva existencialista isso ocorreria de duas formas possíveis: o homem poderia ou dedicar a sua existência a tentar suprimir esta carência de atribuir sentido a algo que não se pode compreender, ou afirmar a sua existência assumindo o fracasso⁵ que é existir. O homem declarado autêntico não busca fora de si o sentido de sua existência, pois não aceita nenhuma resposta absoluta ou metafísica para suprimir sua carência de universalização. A “verdade”, agora óbvia para o homem autêntico, é que sua existência é ambígua. Ele projeta o seu próprio destino, é dono de seus valores e é responsável pela essência de sua existência, assim como da existência de toda a humanidade. Legislador de suas próprias leis, o homem torna-se autêntico quando aceita a total falta de sentido que é viver, da mesma forma que busca

³ O termo “autenticidade” é fundamental para a compreensão do existencialismo: o homem, de modo geral, é distinguido entre autêntico e inautêntico nos escritos dessa corrente filosófica. O ser humano autêntico é aquele capaz de formar opiniões, a si mesmo e sua personalidade única. Ele teria condições de ser livre, aceitando o real de sua própria pessoa e de suas circunstâncias. Em suma Sartre dirá que a autenticidade é a afirmação da liberdade.

⁴ Um mundo intersubjetivo no molde sartriano, é aquele em que o homem decide o que ele é e, conseqüentemente, o que os outros são.

⁵ A autora denomina de “fracasso” a aceitação da vida subjetiva, pois o homem perde a possibilidade de ver a si mesmo enquanto o plano de uma entidade metafísica, ou a representação do modelo ideal de homem. Ao invés disso, o homem existe por acaso.

em si mesmo as respostas que tanto procura. Portanto, a existência do ponto de vista existencialista é contingente. Na medida em que, além da própria vida, não existem outras razões para viver, são as ações do homem que determinam os seus valores, e não o contrário. Ao escolher uma ação, o indivíduo representa na humanidade a importância de ser um homem. Isento dessa perspectiva, o ser é desprovido de sentido, o ser não é.

Entendemos que os homens são livres à medida que na própria liberdade reside uma ambiguidade: Livres da ideia de Deus, de essência e de bem e mal, poderia parecer que uma moralidade existencialista não é passível de fundamentação, porém, ao afirmar que querer-se moral e querer-se livre fazem parte de uma mesma decisão, Beauvoir intensifica a visão do homem enquanto um ser que pode possuir virtudes a partir de uma liberdade de escolha. A existência ambígua, que só existe ao fazer-se existir, fornece ao homem a liberdade de poder ser aquilo que quiser. Porém, apesar de todos os homens possuírem a liberdade, apenas o homem autêntico ao querer ser livre pode efetuar um tipo de passagem da natureza até um estado de moralidade. De outra forma, a liberdade será apenas uma contingência natural. A filósofa ainda declara que ao querer ver a si mesmo livre, o homem autêntico quer também ver toda a humanidade livre. Buscará, através de suas escolhas, agir de acordo com um tipo de imperativo categórico⁶ segundo o qual a humanidade é o fim em si mesma. Buscando o maior bem que é ser livre, o homem autêntico reconhece nos outros homens a valoração do mundo, percebe que querer ver a si mesmo agir livremente é querer não ferir a liberdade do outro. Enquanto isso, os homens que não são autênticos são mantidos num estado de servidão e ignorância. Tendo em vista que a fundamentação da moral existencialista será mais aprofundada e desenvolvida ao longo da pesquisa, acreditamos que por hora basta explanarmos que essa moral visa a ambiguidade de valores ético-morais, da existência humana e, em suma, visa a liberdade total dos homens. Portanto, sua maior dificuldade será em reunir os indivíduos originalmente separados num conceito de humanidade e encontrar respostas morais práticas apesar de definir uma ambivalência de valores.

⁶ A doutrina kantiana desempenha um papel importante dentro da filosofia existencialista. A moral existencialista desenvolvida por Beauvoir e Sartre utiliza um tipo de imperativo categórico, uma fórmula vazia onde a humanidade deve ser o fim em si mesma. Porém, apesar de salvar essa fórmula kantiana, o existencialismo recusa qualquer tipo de apriorismos em sua filosofia. Desempenhará, portanto, um elogio e uma crítica ao kantismo. Outra semelhança que podemos observar entre a filosofia kantiana e o existencialismo é a de que o homem possui a condição de possibilidade da liberdade e da moralidade, sem necessariamente ser assim na prática.

Ainda na obra *Moral da Ambiguidade*, Simone de Beauvoir descreve tanto as características dos homens autênticos quanto as características daqueles homens que negam a sua liberdade. Muitas vezes a autora descreve tais homens como “subhomens”.

Negando a sua própria liberdade de criar valores e definir sua essência, o subhomem ou o “homem inautêntico” prefere, segundo a filósofa, vivenciar os valores existentes já pré-determinados pela história e pela tradição, como, por exemplo, as leis jurídicas e morais. Ele não aceita a si mesmo como um ser livre, buscando no outro e em entidades metafísicas aquele sentido que ele mesmo deveria projetar. Um homem que apenas repete aquilo que já foi criado não corre o risco de fugir da verdade na medida em que ela é ambivalente, mas deixa de escrever no mundo a sua própria verdade oriunda da liberdade, sua história. O homem inautêntico foge da autenticidade de sua vida, que é legislar novos valores e viver de acordo com uma moral humanista, criada por si e para si. De acordo com a autora, esta parece ser a mesma consequência imputada às mulheres no berço da sociedade. Elas não parecem negar a sua própria vida e liberdade, mas são impedidas de serem agentes criadores no mundo pelos opressores em nome da manutenção da sociedade patriarcal⁷. Assim como os escravos, as mulheres tiveram sua liberdade limitada. Cabe a nós discutirmos se isso ocorreu por uma ausência de autenticidade própria ou por uma opressão dos homens intitulados “sérios” e/ou tiranos. O indiscutível para Beauvoir é que a liberdade humana é o último, o único fim ao qual o homem deve destinar-se. Afirmamos, portanto, que o tipo de corrente filosófica que permeia toda genealogia da mulher desenvolvida e apresentada por Simone de Beauvoir na obra *O Segundo Sexo* é um tipo de corrente existencialista, humanista e ateuista. As ideias principais apresentadas até agora são necessárias para a compreensão da liberdade da mulher como sustentada pela filósofa. O vínculo entre as concepções existenciais e morais de Beauvoir e Sartre são necessárias na medida em que parecem se complementar.

Ao escrever *Moral da Ambiguidade*, a filósofa francesa pressupõe que o leitor esteja a par das perspectivas existencialistas apresentadas por Sartre em *O Ser e o Nada* e *O Existencialismo é um Humanismo*. Apesar da questão norteadora dessa pesquisa

⁷ De acordo com o feminismo oriundo dos movimentos sufragistas do século XIX, o patriarcado é uma organização social que beneficia o homem. Em algumas sociedades ditas “igualitárias”, ainda podemos observar a lógica patriarcal desempenhando um papel muitas vezes invisível. Ao contrário do que alguns críticos argumentam, o feminismo não luta pela implantação de uma sociedade matriarcal (que beneficie a mulher ou a tenha como autoridade). O feminismo é a luta pela igualdade de direitos entre ambos os sexos, sem hierarquizações ou autoridades definidas pela sua sexualidade.

fundamentar-se em *Moral da Ambiguidade e O Segundo Sexo*, fornecendo os elementos conceituais indispensáveis dos escritos morais da filósofa francesa, nós consideramos ser necessário recorrer a Sartre para uma melhor e mais abrangente fundamentação e crítica da moral existencialista. Portanto, salientamos que a relação dessas obras complementares é imprescindível para a análise do problema da mulher do ponto de vista do existencialismo.

Publicado em 1949, o livro *O Segundo Sexo* de Beauvoir é referencial teórico de muitas correntes do movimento feminista⁸. Conhecida por marcar o início da segunda onda⁹ do feminismo, a obra traz em seu conteúdo a luta pelo reconhecimento do trabalho feminino, o combate da violência sexual, o direito ao prazer da mulher, entre outros. *O Segundo Sexo* é uma obra cujo principal objetivo é a investigação do que é ser mulher. A autora resgata do existencialismo a noção de que o sujeito ao ser responsável pela sua existência é responsável também por seu próprio destino. Desta forma, ao trazer a baila que a existência precede a essência, a filósofa afirma não existir uma resposta última para a pergunta “o que é ser mulher?”. Para que tal pergunta fosse válida, seria necessário atribuir um modelo metafísico essencialista de mulher onde diversas características femininas podem ser encontradas, o que é impensável em um contexto existencialista. Para o existencialismo sartriano e beauvoiriano existem diversos tipos de pessoas e, no caso, de mulheres. Ao invés de variáveis particulares de uma ideia universal – como a de mulher feminina – as verdades humanas são ambivalentes. Durante a história pode-se observar como o comportamento patriarcal imputou a condição do estatuto da mulher a partir de uma ideia essencial de mulher. Por muito tempo os homens foram considerados o modelo de ser humano concreto e absoluto, sendo o macho o polo positivo e neutro e a fêmea o polo negativo desse modelo. Ou seja, o ser humano macho seria aquele que conseguiria capturar do mundo todas as informações verdadeiras. O homem ao conceber a si mesmo como sujeito

⁸ O feminismo se distingue em diversas correntes, entre elas: o feminismo liberal, feminismo marxista, feminismo radical e feminismo interseccional, entre outras. Simone de Beauvoir serve de texto-base para todas as correntes feministas, seja para fundamentá-las ou para receber críticas.

⁹ O feminismo é dividido em três ondas: A primeira onda é marcada pelo surgimento do feminismo no século XIX, onde as reivindicações eram destinadas ao direito do voto e à vida pública. A segunda onda, que teria sido influenciada por Beauvoir, teve início nos anos 70 e foi marcada pela luta da valorização do trabalho feminino e dos direitos de igualdade. A terceira onda teve início na década de 90 e discute o que já havia sido pré-estabelecido nas ondas anteriores, elevando a luta pelos direitos dos negros e das demais minorias. Apesar de inserir-se na segunda onda, Beauvoir também contribui muito para as reivindicações que virão a surgir na terceira, pois em *O Segundo Sexo* claramente evidencia uma preocupação com as demais classes oprimidas da sociedade.

ordenador do mundo, determina o que a mulher pode vir a ser através do que julga correto e útil. A mulher enquanto o segundo sexo é considerada o *Outro* cujas características são erros e carências, sendo muitas vezes descrita como um ser humano incompleto e ressentido. Ela é o *Outro* que, movido de forma subjetiva pelos hormônios de seu corpo, sempre recai no erro. O segundo sexo não pôde reivindicar-se como sujeito, e, ao contrário disso, foi determinado pelo “mito do eterno feminino”¹⁰. A autora observa que a vontade masculina de domínio transformou incapacidades femininas ou o seu próprio destino biológico, em maldição. Vista como aquele ser responsável por repetir a vida, o macho a teria excluído de atividades que levam à transcendência¹¹. Seja pelas vestimentas que aprisionam, ou pela impossibilidade de um trabalho igualitário, a mulher permaneceu imanente. Em *O Segundo Sexo*, Beauvoir ainda comenta sobre outras condições do sexo feminino, discutindo todos os aspectos que circundam a caracterização histórica da mulher envolvendo a psicologia e a literatura. É por esse motivo que temos chamado essa obra de “genealogia da mulher”.

Ainda na introdução dessa genealogia feminina, Beauvoir busca refutar quaisquer tipos de respostas últimas para a pergunta “o que é ser mulher?”. A autora declara que apesar de existirem distinções biológicas entre homens e mulheres, a sociedade já teria atingido um ponto em que tais distinções não deveriam ainda implicar numa hierarquização dos sexos. As ciências tão avançadas seriam fortes o suficiente para contradizer verdades bíblicas, ou mostrar que, com as descobertas tecnológicas e sociais, as distinções biológicas já não importariam mais. Além das verdades da biologia, ainda temos verdades absolutas presentes nos discursos filosóficos. Beauvoir argumenta que algumas considerações acerca da mulher estão ultrapassadas e não servem mais de resposta para o problema. Ainda em 1949, já almejava provar que a mulher estava pronta para reivindicar seus direitos e definir a si mesma enquanto sujeito independente da aprovação masculina. A filosofia existencialista serve de base para essa perspectiva na medida em que possibilita que as mulheres reivindiquem seus direitos através da ação, sendo legisladoras de si mesmas e saindo de seu estado imanente. O que a tradição filosófica, religiosa, literária e afins proferiram como verdades sobre a

¹⁰ Criado pelo homem na tentativa de descrever a mulher, o mito do eterno feminino nada mais é do que as idealizações sociais acerca do que é ser mulher, ou seja, do que é ser feminina. Neste ponto, a sexualidade não importa muito. A mulher é aquela que, além de possuir o sexo feminino, se *comporta* como mulher, seja pelas vestimentas, os gestos, tom de voz, sua ligação com a natureza e etc. A mulher foi caracterizada, portanto, como uma entidade inumana.

¹¹ Como a caça, o trabalho fora do lar e a educação.

mulher, pode e deve ser superado segundo a autora. Dessa forma, as mulheres são livres para agir de acordo com suas vontades e criar um novo registro do que é ser mulher, que represente mulheres verdadeiras, não mais lendas e mitos¹².

Como dito anteriormente, nosso problema é um pouco mais amplo: está claro para nós que existe uma dependência entre os escritos existencialistas e a “genealogia da mulher” de Simone de Beauvoir. Após extensa investigação, a autora pensa num modelo de sociedade andrógena que faça uso da educação para o fim da hierarquização dos sexos, mas este tipo de sociedade só é citado uma vez. Ainda não declarada feminista, a francesa considera o socialismo a melhor resposta para o problema da opressão da mulher, sendo o trabalho e a fuga do matrimônio as possibilidades libertadoras para as mulheres num curto período de tempo. Anos após a publicação de *O Segundo Sexo*, temos uma melhor compreensão do pensamento maduro da autora, pensamento este que é extremamente importante para nossos propósitos. Em uma entrevista publicada no livro *Simone de Beauvoir Hoje*, a filósofa assume ter se iludido com o socialismo ao fim de sua obra mais conhecida. Afirmando que homens de esquerda são tão opressores quanto os homens de direita, a autora observa que atitudes urgentes deveriam ser tomadas para a busca da liberdade feminina, e isso teria instigado a filósofa a participar da militância feminista. Porém, ao não retomar a questão da libertação da mulher de maneira filosófica, tal problemática se mantém inconclusa, ou seja, sua genealogia permaneceu incompleta filosoficamente, dada a sua consideração posterior. Salientamos que as posições maduras da autora são essenciais para o problema exposto, uma vez que complementam sua filosofia jovem através da prática feminista. Refletindo a atualidade do problema da libertação da mulher, evidenciaremos, ao longo de nossa investigação, a união intrínseca entre a filosofia existencialista dos filósofos e a perspectiva feminista própria da autora, salientando os princípios de uma moral da ambiguidade de forma a fundamentá-la. Para isso, sustentaremos a hipótese de que uma vida regrada pelos princípios existencialistas é uma resposta plausível para o problema da opressão da mulher. Pretende-se, portanto, com essa investigação, esclarecer que a união dos pensamentos existencialistas de Beauvoir e Sartre pode constituir uma resposta prática para o problema da libertação da mulher na contemporaneidade. Iremos problematizar a moral existencialista de ambos

¹² Ressaltando a pluralidade da figura de mulher e negando um modelo ideal de mulher a ser seguido, a teoria existencialista da ambiguidade permite que a pergunta “o que é ser mulher?” tenha mais de uma resposta verdadeira.

os autores, partindo de uma fundamentação crítica da perspectiva filosófica. Acreditamos que essa investigação ética e política seja de extrema importância na medida em que estamos dialogando, sobretudo, com um tema pouco estudado no Brasil.

Por isso, dividimos esta dissertação em três momentos: iniciaremos uma abordagem profunda dos conceitos sartrianos em *O Ser e o Nada* e *O Existencialismo é um Humanismo* de forma a pontuarmos seus aspectos inovadores. Ou seja, iremos pesquisar como Sartre descreve a existência humana e suas demais problemáticas para que, em um segundo momento, após já termos apresentado tais conceitos sartrianos, investigarmos a perspectiva de dois comentadores nacionais que parecem tratar dos desdobramentos fenomenológicos, ontológicos e morais de Sartre de maneira bastante abrangente. Apenas depois deste primeiro subcapítulo conseguiremos demonstrar como Simone de Beauvoir extrapolou o próprio projeto sartriano ao dar um rosto ao projeto moral inacabado do autor. Como consequência necessária, portanto, faremos uma comparação entre ambos, salientando em que medida suas filosofias dialogam, e em que medida Beauvoir escreve um tratado moral humanista e existencialista próprio.

Desta forma, começaremos inserindo o leitor nas problemáticas abordadas em *O Segundo Sexo*, fazendo tal análise de forma a salientar os aspectos humanistas e existencialistas ali descritos. Em um segundo momento, para que seja possível compreender ao certo tais conceitos, trabalharemos com Sartre utilizado *O Ser e o Nada*, *O Existencialismo é um Humanismo* e também alguns comentadores. Por fim, focaremos não só no prosseguimento que Beauvoir elabora destas obras com *Moral da Ambiguidade*, como também demonstraremos qual a sua proposta para a real libertação da mulher.

Acreditamos poder demonstrar como todos estes conceitos estão interligados e são necessários para a construção de uma sociedade onde os propósitos feministas de igualdade de direitos e deveres, como os de ter liberdade, possam ser assegurados. Neste sentido, a batalha de igualdade de gêneros, tratada por tanto tempo como um problema puramente político, mostrará ter raízes mais profundas, inseridas na moral humana exacerbada por vícios cristãos, tradicionalistas e dogmáticos.

1. AS ORIGENS DA OPRESSÃO FEMININA: PRIMEIRO VOLUME DE *O SEGUNDO SEXO*

Desde a primeira publicação da obra *O Segundo Sexo* em 1949, vemos em Beauvoir a figura que conseguiu ampliar as problematizações acerca do sexo feminino para donas de casa e outras leitoras que nunca haviam considerado a si mesmas como feministas. Beauvoir, inclusive, desde a introdução da obra, salienta que não se considera feminista e que o cunho desta genealogia da mulher tem como fundamento críticas filosóficas, políticas e morais. Ou seja, estamos defendendo aqui que, apesar de esta obra ser utilizada como fundamento de diversos tratados ou estudos feministas, a própria autora ainda não se considerava feminista ao escrevê-la¹³. Por isso consideramos de extrema importância abordar seu discurso observando a mesma primeiro enquanto filósofa, para depois podermos talvez chamar a obra também de feminista. É claro que, para os olhos desatentos de quem nunca estudou filosofia, algumas mensagens implícitas são ignoradas. Estaremos aqui salientando-as para que seu tratado acerca da mulher receba o mérito merecido.

Logo na introdução da obra, Simone de Beauvoir descreve o problema da libertação feminina como um assunto sobre o qual as próprias mulheres estão cansadas de discutir. Os mitos do eterno feminino, da essencialidade humana e os discursos banais de senso comum que pontuam as diferenças físicas entre seres humanos do ponto de vista binário são elementos que devem ser superados para que as mulheres inseridas na sociedade possam enfim livrar-se de amarras. Durante a escrita do que virá a ser sua obra, Beauvoir ressalta as diferenças biológicas de mulheres e de homens como algo óbvio, e as trata como “polos” de uma mesma coisa:

A relação dos dois sexos não é a das duas eletricidades, de dois polos. O homem representa a um tempo o positivo e o neutro, a ponto de dizermos “os homens” para designar os seres humanos, tendo-se assimilado ao sentido singular do vocábulo latino *vir* o sentido geral do vocábulo *homo*. (...) A humanidade é masculina, e o homem define a mulher não em si, mas relativamente a ele; ela não é considerada um ser autônomo. (...) Ela não é senão o que o homem decide que seja; daí dizer-se o “sexo” para dizer que ela se apresenta diante do macho como um ser sexuado: para ele, a fêmea é

¹³ Atualmente, inclusive no Brasil, estão sendo elaboradas pesquisas como essa que visam retirar o estigma de que Beauvoir foi uma simples feminista, e não uma filósofa. Como exemplo, temos o projeto de pesquisa em andamento da Doutora Juliana Missaggia que está elaborando uma pesquisa que relaciona Simone de Beauvoir com a epistemologia moral, no sentido de que, havendo um tratado moral em Beauvoir, deve-se buscar subsídios teóricos que possibilitem uma leitura contemporânea da autora. Citamos este exemplo, pois esta pesquisa específica visa justamente a investigação dos critérios e fundamentos de um sistema moral que consigam escapar de pressupostos patriarcais.

sexo, logo ela o é absolutamente. A mulher determina-se e diferencia-se em relação ao homem, e não este em relação a ela; a fêmea é o inessencial perante o essencial. O homem é o Sujeito, o Absoluto; ela é o Outro (BEAUVOIR, 2009, p. 15-17).

Sempre existiram no mundo seres humanos fêmeas e seres humanos machos. Para Beauvoir, é normal que, diante dois polos opostos, um deles tente subjugar o outro. Porém, permanece a dúvida: Por que a mulher nunca conseguiu primeiro definir a si mesma, escapando das determinações masculinas? Uma das respostas seria a de que a capacidade feminina de gerar a vida em seu corpo tenha transformado sua natureza em um tipo de escravidão. Além disso, ao longo dos anos, não bastava ter um útero para ser considerada uma mulher no ocidente. Para assim o ser, deveria vestir-se como uma mulher, ser comportada, não opinar ou desrespeitar a figura do homem, pois a ela restou apenas a imanência de seu corpo e de uma casa para cuidar. Indo além e elaborando uma analogia com outras classes oprimidas em seu tempo, como os proletários e os negros, Beauvoir salienta que a situação da mulher é ainda mais séria:

Entretanto, na falta de *um* acontecimento, é um desenvolvimento histórico que explica sua existência como classe e mostra a distribuição *desses* indivíduos dentro dessa classe. Nem sempre houve proletários, sempre houve mulheres. Elas são mulheres em virtude de sua estrutura fisiológica; por mais longe que se remonte na história, sempre estiveram subordinadas ao homem: sua dependência não é consequência de um evento ou de uma evolução, ela não *aconteceu* (BEAUVOIR, 2009, p. 19).

Com tal afirmação, Beauvoir ressalta que as mulheres sempre, desde que se consideram existentes, estiveram situadas nessa relação de dependência e imanência¹⁴ frente aos homens. E apesar de a divisão dos sexos ser para ela um dado, um fato biológico, gera certa estranheza que esta divisão nunca tenha sido questionada ou modificada ao longo da história da humanidade, sendo que mesmo nas sociedades mais igualitárias, onde em sua época as mulheres já recebiam salários iguais aos dos homens e já podiam escolher não ficar sob a tutela deles, a cultura e moralidade não as permitia viver livremente como qualquer outro indivíduo macho. E esta situação feminina, de acordo com Beauvoir, não é simplesmente um fato biológico, mas sim uma maldição que muitos literatos, filósofos, cientistas e afins mantiveram-se empenhados em

¹⁴ Impossibilidade de transcender.

defender, afinal, a afirmação de que homens e mulheres são iguais em qualquer sociedade tem como fim a abertura de certos privilégios dos quais *elas* não querem abrir mão:

Legisladores, sacerdotes, filósofos, escritores e sábios empenharam-se em demonstrar que a condição subordinada da mulher era desejada no céu e proveitosa à terra. As religiões buscaram argumentos nas lendas de Eva, de Pandora, puseram a filosofia e a teologia a serviço de seus desígnios como vimos pelas frases citadas de Aristóteles e São Tomás¹⁵. Desde a antiguidade, moralistas e satíricos deleitaram-se com pintar o quadro das fraquezas femininas (BEAUVOIR, 2009, p. 23).

Nesta perspectiva, escritores de quaisquer áreas do saber parecem ter tido interesse em tratar a mulher em uma relação similar de “senhor” e de “escravo”. Sempre que um ser humano fêmea pôde conquistar algum direito, Beauvoir acusa que este ganho foi visto pelos homens como uma retirada de algum direito inato deles. Não se via a mulher como um ser humano capaz e possuidor do direito a estudar, a votar e a se emancipar no seio da sociedade: quando o fazia, era descrita como alguém que retirou os direitos de um homem, e não como um outro ser humano que adquiriu seus direitos inatos sociais. Vistas como irracionais ou “crianças grandes”, as mulheres passaram séculos sendo retratadas como frívolas, castradas, irresponsáveis e seres movidos apenas pelas paixões e pelos hormônios. Um exemplo que Beauvoir sempre utilizou em entrevistas ou escritos é o de que sempre que uma mulher se posiciona a favor ou contra algo, dizem que assim o fez porque é mulher. Porém, o mesmo argumento poderia ser utilizado em sentido contrário: talvez os homens também pensem de determinadas formas simplesmente por serem homens. Porém, como vimos acima, o sexo masculino foi representado sempre pelo absoluto, o neutro e o positivo. A mulher sempre foi vista como o ser não possuidor destas habilidades e faculdades, ela é o castrado, o negativo e o inferior¹⁶. Conforme já foi dito, para um olhar desatento, a genealogia feminina não é filosófica, mas ao fim da introdução da obra, Beauvoir posiciona-se objetivamente:

¹⁵ Trazemos como exemplo, uma frase de Pitágoras que Beauvoir retoma como epígrafe de *O Segundo Sexo*: “Há um princípio bom que criou a ordem, a luz e o homem, e um princípio mau que criou o caos, as trevas e a mulher”.

¹⁶ Uma analogia interessante é que Beauvoir retoma a filosofia nietzschiana de três formas: primeiro partindo da ideia da inexistência de Deus, depois utilizando o seu método genealógico para elaborar um tratado e, por fim, demonstrando que, em relações desiguais, os opostos mais “fortes” acabam por primeiro declarar o que são, para depois caracterizar o *Outro*, o diferente, que é tudo aquilo que ele não é.

A perspectiva que adotamos é a da moral existencialista. Todo sujeito coloca-se concretamente através de projetos como uma transcendência; só alcança sua liberdade pela sua constante superação em vista de outras liberdades; não há outra justificação da existência presente senão sua expansão para um futuro indefinidamente aberto. Cada vez que a transcendência cai na imanência, há degradação da existência “em si”, da liberdade em facticidade; essa queda é uma falha moral, se consentida pelo sujeito. Se lhe é infligida, assume o aspecto de frustração ou opressão. Em ambos os casos, é um mal absoluto (BEAUVOIR, 2009, p. 30).

Quando formos analisar as obras sartrianas, e também a obra de cunho moral de Beauvoir, estes termos se tornarão mais claros e evidentes. Por hora, queremos salientarmos mais uma vez que estamos sim falando acerca da história da mulher do ponto de vista filosófico, passando pelo critério do método existencialista, que pretende definir as situações humanas tendo em vista não a felicidade que pode ser subjetiva, mas sim a liberdade, um direito de todos os existentes, e um direito que foi negado à mulher desde que existiu durante muitos milênios. É interessante perceber que *O Segundo Sexo*, dividido em dois tomos “Fatos e mitos” e “A experiência vivida” possuem cada qual uma introdução diferenciada. Esta que acabamos de analisar está inserida no primeiro volume, e parece ser claro para o leitor que se existe de fato um ser intitulado de “mulher”, este foi desenvolvido por mitos criados pelos homens de má fé tendo em vista a utilização da força feminina através da dependência e da opressão. E para de fato podermos dizer se existe ou não no mundo um sujeito “mulher”, devemos analisar os dados da biologia, da psicanálise, do materialismo histórico e afins; de forma a ressaltar então o que tantos sábios queriam enunciar quando descreviam o ser humano fêmea, e o que eles buscavam tão desesperadamente provar com tais descrições.

Começando pelo ponto de vista biológico, Beauvoir já afirmou ser uma verdade irrefutável a distinção de gêneros, mas nos falta analisar com a autora o motivo de esta distinção trazer consequências negativas do ponto de vista social apenas para a mulher. A autora que sempre se intitulou como existencialista e humanista, vê a mulher não como um fato dado conforme o faz a biologia. Ela vê a mulher como um eterno vir a ser, e uma perspectiva humana que assim descreve tanto homens quanto mulheres, sem essências imóveis, é capaz de ser libertadora. E que para essa mobilidade humana seja possível, não precisamos renegar os dados da biologia e da ciência, mas sim vê-los por outro ângulo. É indiferente na sociedade atual que a mulher tenha menos força que um homem, ou que seja mãe, por exemplo. Mas não parece que a sociedade quer que assim o seja; parece haver uma vontade intrínseca de limitar a mulher conforme sua natureza que na verdade é móvel:

Em verdade, esses fatos não poderiam ser negados, mas não têm sentido em si. Desde que aceitamos uma perspectiva humana, definindo o corpo a partir da existência, a biologia torna-se uma ciência abstrata; no momento em que o dado fisiológico (inferioridade muscular) assume uma significação, esta surge desde logo como dependente de todo um contexto; a “fraqueza” só se revela como tal à luz dos fins que o homem se propõe, dos instrumentos de que dispõe, das leis que se impõe. (...) A natureza só tem realidade para ele na medida em que é retomada em sua ação: sua própria natureza não constitui exceção (BEAUVOIR, 2009, p. 67 – 68).

Desde já percebemos o quão longe o existencialismo francês eleva a questão da liberdade. Independentemente das situações de uma mulher, neste caso da sua situação biológica, ela não só é capaz, mas deve poder agir conforme quer. Entretanto, no convívio social, apenas o caso da mulher transforma-se em um terror, em um empecilho. Analisando desta forma não só a sociedade, mas também a fisiologia feminina, não faz o menor sentido admitir algum tratamento opressor ao feminino por uma simples característica natural e biológica. E como se não bastasse tentar oprimir mulheres através da pseudo-objetividade científica e suas verdades imutáveis, a própria psiquiatria tentou também de forma subjetiva determinar o que é ser mulher. Acusando o sexo feminino de sentir inveja do sexo masculino e de as mulheres verem a si mesmas enquanto castradas, sexólogos (como Marañón¹⁷, por exemplo), afirmavam que sem a virilidade a mulher não só era incapaz de sentir libido, como também seria incapaz de experimentar um orgasmo. Vemos aqui mais uma vez a famosa opressão “senhor” *versus* “escravo”: eis primeiro descrever o que é o homem, para depois dizer que a mulher é tudo aquilo que ele não é.

Freud é um exemplo que trazemos aqui para demonstrar a forma errônea como a mulher foi descrita ao longo dos anos. Para esse psicanalista, a menina possuía um “complexo de castração” por não possuir um pênis, complexo este que a acompanharia a vida toda. O que fundador da psicanálise chama de “complexo de Édipo” (descrição dada ao ciúmes que sente do pai em relação à mãe) e “complexo de Electra” (teoria de que a menina desde a juventude sente ressentimento de sua mãe, tentando sempre de forma inconsciente capturar toda a atenção do pai) caracterizam para Beauvoir novamente uma necessidade de descaracterizar um sexo para elevar outro:

Dizer que na criança de dez anos os beijos e as carícias do pai têm uma “aptidão intrínseca” para despertar o prazer clitoriano é uma asserção que na maioria dos casos não tem qualquer sentido. (...) A soberania do pai é um fato de ordem social e Freud malogra em explicá-lo; ele próprio confessa que é impossível saber que autoridade decidiu, em um momento da história, que o

¹⁷ Médico, historiador e sexólogo espanhol que lançou diversas obras como *A revolução da sexualidade e dos estados intersexuais*.

pai superaria a mãe; essa decisão representa, a seu ver, um progresso, mas cujas causas são ignoradas. (...) O sujeito estabelece uma distância entre ele e a sociedade que teme; daí provêm as neuroses, que são uma perturbação do sentido social. No que concerne à mulher, seu complexo de inferioridade assume a forma de uma recusa envergonhada da feminilidade. Não é a ausência do pênis que provoca o complexo, e sim o conjunto da situação; a menina não inveja o falo a não ser como símbolo dos privilégios concedidos aos meninos o lugar que o pai ocupa na família, a preponderância universal dos machos, a educação, tudo confirma a ideia da superioridade masculina. Mais tarde, em suas relações sexuais, a própria posição do coito, que coloca a mulher embaixo do homem, é uma nova humilhação (BEAUVOIR, 2009, p. 75-76).

O que Beauvoir pretende explicar com este trecho, é a incapacidade de um especialista analisar a situação da mulher como um todo. O que é defendido como uma atitude natural da mulher de invejar o pênis, na verdade é interpretado pela filósofa como uma simples reação às observações que as crianças fazem em relação a como a sociedade se concretiza. Além disto, afirma que se há alguma inveja em relação a meninas e meninos, trata-se da simples inveja de desde a infância a menina não poder expandir seus conhecimentos como os meninos podem, de não poderem sujar-se, de ter desde cedo que aprender a cuidar do lar. De fato, na antiguidade a mulher permanentemente passou de uma tutela a outra: saindo da tutela do pai provedor, passa através do casamento, para a tutela do marido. Freud é um exemplo para Beauvoir de um sábio que pretendeu analisar a mulher não como um todo, mas apenas como um ser ressentido cujo complexo de castração e impossibilidade de experienciar um orgasmo recairia no futuro no que eles chamavam de “histeria”, uma doença que, na época, acreditava-se surgir no útero causando convulsões em mulheres, atingindo-as, supostamente, por serem dotadas de pura emotividade¹⁸.

Conforme observado, *O Segundo Sexo* é uma obra também política; enquanto (ainda) não feminista, Beauvoir acreditava que uma das soluções para o problema da libertação da mulher – além dos esclarecimentos no âmbito científico – seria atingido quando um sistema capitalista fosse substituído por um sistema socialista¹⁹. Porém, é interessante analisar o pensamento da autora antes de ter a oportunidade de perceber que

¹⁸ Segundo a filósofa, o neofreudiano Albert Adler, fundador da psicologia do desenvolvimento individual, teria abordado este problema em Freud acerca do complexo de castração de forma suficiente. Segundo ela, Adler teria percebido que este complexo também só se poderia ser explicado através de um contexto social, porém não chegou a tratar da problemática a partir de sua fonte ontológica; sem compreender que ao falarmos de sexualidade, devemos também falar em valores morais e sociais.

¹⁹ Foi apenas depois de vinte anos da publicação dessa genealogia que a autora finalmente se declara feminista, sai às ruas para atos feministas e também dispõe seu apartamento para abortos clandestinos, conforme uma entrevista que deu para Alice Schwarzer em *Simone de Beauvoir Hoje*.

homens de esquerda são ou podem ser tão opressores quanto homens de direita, frase que era comum ouvi-la dizer na maturidade:

Deste modo, o destino da mulher e o socialismo estão intimamente ligados, como se vê igualmente na vasta obra consagrada por Bebel à mulher “A mulher e o proletário”, diz ele, “são ambos oprimidos”. É o mesmo desenvolvimento da economia a partir das modificações provocadas pelo maquinismo que os deve libertar um e outro. O problema da mulher reduz-se ao de sua capacidade de trabalho. Forte na época em que as técnicas se adaptavam às suas possibilidades, destronada quando se tornou incapaz de explorá-las, ela volta a encontrar no mundo moderno sua igualdade com o homem. São as resistências do velho paternalismo capitalista que, na maioria dos países, impedem que essa igualdade se realize; ela o será no dia em que tais resistências se quebrarem (BEAUVOIR, 2009, p. 89).

Apesar da autocrítica elaborada pela filósofa, a noção de que o sistema capitalista patriarcal deveria ser superado para que as mulheres pudessem libertar-se das amarras capitais do marido enquanto provedor da casa de fato ainda se perpetuou em seu pensamento. Porém, a questão do machismo, que vai muito além do modelo social, da política e das leis, é uma questão estritamente moral, que pretendemos até o final do primeiro capítulo dessa dissertação demonstrar. O interessante é que desde a revolução industrial a mulher foi inserida no mercado de trabalho enquanto mão de obra barata, e isso a permitiu atingir um pouco da liberdade social de ter seu próprio dinheiro e também de não passar uma vida inteira enquanto cuidadora do lar. Entretanto, percebe-se que, com o fim da primeira guerra mundial, por exemplo, quando os homens retornavam dos campos de batalha para casa, as mulheres foram basicamente expulsas deste mercado, voltando às suas atividades iminentes as quais “nasceram para desempenhar”. E a afirmativa de que mulheres, para serem livres, precisariam como pré-requisito possuir seu próprio salário é uma das prerrogativas que Simone de Beauvoir encontra para que se busque uma libertação a curto prazo da opressão masculina. E assim retornamos ao destino biológico da mulher, que, pelos costumes, transforma-se em uma prisão:

O que é mais grave ainda é que não se poderia sem má-fé considerar a mulher unicamente uma trabalhadora; tanto quanto sua capacidade produtora, sua função de reprodutora é importante na economia social como na vida individual; há épocas em que ela é mais útil fazendo filhos do que empurrando a charrua. (...) No ato sexual, na maternidade, a mulher não empenha somente tempo e forças, mas ainda valores essenciais. O materialismo racionalista pretende em vão menosprezar esse caráter dramático da sexualidade. (...) Não seria possível obrigar diretamente uma mulher a parir: tudo o que se pode fazer é encerrá-la dentro de situações em que a maternidade é a única saída; a lei ou os costumes impõem-lhe o casamento, proibem as medidas anticoncepcionais, o aborto e o divórcio (BEAUVOIR, 2009, p.93).

De acordo com Beauvoir, é necessário ir além do materialismo histórico²⁰ no momento de examinar os papéis da mulher e do homem na sociedade, isso porque uma mera análise não é o bastante, e o materialismo histórico, de acordo com a autora, descreve o mundo esquecendo-se do elemento contextual. Diversas ferramentas foram e são utilizadas para levar a mulher a executar seu “papel essencial” no mundo, e muitas vezes, quando tenta escapá-lo, seu protesto é determinado como um “protesto viril”, como diria Freud, sem a compreensão de que há toda uma moralidade impondo à mulher que ela abra mão de sua liberdade, transformando-se em mero instrumento procriador. A questão do aborto, por exemplo, seguiu da acusação de que as mulheres que buscam essa solução sejam vistas pela sociedade sob o viés de uma acusação moral e teológica, e não racional e livre (por isso existencial). Para a libertação feminina de fato acontecer, é necessário que exista na sociedade uma educação acerca do que é o existencialismo e do que é o humanismo, para que servem, e como colocá-los em prática conforme veremos mais a frente.

Ainda fazendo referência a como a opressão da mulher não foi um fato histórico, mas um dado que sempre existiu, Beauvoir tenta ampliar a questão para entender porque o mundo sempre pertenceu aos homens. De acordo com a filósofa, nem os dados da biologia, psiquiatria e do materialismo foram suficientes para explicar o problema em questão. Para entender qual privilégio masculino lhe permitiu desempenhar sua vontade de dominação frente à mulher, foi necessário para Beauvoir retomar alguns dados etnográficos:

É singularmente difícil ter uma ideia da situação da mulher no período que precedeu o da agricultura. Não se sabe sequer se, em condições de vida tão diferentes das de hoje, a musculatura da mulher, seu aparelho respiratório, não eram tão desenvolvidos como os do homem. Duros trabalhos eram-lhe confiados e, em particular, ela é que carregava os fardos. Entretanto, este último fato é ambíguo: é possível que essa função lhe fosse determinada para que, nos comboios, o homem conservasse as mãos livres a fim de defender-se contra os agressores ocasionais, indivíduos ou animais. Seu papel era, portanto, o mais perigoso e o que exigia mais vigor. Parece, entretanto, que em muitos casos as mulheres eram bastante robustas e resistentes para participar das expedições de guerreiros (BEAUVOIR, 2009, p. 99-100).

Apesar da possibilidade de a mulher, em um primeiro momento (quem sabe ainda em um estado de natureza), possuir as mesmas condições que os homens, um fato fez com que aos poucos o sexo feminino fosse conduzido à imanência: a partir do

²⁰O materialismo histórico é uma abordagem metodológica ao estudo da sociedade, da economia e da história elaborada por Marx e Engels.

momento em que Beauvoir afirma que a humanidade, diferentemente de outros animais, foge da estagnação e visa superar-se, há um desejo intrínseco social de manter a prole. E mesmo que pareça óbvio para nós que a maternidade não basta, e também que nem toda a mulher tenha nascido para desempenhar este papel, conforme a sociedade foi se modificando, cada vez mais a fêmea teve de diminuir-se para dar conta dos recém-nascidos e das crianças em geral. Ao longo do tempo, não só grupos de homens e mulheres precisaram permanecer fixados em um só lugar, mas também as mulheres precisaram estagnar-se em prol da comunidade em que estavam situadas. Na medida em que procriar, aleitar e afins são *funções* do ponto de vista beauvoiriano, e não *atividades transcendentais*, a mulher passou a suportar seu destino biológico de maneira passiva. Para a autora, essa é a chave do mistério de porque, desde o início dos tempos, as mulheres foram confinadas ao cuidado do lar. Partindo da noção de que seres humanos, independente do gênero, possuem a liberdade enquanto textura de seu Ser, suas vidas só serão completamente satisfatórias na medida em que são livres para elaborar projetos de vida e cotidianamente colocar esses projetos em prática de forma engajada, afinal, é a ação e a existência que precedem a essência:

No animal, a gratuidade, a variedade das atividades do macho permanecem vãs porque nenhum projeto o habita; quando não serve à espécie, o macho humano molda a face do mundo, cria instrumentos novos, inventa, forja o futuro. Pondo-se como soberano, ele encontra a cumplicidade da própria mulher, porque ela é também um existente, ela é habitada pela transcendência e seu projeto não está na repetição, mas na sua superação em vista de um futuro diferente; ela acha no fundo de seu ser a confirmação das pretensões masculinas. Associa-se aos homens nas festas que celebram os êxitos e as vitórias dos machos. Sua desgraça consiste em ter sido biologicamente votada a repetir a Vida, quando a seus próprios olhos a Vida não apresenta em si suas razões de ser e essas razões são mais importantes do que a própria vida (BEAUVOIR, 2009, p. 103).

Novamente ressaltamos o propósito que o existencialismo humanista destaca na ontologia dos seres humanos, a criação de projetos para a valorização da própria vida. Como vimos na citação anterior, a mulher teve sua liberdade de transcender limitada pelo ato de perpetuar a vida. Eis que surge uma imensa frustração, não apenas porque nem toda mulher nasceu para ser mãe, mas também porque ser mãe não basta. E enquanto estivermos situados em uma sociedade que não dê o suporte necessário para que mulheres mães possam transcender, temos conosco o segundo pré-requisito dado pela autora para que uma mulher possa se libertar em curto prazo, além da independência financeira: a mulher, para ser livre, não deve gerar filhos. Da mesma maneira que o homem escravizou a natureza para o seu uso, o teria feito também com a

mulher: escrava dos cuidados do lar, da criação das crianças e do suporte ao marido. Não é ela quem projeta sua própria existência; torna-se uma mera companhia pela trajetória do Outro que é o seu marido. E o prestígio da maternidade, apesar de ser levado em consideração em quase todas as civilizações, não deveria ser o ápice, o propósito da vida de uma mulher conforme assim veem muitos homens. E como se não bastasse os limites impostos pela maternidade, todo processo que leva a mulher a procriar é visto como um tabu. Ela é transformada em ídolo na medida em que detém o poder de criar a vida, ao mesmo tempo em que, no passado, foi também temida pela falta de esclarecimento de o que, por exemplo, a levaria a menstruar uma vez ao mês.

Eis uma das razões pelas quais Simone de Beauvoir critica os mitos do sagrado feminino e a romantização que certas feministas elaboram trazendo no discurso a mulher *versus* a natureza²¹. Na medida em que no existencialismo francês da autora e no seu humanismo homens e mulheres são seres humanos possuidores das mesmas capacidades, deveres e direitos, criar a teoria de que a mulher tem um maior apego com a natureza do que o homem é apenas mais um tabu elaborado a seu respeito. Porém, até nos dias atuais nos deparamos com esse tipo de discurso elaborado pelas próprias autodenominadas feministas, principalmente os grupos mais radicais. A autora ainda analisa qual ídolo ou tabu gira em torno da mulher, no sentido de que existe na noção senso comum da sociedade diversos pré-requisitos para que o ser humano fêmea seja considerada como tal, como “mulher”, e tais elementos corroboram para sua situação:

Assim, o triunfo do patriarcado não foi nem um acaso nem o resultado de uma revolução violenta. Desde a origem a humanidade, o privilégio biológico permitiu aos homens afirmarem-se sozinhos como sujeitos soberanos. Eles nunca abdicaram o privilégio; alienaram parcialmente sua existência na Natureza e na Mulher, mas reconquistaram-na a seguir. Condenada a desempenhar o papel do Outro, a mulher estava também condenada a possuir apenas uma força precária: escrava ou ídolo, nunca é ela que escolhe seu destino. “Os homens fazem os deuses; as mulheres adoram-nos”, diz Frazer²². São eles que decidem se as divindades supremas devem ser femininas ou masculinas. O lugar da mulher na sociedade sempre é estabelecido por eles. Em nenhuma época ela impôs sua própria lei (BEAUVOIR, 2009, p. 117).

Vistas como inferiores em todos os âmbitos sociais, as mulheres sempre sofreram opressões. Tendo de aceitar sua existência como inferior, assim o fizeram durante centenas de anos, e a mais simples incapacidade feminina de força foi interpretada a favor da vontade masculina como uma maldição. O patriarcado, cuja

²¹ Como, por exemplo, o movimento atual denominado de “plante sua lua”, onde mulheres coletam o sangue menstrual e o deposita sob plantas crendo que assim estarão concluindo um ciclo da natureza.

²² James Frazer foi um antropólogo dos estudos na modernidade acerca da mitologia e da religião comparada. Nasceu em 1854 na Escócia e faleceu em 1941.

definição é a de que os homens adultos são os que obtêm a função de liderar sua família moralmente e politicamente, obteve nas mais diversas áreas um cúmplice. Ressalta-se aqui mais uma vez que não importa refutar um sistema político sem antes elaborar uma extensa crítica moral²³. Isto porque as próprias religiões, como o cristianismo, por exemplo, puseram-se a retratar a mulher enquanto uma serva e uma companheira de seu esposo, rebaixando-a a nível de um objeto sem dignidade:

São Paulo²⁴ exige das mulheres discricção e modéstia; baseia, no Antigo e no Novo Testamento, o princípio da subordinação da mulher ao homem. “O homem não foi tirado da mulher, e sim a mulher do homem; e o homem não foi criado para a mulher, e sim esta para o homem.” E ainda: “Assim como a igreja é submetida a Cristo, em todas as coisas submetam-se as mulheres a seus maridos.” Numa religião em que a carne é maldita, a mulher se apresenta como a mais temível tentação do demônio. (...) São Tomás²⁵ será fiel a essa tradição ao declarar que a mulher é um ser “ocasional” e incompleto, uma espécie de homem falhado (BEAUVOIR, 2009, p. 139 – 140).

Em suma, Beauvoir representa no trecho citado um exemplo de como o que ela considera sendo um exemplo do mais sério dos pesquisadores consegue buscar manter a neutralidade durante a descrição de quaisquer objetos ou temas, mas, ao tratar da mulher, retorna ao senso comum, voltando a ser um homem qualquer. Essa tradição, conforme citamos, perpetua-se durante toda a idade média. É importante salientar que, neste período, quando a mulher trabalhava lado a lado com o seu esposo no serviço feudal, não mais importava sua força física. Porém, sua subordinação agora se dava de forma útil por ser casada. Dada a mediocridade de sua condição tendo em vista o seu afastamento do campo cultural, eis porque as mulheres não tiveram – em sua maioria²⁶ – acesso à educação que as permitiria igualar-se aos homens nos campos da literatura e da filosofia, por exemplo. Sendo assim, Beauvoir ressalta a obviedade de que se as mulheres não criaram obras reconhecidas no meio acadêmico, não foi por consequência de uma carência cognitiva e racional das mesmas. Trata-se novamente da opressão social que não as permitia alcançar o privilégio da educação. Alguns homens do período

²³ Tanto Simone de Beauvoir quanto Jean-Paul Sartre partem da ideia da “morte de Deus” de Nietzsche para em seguida elaborar o que seria um tratado filosófico o mais coerente possível. Indicamos aos leitores as obras *Genealogia da Moral* e *O Anticristo* para que haja uma compreensão da origem dos valores de bem e mal implícitos na sociedade ocidental.

²⁴ Autor de 13 cartas inseridas em *O Novo Testamento da Bíblia*.

²⁵ Tomás de Aquino foi um frade católico que influenciou a Teologia e a Filosofia, principalmente tratando-se da tradição Escolástica.

²⁶ Ao longo da história, algumas exceções de mulheres atreveram-se a escrever Filosofia. Na transição do período medieval até o renascimento, temos como exemplo a autora Cristina de Pisano. Ela é reconhecida por criticar a misoginia presente em seu tempo e foi a primeira francesa a viver de seu trabalho intelectual.

também percebiam esta desigualdade. Um grande exemplo é o de Condorcet²⁷, que defendia que as mulheres fizessem parte da vida política por serem dotadas das mesmas condições masculinas. Porém, o senso comum cultivava a ideia de que as mulheres não pertenciam ao âmbito político, mas apenas para a realização de atividades domésticas, como afirmava, por outro lado, Bonald²⁸. É ressaltado pela filósofa como foram inventados certos atributos masculinos para amenizar aos olhos atentos a opressão que desde sempre ocorreu. Uma destas invenções é o cavalheirismo:

As mulheres são escravizadas à cozinha, ao lar, fiscalizam-lhes cumentamente os costumes; confinam-nas em um ritual de *savoir-vivre*²⁹ que trava qualquer tentativa de independência. Em compensação, honram-nas e cercam-nas das mais requintadas delicadezas (...) insistem em desobrigá-las de toda tarefa penosa e de toda preocupação, o que significa livrá-las ao mesmo tempo de toda responsabilidade. Espera-se que, assim lubrifiadas, seduzidas pela facilidade de sua condição, aceitem o papel de mãe e de dona de casa em que as querem confinar (BEAUVOIR, 2009, p. 169).

Diversas foram as tentativas de mascarar a real situação da mulher, seja burguesa ou proletária, e assim mantê-las em um patamar de obediência. A filósofa destaca que as mulheres que de fato observavam esta desigualdade não possuíam a audácia de reivindicar seus direitos durante grande parte da história, mas isso porque suas reclamações não teriam eco algum. Porém, com o advento do maquinismo que superou a propriedade fundiária, ampliou-se a possibilidade de que as classes mais pobres buscassem pouco a pouco acusar o patriarcado e o sistema capitalista. A partir de Claire Bazard, que fundou um jornal chamado *La Femme Nouvelle*³⁰, foram surgindo pequenas revistas para discutir a possibilidade de emancipação feminina. A autora ressalta que a grande revolução feminina ocorreu com hesitação. Com o surgimento das máquinas produzindo produtos para exportação, não mais importava quem as estivesse conduzindo: a força física deixou de ser uma limitação. Nesta perspectiva, entendemos porque o movimento feminista passou a incorporar reivindicações também proletárias. Tanto Engels quanto Marx e Bebel, por exemplo, acreditavam que juntos, mulheres e proletários, poderiam escapar da opressão. E a partir do momento em que a mulher tomasse conta de grande parte da produção maquinista, poderia cada vez mais apropriar-se de seu próprio destino. Com efeito, nesta direção, “é pelo trabalho que a mulher conquista sua dignidade de ser humano” (BEAUVOIR, 2009, p. 173).

²⁷ Marquês de Condorcet foi um filósofo e matemático francês.

²⁸ Filósofo francês adversário dos ideais iluministas.

²⁹ “Boas maneiras”.

³⁰ Tradução: “A nova mulher”.

Consequentemente, muitas moças contraíram doenças pela desigualdade ainda neste âmbito. Com salários inferiores, com a carga horária superior à dos homens, pelas condições insalubres no ambiente de trabalho, muitas delas adquiriram doenças como a tuberculose e acabaram por ter sua existência finalizada em nome desta luta. Muitas dessas diferenciações de tratamento dá-se porque a mulher precisa conciliar ser mãe e ser uma trabalhadora. Aqui acreditamos ficar mais claro o porquê de Beauvoir declarar que os dois primeiros passos para a libertação da mulher são a fuga do casamento e da gravidez, e assim percebemos a atualidade deste discurso. A impossibilidade de realizar abortos, apontada pela igreja católica e demais instituições conservadoras, apenas limitou mais ainda a possibilidade de escolha feminina, e a ideia de “crime contra o feto” ser mais importante do que os crimes realizados contra o sexo feminino:

Foi o cristianismo que, nesse ponto, revolucionou as ideias morais, dotando o embrião de uma alma; então o aborto tornou-se um crime contra o próprio feto. “Toda mulher que age de maneira a não gerar todos os filhos que poderia, torna-se culpada de um número igual de homicídios, da mesma forma que aquela que procura ferir-se depois da concepção” diz Santo Agostinho (BEAUVOIR, 2009, p. 179).

Através dessa perspectiva trazida por Beauvoir, já vamos compreendendo melhor o porquê de o seu existencialismo ser ateu. Deixando de lado o que teria levado a autora a torna-se uma atea, nós percebemos como a instituição da Igreja Católica foi e é um empecilho para os direitos das mulheres. Apenas pouco a pouco, em países mais desenvolvidos, é que o direito ao aborto passou a ser legalizado. E até hoje, no século XXI, vemos o tema sendo tratado como um tabu. A liberdade da mulher parece sempre estar subordinada a alguma concessão social, como se não fosse dona do próprio corpo e devesse algum tipo de satisfações a figuras particulares ou mais abrangentes como é o caso da Igreja. Tudo isso é consequência da forma como o conceito de objeto foi atribuído a elas. Os homens dotados do poder social desde o início puderam intitular-se de animais racionais. Possuindo o direito de renunciar suas paixões contingentes (o ser pelo qual nasceu), passaram a construir autenticamente sua existência conforme lhes convinha. Como a mulher tornou-se consequentemente companheira do homem, ela foi vista, conforme acusa Beauvoir, como o elemento intermediário entre a natureza e a identidade do “homem”. Desta forma, como bem sintetiza a autora retomando o que foi dito na introdução do primeiro volume da obra analisada, a mulher apresentou-se ao homem como um inessencial sem possibilidades de ser o essencial. Ela foi descrita como o Outro absoluto e negativo e fim de uma natureza determinada. A compreensão que os homens tiveram do mundo tornou-se uma verdade absoluta, sem entender talvez

que esta “objetividade” seja fruto de um desejo de dominação. E como dissemos anteriormente, para os homens uma mulher assim o é não só porque tem um útero. Para ser compreendida enquanto mulher, ela deve satisfazer a vários desejos:

Os costumes, as modas são muitas vezes utilizados para separar o corpo feminino da transcendência: a chinesa de pés enfaixados mal pode andar; as garras vermelhas da estrela de Hollywood privam-na de suas mãos; os saltos altos, os coletes, as anquinhas, as crinolinas destinavam-se menos a acentuar a linha arqueada do corpo feminino do que a aumentar-lhe a impotência. (...) A maquilhagem e as joias também servem para a petrificação do corpo e do rosto. (...) O papel do adorno é fazê-la participar mais intimamente da natureza e a mesmo tempo arrancá-la dessa natureza; é das à vida palpitante a necessidade imota do artifício (BEAUVOIR, 2009, p. 230 – 231).

Os mitos do “sagrado feminino”, mitos acerca da feminilidade, são a chave da questão. Para ser considerada uma mulher, deve-se primeiro comprovar ao mundo que se é feminina. Por essa razão, veremos a seguir, no segundo volume da obra, porque Beauvoir dirá que não existe essencialidade feminina. Observaremos porque este objeto dedicado aos prazeres e usos masculinos manteve-se por tanto tempo, e como foi possível aos poucos desvencilharmo-nos da ideia de um modelo essencialista do ser humano fêmea. Assim sendo, Beauvoir responde a questão já proposta na introdução deste volume: não existe um ser na terra que seja de fato “mulher”. Não existe a essencialidade da mulher, um dado fato, um modelo pronto que deva ser repetido por todas as outras que ousarão a nascer.

1.1 Caminhos para a Libertação: segundo volume de *O Segundo Sexo*

É durante a infância que a mulher vai sendo domesticada ao aprender a comportar-se como tal. Devendo aprender os serviços domésticos e tornando-se cada vez mais recatada e “respeitosa”, ela torna-se mais um produto humano; e com “humano”, estamos aqui fazendo referência aos homens. Por isso Beauvoir faz uma declaração um tanto quanto polêmica e mal interpretada se lida de forma não filosófica:

Ninguém nasce mulher: torna-se mulher. Nenhum destino biológico, psíquico, econômico define a forma que a fêmea humana assume no seio da sociedade; é o conjunto da civilização que elabora esse produto intermediário entre o macho e o castrado, que qualificam de feminino. Somente a mediação de outrem pode constituir um indivíduo como um *Outro* (BEAUVOIR, 2009, p. 361).

Este célebre trecho retirado do início do segundo volume de *O Segundo Sexo* torna-se polêmico³¹ na medida em que não compreendem Beauvoir como antes de feminista, uma autora existencialista. Na medida em que no primeiro volume da obra foi comprovado nas diversas áreas do saber que, para ser considerada uma mulher no seio da sociedade, não bastava que se tivesse um útero, a autora responde à pergunta “o que é ser mulher?” afirmando que não basta nascer com uma vagina e possuir o útero. É necessário que estas pessoas cumpram e exercitem todos os tabus e mitos que as rodeiam. Que sejam calmas, que utilizem adornos, que cuidem dos lares e os demais mitos que consagram o eterno feminino, ou em outras palavras, a feminilidade. Sendo assim, não há um ser na terra que já nasça mulher do ponto de vista ontológico. Existem pessoas que nascem com o gênero feminino, e que, durante a criação familiar, adotam para si características que as transformam em “mulheres”. É por isso que a autora utiliza diversos exemplos, com os das lésbicas ou feministas mais radicais que se negam a utilizar vestimentas femininas, e por isso são rechaçadas pela sociedade. E o mais importante deste argumento é a presença da liberdade ontológica dos seres existentes que abrange tanto homens quanto mulheres. Permite-se, assim, que em uma sociedade onde dualismos não sejam mais necessários (como o exemplo dado do maquinismo do capítulo anterior), e mitos religiosos possam ser superados, permitindo que homens e mulheres elaborem seus próprios projetos de vida, e cotidianamente ajam de forma autêntica de modo a reafirmá-lo. Tudo isso irá se tornar muito mais evidente conforme apresentaremos nos capítulos a seguir. Por hora, iremos analisar como Beauvoir acentua a formação da mulher e sua experiência vivida após todas as consequências de uma historicidade determinista:

Assim, longe de o pênis ser descoberto como um privilégio imediato de que o menino tiraria um sentimento de superioridade, sua valorização surge, ao contrário, como uma compensação – inventada pelos adultos e ardorosamente aceita pela criança – para as durezas do último desmame; deste modo, ela não se acha defendida contra a saudade de não ser mais uma criança de peito, de não ser uma menina. (...) O destino da menina é muito diferente. Nem mães nem amas têm reverência e ternura por suas partes genitais; não chamam a atenção para esse órgão secreto de que só se vê o invólucro e que não se

³¹ Temos como exemplo a recepção obtida por uma questão na prova do ENEM (Exame Nacional do Ensino Médio) de 2015 que continha este trecho. A constatação de que não se nasce mulher, mas torna-se, compreendida de forma errônea pelo senso comum, tem como consequência críticas como as dos ministros do supremo tribunal eleitoral da época, como Jair Bolsonaro (PP-RJ) e Marcos Feliciano (PSC-SP). Para desqualificar a filósofa, foi utilizada sua vida pessoal para atacá-la. Com essa dissertação, esperamos auxiliar os críticos a de fato compreenderem o que Beauvoir tenta explicitar com tal argumento.

deixa pegar; em certo sentido, a menina não tem sexo (BEAUVOIR, 2009, p. 366).

Explicitando o erro interpretativo de Freud, de que as mulheres teriam um tipo de ressentimento por não possuírem um pênis, gerando ao longo da vida o complexo de castração, Beauvoir ressalta que é a sociedade e principalmente o trato familiar que distingue desde cedo ambos os sexos. Enquanto que os meninos, após o último desmame, são levados a brincar na rua ativamente, preparando-se para sua vida adulta libertária; as meninas permanecem recebendo maior atenção da mãe, pois só assim serão treinadas a tornarem-se mulheres. Enquanto que o menino brinca com seu membro sexual jorrando urina, por exemplo, as mulheres escondem o seu sexo, pois dele não se fala. Por essa razão, em geral, as meninas ignoram o pênis masculino até a maturidade e não se sentem ressentidas de forma alguma por não possuí-lo. São os meninos que precisam lidar com o afastamento da figura da mãe e dos carinhos do pai, pois, de acordo com a sociedade, meninos não precisariam de tantos tratos e de bons modos. Ou seja, enquanto que a sexualidade do homem é sempre explicitada como uma característica boa, a menina é possuidora desde a infância de um tabu que nunca é mencionado. E Beauvoir ainda aponta que as meninas educadas não consideram o pênis um privilégio conforme pretenderam afirmar tantos psicanalistas: é apenas um item secundário, não podendo tornar-se para elas o gatilho de um sentimento de inferioridade. Esta ausência do membro masculino desempenhará um papel forte no destino da menina não por conta do que ela sente por não o ter, mas pela forma como a sociedade a fará pensar que é inferior por não possuí-lo e a limitará aos cuidados do lar com a mãe para aprender a agir como uma mulher. Nessa perspectiva, enquanto que o homem sai livre ao mundo pós-adolescência para elaborar projetos e tomar decisões, a menina está fadada a participar de uma situação familiar de superproteção para que, virgem, passe da tutela do pai para a tutela de outro homem que a sustentará e a limitará assim como foi feito com sua mãe. E assim sendo, “a passividade que caracterizará essencialmente a mulher ‘feminina’ é um traço que se desenvolve nela desde os primeiros anos” (BEAUVOIR, 2009, p. 375). Enquanto que as bonecas orientam as meninas à passividade do lar, elas ficam sem escapatória da autoridade familiar que lhes orientam. Resta-lhes, após essa fase da infância, participar do “culto da feminilidade” conforme desenvolvem-se:

É que há conflito entre o narcisismo da jovem e as experiências a que a sexualidade a destina. A mulher só se aceita como o inessencial com a condição de se reencontrar com o essencial em sua abdicação. Fazendo-se

objeto, ei-la que se torna um ídolo em que se reconhece orgulhosamente; mas ela recusa a implacável dialética que lhe determina a retornar ao inessencial. Quer ser um tesouro fascinante, não uma coisa a ser possuída. Gosta de apresentar-se como um maravilhoso fetiche carregado de eflúvios mágicos, e não se encarar como uma carne que se deixa ver, apalpar, machucar: e o homem ama a mulher como presa mas foge da ogra Deméter (BEAUVOIR, 2009, p. 457-458).

A jovem durante o amadurecimento, ou puberdade, há de transformar os cultos da feminilidade em um projeto de vida imanente. Conformada por trocar conversas fúteis com amigas de infância, ou comparar seus dotes, ela devaneia na espera do que virá a ser o que considera “um amor verdadeiro”, a romantização do casamento que lhe é imposto e que lhe aguarda desde o nascimento. Porém, é com certa dificuldade que se insere na tutela do esposo. Esperando ser não apenas um objeto do marido, mas uma espécie de deusa a ser cultuada, apercebe-se aos poucos de que não terá, nesse sistema, a possibilidade de transcender juntamente com o marido. Em muitos casos, as mulheres cuidavam da casa, davam aos seus esposos a prole que tanto queriam, enquanto que os mesmos as tratavam com indiferença, tinham projetos de vida no trabalho além de buscar refúgios com relações extraconjugais. Retorna-se então ao problema da criação das pessoas, repete-se o fardo da criança, onde um determina-se e torna-se inessencial e o outro transcende e elabora suas próprias regras. A filósofa traz como exemplo diversos homens que buscam fora do casamento a companhia de prostitutas, pois essas, inseridas na sociedade, lhes são capazes de desenvolver um diálogo que aos seus olhos são interessantes. Porém, ignora-se que suas esposas também possuem a capacidade de elaborar diálogos tão interessantes quanto, se não fossem uma espécie de escravo domiciliar que, além de ter seu contato social limitado, também não possui a possibilidade de estudar tanto quanto o marido.

Nessa perspectiva, vai surgindo aos poucos um descontentamento por parte da mulher, que, por muito tempo, foi chamado de histeria³². Mas, conforme estamos analisando, é, na verdade, um problema social, uma frustração de perceber-se como objeto sem escapatória, sem companheirismo, e sem aquele amor ideal que lhe fora prometido durante toda sua trajetória de vida:

O desejo de posse aborta na falta de um órgão em que possa ser encarnado. E o homem recusa o papel de passivo. Muitas vezes, de resto, as circunstâncias levam a jovem a tornar-se presa de um homem cujas carícias a comovem, mas que ela não tem prazer em olhar nem em acariciar em troca. Não se falou o bastante que, na repugnância que se mistura a seus desejos, não há apenas

³² Nome de uma “doença nervosa” que acreditavam que se originava no útero da mulher causando convulsões ao longo da vida.

medo da agressividade masculina, mas também de um profundo sentimento de frustração: a volúpia deverá ser conquistada contra o impulso espontâneo da sensualidade, ao passo que no homem a alegria do tato, da vista, funde-se com o prazer sexual propriamente dito (BEAUVOR, 2009, p. 489).

Por muitos anos, o estupro não foi considerado crime se inserido em um casamento. Os direitos masculinos não permitiam que a mulher pudesse continuar com a tutela dos filhos após um divórcio, e, além do casamento, a única possível escapatória desse sistema patriarcal era inserir-se em um convento. Tornando-se freira, não precisaria passar pelas possíveis agressividades de um casamento arranjado, ou simplesmente um casamento tradicional. Certas atitudes do homem perante a mulher, como de lhe permitir acessar a sociedade, eram vistos como uma passividade masculina, onde os valores estavam errados. E toda essa pressão social fez com que mulheres, por centenas de anos, vivessem e repetissem com suas filhas e filhos essa tradição enraizada em valores cristãos ou simplesmente de valores patriarcais. Quando inseridas no casamento, as mulheres apresentavam sua necessidade humana de transcender, eram consideradas “temperamentais”, “histéricas”, “loucas” e assim por diante. Uma participação ativa na sociedade lhes foi renegada por medo de que ao adquirirem mais direitos, os homens perdessem os seus. Ao perceber que sua luta é em vão, a mulher apesar de aparentemente dedicar-se ao seu “papel natural” de objeto carnal subjetivo, obstinava-se à frieza. Descontentes com sua vida, muitas vezes faziam transparecer essa raiva interiorizada no tratamento para com suas filhas; mas estas teriam apenas o mesmo destino. E independentemente de no casamento propriamente dito existir uma boa relação sexual entre o casal, suas diferenças biológicas são ressaltadas por Beauvoir de forma a demonstrar que o casamento imanente não é o suficiente para uma vida boa:

É que, na verdade, a volúpia não tem na mulher a mesma forma que no homem. (...) O que é certo é que o coito tem para o homem um fim biológico preciso: a ejaculação. E é seguramente através de muitas outras intenções muito complexas que esse fim é visado; mas uma vez atingido, surge como uma consequência, e se não como a satisfação do desejo, ao menos com sua supressão. Ao contrário, na mulher, o fim é um ponto de partida incerto e de natureza mais psíquica do que fisiológica; ela quer a comoção, a volúpia em geral, mas seu corpo não projeta nenhuma conclusão nítida do ato amoroso: e é por isso que para ela o coito nunca finda inteiramente: não comporta um fim (BEAUVOIR, 2009, pg. 512).

Com a palavra “volúpia”, Beauvoir pretende descrever um grande prazer sexual. Na medida em que, na mulher, esse prazer é mais complexo, envolvendo elementos psíquicos, é necessário que esteja satisfeita com o parceiro sexual em vários âmbitos para que essa ação lhe faça atingir um orgasmo, por exemplo. Ao contrário, com os homens sendo muito mais fisiológicos, estes valores não entram em conflito e não lhe

impedem de experienciar este prazer que muitas vezes é negado inconscientemente à mulher. Nesta perspectiva, insatisfeita com o cotidiano, com a ausência de uma vida ativa, mesmo que sexualmente compartilhe momentos com o esposo, isso não a fará feliz nem a nível sexual.

Com o avanço dos anos, vão surgindo as relações lésbicas, que Beauvoir interpreta não como uma imitação do homem, mas como uma forma de fugir de sua condição social, ou talvez até mesmo assumi-la. Quando oficializam sua característica de homossexual, as “mulheres” (que, para a sociedade, não são mais consideradas mulheres) conseguem atingir um nível superior de existência, a qual às outras que descrevemos não foi possível:

Entre os artistas e escritores femininos, encontram-se numerosas lésbicas. Não porque sua singularidade sexual seja fonte de energia criadora ou manifeste a existência dessa energia superior; é antes porque, absorvidas por um trabalho sério, não querem perder seu tempo desempenhando um papel de mulher nem lutando contra os homens. Não admitindo a superioridade masculina, não querem nem fingir reconhecê-la nem se cansar contestando-a; procuram na volúpia relaxamento, serenidade, diversão: acham mais cômodo desviar-se de um parceiro que se apresenta como um adversário; com isso, libertam-se dos entraves que a feminilidade implica (BEAUVOIR, 2009, p. 529).

A interpretação dada pela filósofa ao relacionamento homoafetivo pode soar desinformada, ultrapassada ou talvez insuficiente. Mas retomamos aqui seus princípios existencialistas. Na medida em que, concordando com Sartre, assume a posição de que primeiro se existe para depois, ao agir, construir sua própria essência, os seres humanos em geral não deveriam nascer determinados a desempenhar um papel. E nessa ótica, para a autora, é natural que as mulheres que sintam atração por outras mulheres, assumam este relacionamento e tentem uma vida um pouco mais autêntica, ao mesmo tempo que desistam das brigas binárias entre os gêneros, tendo em vista uma vida boa a longo prazo, a qual os gregos da antiguidade chamariam de “eudaimonia”. A filósofa, porém ressalta que nem sempre as relações homossexuais asseguram inteiramente uma existência satisfatória, pois mesmo inseridas em um mercado de trabalho, suas limitações vinculadas ao seu sexo podem gerar também tamanha infelicidade. Ou seja, o problema da mulher inserida na sociedade ainda não foi resolvido nesta linha do tempo teórica que trazemos com Beauvoir para descrever a trajetória feminina. E é interessante analisar a distinção entre as relações heterossexuais e homossexuais envolvendo lésbicas que a filósofa defende.

De acordo com ela, o amor entre o homem e a mulher é um ato; enquanto que o amor entre duas mulheres é de contemplação, onde as carícias não tem por prioridade

uma apropriação uma da outra, não havendo assim a visão de por um lado há um sujeito, e de outro um objeto. E novamente exaltando o caráter de liberdade ao estarmos situados no mundo sem essências *a priori*, a filósofa ressalta a relação entre a escolha e a situação, termos existencialistas e humanistas:

Na realidade, a homossexualidade não é nem uma perversão deliberada nem uma maldição fatal. É uma atitude *escolhida em situação*, isto é, a um tempo motivada e livremente adotada. Nenhum dos fatores que o sujeito assume com essa escolha – dados fisiológicos, história psicológica, circunstâncias sociais – é determinante, embora todos contribuam para explicá-la. É para a mulher uma maneira, entre outras, de resolver os problemas postos por sua condição em geral, por sua situação erótica em particular. Como todas as condutas humanas, ela acarretará comédias, desequilíbrio, fracasso, mentira ou, ao contrário, será fonte de experiências fecundas, segundo seja vivida na má-fé, na preguiça, na inautenticidade ou na lucidez, na generosidade e na liberdade (BEAUVOIR, 2009, p. 543 – 544).

Não seremos redundantes ao explicar termo por termo existencialista e humanista inseridos nesta passagem, pois os demais capítulos terão esta preocupação primordial. Entretanto, retomamos as acusações de que Beauvoir não seria uma filósofa, mas apenas uma literária feminista. Ora, na medida em que ela traz essas atribuições de “desessencialização” de mulheres e também homens, e garante que, mesmo em situação, o indivíduo possui a liberdade de escolha entranhada em seu Ser, a ação homossexual não há de garantir nada. Mas não devemos considerá-la interessante enquanto uma das formas encontradas pelas mulheres do passado para emancipar-se a curto prazo, que poderia ou não dar certo na medida em que escolher um projeto de vida autêntico não basta: deve-se reconstituir essa escolha dia após dia para que a vida tenha seu sentido enquanto é vivida, e não de acordo com discursos que podem vir ou não a ser postos em prática. Independentemente da escolha sexual, a filósofa preocupa-se em demonstrar que o amor físico não pode ser interpretado como um fim absoluto da vida. E seja qual for sua escolha, será uma escolha condenada aos olhos da sociedade:

A mulher está destinada à imoralidade porque a moral consiste para ela encarnar uma entidade inumana: a mulher forte, a mãe admirável, a mulher de bem e etc. Desde que pense, que sonhe, que deseje, que respire sem palavra de ordem, está traindo o ideal masculino. É por isso que tantas mulheres só se permitem “ser autênticas” na ausência do marido. Reciprocamente, a mulher não conhece o marido; crê perceber nele a fisionomia verdadeira porque o apreende em sua contingência cotidiana: mas o homem é antes de mais nada o que *faz* o mundo, entre outros homens. Recusar compreender o movimento de sua transcendência é desnaturá-lo (BEAUVOIR, 2009, p. 630-631).

Nesta relação, persuadir a mulher enquanto rainha, ao passo que lhe vê como escrava, notamos porque o casamento, nos moldes tradicionais, não é passível

de defesa, além de compreendermos melhor porque a autora considera a vida de solteira o procedimento para buscar uma vida autêntica. Independentemente do que escolha, a mulher sempre foi retratada como mãe inata, apesar de muitas mulheres não desejarem gerar filhos. A mulher tornou-se o que a autora chama de “entidade inumana”, pois a ela os erros não são possíveis. Toda a ação autêntica que tentar desempenhar será julgada, vista como imoral, e por tanta razões não só frustra-se com o marido, como também esconde dele sua verdadeira identidade e pensamentos.

Na medida em que envelhece situada nessa relação, a mulher, durante o processo de velhice, pensa o que teria sido de sua vida em circunstâncias diferentes. Deixa de ser um objeto erótico ao homem, deixa de ser vista como uma rainha. Motiva-se a atividades que sempre quis experimentar, mas antes não pôde pelas responsabilidades de casa, como tocar piano, por exemplo. Sua vida analisada desde o início parece não ter tido sentido algum, apenas uma contagem até este momento anterior à morte. Não pôde construir seu próprio legado, viver como desejava, ou amar como pensou que poderia. Então feita essa genealogia da mulher, veremos como Beauvoir tentará solucionar este problema:

Opõe-se por vezes o “mundo feminino” ao universo masculino, mas é preciso sublinhar mais uma vez que as mulheres nunca constituíram uma sociedade autônoma e fechada; estão integradas na coletividade governada pelos homens e na qual ocupam um lugar de subordinadas; (...) E daí vem o paradoxo de sua situação: elas pertencem ao mesmo tempo ao mundo masculino e a uma esfera em que esse mundo é contestado; encerradas nessa esfera, investidas por aquele mundo, não podem instalar-se em nenhum lugar com tranquilidade. Sua docilidade comporta sempre uma recusa, a recusa de uma aceitação; nisto sua atitude aproxima-se da atitude da moça; mas é mais difícil de sustentar porque não se trata somente para a mulher adulta de sonhar sua vida através dos símbolos, e sim vivê-la (BEAUVOIR, 2009, p. 781 – 782).

A filósofa aqui sustenta que as mulheres situadas neste sistema opressivo culminam por sentir uma solidariedade ou compaixão umas com as outras de forma mecânica. Por isso vivem um paradoxo, elas dividem-se em dois mundos: um real e outro imaginário, ou de certa forma oculto. E apesar das chances serem precárias, é irrefutável que empenhadas em empreendimentos que Beauvoir considera dignos de um ser humano – a saber, um projeto autêntico que as eleve a transcendência – elas, quando permitidas, desempenham essa função de forma tão eficiente e ascética quanto um homem qualquer. É de se espantar, conforme diz a autora, que limitem a vida da mulher aos cuidados do lar, e depois lhe digam que seu horizonte e capacidade são limitados.

Com situações tão diferentes, as de mulheres e as de homens, torna-se ineficaz fazermos comparações. As situações dos indivíduos do mundo são muito diferentes e vão muito além de seus órgãos sexuais. Neste sentido, afirmar que existe um modelo de mulher geral ou um modelo assim de homem é, para Beauvoir, um absurdo, e pra que ambos os sexos possam experienciar um amor autêntico (tendo em vista o fracasso da ideia de amor absoluto que vimos antes), é necessário que exista um reconhecimento recíproco das liberdades um do outro, sem haver a abdicação da transcendência em nenhuma das duas partes. Assim o sendo, poderiam juntos desvendar os valores do mundo e criar projetos em comum. É interessante aqui notar como Beauvoir, com todo seu plano de fundo filosófico, consegue imaginar ainda uma sociedade recíproca entre homens e mulheres, onde a união de dois gêneros seja viável. Mas a princípio, para que se exista uma “mulher independente no mundo”, a autora recorre a um discurso político. Para tal, relembra que no código francês de sua época, a obediência da esposa não era mais considerada um dever. Além disso, tornando-se também eleitora, adquiriu seus direitos de cidadã. Para ela, essas liberdades cívicas infelizmente possuem um caráter abstrato na medida em que uma autonomia econômica também não foi atingida. Simone de Beauvoir sempre sustentou que é pelo trabalho que a mulher deixa de ser vista como um “parasita social”, e se aproxima então da possibilidade de transcendência masculina. Ainda no período em que escreveu *O Segundo Sexo* e ainda sem considerar-se como uma feminista, recorre à estrutura de um modelo político pronto para que se possa de forma definitiva alcançar socialmente não só os direitos das mulheres, mas também das demais classes oprimidas da sociedade:

Somente em um mundo socialista a mulher, atingindo o trabalho, conseguiria a liberdade. Em sua maioria, os trabalhadores hoje são explorados. Por outro lado, a estrutura social não foi profundamente modificada pela evolução da condição feminina; este mundo, que sempre pertenceu aos homens, conserva ainda a forma que eles lhe imprimiram. É preciso não perder de vista esses fatos, dos quais a questão do trabalho feminino tira sua complexidade (BEAUVOIR, 2009, p. 880).

Temos aqui uma percepção de mundo que Beauvoir irá no futuro criticar após conviver com homens de esquerda, principalmente durante o período em que Sartre financiou as guerrilhas de Che Guevara. Acreditamos que, após ter mantido um contato com homens declaradamente de esquerda, a autora tenha reconhecido neles princípios do patriarcado, percebendo que o que antes parecia ser uma

consequência política, estava muito mais enraizada sendo também moral³³, sendo o patriarcado também moral. Nós veremos ao longo da dissertação o que é a moral para a autora, portanto aqui queremos ressaltar este outro viés do problema trazido por ela. Entretanto, não podemos deixar de concordar com a autora de que uma evolução do sistema capitalista ao socialista talvez permitisse, quem sabe, um diálogo mais aberto e não tão conservador quando se tratasse da situação feminina no mundo. De qualquer forma, o problema é tão demasiado moral que, para os homens do século XX, haveria uma série de requisitos para que uma mulher ousasse assemelhar-se a ele enquanto ser humano:

Os misóginos criticaram muitas vezes as mulheres de ação por “se negligenciarem”; mas também lhes pregaram que se quisessem ser iguais a eles deveriam deixar de se maquiar e de pintar as unhas. Este conselho é absurdo³⁴. A ideia de feminilidade impõe-se de fora a toda mulher, precisamente porque se define artificialmente pelos costumes e pelas modas; ela pode evoluir de maneira que os cânones se aproximem dos que adotem os homens; (...) Recusando atributos femininos, não se adquirem atributos viris; mesmo a travestida não consegue fazer-se homem; é uma travestida. Vimos que a homossexualidade constitui, ela também, uma especificação: a neutralidade é impossível (BEAUVOIR, 2009, p. 882).

É um paradoxo que seja exigido às mulheres que Beauvoir chama de “mulheres de ação”, um comportamento contrário à educação ou aos costumes pelos quais foram criadas. O absurdo constitui-se que, considerando o homem o polo neutro e positivo dos seres humanos, a mulher deveria também atingir esse patamar para que antes pudesse reivindicar o que fosse. Mas, como estamos vendo, essa aproximação não só é impossível na medida em que se distingue o binarismo de gêneros durante toda uma vida e por diversas gerações – constituição social elaborada assim por homens – para que o discurso de uma mulher possa vir a ter validade aos olhos masculinos. Beauvoir ressalta, portanto, que nem mulheres e muito menos os homens conseguem atingir esse patamar de neutralidade imposto apenas ao sexo oprimido. Sabemos bem, de acordo com a tradição existencialista, que ninguém pode vir a ser considerado neutro na medida em que cada Ser existe inserido no mundo por um âmbito fenomenológico, e cria-se em uma situação. Tal situação pode sim e com certeza irá orientar uma escolha em detrimento de outra e

³³ Para quem tiver curiosidade em verificar esta mudança de perspectiva da autora, deixamos a sugestão do compêndio de entrevistas chamado *Simone de Beauvoir Hoje*, da autora e jornalista Alice Schwarzer.

³⁴ Lembramos aqui que feministas radicais, também descritas em uma das entrevistas citadas na nota de rodapé 29, muito criticaram Beauvoir não apenas por ser heterossexual e escrever *O Segundo Sexo*, mas também porque a filósofa na vida pessoal apresentava-se sempre com vestes consideradas femininas e utilizava maquiagens.

assim por diante. Então, como poderemos querer salvar a sociedade, e como Beauvoir busca dar essa resposta?

A princípio, deve-se evidenciar que o ensino das mulheres é muito inferior ao dos homens. Apenas através de uma igualdade de possibilidades é que se pode cobrar do sexo feminino alguma autenticidade. Em segundo lugar, deve-se perceber que ser mulher não é um “defeito natural”: é apenas uma distinção sexual que em uma sociedade moderna não representa impossibilidade alguma. Ser mulher não é possuir um defeito, mas apenas uma singularidade, conforme Beauvoir aponta. Na medida em que a mulher ainda está se descobrindo, começando aos poucos a buscar seus direitos de igualdade, deve fugir dos clichês sociais na busca de ações engajadas; por esta razão, a filósofa afirma que “a mulher livre está apenas nascendo” (BEAUVOIR, 2009, p. 916).

Tendo descrito uma genealogia acerca da constituição do sexo feminino desde o início da sociedade, é na conclusão de *O Segundo Sexo* que Beauvoir salienta uma saída para esta situação, que infelizmente tem como pré-requisito um prazo longo para ser conquistada. Primeiro há de ser negado que exista um eterno feminino e um eterno masculino. Apenas assim a sociedade nos moldes viris poderá ser abolida. A forma que Beauvoir descreve essa possibilidade é um tanto quanto inovadora:

Se desde a primeira infância a menina fosse educada com as mesmas exigências, as mesmas honras, as mesmas severidades e as mesmas licenças que seus irmãos, participando dos mesmos estudos, dos mesmos jogos, prometida a um mesmo futuro, cercada de mulheres e de homens que se lhe afigurassem iguais sem equívoco, o sentido do “complexo de castração” e do “complexo de Édipo” seria profundamente modificado. Assumindo, da mesma maneira, que o pai, a responsabilidade material e moral do casal, a mãe gozaria do mesmo prestígio duradouro; a criança sentiria em torno de si um mundo andrógino e não um mundo masculino; ainda que mais efetivamente atraída pelo pai – que não é seguro – seu amor por ele seria matizado por uma vontade de emulação e não por um sentimento de impotência: ela não se orientaria para a passividade (BEAUVOIR, 2009, p. 929).

Em outras palavras, para haver a superação do círculo vicioso entre essencialidades femininas e masculinas, é necessário que haja desde os anos iniciais uma criação de todas as crianças visando direitos iguais. O que é chamado aqui de sociedade andrógina pela filósofa trata-se da consequência de uma educação igualitária a mesmo nível de libertação para todos, independentemente do sexo, raça, situação econômica e afins. Só assim, através da educação, os moldes do

patriarcado poderão ser superados. Dado que este molde social gera desgraça para alguns, ele deve ser sacrificado aos olhos de Beauvoir. E, certamente, esta medida, de certa forma extrema e necessária, levará um longo tempo até ser atingida em sua totalidade. É por isso que trazemos a seguir o tratado ontológico e fenomenológico de Sartre, intitulado de *O Ser e o Nada*, que mais tarde será interpretado de forma moral pela filósofa, para que tenhamos conhecimento não apenas da relação da libertação da mulher com estes escritos e uma maior interpretação de *O Segundo Sexo*, mas principalmente para demonstrarmos o caminho a ser percorrido, os valores a serem transvalorados³⁵ e a noção de que há sim uma noção de dignidade humana intrínseca, apesar da noção de que não existe uma entidade metafísica como Deus que tenha nos apresentado formas de viver imutáveis.

2. DE O SER E O NADA A O EXISTENCIALISMO É UM HUMANISMO

No ensaio de ontologia fenomenológica sartriano, podemos perceber elementos que corroboram com o que o filósofo pretendia expor no campo da moral em um futuro escrito, que acabou não sendo publicado³⁶. É de suma importância estarmos atentos à constituição do Ser presente de forma analítica nos primeiros capítulos da obra, para que possamos, a seguir, compreender o recorte feito de *O Ser e o Nada*, onde focaremos na quarta parte da obra intitulada de “Ter, Fazer e Ser”, na qual Sartre estabelece uma descrição ontológica do homem em situação.

De forma geral, a obra *O Ser e o Nada* contém a investigação da relação entre consciências e fenômenos sem que se defenda um dualismo, ao mesmo tempo em que

³⁵ De acordo com o verbete “Transvaloração de todos os Valores” do Dicionário Nietzsche organizado pelo GEN – Grupo de Estudos Nietzsche, “A transvaloração é compreendida por Nietzsche como uma tarefa que visa à destruição do valor a partir do qual todos os valores foram engendrados (...) Trata-se portanto, não somente de uma prática de destruição e ultrapassamento dos valores oriundos do cristianismo, o platonismo para o povo, e da filosofia, compreendida em seu conjunto como movimento niilista, mas de todos os valores humanos, posto que Nietzsche visa à destruição e ao ultraassamento do próprio fenômeno que sempre se manifestou em todas as épocas, povos e lugares: a moral – razão pela qual ele se compreende como o primeiro imoralista da história, ou seja, como aquele que, simultaneamente ao ato da destruição, também propõe uma nova perspectiva para a criação de valores a partir do pensamento do eterno retorno do mesmo” (MARTON, Scarlett; RUBIRA, Luís, 2016, p. 399 – 402).

³⁶ Conforme a nota de rodapé número 32 de *O Ser e o Nada*, Sartre nunca concluiu um prometido tratado sobre a moral. Escreveu algumas páginas que foram publicadas após sua morte pela Gallimard, cuja obra é intitulada *Cahiers pour une morale*. A seguir tentaremos demonstrar que, mesmo sem ter publicado uma obra especificamente voltada para o âmbito moral, encontramos em outros escritos o que seria a moral sartriana de forma evidente.

busca entender a existência do Ser do homem como geral (abrangendo também mulheres). Apesar de admitir que em certos momentos sua argumentação parece recair em um círculo vicioso, o francês afirma que “toda existência consciente existe como consciência de existir” (SARTRE, 2016, p. 25). Para Sartre, a existência consiste em uma consciência de si, fruto da percepção que adquire de existir de forma imediata. O filósofo nega que a consciência torne-se primazia neste modelo, fugindo assim de uma perspectiva própria do idealismo. Para tal, Sartre traz como exemplo a questão do prazer e a sua percepção pelo sujeito. De acordo com ele, não podemos definir o prazer pela consciência que temos dele; mas devemos compreender a sua existência como um ser indivisível e indissolúvel em sua totalidade. Assim o sendo, “o prazer é o ser da consciência (de) si e a consciência (de) si é a lei de ser do prazer” (SARTRE, 2016, p. 26). Nesta perspectiva, “consciência”, “ser” e “existência” formam uma mesma coisa no âmbito fenomenológico e ontológico, caracterizando-se por uma plenitude que existe por si.

É importante salientar que a consciência é anterior ao nada, pois, como afirma o autor, ela “se extrai” do Ser sem que seja fundamento de seu Ser. Assim, observamos que o autor conclui não só que nada é causa da consciência, como também que ela é causa de sua maneira de Ser. Como consequência de tal modelo, temos a consideração do conceito de “absoluto”, que adquire um significado diferente daquele dado por Descartes e outros racionalistas, e assim descaracterizamos o elemento de “círculo vicioso” da teoria do autor:

O erro ontológico do racionalismo cartesiano foi não ver que, se o absoluto se define pela primazia da existência sobre a essência, não poderia ser substância. A consciência nada tem de substancial, é pura “aparência”, no sentido de que só existe na medida que aparece. Mas, precisamente por ser pura aparência, um vazio total (já que o mundo inteiro se encontra fora dela), por essa identidade que nela existe entre aparência e existência, a consciência pode ser considerada o absoluto (SARTRE, 2016, p. 28).

A consciência é capaz de elevar o homem à transcendência, eliminando a noção de essencialidade de sua natureza, pois, em relação ao absoluto, há uma relatividade do fenômeno. A relação do homem com o mundo não se trata de um conhecimento dos fenômenos, mas sim da própria estrutura do Ser. Eis o que Sartre define como “ser transfenomenal”³⁷, salientando que tudo o que existe no campo sensível é dotado de Ser,

³⁷ Para uma melhor compreensão do termo, aproximamos o conceito “transfenomenal” de Sartre, com o conceito de “transcendental” kantiano, no sentido de que mesmo inserido no mundo dos fenômenos, o homem tem a possibilidade de acessar um outro plano próprio da consciência, sendo capaz de projetar seus próprios fins, diferentemente dos objetos.

sendo o homem este Ser capaz de tornar-se um criador. Chamado de *percipi*, o ser dos objetos não é absorvido pelo conhecimento humano, não sendo reduzido ao que Sartre denomina de *percipiens* (consciência), pois de outra forma tal objeto limitar-se-ia a uma representação. Enquanto que o *percipi* é passivo, a existência do homem possuidor do absoluto situa-se além da passividade, tendo em vista sua liberdade intrínseca. Tal passividade pode também ser expressa pelo termo “nada” na medida em que é a ausência de atividade que lhes permite um tipo de objetividade no mundo. Podemos divagar como o nada pode ser fundamento de algum objeto, porém, retomamos que o ser de uma mesa, por exemplo, caracteriza-se por não ser consciente e não ser transfenomenal.

Conclui-se que da aparência tocamos no ser, dado que a consciência é um ser possuidor de uma essência que implica na existência. A consciência humana neste sentido implica no ser de objetos presentes no mundo, pois a consciência exige apenas que o ser do que aparece não exista somente enquanto aparece. O ser transfenomenal do que existe para a consciência é, em si mesmo, *em si*. Desta forma, não haveria um dualismo como no sentido kantiano, onde, por trás dos fenômenos existe o *numênico*. Estamos aqui falando de um só campo interligado pela consideração de seres passivos e seres transfenomenais, duas partes de uma mesma coisa, uma ambiguidade humana. O homem, caracterizado desta forma, possui uma característica ontológica de transcendência por poder ultrapassar o existente através de seu pensamento, dominando a consciência. Essa tese defendida por Sartre tem uma extensa justificação onde o filósofo analisa o problema do nada, a questão da má-fé, a distinção do Ser em-si e do Ser Para-si, o conhecimento, a ideia de tempo, a consideração do outro, a liberdade frente à responsabilidade e algumas perspectivas morais inacabadas. Antes de passarmos para a análise desses conceitos inseridos na quarta parte da obra do filósofo, onde há uma tentativa de pensar todos esses conceitos interligados no mundo, tentaremos agora salientar a constituição do Ser e do Outro analiticamente para que tais conceitos não sejam mal compreendidos.

Como bem sugere o título “*O Ser e o Nada: Ensaio de Ontologia e Fenomenologia*”, Sartre pontua duas estruturas necessárias e inerentes ao homem. Compreendemos “ontologia” como parte da metafísica que analisa o ser e sua natureza, e compreendemos “fenomenologia” como os fenômenos da consciência. A importância desses termos como título da obra sugere a forma em que Sartre descreve o homem. Em suma, a natureza ontológica do homem é constituída por duas estruturas inerentes: O

Em-si que é, e o *Para-si* que não é. Assim como os demais objetos, animais e fenômenos do mundo, o homem é assim inserido enquanto ser *Em-si*, na condição de “mesmidade”. Nessa perspectiva do *Em-si*, o homem possui um elemento contingente em que as coisas e ele mesmo “apenas são” o que são. Eis porque o filósofo defende que o mundo é caótico, sem determinismos ou ordem atribuídos por alguma natureza superior. Nesse âmbito *Em-si*, o ser é um tipo de massa fechada e completa inserida no mundo que não possui possibilidades, aberturas e capacidade de modificação. Porém, o homem possui outra característica ontológica, a saber, o *Para-si*: uma estrutura que não é, pois comporta a categoria de projetos e possibilidades, trazendo o nada para o mundo na medida em que consegue “nadificar” o *Em-si*.

Ambas as estruturas ontológicas constituintes (mesmidade e ipseidade), existem em cisão dentro do homem, e neste sentido tal teoria não pressupõe um dualismo como a platônica ou a kantiana. Desta forma, o homem vem ao mundo *Em-si*, possuindo de antemão também a categoria do *Para-si*, que lhe permite desenvolver suas capacidades cognitivas, por exemplo. Neste sentido, o homem *Em-si* existente no mundo enquanto fenômeno também é possuidor de consciência, o *Para-si*, capacidade de refletir, nadificar, projetar e assim modificar a si mesmo e aos demais estados de coisas no âmbito prático. Assim sendo, todo homem está fadado à liberdade na medida em que ela é resultado do nada presente no interior da estrutura da consciência humana. É defendido aqui, que todo homem sai do âmbito do *Em-si*, ele não é livre para não ser livre, não consegue não elaborar projetos ou não tomar decisões (tendo em vista que ao não fazer uma escolha, por exemplo, já estamos tomando um partido, elaborando uma própria escolha e já tomando uma determinada ação). É interessante salientar, porém, que apesar de ambas as estruturas ontológicas do homem não poderem dissolver-se uma na outra ou comunicar-se – caráter ambíguo de sua existência – há no homem uma vontade de ser Deus. Na medida em que o *Para-si* é incompleto por trazer consigo o caráter de nadificação, ele desejaria poder ser completo, assim como o aspecto do *Em-si*. Porém, tal desejo do homem está fadado ao erro, pois, de acordo com Sartre, haveria aqui um paradoxo. É o próprio nada do *Para-si* que traz à massa completa do *Em-si* a possibilidade de perceber a temporalidade, ter desejos, possuir autenticidade, etc. Se sua estrutura fosse completa sem essa possibilidade de mudança, assim o seria como os animais irracionais, as plantas, ou objetos concretos que, fechados na contingência do mundo, não podem modificar sua realidade. Eis o motivo de o homem ser concebido por Sartre como transfenomenal, como veremos na descrição do capítulo quatro. Porém,

para que todas essas ações humanas sejam possíveis, é necessário que o homem conviva com a figura do outro. Eis que Sartre foge do solipsismo, pois nenhum homem existe no vácuo, mas em relação com outros homens, da mesma forma que o homem sempre está instaurado em situação, conforme veremos a seguir:

O outro aparece comigo, já que a consciência de si é idêntica a si mesmo pela exclusão de todo Outro. Assim, o primeiro fato é a pluralidade das consciências, e esta pluralidade é realizada sob a forma de dupla e recíproca relação de exclusão. Eis-nos em presença do nexos de negação por interioridade que há pouco exigíamos. Nenhum nada externo e Em-si separa minha consciência da consciência do Outro, mas eu é que excluo o Outro pelo próprio fato de ser eu: o Outro é aquele que me exclui sendo si mesmo, aquele que eu excluo sendo eu mesmo (SARTRE, 2016, p. 306).

Sartre depara-se com o conceito de ipseidade: o homem fora do coletivo existe único, indivisível; e o Outro também. O “eu” não existe se a figura do “outro” também não existir; sendo o próprio desenvolvimento do Para-si dependente da figura do Outro (como o modo em que o Ser aprende a falar através dos familiares, por exemplo). Assim o sendo, o nada é uma totalidade de si a si, e dessa forma tudo seria Em-si. O homem Para-si tem desejos, sentimentos, medos, etc. Por mais que a relação com o outro seja sempre conflituosa, ela é sempre necessária: pelos olhos do Outro, reconheço o meu Ser. Tal relação de necessidade para o desenvolvimento do Para-si e do reconhecimento do homem enquanto tal nos permite passar para o próximo tópico de nossa dissertação.

Como prevíamos na introdução, iremos buscar elementos que corroborem com um tipo específico de filosofia moral existencialista e ambígua já situada ao longo de *O Ser e o Nada*. Apesar de ser tentadora a elaboração de uma análise completa das argumentações sartrianas, iremos a seguir desdobrar o capítulo primeiro da quarta parte da obra mencionada, buscando contribuições referentes à liberdade e responsabilidade humana. Neste capítulo específico, Sartre procura demonstrar o que ele acredita serem as categorias necessárias para a liberdade: Ser e Fazer³⁸. Essa relação mútua inserida na conduta humana recai como consequência na afirmação sartriana de que o homem produz sua própria essência através de seus atos. Achamos importante pontuar que Sartre inicia o capítulo recortado inserindo em seu sistema filosófico, o que nós acreditamos ser uma influência kantiana:

Mas, se o ser do homem há de reabsorver-se na sucessão de seus atos, a meta da moral já não será elevar o homem a uma dignidade ontológica superior. Neste sentido, a moral kantiana é o primeiro grande sistema ético que

³⁸ Não esquecendo que, para o autor, as três categorias cardiais da realidade humana são: Ter, Fazer e Ser, classificando assim a conduta humana.

substitui o ser pelo fazer como valor supremo da ação (SARTRE, 2016, p. 535).

Sartre em *O Ser e o Nada* exalta que a ontologia deve poder solucionar alguns problemas básicos da Filosofia da ação, a saber, se o que ele chama de valor da atividade humana define-se em Ter alguma coisa, Fazer alguma ação, ou Ser algo. E para que possamos falar de ação, devemos ter em mente que ações possuem como ponto de partida intenções, que possuem como fim resultados objetivos. Nesta ótica, Sartre afirma que para haver alguma intenção humana é necessário, antes de tudo, que exista o reconhecimento de uma negatividade. Nessa perspectiva, “desde a concepção do ato, a consciência pode se retirar do mundo pleno do qual é consciência e abandonar o terreno do ser para abordar francamente o do não ser” (SARTRE, 2016, p. 537). Ou seja, Sartre demonstra que o homem possui a capacidade de negar o Ser, podendo pensar a realidade de outras maneiras, ainda utópicas, que podem vir a realizar-se ou não. A liberdade humana possibilita, portanto, que se inverta a realidade e que um novo estado de coisas seja criado. Tal é a importância do conceito de nadação inserido na liberdade do homem, pois na medida em que um estado de fato não pode modificar a si mesmo, e tampouco pode nadação consciência alguma, cabe ao sujeito possuidor dessa capacidade transformar o nada em ser. Assim sendo, retoma-se a ideia de que a condição para uma ação situa-se em sua negatividade, sendo a liberdade a condição elementar da ação do ser atuante.

Estando no homem o móbil da ação, a saber, potência de nadação dada pela liberdade, fruto do Para-si, o homem torna-se objeto de si mesmo, rompendo tradições e até mesmo a contingência do Ser Em-si. Desta forma, a ação que definimos anteriormente, tem seu valor estabelecido através do Para-si do agente. Consequentemente, a Liberdade define-se como uma negação da essencialidade inexistente, uma realidade pré-estabelecida, um estado de coisas que não passaram pelo processo de nadação:

Não poderia ser de outro modo, já que toda ação deve ser intencional: com efeito, deve ter um fim, e o fim, por sua vez, refere-se a um motivo. Tal é, com efeito, a unidade dos três êxtases temporais: o fim ou temporalização de meu futuro implica um motivo (ou móbil), ou seja, remete a meu passado, e o presente é o surgimento do ato. Falar de um ato sem motivo é falar de um ato ao qual faltaria a estrutura intencional de todo ato, e os partidários da liberdade, ao busca-la no nível do ato em vias de execução, só poderiam acabar tornando-a absurda (SARTRE, 2016, p. 540).

Dialogando com teorias deterministas e teorias de partidários da liberdade, Sartre evidencia um diálogo entre ambas: para haver liberdade de ação, deve-se obter

uma intenção, e o filósofo indaga-se neste sentido acerca de como um móbil pode vir a ser constituído pelo sujeito. Primeiramente, ele conclui que a deliberação não é necessária para a constituição de uma intencionalidade, mas que – ao menos – o valor de um motivo é concedido pelo “Para-si”³⁹. Em segundo lugar, define que o móbil pressupõe o dever de seres que ainda não são. Em outras palavras, Sartre afirma que ao nadificar o Em-si, abre-se uma gama de possibilidades em que este vazio pode preencher-se de valor, a saber, em um móbil. Tal processo deve-se à transcendência humana detentora da capacidade de ser a si mesma fora de si. Ou seja, o homem estando perante uma realidade – ou situação – consegue afastar-se de si mesmo, transcendendo no campo do pensamento a um processo capaz de nadificar tal situação e, através disso, elaborar um móbil que pode tornar-se ato. “Resulta ser impossível, com efeito, encontrar um ato sem móbil, mas não devemos com isso concluir que o móbil seja a causa do ato; é parte integrante dele” (SARTRE, 2016, p. 541), pois existem três estruturas basilares que em totalidade resultam na ação: o móbil, o ato e o fim. Apesar de ter seu surgimento pela nadificação do Em-si, Sartre aponta que o ato define os fins da ação, sendo o ato uma expressão da liberdade. Porém, tais constatações referentes à liberdade são, na opinião de Sartre, muito superficiais; tentará assim falar acerca dela com maior precisão. A primeira dificuldade encontrada é a de que o ato de descrição pressupõe, segundo o filósofo, uma análise estrutural de alguma essencialidade. Porém, a liberdade não possui essência na medida em que ela mesma garante a possibilidade de fugirmos da essencialidade partindo para a criação consequente do ato. Eis que Sartre afirma que:

A liberdade faz-se ato, e geralmente a alcançamos através do ato que ela organiza com os motivos, os móveis e os fins que esse ato encerra. Mas, precisamente porque este ato tem uma essência, aparece-nos como constituído; se quisermos remontar à potência constitutiva, e assim infinitamente. Então, como descrever uma existência que se faz perpetuamente e se nega a ser confinada em uma definição? A própria denominação de “liberdade” é perigosa, caso subentendamos que a palavra remete a um conceito, como as palavras habitualmente fazem. Indefinível e inominável, a liberdade será também indescritível? (SARTRE, 2016, p. 54-542).

Ao longo da história da Filosofia, alguns conceitos claramente fundamentais, apesar de possuírem em si um tipo de significação, sempre careceram da descrição

³⁹ Seguindo da caracterização de que um móbil define-se pela negatividade do ser.

factual de sua realidade⁴⁰. Um desses conceitos é o de liberdade. Sartre elabora um tipo de fundamentação que parte da liberdade como existente em sua singularidade. Não sendo possuidora de essencialidade, a liberdade difere-se de acordo com as pessoas em geral, e, sendo assim, é fundamento de todas as essências, dado que os sujeitos agem de forma transcendente fazendo uso da liberdade de transformar suas vidas; ou seja, ela é a possibilidade inerente aos homens de agir no mundo de acordo com suas próprias individualidades. Não só a liberdade, mas também a consciência deve ser tratada de forma singular para que seja possível melhor fundamentá-la. Ao falarmos de nossa liberdade como necessidade de fato contingente, estamos retomando o conceito de *cogito*. Em suma, os existentes em geral tomam consciência de sua liberdade quando agem temporalmente. Sendo assim, necessariamente, os sujeitos são consciência de liberdade. Nesta perspectiva, a liberdade não é uma qualidade, capacidade ou habilidade; a liberdade “é bem precisamente a textura de meu ser; e, como meu ser está em questão em meu ser, devo necessariamente possuir certa compreensão da liberdade” (SARTRE, 2016, p. 543). Com ela, o homem consegue escapar do Em-si, nadificando a situação e o ser através do Para-si. Tal nadificação é concluída através da análise da realidade humana que é seu próprio nada, conclusão retirada através de diagnósticos como a da má-fé.

A má-fé é definida por Sartre como uma “negação de si”, possuidora da estrutura da mentira, ela define-se por mentir ao seu próprio ser, também podendo ser caracterizada – literalmente – como um tipo de crença, um não à realidade da liberdade⁴¹, como, por exemplo: “eu não posso fazer determinada coisa, pois eu sou algo determinado essencialmente”. Constitui-se como uma tentativa do sujeito angustiado, desamparado e desesperado a de negar a liberdade; e esse processo de nadificação comprova que, sendo a existência precedente à essência, o homem é livre:

⁴⁰ Como, por exemplo, a definição dada por Kant à Liberdade na primeira crítica: uma ideia da razão.

⁴¹ Porém, Sartre distingue a má-fé da mentira ao elaborar uma extensa abordagem da mesma na primeira parte de *O Ser e o Nada*. De acordo com o filósofo, a má-fé constitui um problema de crença, ou seja, ela não conserva em si normas e critérios próprios da verdade; se assim o fosse seria uma boa-fé. Apesar de o homem que age por má-fé conseguir observar evidências de verdade no mundo, ele não consegue absorvê-las. Sartre não considera que os homens agentes da má-fé agem de forma voluntária e reflexiva. Na verdade, o autor pontua que ela nada mais é do que uma decisão espontânea do ser que a possui. Possuidora de uma característica chamada por Sartre de “metaestável”, a má-fé nega a si mesma no sentido de não se reconhecer, sendo assim um tipo de sinônimo para a fé: ela age em um plano estrutural do ser. No ponto 2.1 iremos aprofundar-nos na interpretação do comentador Fábio Castro para este conceito.

Com efeito, somente pelo fato de ter consciência dos motivos que solicitam minha ação, tais motivos já constituem objetos transcendentais para minha consciência, já estão lá fora; em vão buscaria recobrá-los: deles escapo por minha própria existência. Estou condenado a existir para sempre Para-além de minha essência, Para-além dos móveis e dos motivos de meu ato: estou condenado a ser livre. Significa que não se poderia encontrar outros limites à minha liberdade além da própria liberdade, ou, se preferirmos, que não somos livres para deixar de ser livres (SARTRE, 2016, p. 543-544).

A fuga da liberdade é uma tentativa do homem captar o ser-Em-si, onde o agente elabora um experimento de encontrar um tipo de permanência no mundo, de considerar que móveis de ação não passem de objetos. Resulta em uma tentativa de conferir essência ao Para-si⁴², definindo e determinando o ato humano em fins pré-elaborados com um sentido pré-concebido sem que seja possível sua elaboração dos sujeitos que teriam a capacidade de nadificar fins em busca de agir livremente. Sendo a má-fé estrutura desta negação do Para-si, o agente que assim situa-se no mundo não tem consciência de sua negação da liberdade em busca de verdades absolutas e essenciais. Porém, mesmo de má-fé, o homem age com liberdade, mesmo incapaz de reconhecer o nada caótico inserido em seu âmago, e “a liberdade é precisamente o nada que é tendo sido no âmago do homem e obriga a realidade-humana a fazer-se em vez de ser”. (SARTRE, 2016, p. 545). A liberdade aqui tratada é concebida para Sartre como o Nada; não sendo um Ser e não podendo ser recebida pelo agente de forma interior ou exterior, ela constitui-se em poder nadificar uma consideração reflexiva tendo como consequência a ação. Neste sentido, se a liberdade não fosse considerada como Nada, não poderíamos assumir que o homem é inteiramente livre, pois a mesma teria algum tipo de conteúdo essencial, e assim Sartre distingue liberdade e vontade. Enquanto que a liberdade é composta pelo Nada, a vontade é autônoma e distante da liberdade, sendo o nexos entre ambos os conceitos a negação interna de existentes. A vontade também distancia-se do Em-si e resulta no que Sartre chama de uma potência de nadificação, uma negatividade, acompanhando a nadificação do conjunto psíquico humano. Sendo assim, a vontade aqui defendida é compreendida como manifestação da liberdade, pressupondo um fundamento do acontecimento do Para-si para que possa ser considerada espontaneidade nadificadora. As paixões consideradas como determinadas por outros autores da história da filosofia são concebidas neste modelo como “maneiras de ser” que manifestam igualmente a liberdade do sujeito, sendo representações do

⁴² Como vimos no início deste capítulo, é o que Sartre chama de “vontade do homem de ser Deus”.

nada. Isto porque, conforme um exemplo⁴³ dado por Sartre, se um ser age por medo em determinada situação, isto não significa que em outra ele agirá da mesma forma. Na verdade, ele pode em outra situação dada, agir de forma confiante e corajoso, isto porque durante a ação é ele quem confere o elemento que irá preencher o valor de seu ato acompanhando os elementos racionais que lhe justifica. Desta maneira, agir passionalmente é também uma manifestação do agir livremente, sendo diferente da vontade apenas enquanto atitude subjetiva, tendo ambos os conceitos um tipo de relação perante fins transcendentais: a natureza humana escolhe seus próprios fins, conferindo aos mesmos a existência transcendente, e assim resultando em sua própria essência.

Após agir, o Ser reconhece os móveis de sua ação e delibera acerca deles por intermédio da vontade. Ao tomar consciência desse processo, o Ser já haveria elaborado uma decisão, e delibera apenas para dar-se conta de seus próprios móveis. Nesta perspectiva, a deliberação não passa de um procedimento do ser para que o agente reconheça suas projeções e, conseqüentemente, aquilo que ele mesmo é. Estando a liberdade humana em relação a projetos futuros tendo em vista fins, os móveis transcendentais do agir dizem respeito ao passado, ao que já foi, e deliberadamente o retomamos na consciência quando desejamos reconhecer uma ação já executada. Considerando que o ser age livremente tendo em vista fins durante o ato, a liberdade da ação constituída está além dos motivos, móveis e os próprios fins. Neste sentido, a deliberação voluntária é ilusória, pois agir de forma livre pressupõe espontaneidade que nadifica fins que não queremos⁴⁴:

Mostramos que a liberdade se identifica com o ser do Para-si: a realidade humana é livre na exata medida em que tem-de-ser seu próprio nada. Esse nada, como vimos, ela tem-de-sê-lo em múltiplas dimensões: primeiro, temporalizando-se, ou seja, sendo sempre à distância de si mesmo, o que significa que não pode deixar-se determinar jamais por seu passado para executar tal ou qual ato; segundo, surgindo como consciência de algo e (de) si mesmo, ou seja, sendo presença a si e não apenas si, o que subentende que nada existe na consciência que não seja consciência de existir, e que, em consequência, nada exterior à consciência pode motivá-la; por último, sendo transcendência, ou seja, não algo que primeiramente seja para colocar-se depois em relação como tal ou qual fim, mas, ao contrário, um ser que é originariamente projeto, ou seja, que se define por seu fim (SARTRE, 2016, p. 559).

⁴³ Página 550 de *O Ser e o Nada*.

⁴⁴ Nos deteremos aqui na consideração palpável da vontade; posteriormente, Sartre elabora uma teoria da descrição fenomenológica da vontade que visa investigar mais a fundo a intenção do Ser que age para além da vontade ou do agir passional. Porém, consideramos que tal estudo de ordem ontológica fuja de nossas pretensões iniciais. Nos basta aqui afirmar que a liberdade é constituída como um todo não analisável onde, a partir dela mesma, poderemos compreender motivos, móveis e fins.

Temos, assim, um projeto onde o existente age tendo como princípio seu presente e um fim desejável, nadificando outros fins possíveis. Considerações sobre o passado servem aqui apenas para trazer luz ao seu futuro, não sendo uma determinação do ato presente. Eis porque nós dissemos anteriormente que uma deliberação acerca do ato seja posterior à ação, tendo em vista consciência dos móveis já executados. Primeiro porque há essa necessidade de fugir de um consequencialismo cego em que o homem não se distancia de si mesmo ao tomar uma decisão. Segundo porque de outra forma o agir não teria o elemento espontâneo necessário para que o ato seja livre. Se a deliberação voluntária fosse possível, o ser tomaria decisões tendo em vista móveis como apreciação das coisas, havendo de antemão um posicionamento de escolhas. Dessa forma, a consciência deve ser não posicional ao não se distinguir do Ser que a retém, pois a sua escolha originária é igualmente consciência de escolha, sendo consciência do Ser mesmo. Resulta-se não em consciência de ações que tomamos, mas, na verdade, na consciência da escolha que somos. “Esta consciência se traduz pelo duplo ‘sentimento’ da angústia e da responsabilidade. Angústia, desamparo, responsabilidade (...) constituem, com efeito, a qualidade de nossa consciência na medida em que esta é pura e simples liberdade” (SARTRE, 2016, p. 572).

Mais à frente, Sartre elabora a importante distinção entre agir livremente e obter aquilo que se quer. De acordo com o autor, o senso comum atribuiu à liberdade um sentido absoluto de uma faculdade capaz de dar ao homem algum fim ou objeto escolhido por ele. Porém, distanciando-se desta noção, o filósofo busca a definição técnica da liberdade enquanto uma “autonomia de escolha”. Ou seja, a liberdade diz respeito ao início do processo de ação, não tendo relação com a consequência desejável. Eis que encontramos aqui a relação necessária entre situação e liberdade, e acreditamos que esta distinção pode responder aos erros interpretativos da obra.

Assim, não diremos que um prisioneiro é sempre livre para sair da prisão, o que seria um absurdo, nem tampouco que é sempre livre para desejar sua libertação, o que seria um truísmo irrelevante, mas sim que é sempre livre para tentar escapar (ou fazer-se libertar) – ou seja, qualquer que seja sua condição, ele pode projetar sua evasão e descobrir o valor de seu projeto por um começo de ação. Nossa descrição da liberdade, por não distinguir o escolher do fazer, obriga-nos a renunciar de vez à distinção entre intenção e ato. Não é possível separar a intenção do ato, do mesmo modo como não se pode separar o pensamento da linguagem que o exprime; (...) nossos atos nos revelam nossas intenções, ou seja, permite-nos desempenhá-las, esquematizá-las, torna-las objetos em vez de nos limitarmos a vivê-las, ou seja, a tomar delas uma consciência não tética (SARTRE, 2016, p. 595-596).

Retomamos, portanto, que a liberdade é autonomia de escolha no início do processo da ação de forma transcendente, nadificando ações indesejáveis e salientando

que a consequência desta escolha pode não ser o fim que o Ser agente desejava por estar inserido em um mundo fenomenal possuidor de limites. Os homens são, desta maneira, liberdade de escolher – determinados a serem livres – trazendo o próprio fundamento do Em-si. Não podemos, porém, confundir que a liberdade é o fundamento do Para-si, pois, se o fosse, o Para-si já possuiria o valor que deve ser originado pelo homem; seria desta maneira um Em-si. Portanto, Sartre define que a liberdade é liberdade de escapar de um fato dado, sendo essa característica denominada de a “facticidade da liberdade”. Neste sentido, é o homem fazendo uso da liberdade inerente à sua existência que se posiciona perante o mundo. Eis que “a liberdade por seu próprio surgimento, determina-se em um “fazer” (SARTRE, 2016, p. 598). Fazer algo de forma livre corresponde a nadificar o fato dado, tendo em vista que a liberdade não pode determinar nem ao Ser, nem a existência, nem a ação. Sendo textura do Ser, a liberdade dita aqui deve ser observada perante a empiria, ou seja, perante estados de coisas. Sartre a descreve de forma negativa na medida em que o Ser age livremente partindo da consideração de uma situação (ou estado de coisa), e a partir desta situação constata o que pode fazer livremente e quais fins pode atingir. “Tais observações devem nos mostrar que a situação, produto comum da contingência do Em-si e da liberdade, é um fenômeno ambíguo, no qual é impossível ao Para-si discernir a contribuição da liberdade e a do existente em bruto” (SARTRE, 2016, p. 600).

O Ser deve agir de forma a trazer à baila de sua ação a percepção da realidade, e o que tal realidade lhe permite escolher (porque está situado no mundo dos fenômenos e em alguma situação), fazendo uso de sua capacidade livre de nadificar fins em busca de uma ação de caráter autêntico. Tal autenticidade é o mesmo que dizer que é o Ser que atribui valor não apenas para a ação ao fazer uso de sua vontade, ou do que chamaremos aqui de vontade passional, mas também atribui valor para-si (mesmo) em fuga do Em-si. Da mesma forma que o Ser age no mundo diante de estados de coisas em situação, ele também age perante os outros. Neste sentido, Sartre afirma que “o Para-si surge em um mundo que é mundo para outros Para-sis” (SARTRE, 2016, p. 638). Isto quer dizer que este mundo já foi explorado em diversos sentidos, tendo sua contextura de certa forma definida através de todas estas investigações elaboradas durante a história. Sartre chama de “fato da simultaneidade” o fato de que o Para-si temporaliza-se em um mundo em que seu sentido temporal também já foi definido por outros Para-si. Perante o Outro

(Outro-sujeito ou Outro-objeto)⁴⁵, o Para-si busca transcender tal realidade visando sua própria significação. E quando o Para-si toma posição em relação ao Outro, faz com que surja no mundo técnicas enquanto condutas do Outro como transcendência-transcendida. Com o reconhecimento do Outro surge um limite à minha própria liberdade e também algumas determinações:

O verdadeiro limite à minha liberdade está pura e simplesmente no próprio fato de que um Outro me capta como Outro-objeto, e também no fato, corolário do anterior, de que minha situação deixa de ser situação para o Outro e torna-se forma objetiva, na qual existo a título de estrutura objetiva. É esta objetivação alienadora de minha situação que constitui o limite permanente e específico de minha situação, assim como a objetivação de meu ser-Para-si em ser-Para-outro constitui o limite de meu ser. E são precisamente esses dois limites característicos que representam as fronteiras de minha liberdade (SARTRE, 2016, p. 643-644).

Sartre assinala ao longo do livro que o Ser sempre tem um espaço para agir livremente, mesmo em situação no mundo, mesmo no caso da tortura ou perante leis nazistas impostas a um judeu, por exemplo⁴⁶. Porém, pontua aqui um elemento diferenciado presente na realidade, cuja situação lhe impõe limites determinados e diferenciados. Para o Outro e em sua visão de meu Ser, posso ser alguma coisa que não escolhi ser. Antes parecia ser concreto que apenas o ser-mesmo poderia limitar sua própria liberdade; mas, ao incluirmos no mundo empírico a existência de outro homens, vemos que nossa liberdade também é limitada pela liberdade de *outrem*. Eis a alienação do Ser dada pela situação. De acordo com o filósofo, a alienação não é uma modificação parcial da situação, mas a alienação escapa ao Ser. Ela é caracterizada por ser a exterioridade da situação, seu ser-fora-para-o-Outro. Como não podemos conceber a ideia de existirmos em um mundo sem situação (sem uma relação com o Outro), não podemos também conceber um mundo sem alienação. E esse caráter necessário da

⁴⁵ O Outro-objeto caracteriza-se pela experiência do Para-si frente a existência do Outro tendo em vista todos os outros inseridos na realidade. Nesse âmbito, Sartre exemplifica o caso de uma terceira pessoa utópica, um terceiro outro que assim como eu olha para outrem enquanto objeto passível de caracterização, sendo objeto tanto para mim mesmo, quanto para o terceiro que lhe observa. O Outro-sujeito diz respeito a um plano ideal em que a humanidade, constituída por tantos Seres, conseguisse observar a si mesma como uma unidade possuidora absoluta de todas as transcendências. Porém, tal percepção de mundo é subjetiva referente ao campo da psicologia ontológica entre o Outro-eu e a consideração da unidade do absoluto. No plano prático, há sempre uma relação entre o Outro-objeto e o ser-Para-outro como veremos a seguir.

⁴⁶ Exemplos apresentados na página 643 de *O Ser e o Nada*. Em nossa leitura dos exemplos dados por Sartre, compreendemos que um judeu situado em um campo de concentração nazista ainda possui um tipo de liberdade abstrata, não no sentido de poder escapar daquela situação, o que seria uma concepção tola. Mas que ainda haveria neste existente a possibilidade de não apreender para si as opiniões características vulgares que aqueles homens que o torturam possuem, havendo ainda essa liberdade de tomar consciência de si próprio como Ser além disso, transcendendo tal situação internamente.

existência humana é considerada pelo filósofo como uma fragilidade da liberdade, na medida em que considero o Outro também como ser transcendente.

A alienação de um Ser Para-si elaborada pelo Outro só é possível através da linguagem e da caracterização feita por ele. O Ser é posto no mundo enquanto um conjunto de estruturas cuja totalidade diz respeito a um concreto absoluto. Tal concreto absoluto representa aquilo que o Ser é, mas Para-si não pode ser nada. Por exemplo: Um existente só é considerado feio, ariano, garçom e etc. pelo Outro que lhe aliena através da linguagem. O Ser que é representado por essas características não pode limitar-se a elas, pois não observa a si mesmo superficialmente de fora. Porém, Sartre demonstra que o Ser cujos termos vulgares foram atribuídos pode vincular a si mesmo à significação dessas características pontuadas no exemplo anterior. Pode também ao contrário não limitar-se à significação dada pelos outros, elaborando seus próprios fins. Neste sentido, as significações dadas pelos outros referentes à um existente só podem serem consideradas verdadeiras para tal sujeito, caso ele permita e as assuma, por exemplo.

Embora disponha de uma infinidade de maneiras de assumir meu ser-Para-outro, simplesmente não posso não assumi-lo; reencontramos aqui esta condenação à liberdade que definimos anteriormente como facticidade; não posso abster-me totalmente com relação àquilo que sou (para o Outro) – pois recusar não é abster-se, mas outro modo de assumir –, nem padecê-lo passivamente (o que, em certo sentido, dá no mesmo); no furor, na ira, no orgulho, na vergonha, na recusa nauseante ou na reivindicação jubilosa, é necessário que eu escolha ser o que sou (SARTRE, 2016, p. 648).

Eis que Sartre pontua um limite *a priori* dado à situação do Ser: o irrealizável, tipo para o Para-si como “irrealizável-a-realizar”, um limite à realidade do Ser. Nessa perspectiva, o Ser é existente para o Outro sem que espere considerar a si mesmo como tal. Dessa forma, o existente pode adotar um livre projeto assumido em sua interioridade. Tal afirmação quer dizer que a própria liberdade do existente, ao escolher e interiorizar algo livremente escolhe seus próprios limites (podemos também chamar tal escolha de escolha dos fins próprios do ser). “Assim, a liberdade retoma por sua conta os limites irrealizáveis e faz com que estes ressurgam na situação ao escolher ser liberdade limitada pela liberdade do Outro” (SARTRE, 2016, p. 650). Nesse sentido, o irrealizável só é um real limite à liberdade do existente quando é internalizado. Desta forma, concluímos que o único limite com o qual a liberdade colide é aquele que ela mesma se impõe: a liberdade mesma é tida para Sartre como total e infinita, jamais podendo encontrar limites.

Apesar de dialogar com conceitos passíveis de aplicação em um modelo moral, Sartre afirma ao final de *O Ser e o Nada* que não pode formular prescrições morais a partir da ontologia. Porém ressalta que, tendo este modelo em mente, parece plausível pensar em uma ética que exigisse a assunção das responsabilidades humanas frente à sua realidade em situação. De acordo com o filósofo, seria a psicanálise existencial a responsável por revelar ao homem seus objetivos ideais, fundindo os conceitos do Em-si e Para-si frente ao âmbito passional. O principal papel dessa psicanálise existencial ou dessa ontologia exposta seria o de mostrar ao homem que “ele é o ser pelo qual valores existem” (SARTRE, 2016, p. 764). Após transformar-se em angústia ao reconhecer-se como livre conscientemente, o homem teria conhecimento do nada caótico que fundamenta o mundo. Tendo a liberdade como um fim em si mesmo, e buscando escapar das situações reais, Sartre indaga-se como tal modelo seria possível⁴⁷.

O projeto abandonado por Sartre em 1949 parece ter seus últimos suspiros apresentados em *O Existencialismo é um Humanismo*⁴⁸, onde Sartre elabora uma palestra abrangente capaz de explicar sua obra ontológica e fenomenológica a fim de sanar algumas dúvidas e problemas interpretativos que haviam sido expostos pelo público. Nesta obra, Sartre nos parece estar muito focado em situar sua ontologia no campo da ação, e a partir de agora iremos analisar melhor as considerações ali inseridas.

Em *O Existencialismo é um Humanismo*, Jean-Paul Sartre rebate críticas de que sua filosofia nega a seriedade das ações humanas – crítica fundamentalmente cristã – e de que sua filosofia apresentada em *O Ser e o Nada* estaria inflada de uma ótica pessimista de negação da vida. Em suma, o autor, apesar de nunca ter negado que seu existencialismo é ateu, demonstra ao longo da conferência que a existência ou inexistência de Deus é indiferente para que possamos compreender sua forma de enxergar o mundo⁴⁹. Com efeito, logo no início do texto Sartre afirma que o existencialismo é uma “doutrina que torna a vida humana possível e que, por outro lado,

⁴⁷ Finaliza a obra aqui apresentada afirmando que se dedicará ao terreno da moral em um próximo livro. Porém, é de nosso conhecimento que tal tratado moral nunca foi concluído.

⁴⁸ Dizemos isto, pois estamos desconsiderando a obra póstuma *Cahiers pour une Morale*, inflada por textos incompletos e inacabados acerca de uma possível moral sartriana.

⁴⁹ O intérprete e comentador Fábio Castro, escritor da obra *Ética de Sartre*, que iremos analisar no próximo subcapítulo, defende que Sartre teria após a conferência admitido que estava sendo pressionado por alguns padres e outras figuras de sua época, e que isso o teria levado a dizer algumas coisas inseridas em *O Existencialismo é um Humanismo*. Acreditamos que essa afirmação trazida por ele que de a existência ou não de Deus é indiferente para o seu projeto filosófico, seja uma delas. Isto torna-se muito claro pois vai diretamente contra o que mais a frente ele defende, que o existencialismo é uma forma de falar da ação a partir de um ateísmo bem fundamentado.

declara que toda verdade e toda ação implicam um meio e uma subjetividade humana” (SARTRE, 2010, p. 20). Indo contra a concepção dogmática de que Deus haveria criado o universo e o homem colocando em sua existência uma essência determinada, sendo todos os homens parte dessa essência, o autor declara que o elemento que parece ser mais amedrontador deste existencialismo é a possibilidade de escolha que ele traz para a condição humana. Conclui-se inicialmente que a noção de homem defendida por Sartre nega e critica a concepção de que existiria uma natureza humana. Não havendo essencialidade natural humana, eis que chegamos à noção lógica de que o homem primeiramente encontra-se no mundo ao nascer, e, conforme age e desenvolve-se neste mundo, ele mesmo se define: eis que o homem em seu surgimento e inicialmente não é nada. Parece claro, portanto, salientar o primeiro princípio do existencialismo:

O homem é, não apenas como é concebido, mas como ele se quer, e como se concebe a partir da existência, como se quer a partir desse elã de existir, o homem nada é além do que ele se faz. Esse é o primeiro princípio do existencialismo. É isso também o que se denomina subjetividade, e esse é o termo pelo qual nos criticam. 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, e aquilo que tem consciência de projetar vir a ser (SARTRE, 2010, p. 26).

Em outras palavras, Sartre caracteriza o homem novamente como Ser transfenomenal, capaz de nadificar e projetar o que há de ser e conforme agir, sendo claramente distinto dos objetos que o cercam de forma imanente. Ressalta-se aqui que o homem vive em um projeto de dar valor à sua existência onde a vontade e o querer são, na maior parte das vezes, considerados de forma consciente após a efetuação da ação. A escolha factual do ser humano possui um aspecto muito mais espontâneo, pois seu projeto de vir a ser é definido não por móveis, desejos ou palavras, mas apenas pela ação em si mesma. Desta forma, assumindo a caracterização da liberdade feita em seu ensaio de ontologia e fenomenologia, afirmamos que, sob esta ótica, o homem é responsável pelo que é, pela sua existência no mundo. Mas dizer isto não é afirmar que o homem é particularmente responsável por si, mas sim que o sujeito individual ao efetuar uma ação cria uma imagem característica dos homens em sua totalidade, sem fugir estritamente daquilo que ele mesmo julga ser o correto ou o que deveria caracterizar o seu Ser. Desta forma, a responsabilidade imputada a cada homem cuja a existência precede a essência de forma inerente abrange não só sua época temporal, mas também envolve a totalidade da humanidade, “Assim, sou responsável por mim e por todos e crio uma determinada imagem do homem que escolho ser; ao escolher a mim,

estou escolhendo o homem” (SARTRE, 2010, p. 28). Compreendemos com tal afirmação qual a significância de conceitos fundamentais inseridos e desenvolvidos por Sartre durante a conferência abordada: a angústia, o desamparo e o desespero.

Por surgir no mundo como um Nada, o homem é angústia. A responsabilidade que lhe é imputada de escolher pela sua essência e pelo valor da humanidade como um todo lhe causa um sentimento angustiante. E Sartre afirma que mesmo de forma mascarada, a angústia há de se manifestar. Quando mascara sua angústia, o homem tende a fugir de sua responsabilidade perante a existência da humanidade como um todo; e, de forma contrária, quando se assume como um ser angustiado, não deixa de perguntar-se acerca de como se deve agir, quais escolhas tomar, sendo seus atos uma possível fonte de orientação da conduta humana. A angústia de ter de tomar uma decisão frente a um universo de possibilidades é experimentada por todos os homens, e indiferentemente dela os homens continuam a agir e a escolher, atribuindo valor ao seu ato. O desamparo apresentado por Sartre a seguir é pura consequência da consideração de que não existe um Deus e – assim o sendo – não podemos dizer que existem bens *a priori*. Porém, apesar do que os leitores críticos em geral muitas vezes defendem, o filósofo declara que para os existencialistas ateus tal fato da inexistência de Deus é um incômodo. Parece certo que, para se falar em moral e em um modelo de sociedade que siga leis, deva existir um tipo de valoração de regras consideradas *a priori*, mas Sartre tentará demonstrar que tais valores existem mesmo que seja assumida a inexistência de um Deus inteligível:

Dostoiévsky escrevera: “Se Deus não existisse, tudo seria permitido”. É este o ponto de partida do existencialismo. Com efeito, tudo é permitido se Deus não existe, conseqüentemente, o homem encontra-se desamparado, pois não encontra nem dentro nem fora de si mesmo uma possibilidade de agarrar-se a algo. Sobretudo, ele não tem mais escusas. Se, com efeito, a existência precede a essência, nunca se poderá recorrer a uma natureza humana dada e definida para explicar alguma coisa; dizendo de outro modo, não existe determinismo, o homem é livre, o homem é liberdade. Por outro lado, se Deus não existe, não encontraremos à nossa disposição valores ou ordens que legitimem nosso comportamento. Assim, nem atrás de nós, nem à nossa frente, ou no domínio numinoso dos valores, dispomos de justificativas ou escusas. É o que exprimirei dizendo que o homem está condenado a ser livre (SARTRE, 2010, p. 32 – 33).

Somando a questão de ausência de essência determinada naturalmente, da inexistência de Deus e da liberdade intrínseca à sua existência, diz-se que o homem angustiado e desamparado frente ao mundo é responsável por justificar e valorar suas escolhas, não podendo atribuir culpa nem mesmo às paixões. O filósofo existencialista dirá que não crê no poder devastador das paixões. Pelo contrário, da mesma forma que o

homem é responsável pelos seus atos, ele também é responsável pelas suas paixões. Elementos mundanos do cotidiano como normas morais escritas em cartazes, os conselhos dados por amigos e demais conselhos ou prescrições que possam servir de justificativa para que se escolha agir de uma determinada forma somem no modelo sartriano. Isso porque o homem também atribui valor e decifração a estes elementos mundanos da forma que melhor lhe convém⁵⁰. Sendo os valores do mundo e das ações vagos e abstratos, resta ao homem que aja seguindo seus instintos. E tais valores abstratos só são fundamentados de forma a ganhar sentido, quando o homem engaja-se e de fato age de uma forma concreta. O que Sartre quer dizer com isso é que, para um homem poder ser considerado corajoso, ele não pode simplesmente declarar-se como tal. As palavras aqui são vazias e não lhe atribuem valor ou essência alguma: é agindo de forma corajosa que o homem se torna corajoso, valorando a si mesmo pelo seu ato. O próprio sentimento assim também é constituído no interior humano, tendo em vista sua construção. Eis que a valoração de ações morais não possuem sentido *a priori* nem externamente, nem internamente. De tal forma, a decifração do mundo (de sentimentos, paixões, conselhos e afins) depende inteiramente do homem que é – de forma condenada e intrínseca – responsável. Sartre busca dizer com tais atribuições que o desamparo e a angústia são sensações dependentes uma da outra que todos os homens sentem, mesmo que não os admitam. Além desses dois conceitos já explanados, Sartre também contempla uma descrição do que significa o desespero instaurado no homem. De acordo com ele essa expressão, “quer dizer que nós só podemos contar com aquilo que depende de nossa vontade ou com o conjunto das probabilidades que tornam nossa ação possível. (...) ou seja, eu estou entregue ao domínio das possibilidades” (SARTRE, 2010, p. 39). Eis que, novamente, em outras palavras, observamos uma retomada do que havia sido exposto em *O Ser e o Nada*. O homem, apesar de livre, está em constante situação, e tal situação pode abranger um número de possibilidades que requerem escolha. Nem o Outro e nem a situação em que se encontra o mundo podem vir a modificar-se, tendo em vista o querer ou a vontade de um existente particular. Para deixar tal expressão clara (a do desespero), Sartre analisa em analogia conceitos como o quietismo *versus* o engajamento. De acordo com o filósofo, nada garante ao homem que

⁵⁰ Um exemplo trazido pelo filósofo é o de que quando queremos pedir algum conselho para um amigo qualquer, escolhemos instantaneamente para qual amigo iremos pedir determinado conselho, pois de uma forma ou outra sabemos de antemão o que ele irá aconselhar. E mesmo que o conselho vá contra nossa ação posterior, trata-se puramente da forma como o deciframos em nosso interior.

seu projeto de vida será levado adiante após a sua morte, porque as coisas acontecem de acordo com as decisões humanas, não estando nunca em um estado de absolutismo. Isso não significa que o homem deva aquietar-se, mas, muito pelo contrário, engajar-se. Estamos assim inseridos em um mundo que é cheio de possibilidades e escolhas a serem tomadas, e querendo ou não um homem particular só pode contar consigo mesmo e com suas próprias escolhas, tendo em vista a necessidade de respeito da liberdade do Outro:

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 não é nada mais que seu 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”. (...) O que queremos dizer é que um homem não é outra coisa senão uma série de empreendimentos, a soma, a organização, o conjunto das relações que constituem essas empreitadas (SARTRE, 2010, p. 42 – 43).

Eis por que Sartre denomina sua perspectiva como uma “dureza otimista”, e não como um pessimismo. Como sua filosofia foge do quietismo e defende a liberdade de escolher a significância da própria existência, entende-se que o homem considerado um covarde e o homem considerado corajoso não nasceram determinados desta forma. Na verdade, eles mesmos constituíram seu fundamento de existir a partir do seu engajamento. E mesmo que esses seres estejam constituídos ao longo dos anos através de suas ações passadas, parece claro que haverá sempre a possibilidade de que o covarde deixe de ser covarde, e de que o corajoso deixe de ser corajoso. Portanto, deparamo-nos com uma doutrina filosófica que traduz o destino os homens neles mesmos, encorajando-os a tomarem decisões para que, assim, estejam vivos, uma vez que é o ato que permite ao homem viver. Sartre defende que, estando a humanidade situada no mundo dessa maneira, deve-se buscar elaborar uma moral da ação e do engajamento. O ponto de partida dessa moral ainda em construção é o *cogito* cartesiano, considerada pelo filósofo francês uma verdade absoluta apreendida pela consciência humana. E tendo afirmado que existe uma verdade absoluta, eis que se pode, a seguir, consentir que existem outras verdades. Além disso, esta consideração frente à existência humana prevê que, ao ver a si mesmo através do *cogito*, o homem particular também situa o homem diante do Outro. Este sistema escapa, portanto, de um tipo de subjetivismo particular e individual, na medida em que nos torna evidente a busca em constituir um conjunto de valores humanos:

Assim, aquele que se apreende de maneira imediata pelo *cogito*, descobre também todos os outros, e os descobre como a condição de sua própria existência. Ele se apercebe que não pode ser nada (no sentido em que dizemos que somos espirituais, ou maus, ou ciumentos), a menos que os outros o reconheçam como tal. Para obter qualquer verdade sobre mim, é

necessário que eu passe pelo outro. O outro é indispensável para minha existência, tanto quanto, ademais, o é para o meu autoconhecimento. Nestas condições, a descoberta de meu íntimo revela-me, ao mesmo tempo, o outro como uma liberdade colocada diante de mim (...) descobrimos imediatamente um mundo que chamaremos de intersubjetividade, um mundo em que o homem decide o que ele é e o que os outros são (SARTRE, 2010, p. 47-48).

Observa-se novamente como o ensaio de ontologia e fenomenologia é apresentado de forma mais palpável para uma teoria ética. Vimos anteriormente no recorte feito de *O Ser e o Nada* como os seres estão inseridos em situação, e também frente à caracterização – muitas vezes vulgar – atribuída a eles pelos outros. Apesar desta caracterização necessária que a figura do Outro faz do ser existente qualquer, não deixamos de sermos livres para ou apreender tal descrição, ou engajarmo-nos em um projeto de atribuir um sentido para nossa própria existência. A partir dessa atribuição própria fundamentada pelos nossos atos, há conseqüentemente o reconhecimento do outro frente à realidade de nossa natureza composta por nós mesmos. Não podemos, porém, deixar de lado a importância da situação que nos cerca. Não havendo natureza humana, Sartre fala em condição humana. De acordo com o filósofo, a condição humana diz respeito ao conjunto de limites *a priori* que permeiam a situação dos existentes. Eis que Sartre traz como exemplo as situações históricas, como a de um escravo, ou de um burguês. Há um aspecto que consideramos ambíguos nesses limites que, para Sartre, possuem aspectos tanto objetivos quanto subjetivos. Objetivos pelo seu reconhecimento universal, e subjetivos porque são algo apenas se um determinado homem os vive. Nesta perspectiva, os projetos humanos existem em uma busca de superar tais limites para traçar um próprio caminho. Sartre, desta forma, sugere um tipo de universalidade humana permanentemente construída.

Existe uma universalidade de todo projeto neste sentido de que todo projeto é compreensível a todo ser humano. Isto não significa absolutamente que esse projeto defina o homem para sempre, mas que ele pode ser reencontrado. (...) O que o existencialismo pretende mostrar é, principalmente, a relação entre o caráter absoluto do engajamento livre, pelo qual cada homem se realiza ao realizar um tipo de humanidade – engajamento esse sempre compreensível a qualquer pessoa de qualquer época – e a relatividade da unidade cultural que pode resultar de tal engajamento (SARTRE, 2010, p. 49 – 50).

Tal reconhecimento de uma universalidade construída ao longo da história, tende a dar fim à interpretação de que o existencialismo humanista de Sartre tem como consequência o subjetivismo. A universalidade aqui compreendida é afirmada pela capacidade de um homem reconhecer o projeto de outro, mesmo que o seu projeto não vá na mesma direção. Acreditamos que esta afirmação é feita pelo filósofo na medida

em que a tradição e a história fazem parte da constituição humana, damos o seguinte exemplo: mesmo que um homem daqui cem anos proponha-se a elaborar uma descrição filosófica da realidade do universo, ele não só compreenderá as descrições já feitas (projetos de outros pensadores), como também poderá ou resgatá-las, ou partir para uma nova significação. A tradição, a história ou a característica universal que permeia a existência de todos os seres está em constante construção, tendo em vista a capacidade de escolha individual e a necessidade da ação para que se esteja vivo. Nesta perspectiva, Sartre afirma que tanto a arte, quanto a moral, tem em sua constituição a necessária criação e construção. Da mesma forma que o homem se faz ao invés de ter nascido determinado *a priori*, a moral também é construída. Sendo assim, resta ao homem fazer escolhas perante duas ou mais situações, e aquele homem que afirma estar agindo por um determinismo é chamado de homem de má-fé⁵¹ por Sartre, havendo, portanto, a consideração da existência de escolhas verdadeiras e escolhas erradas, mesmo neste modelo existencialista em construção.

Contudo, pode-se, sim, emitir julgamentos, porque como lhes disse, fazemos escolhas perante os outros. Pode-se julgar, antes de tudo (e não se trata, decerto, de um julgamento de valor, mas de um julgamento lógico), que algumas escolhas se fundamentam no erro, e outras na verdade. Pode-se julgar um homem afirmando que ele age de má-fé. Ao definirmos a situação humana como sendo de uma escolha livre, sem escusas e sem auxílios, todo homem que se refugia por trás da desculpa de suas paixões, todo homem que inventa um determinismo, é um homem de má-fé (SARTRE, 2010, p. 54).

Define-se aqui um critério moral que muitas vezes passa despercebido pelos leitores de Sartre. Como vimos Sartre não só defende um critério moral baseado na lógica racional, como também defende um tipo de universalização humana, e uma verdade absoluta que permite a existência de outras verdades⁵². A má-fé é descrita por Sartre como um erro por dissimular a liberdade do engajamento do Ser. Em contrapartida, a boa-fé é considerada pelo filósofo como a busca da liberdade em sua totalidade e como fonte de todos os valores. No homem que age de boa-fé, há o reconhecimento de que sua liberdade depende inteiramente da liberdade dos outros e vice-versa. Como vimos, a liberdade de um homem não depende do outro, pois sabemos que ela é a textura do Ser. Porém, no âmbito do engajamento, há a obrigatoriedade de

⁵¹ A má-fé é considerada por Sartre como uma tentativa fracassada de atribuir essência ao ser, escapando da angústia e de sua responsabilidade. Trata-se da mentira do Para-si feita a si mesmo renegando também a liberdade que faz parte de seu Ser.

⁵² A relação dessas verdades no campo prático, será desenvolvida por Simone de Beauvoir na obra *Moral da Ambiguidade*. Portanto, seguiremos com a análise da conferência sartriana observando como a má-fé aqui se encaixa.

respeitar os limites da liberdade do Outro. No plano da autenticidade do homem livre de boa-fé, abre-se a possibilidade de julgar as ações dos homens que defendem o determinismo, por exemplo, e estes homens são chamados por Sartre de covardes.

Desse modo, embora o conteúdo da moral seja variável, determinada forma dessa moral é universal. (...) O conteúdo sempre é concreto e, conseqüentemente, imprevisível. Sempre haverá a invenção. A única coisa que conta é saber se a invenção que se faz é feita em nome da liberdade (SARTRE, 2010, p. 56-57).

Nesta ótica, existe a defesa de uma fórmula moral universal que tenha como fim a liberdade, teoria que, apesar de parecer se aproximar do kantismo, diverge em um aspecto: os princípios dali retirados não podem ser abstratos como o são em Kant. Aqui estamos dialogando com princípios que são inventados ao invés de acessados racionalmente, tendo seus conteúdos limites dados pela situação em que o ser pode vir a se encontrar, e também em seu projeto absoluto. Desta forma, qualquer que seja a escolha humana, ela está justificada se for elaborada de forma engajada, tendo como base a liberdade. Tendo a ideia de Deus sido retirada dessa elaboração moral, resta ao homem dar sentido à vida: temos assim uma moral humanista. Sartre pontua que existem dois significados para o termo “humanismo”. Podemos entendê-lo como uma teoria que apreende o homem como um ser possuidor de valor supremo, e tal compreensão é falsa e absurda para o autor. O segundo significado aceito por ele é o de que:

(...) o homem não se encontra encerrado nele mesmo, mas sempre presente num universo humano, é o que denominamos de humanismo existencialista. Humanismo porque lembramos ao homem que não há outro legislador senão ele mesmo, e que é no desamparo que ele decidirá por si mesmo; (...) O existencialismo não é outra coisa senão um esforço para extrair todas as conseqüências de um posicionamento ateu coerente (SARTRE, 2010, p. 61).

O existencialismo sartriano ateu incide em um humanismo⁵³ por representar o homem como Ser capaz de ver a si mesmo e ao mundo fora de si, possibilitando a busca de fins transcendentais. Tal capacidade constitutiva do homem nos permitirá mais a

⁵³ Torna-se claro porque o Humanismo sartriano difere-se do Humanismo de Heidegger: na obra *Cartas para o Humanismo*, Heidegger não parece se preocupar com os aspectos práticos do Humanismo, defendendo-o como algo que difere o homem dos animais, um processo internalizado; neste sentido, ficamos presos no hábito de pensar. Concorda com Sartre na noção de que o ato humanista é aquele em que o homem encontra consigo mesmo sua essência, mas difere-se ao mencionar uma verdade ao que é o homem, uma veracidade comum a todos, uma mesma essencialidade que ao contrário de Sartre, não é construída durante a vida. A partir disso, propõe uma ética ontológica, não havendo a possibilidade inovadora do Sartre e depois em Beauvoir de que se possa elaborar os valores do mundo de forma plural e em consenso.

frente a desmistificar preconceitos construídos de má-fé, focando principalmente naqueles que dizem respeito a como homens chamados aqui de “covardes” por Sartre elaboraram extensas defesas acerca da essencialidade humana, caracterizando o outro sexo como inferior, irracional, incapaz e, assim, indigno. Com Simone de Beauvoir, veremos a iniciativa engajada de atribuir valor ao próprio gênero, defendendo ao mesmo tempo a perspectiva humanista, dando continuidade à “moral sartriana” incompleta. Porém, antes de prosseguirmos com nosso objetivo central, traremos para discussão dois comentadores de Sartre de forma a sanar possíveis dúvidas ou superficialidades que possam ter ficado no texto.

2.1 Intérpretes de Sartre e seu projeto moral inacabado

Tendo pontuado os movimentos argumentativos da obra de Sartre e seus principais conceitos, vamos agora dialogar com duas obras de comentadores nacionais importantes: *A Ética de Sartre* do comentador e intérprete Fábio Caprio Leite de Castro, e a obra *O Drama da Ambiguidade* do também comentador e intérprete Marcelo S. Norberto. Começamos, portanto, com a obra de Fábio Castro, onde o intérprete busca analisar a possível ética sartriana pelo viés de três obras principais: *O Ser e o Nada*, *O Idiota da Família* e a *Crítica da Razão Dialética*. Também aqui faremos um recorte tendo em vista que estaremos dialogando apenas com a primeira obra citada, pois observamos a necessidade de estabelecer o processo de composição filosófica acerca da humanidade para o autor. Castro parte de uma análise prévia do escrito de fenomenologia e ontologia de Sartre, buscando demonstrar que o pensamento sartriano consolidava-se antes mesmo de seu aprofundamento filosófico em Husserl. No início da obra, o comentador aponta que na obra literária denominada *Er, o armeniano*⁵⁴, Sartre já buscava estabelecer uma definição para o conceito de consciência. Neste livro, nos parece que Sartre afirma que a consciência é uma potência capaz de diferenciar o bem do mal. Castro afirma de antemão que é inegável a quantidade de conceitos filosóficos inseridos neste escrito da juventude do filósofo, apontando principalmente a elaboração narrativa de questões como: a alienação, a ideologia, a inexistência do mal, a negação da fatalidade, a liberdade perante uma moral, e etc. Ou seja, antes mesmo de sua

⁵⁴ *Er l'Arménien*.

elaboração fenomenológica, Sartre carregava consigo uma influência forte de escritos gregos trágicos antigos, e também questões referentes à filosofia nietzschiana:

O método fenomenológico ofereceu a Sartre os instrumentos para criticar o academicismo francês e renovar a concepção da relação consciência-mundo. A fenomenologia foi descoberta em oposição “à filosofia digestiva do empirio-criticismo, do neokantismo, contra todo ‘psicologismo’” (S, I, 29-30). Essa é uma referência às teorias do conhecimento, realistas ou idealistas, que reduzem o objeto à sua substância para que a consciência possa dissolvê-lo e tomar posse da verdade. Inversamente, a fenomenologia permite colocar o objeto lá onde ele está (...). De alguma forma, o objeto guarda sua opacidade; opõe uma resistência exterior à consciência. (CASTRO, 2016, p. 34-35).

Eis que Castro nos aponta os primeiros passos elaborados por Sartre a respeito da fenomenologia e seu método: havendo uma diferença substancial entre o ser e o objeto, o filósofo francês parece efetuar uma descrição da consciência capaz de distanciar mais ainda ambos os conceitos. O intérprete defende que há uma noção de intencionalidade da consciência⁵⁵ que permite a refutação de uma consciência puramente teórica ou interior. Da mesma forma que não há neste modelo a redução da consciência ao mundo ou vice-versa, há a defesa de que os modos de aparição do mundo são relativos à consciência, estando ela mesma inserida no mundo e o pressupondo-o durante tal processo. Fábio defende que estas afirmações a respeito da intencionalidade, somadas com as ideias fundamentais de *A Transcendência do Ego*⁵⁶, têm como consequência considerações epistemológicas e éticas. Isso porque, se precisamos da mediação do mundo até mesmo para descobrirmos a nós mesmos, não há a possibilidade de obtenção de conceitos abstratos *a priori*. O homem que se descobre no mundo em relação com outrem sendo objeto da consciência reflexiva precisa elaborar uma ética cujo ponto de partida seja a relação da consciência com o mundo. Nesta medida, Castro defende a tese de que “Sartre via nesse texto a fenomenologia como o método apropriado não apenas pra estabelecer a *crítica* do idealismo moral e do realismo moral (...), mas também para empreender a *construção* de uma moral” (CASTRO, 2016, p. 39). Contra a perspectiva idealista, o intérprete demonstra que Sartre evidencia a espontaneidade da consciência sobre o *eu* e o mundo. Essa característica de espontaneidade teria a forte consequência de buscar um meio termo entre um egoísmo e um altruísmo perante a consciência moral.

⁵⁵ Partindo da afirmação de que “toda consciência é consciência de alguma coisa”.

⁵⁶ Como o trecho em que Sartre afirma que tudo está fora, até nós mesmos.

Falamos anteriormente que Sartre extraiu da fenomenologia um método capaz de criticar teorias idealistas e realistas, porém não apontamos qual método é esse. De acordo com Fábio, este método necessário para a compreensão do projeto ontológico e ético sartriano é chamado de “psicanálise existencial”, método este que se tornará mais claro ao fim de nossa descrição. Partiremos primeiramente da consideração acerca da importância do conceito de consciência para a validação de valores teóricos e também para a ação moral.

A partir de *O Ser e o Nada*, portanto, a espontaneidade não serve mais como critério para a distinção entre certos tipos de consciência: *toda consciência é espontânea*. Isso não impede que haja “diferentes graus de validação da consciência” como formula Herbert Marcuse em seu marcante ensaio *Cultura e Sociedade*, considerando que a amplitude da liberdade pode variar de acordo com as situações. É uma perspectiva estritamente fenomenológica, podemos sustentar que os diversos graus de validação da consciência correspondem, com efeito, aos diferentes modos com que a consciência põe seu objeto, como é o caso da percepção e da imaginação (CASTRO, 2016, p. 59).

Nessa perspectiva, a consciência coloca o objeto em relação imediata com o mundo, sendo ela negação espontânea do dado. Definida como um tipo de negação, a consciência é descrita nesse projeto como uma espontaneidade que nunca identifica-se com o objeto observado. Fábio aponta uma circularidade inserida na definição de consciência dada por Sartre em *O Ser e o Nada*, onde o filósofo defende que “a consciência consciente existe como consciência de existir”. Haveria, aqui, de acordo com o comentador, dois níveis de consciência defendidos pelo francês: consciência reflexiva e consciência de existir. Eis que a condição para que se possa falar em consciência reflexiva e consciência irrefletida é o cogito pré-reflexivo imediato, requisito para que se possa falar em um cogito reflexivo. De acordo com o comentador, há uma diferença entre consciência pré-reflexiva e irrefletida: Sartre aponta em *O Ser e o Nada* que a consciência irrefletida possui a característica de dirigir-se para fora (acompanhada de um reconhecimento espontâneo de si mesma), constituindo-se e sendo sua própria situação; ela não pode separar-se da intenção. “[...] o cogito pré-reflexivo é a *condição de possibilidade* de todo ato intencional; ele nunca se dá como mais uma consciência intencional” (CASTRO, 2016, p. 63). Por outro lado, o cogito irrefletido não é caracterizado como uma condição de possibilidade, mas sim a consciência enquanto ato exteriorizado. Podendo tornar-se refletido, esse ato irrefletido depende do cogito pré-reflexivo para que tal passagem de irrefletido para reflexão aconteça. Para esclarecer a estrutura e o papel do cogito pré-reflexivo, Sartre emprega o uso do termo

“consciência (de) si”⁵⁷. A existência de um cogito pré-reflexivo que ainda não é fenômeno manifesta-se pela reflexão; é um fundamento transcendental inserido na obra trabalhada, mostrando o papel da reflexão frente à possibilidade de se apreender intencionalmente algum objeto. Antes que se possa ter consciência de qualquer objeto que seja, é necessário de antemão que haja consciência de si mesmo. E seja a consciência de objetos ou a consciência de si, ambas pressupõem um fundamento pré-reflexivo, tal “estrutura pré-reflexiva é, portanto, fundamento de todas as modalidades de consciência, irrefletidas ou reflexivas” (CASTRO, 2016, p. 64). Neste sentido, o caráter pré-reflexivo do cogito é que conduz a consciência irrefletida a assimilar a si mesma de forma reflexiva (novamente pontuando o caráter circular da consciência). Torna-se óbvia a necessidade de um elemento pré-reflexivo neste projeto que considera o homem enquanto sujeito transfenomenal, ao mesmo tempo que prevê uma consciência capaz de agir espontaneamente. De outra forma estaríamos lidando com apreensões de mundo que não poderiam ter sido formadas espontaneamente pelo sujeito, mas sim verdades cujo valor *a priori* são apenas compreendidas pelo homem e sua capacidade racional.

Durante a primeira parte do segundo capítulo dessa dissertação, falamos da diferenciação do Em-si e do Para-si. De acordo com o comentador, apesar de Sartre tentar suprimir dualismos de sua filosofia, ele acaba por defender o dualismo do infinito no finito. Tal dualismo diferencia o que chamamos de *ser* e de *ente*: o ser do fenômeno e as aparições fenomenais. De acordo com Castro, “O ser do fenômeno é a condição de

⁵⁷ É importante salientar uma citação da obra *O Ser e o Nada* onde o filósofo disserta acerca da possibilidade da elaboração de valores através da consciência: “Portanto, naquilo que denominaremos mundo do imediato, que se dá à nossa consciência irrefletida, não aparecemos primeiro para sermos lançados depois a tal ou qual atividade. Nosso ser está imediatamente “em situação”, ou seja, surge no meio dessas atividades e se conhece primeiramente na medida em que nelas se reflete. Descobrimo-nos, pois, em um mundo povoado de exigências, no seio de projetos “em curso de realização” (...) Mas, precisamente, esse projeto meu para uma possibilidade inicial, que faz com que haja valores, chamados, expectativas e, em geral, um mundo, só me aparece para além do mundo, como sentido e significação abstratos e lógicos de minhas empresas. De resto, existem concretamente despertadores, cartazes, formulários de impostos, agentes de polícia, ou seja, tantos e tantos parapeitos de proteção contra a angústia. Porém, basta que a empresa a realizar se distancie de mim e eu seja remetido a mim mesmo porque devo me aguardar no futuro, descubro-me de repente como aquele que dá ao despertador seu sentido, que se proíbe, a partir de um cartaz, de andar por um canteiro ou gramado, aquele que confere poder à ordem do chefe, decide sobre o interesse do livro que está escrevendo - enfim, aquele que faz com que existam os valores, cujas exigências irão determinar sua ação. Vou emergindo sozinho, e, na angústia frente ao projeto único e inicial que constituí meu ser, todas as barreiras, todos os parapeitos desabam, nadificados pela consciência de minha liberdade: não tenho nem posso ter qualquer valor a recorrer contra o fato de que sou eu quem mantém os valores no ser; nada pode me proteger de mim mesmo; separado do mundo e de minha essência por esse nada que sou, tenho de realizar o sentido do mundo e de minha essência: eu decido, sozinho, injustificável e sem desculpas. A angústia, portanto, é a captação reflexiva da liberdade por ela mesma” (SARTRE, 2015, p. 83 – 84).

possibilidade de toda aparição do ente e transborda a aparição ou a condição fenomenal que é de só existir na medida em que se revela” (CASTRO, 2016, p. 64). Ou seja, é o ser que torna possível todo o conhecimento ou aparição fenomenal no mundo. Existe, porém, um ser que escapa da aparição, a saber, o ser transfenomenal da consciência; como foi visto anteriormente, ele não pode ser captado na medida em que prevê um elemento pré-reflexivo e age de forma espontânea. O comentador utilizado diferencia a seguir o *ser do fenômeno* e o *ser da consciência*: de acordo com Fábio, Sartre primeiramente retoma a concepção heideggeriana de *Dasein*⁵⁸, “aplicando-a à consciência, com o seguinte acréscimo: a consciência é um ser para o qual o seu ser está em questão *enquanto este ser implica um ser outro que ele*” (CASTRO, 2016, p. 64). Ou seja, o ser do que aparece não existe apenas enquanto fenômeno (ou em outras palavras, enquanto aparece). Neste sentido, o comentador aponta que retiramos desta afirmação que também o ser transfenomenal existe em si, e assim aparece para a consciência. Tal o sentido primeiro da ontologia e fenomenologia de Sartre, a relação fundamental entre o ser do fenômeno e o ser da consciência, dois modos do ser chamados por Sartre de ser Em-si e Para-si. Enquanto que o ser do fenômeno é o Em-si, o da consciência é o Para-si; e, como foi prevista a necessidade do cogito pré-reflexivo, escapamos, segundo Fábio Castro, de um modelo intelectualista. Neste projeto, tanto o ser do fenômeno quanto o ser da consciência são contingentes, podendo ou não se realizar. Mas como foi visto anteriormente, o ser-para-si próprio da consciência é capaz de negar a si mesmo abrindo a dimensão do possível e do necessário. Desta forma, a contingência em si inserida não é sinônimo de facticidade, como bem pontua o intérprete. Resta dizer, a contingência do Para-si é definida como a temporalidade. Tirando este elemento, ele não só *tem de ser*, como também *é* suas próprias possibilidades:

As possibilidades e a própria determinação decorrem do para-si. O ser dos possíveis é uma dimensão instaurada pela nadificação do em-si pelo para-si (EM, 136). Trata-se de uma dimensão do próprio para-si que lhe escapa por essência. A própria determinação só tem sentido por meio do para-si, como negação interna da indiferença do em-si que o para-si *tem de não ser*. Na esteira da tradição dialética, a determinação se faz por meio da negação, mas esta é concebida em Sartre segundo o método fenomenológico. O para-si tem uma compreensão dos possíveis e de suas determinações porque ele mesmo é *nadificação*. Nesse ponto, Sartre segue Heidegger: “[...] o nada não é, ele se nadifica”. E acrescenta em seguida: “O homem é o ser pelo qual o nada vem ao mundo” (EM, 52 E 59). É aqui que se funda o raciocínio desenvolvido em

⁵⁸ A definição clássica de *Dasein*, de acordo com Heidegger é “Ser-aí”, optada por sua tradutora de *Ser e Tempo*, ou “presença”, modo como Ernildo Stein traduz.

O Ser e o Nada. A possibilidade e a determinação de si estão na origem da angústia da liberdade em situação (CASTRO, 2016, p. 66).

Ou seja, como vimos desde o início desta dissertação, podemos compreender o ser-para-si como possuidor da liberdade de nadificar as determinações (como a situação de cada homem) presentes no mundo. Nesse sentido, o Para-si capaz de nadificar resultados que não lhe parecem próprios, possui a capacidade de abranger outras dimensões que não aquelas oferecidas pelo mundo dos fenômenos. Eis porque chamamos o ser humano de ser transfenomenal, possuidor da condição de possibilidade da liberdade e da nadificação temporal. A liberdade como foi desenvolvida também anteriormente é capaz de nadificar situações, possuindo alguns limites, como é o caso da morte. Na medida em que compreendemos o para-si como ser da consciência, e afirmamos que Para-si é sinônimo da capacidade de nadificação, eis que o comentador pontua que “*a consciência não é*”. Nesta perspectiva, falamos em liberdade existencial enquanto capacidade de ir além das situações colocadas pelo mundo, buscando a realização daquilo que é chamado de possível inserido na temporalidade em que se está. Nesse sentido, o homem é responsável por suas ações, agindo de má-fé quando busca fugir dessa responsabilidade e da angústia inerente a ela. Porém, como estamos aqui tentando encontrar elementos plausíveis para a elaboração de um tratado ético, surge a necessidade do diálogo perante a figura do Outro. Tal modelo de tratado deve partir da liberdade do Para-si e “Em sua estrutura, o para-si é também para-outro, ele é *parasi-para-outro*⁵⁹” (CASTRO, 2016, p. 71).

De acordo com o comentador, quando um ser é colocado perante outro ser, temos a aparição de duas liberdades conflitantes. Na medida em que temos liberdades distintas, uma sempre tentará libertar-se da outra. Na perspectiva sartriana, tal conflito incessante é impulsionado pela má-fé dos seres que tentam suprimir as alteridades da figura do outro. Além de tratarmos acerca do conflito de liberdades, podemos também articular acerca do conflito de consciências, como o filósofo o faz em *O Ser e o Nada*. Porém, Castro ressalta que é possível romper com este conflito, chamado por ele de fatalidade circular. O comentador defende a ideia de que se não fosse possível assim o fazer, não haveria a possibilidade de afirmar a liberdade do Para-si. Surge, então, o que Fábio denomina de “experiência do nós”:

⁵⁹ Tal descrição, segundo o intérprete, leva o filósofo francês a romper com o dualismo de Descartes de alma-corpo. Sendo a consciência em seu nível mais fundamental, consciência (de) corpo, e o corpo sendo atingido pela facticidade do Para-si, o próprio Para-si é consciência (do) corpo.

Para Sartre, a relação com o outro é originalmente uma estrutura dual, entre “eu” e “tu”. Essa relação se constitui inicialmente como conflito, como luta entre duas liberdades. É esta a dimensão que Heidegger teria ignorado ao descrever o *ser-com*. Seu ponto de partida seria o da existência comum, tal como ocorre, por exemplo, entre remadores em uma equipe de remo, sem revelar a posição concreta distinta que cada indivíduo assume (EM, 285). Sartre não nega a dimensão do *ser-com*, mas o fato de que esta seja uma estrutura fundamental do para-si. O *ser-com-o-outro* é precedido e fundamentado pelo *ser-para-o-outro*. Ademais, a dimensão do para-outro é que será a base da relação plural. [...] Essa relação com a pluralidade divide-se em nós-objeto e nós-sujeito. Apenas o nós-objeto conserva uma profundidade ontológica, pelo fato de que o para-si é olhado tanto quanto seus próximos no âmbito uma totalidade comum. É esse também o caso da coletividade e da classe. Assim, a profundidade ontológica e a unidade do nós-objeto lhe são dadas de fora, seguindo a mesma lógica do para-outro (CASTRO, 2016, p. 79).

Aqui o comentador ressalta a necessidade de um terceiro olhar, importância esta que anteriormente já havíamos pontuado. O terceiro olhar é imprescindível em relação ao nós-objeto, onde apreende a relação conflitante entre dois seres. Neste sentido, Castro define analogicamente que o nós-objeto revela uma dimensão real da existência (*ser-com*) que comprova a existência da figura do outro. Neste sentido, o nós-sujeito constitui-se de uma simbiose de consciências que observam, mas tal simbiose é considerada por Fábio como impossível de ser alcançada. Assim, “o nós-sujeito não passa de uma experiência psicológica, não tendo profundidade ontológica do nós-objeto” (CASTRO, 2016, p. 79). Concluimos que, ao falarmos em liberdade, estamos prevendo uma relação entre o Para-si com o outro (*para-outro*), base ontológica para que se possa falar em moral sartriana.

Pontuamos anteriormente que Castro havia destacado o método utilizado em *O Ser e o Nada*, e que este método é denominado por Sartre de “psicanálise existencial”. A seguir trataremos acerca deste método para que se possa entender melhor a relação concreta do Para-si no mundo, importância destacada pelo comentador:

A psicanálise existencial é apresentada ao final de *O Ser e o Nada* enquanto método de compreensão de uma liberdade em situação, que leva em conta as experiências individuais à luz da relação ontológica do para-si ao em-si. [...] Assim como a psicanálise freudiana, a psicanálise existencial considera que um ato não se limita a ele mesmo, mas “remete imediatamente a estruturas mais profundas” (EM, 502). Ou seja, todo ato é *simbólico*. [...] As significações das condutas devem ser abordadas em uma situação concreta. Da psicanálise Sartre aceitará duas ideias (1) A *libido* não é nada fora de suas fixações concretas, senão uma possibilidade de se fixar sobre qualquer coisa; (2) O ser humano é sua historialização perpétua (EN, 615). [...] No entanto, Sartre critica na psicanálise a tentativa de *explicação* dos fenômenos psíquicos por meio de uma ligação causal, que remete, fisiologicamente, cedo ou tarde, ao inconsciente. [...] A *psicanálise existencial*, por sua vez, quer dar conta do projeto original do homem em sua existência mesma, sem mergulhá-lo em um determinismo psíquico (CASTRO, 2016, p. 80).

Como bem desenvolveu Fábio Castro, nós temos em mãos um método que retoma parte do projeto freudiano com alterações que impeçam a fuga da liberdade da ação em nome de uma determinação inconsciente. Foi dito que todo ato é simbólico na medida em que Sartre propunha a compreensão das ações ou emoções através de seu significado, o que também parece carregar consigo uma influência de Freud⁶⁰. Porém, Castro demonstra que neste método houve a substituição do inconsciente, pelo *nível pré-reflexivo* da consciência, sendo o ato significação remetente ao processo de reflexão em seu primeiro nível. Tal nível permite aos seres terem acesso à consciência reflexiva, havendo assim uma unidade da consciência, capaz de tomar conhecimento de todos os seus níveis. Uma palavra-chave para compreendermos o princípio fundamental do método utilizado por Sartre é a “totalidade”. O comentador demonstra que o filósofo francês procurava comprovar argumentativamente a intuição humana enquanto forma de compreender a totalidade destotalizada do Para-si inserido na temporalidade. “O *princípio* em que repousa a psicanálise existencial é de que o “homem é uma totalidade e não uma coleção” (CASTRO, 2016, p. 82). Isso significa dizer que na relação do para-si *versus* o Em-si transforma-se em uma totalização temporal em curso, demonstrando que a ação do homem (qualquer que ela seja), carrega consigo seu projeto original. O mesmo se dá pela pluralidade de ações, que também exprimem um projeto original de conduta humana.

Definido o princípio, cabe delimitar o *objetivo* do método. Para Sartre, a finalidade da psicanálise existencial é decifrar os comportamentos empíricos do homem. Em outras palavras, o objetivo da psicanálise existencial é interpretar uma ação concreta sobre o fundo de uma escolha original, dada de maneira irredutível à intuição. Sartre acrescentará que o resultado principal da psicanálise existencial é o abandono do *espírito de seriedade*, característico da inautenticidade. O espírito de seriedade é marcado pela consideração dos valores como dados transcendentais independentes da subjetividade humana e pela transferência do caráter desejável das coisas à sua simples constituição material (EN, 674) (CASTRO, 2016, p. 83).

Novamente observamos a importância do agir autêntico já apresentado por nós na análise de *O Existencialismo é um Humanismo*. Este agir de forma engajada e autêntica pressupõe a ausência de influências pré-determinadas como a tradição e o dogmatismo que não permitem que o homem defina-se pela sua subjetividade, subjetividade esta que é fruto das diversas situações em que os seres estão inseridos;

⁶⁰ Fábio Castro desenvolve uma análise extensa acerca das críticas que Sartre elaborou para refutar o modelo de psicanálise freudiano, ao mesmo tempo em que pontua outros elementos em comum que podemos observar em ambos os projetos. Tal análise encontra-se no segundo capítulo da parte I da obra *A Ética de Sartre*. Não iremos aqui focar nessas questões pois elas fogem de nosso objetivo central.

pelo contrário, o agir inautêntico⁶¹ retoma concepções de modo a suprimir a livre criação de valores. Para Sartre, tal método de psicanálise existencial permite o reconhecimento do sujeito enquanto livre e criador, isso porque parte da experiência, compreendendo também sua condição “pré-ontológica”. Havendo no homem um tipo de intuição que permite ver a si mesmo como referência de um projeto original, o comentador afirma que este método é um comparativo referente a condutas; “o método consiste em comparar as ações sem apagar as tensões produzidas, a fim de destacar o projeto fundamental comum que as suporta” (CASTRO, 2016, p. 83). Fábio afirma que, no sistema sartriano, o para-si quer compor o fundamento de seu ser, sendo um “para-si-Em-si”, ou, em outras palavras, *causa sui* de sua liberdade. Os desejos de ações empíricas são apenas simbolização da busca de fundamento da significação da liberdade. O método da psicanálise existencial consiste, assim, em o ser transformar-se em intérprete de uma intuição manifestada em atos particulares, remetendo-se à liberdade inerente de inserir o valor do ser para-si.

Ainda de acordo com Castro, *O Ser e o Nada* foi a obra de Sartre que mais atraiu a atenção de filósofos da época,

Pelo menos três grandes autores tentaram esboçar a moral prometida no final de *O Ser e o Nada*: Francis Jeanson, em *O Problema moral e o pensamento de Sartre*; Simone de Beauvoir, em *Para uma moral da ambiguidade*; e André Gorz em *Fundamentos para uma moral*. [...] O ensaio de Simone de Beauvoir, bem mais curto⁶², aborda os temas do espírito de seriedade e da autenticidade como desvelamento do ser (CASTRO, 2016, p. 192).

Nesse sentido, conforme defendido desde a introdução desta dissertação, temos o tratado moral ambíguo de Beauvoir como um desenvolvimento do projeto inacabado de Sartre. Porém, antes de analisarmos a obra da filósofa em questão, precisamos retomar o significado da má-fé, um dos fundamentos da ética existencial, dialogando desta vez com a interpretação de Marcelo Norberto que destaca tais elementos ambíguos presentes já em Sartre. Escolhemos novamente o comentador Fábio Castro para analisar a má-fé, tendo em vista que o intérprete aprofundou-se nas consequências e importância de tal conceito desde seus primeiros escritos durante o mestrado. De acordo com ele, Sartre utilizou a expressão “eidética da má-fé” para qualificar *O Ser e o Nada*, sendo a má-fé um conceito que carrega consigo consequências éticas. Como foi dito na análise

⁶¹ O homem inautêntico considera de má-fé que a essência precede a existência. A soma da inautenticidade com o agir de má-fé, resulta no mal que o agente pode promover agindo em relação ao outro.

⁶² Em relação à obra de Francis Jeanson que também sustentava uma moral da ambiguidade sartriana.

feita da obra fenomenológica e ontológica de Sartre, a má-fé é muitas vezes tida como sinônimo da mentira. Fábio sustenta que, no âmbito fenomenológico, a má-fé diz respeito à relação de dois seres onde um dos polos esconde a verdade; ela é resultado também de uma relação do ser consigo mesmo que, ao invés de dirigir-se ao transcendente, retorna a si mesmo e sua situação. Sem dúvidas que, como desenvolve Fábio, há uma relação entre consciência, imaginário e má-fé:

Em *O Imaginário*, a possibilidade da má-fé reaparece como uma tentativa de a consciência dissimular a ela mesma seu estatuto de consciência imaginária. “Isso não impede que possamos reagir a essa imagem como se seu objeto estivesse presente [...] como se ela fosse uma percepção” (I, 35). Ou seja, é possível tentar *realizar* uma conduta cujo objeto é um quase objeto (uma imagem), mas isso só se faz ao preço de mascarar uma consciência (da) consciência imaginária, já que seu quase objeto é *irrealizável*. A má-fé se diz de várias maneiras: “fugir” no mundo; “pôr-se a dormir”; “mascarar” a modalidade do objeto da consciência. Em comum, essas expressões fazem referência à consciência *de* alguma coisa que se afeta ela mesma de uma negação, afeta-se ela mesma de má-fé (CASTRO, 2016, p. 196 – 197).

Na obra sartriana em geral, encontramos elementos que são desenvolvidos pela ótica da caracterização ontológica do homem. Na medida em que a consciência transfenomenal é capaz de imaginar projetos que ainda não são concretos, permitindo nadificações da realidade próprias da liberdade do agente, temos como consequência uma consciência considerada imaginária. A má-fé atua no âmbito da consciência individual no sentido de dissimular a compreensão do homem referente a seus projetos imaginados passíveis de realização. Castro aqui destaca a diferença entre a mentira e a má-fé desenvolvidas no texto sartriano: a má-fé vem da própria consciência que se afeta, assimilando quem engana e quem é enganado, diferente da mentira que é exterior ao ser. Eis que a conduta da má-fé “aparece como uma tentativa imaginária de afirmar a identidade da facticidade e da transcendência conservando sua contradição” (CASTRO, 2016, p. 200). Nessa perspectiva, a má-fé diz respeito à confusão de considerar que a facticidade seja uma transcendência e vice-versa. Porém, o agir de má-fé é inconsciente e não deliberado, uma vez que essa crença se instaura em seu ser, e a possibilidade do agir de má-fé tem sua gênese na natureza da consciência humana, pressupondo uma dualidade da consciência que difere crer de se estar consciente de algo. No nível da consciência pré-reflexiva “a má-fé é uma intencionalidade espontânea e irrefletida que se autoafeta de má-fé para escapar à consciência (de) liberdade” (CASTRO, 2016, p. 200). Sendo a parte pré-reflexiva da consciência não intencional, ela conseqüentemente não pode produzir nada. Para o comentador, ela é a *condição de possibilidade da intencionalidade*. Porém, apesar de estar inserida neste nível básico da

consciência humana, a má-fé também é observável lado a lado com a intencionalidade no âmbito da reflexão, isso ocorre quando um ser objetiva a figura do outro, transformando sua ação como Castro denomina de “objeto em si do ódio”, tendo para si a figura do outro como algo mal. “Em síntese, a má-fé é a mentira a si na unidade de uma só consciência, é a consciência retornando sobre si a nadificação para esconder sua própria condição existencial” (CASTRO, 2016, p. 201). Apesar de Castro não utilizar esse vocabulário, nós entendemos a má-fé aqui desenvolvida como um medo de encarar a vida e a angústia desamparada e desesperante que lhe é inerente, uma vez que a figura de Deus e de valores *a priori* são suprimidos. Por tal razão, muitas vezes Sartre e seus intérpretes a consideram uma mentira de si-para-si, onde o sujeito, embora intua sua liberdade, apela para valores que, apesar de esconderem sua verdadeira condição existencial, tornam a vida um pouco mais tolerável e otimista. Talvez esse tenha sido um dos motivos pelo quais os leitores de *O Ser e o Nada* por muito tempo consideraram o projeto sartriano um pessimismo. Porém, ressaltamos aqui a defesa já apresentada que Sartre elabora em sua conferência *O Existencialismo é um Humanismo*: talvez a tradição nos tenha imposto um estado de comodidade com a ideia de que alguma figura metafísica ordena o mundo. Porém, partindo do ateísmo e das mais novas considerações científicas acerca do universo, vemos tal perspectiva como realista na medida em que assume a existência humana como caótica, cujo valor deve ser dado por cada homem, e a vemos também como otimista na medida em que sempre podemos elaborar um projeto novo, agindo de acordo com os limites da situação que nos cerca, abrindo possibilidades de uma vida autêntica. Porém, ainda parece obscuro o papel da má-fé frente a um modelo ético – ou, em outras palavras, a má-fé em relação ao *outro* – e eis que concordamos com Fábio Castro de que o seu sinônimo seja a *alienação*:

Em um mundo onde reina a má-fé, o fundamento de toda relação humana é o *conflito*. As consciências existem como olhantes-olhadas e se relacionam umas com as outras em uma dialética de círculos infernais, como um produto da *alienação ontológica*. [...] a má-fé, no sentido ontológico, é em *O Ser e o Nada* um mal da consciência, um modo de existência: ela não tem uma significação moral positiva. Ora, precisamente sua ambiguidade vem do fato de que o “homem existe de má-fé, mas [...] pode, a partir daí, realizar-se segundo a má-fé ou tornar-se autêntico”. [...] “Por alienação entendemos um certo tipo de relações que o homem mantém com ele mesmo, com outrem e com o mundo e onde ele põe a prioridade ontológica do outro” (CM, 396) (CASTRO, 2016, p. 209).

Formulador da famosa frase “o inferno são os outros”, o filósofo preocupa-se em afirmar que na convivência social não podemos fugir da influência, caracterização ou até mesmo o conflito existente nessa relação entre liberdades. Porém, assim como no

campo da moral, o homem aqui também pode libertar-se do agir por má-fé ao tornar-se autêntico. Nesta perspectiva, conseguimos definir o agir autêntico em contraposição ao agir inautêntico ou por má-fé, crença interior pré-reflexiva ou reflexiva. Por isso, defendemos que os termos como “má-fé”, “alienação” e “inautenticidade” fazem parte da descrição de uma mesma atitude imoral humana sob diversos sentidos. Imoralidade aqui entendida como uma ação que em uma linguagem kantiana busca tratar os demais homens do mundo (a figura do Outro) como um mero meio, e não um fim em si mesmo. Nessa perspectiva, a má-fé o assim executa ao termos plena consciência de estarmos agindo contra a liberdade do Outro. A alienação também recai neste âmbito imoral, pois o sujeito capaz de ter acesso a sua Liberdade inata opta por reestruturar e reescrever no mundo tradições meramente comuns. E, por fim, a inautenticidade também recairia em um agir imoral na medida em que o agente, ao não fazer o uso de sua liberdade, tampouco parece observar a necessidade do respeito à liberdade de *outrem*, passando sua vida a repetir valores. Reunindo todos esses elementos presentes em *O Ser e o Nada* e *O Existencialismo é um Humanismo*⁶³, observamos juntamente com o comentador uma possibilidade para a elaboração de uma ética que tenha em seu seio a ação engajada. Porém, bem como Castro conclui, não conseguimos retirar nenhuma fórmula ética prescritiva sartriana desses escritos.

De acordo com Marcelo S. Norberto, apesar de não ter escrito o prometido tratado ético, Sartre já haveria desenvolvido todo fundamento teórico de tal modelo prescritivo. Ambos Castro e Norberto partem da noção de que, desde o início de sua obra escrita, Sartre mantinha um projeto filosófico em mente que recairia em questões necessárias para a moral. Porém, diferentemente da obra trabalhada de Castro, Norberto escreve *O Drama da Ambiguidade* focando nos elementos inseridos em *O Ser e o Nada*. Apesar de sofrer as influências já pontuadas de Husserl e do cogito cartesiano, Norberto disserta sobre como Sartre diferencia-se substancialmente de ambas as tradições:

Nesse mergulho nas profundezas do ser ou, se preferir, nas palavras do autor, nessas *investigações ontológicas*, Sartre posiciona sua abordagem, afastando-se da tradição, em especial de certa leitura de Husserl e mesmo de um tipo de interpretação de Descartes. Defende que “o ser do conhecimento não pode ser medido pelo conhecimento”, pois ele transcende o próprio percebido, na medida em que a consciência é incapaz de interiorizar os objetos. Com isso, exclui o recurso ao sujeito como fonte da realidade do mundo e abre o caminho para uma nova relação com o mundo em que está inserido (NORBERTO, 2017, p. 27 – 28).

⁶³ E algumas outras obras literárias ou de cunho filosófico que Castro utilizou como fundamentação, mas que não fazem parte de nossos objetivos.

Com esse afastamento entre ser e fenômeno, conseguimos ter uma visão mais clara do que Sartre queria passar para o leitor com o termo “transfenomenalidade”; na medida em que o sujeito não atribui sentido ao fenômeno no campo da ontologia, há nessa relação uma transcendência: de acordo com Norberto, Sartre chama tal relação de *ser transfenomenal do fenômeno*. Isso pois na tentativa de captar os fenômenos do mundo pelo uso da consciência, há um “transbordamento do ser em direção ao fenômeno” (NORBERTO, 2017, p. 28). Eis que, em *O Ser e o Nada*, há uma tentativa de pontuar os limites da relação entre homem e mundo, sem que vejamos o ser e o fenômeno como conceitos que recaem em um dualismo. Na medida em que o sujeito estabelece por si um reconhecimento consequente da famosa frase *cogito ergo sum* de Descartes, estabelecemos que há um ser consciente no mundo; e, quando partimos dessa afirmação, temos consequentemente um outro conceito trazido ao mundo pelo homem, o nada. A capacidade de nadaificação do sujeito racional consciente estabelece que o homem, em sua condição, possui ferramentas para julgar e modificar um estado de coisas, atuando no mundo positivamente. E ao tornar-se consciente dessa capacidade (consciência *de* nadaificação), o homem toma consciência também de sua condição de possibilidade para agir livremente. A liberdade, ou seja, o agir livremente, é introduzido por Sartre de forma que possa ser situado no mundo fenomênico: onde a liberdade encontra seus limites. A contingência humana a respeito da incerteza de sua natureza cujo conteúdo o próprio sujeito deve preencher, recaem nos conceitos que já vimos na análise de *O Existencialismo é um Humanismo*: angústia, desamparo e desespero. Está claro para nós que ambos os comentadores estão de acordo com a descrição de diversos conceitos necessários para um tratado acerca da moral: ambos falam acerca da constituição do ser, da liberdade distinta da vontade, dos aspectos cartesianos e influências de Husserl presentes na obra fenomenológica, e também na influência freudiana acerca de um método que torne possível situar a descrição do sujeito em um diálogo com elementos psicológicos, como é o caso da descrição da consciência humana sem o elemento determinante do inconsciente:

Mesmo com comprovação de uma dimensão irracional na escolha e o exercício pleno da ação por intermédio da radicalização de liberdade, a ideia do acaso e da gratuidade tornam-se não só descontextualizadas, mas efetivamente incompatíveis com a prática humana. O vínculo da totalidade com o projeto de ser inviabiliza tanto a causalidade dos fatos quanto o agir dádivo, sem ônus. Há, a partir do existencialismo, uma outra forma de entender a relação da escolha com a ação, ou seja, do sentido da ação. Sentido este que não é determinado, tampouco gratuito. O que ocorre é a

interdição de uma explicação da escolha, no sentido de uma argumentação lógica entre escolha e fatos ou ainda entre escolha e passado. Não há um nexos forte entre um fato determinante e a escolha. Dito de outro modo, não posso explicar minha escolha. Contudo, por essa mesma natureza, ou seja, pelo reconhecimento da escolha como integrante de um *projeto original* – dessa estrutura *a posteriori* sustentada pela nadificação do para-si –, surge a possibilidade de uma interpretação à luz desse projeto, uma perspectiva da existência de uma rede de compreensibilidade da ação tecida pela totalidade que permeia o agir humano. Interdição a uma possibilidade de explicação lógica em nome de uma exigência de interpretação de sentido. Tanto a determinação quanto a gratuidade naufragam nas águas de uma ação livre. Assim, noções como realidade humana, liberdade e nada (*néant*) tornam-se termos intercambiáveis, expressões que revelam a mesma condição: a condição humana (NORBERTO, 2017, p. 135-136).

Incorporando Para-si a contingência natural do mundo, o homem realiza-se livremente, cujo reconhecimento da temporalidade em que se está inserido é necessário para que lhe seja possível elaborar projetos, exigir mudanças engajadas e efetivar ações. Conforme podemos observar na citação acima da tese de Norberto, a partir do momento em que o homem declara-se livre e assim desenvolve um projeto de vida original, acaba por tomar escolhas que o tenham como fim, e, independentemente de fundamentar tais escolhas durante o curso da ação ou não, há de se ter em vista que tal espontaneidade garante a autenticidade do projeto colocado por si, Para-si; trata-se de um vir-a-ser. E estar engajado nesse projeto inicial significa não desistir no percurso de seu objetivo, não deixando-se influenciar por exterioridades que vão contra seus próprios ideais, onde de forma ambígua sou livre para agir, e preciso agir para ser livre. E como promete o título de Norberto, “*O Drama da Ambiguidade*”, ele apesar de concordar com diversos outros comentadores, como Castro, por exemplo, que tece um estudo de caráter genealógico no sentido de analisar traços de uma moral durante toda a obra sartriana, Norberto propõe uma outra resposta. Para ele, é necessário reconhecer que Sartre durante os seguintes 30 anos após a publicação de *O Ser e o Nada*, não teve sucesso ao elaborar o tratado moral tão esperado. Talvez consigamos extrair, de acordo com o comentador, alguns aspectos mais extensos na obra *Cahiers pour une morale*, mas sem garantias, dado seu caráter inacabado. Talvez tenha sido impossível responder a algumas questões morais impostas para que a partir de sua fenomenologia ontológica se pudesse falar em prescrição de regras; e talvez fosse até um paradoxo o fazer tendo em vista que o projeto-Em-si de prescrever sobre a moral vá contra o ideal da liberdade engajada. Todas essas questões podem surgir, mas Marcelo Norberto defende que:

A moral floresce no pensamento sartriano como clamor antes mesmo de ser uma promessa não cumprida. Não é preciso que Sartre produza um tratado sobre o tema para que a ética ocupe um lugar central no seu pensamento. Cada consciência que se constitui neste mundo, não importando sua ideologia

ou sua intenção, traz a este mundo uma dimensão ética. A promessa de Sartre extrapola a condição de um desafio para a posteridade [...] Se é justo dizer que a “ontologia não pode formular ela mesma prescrições morais” por ter seu alcance limitado ao que é, ao ser, não podendo extrapolar sua atuação para o âmbito prescritivo, moral, é igualmente devido o reconhecimento de que qualquer proposição ética, imperativa no estrito senso, deva responder a um amparo ontológico, necessitando um suporte nas descrições contidas em *O Ser e o Nada* (NORBERTO, 2017, p. 144-145).

Nesse sentido, Marcelo defende que a moral existencialista é intrínseca à obra *O Ser e o Nada*, e, mais além, defende que a ética sartriana pode ser encontrada de forma antecipada ao falar em realidade humana; com isso, o intérprete afirma que graças a esses elementos facilmente observáveis que foi possível a “Simone de Beauvoir propor uma moral da ambiguidade em 1947, mesmo sem o tão esperado tratado de ética de Sartre” (NORBERTO, 2017, p. 146). Para ele, toda obra sartriana encontra-se fundamentada nela mesma; não podemos assim dizer que o tratado ético de Sartre é inexistente simplesmente porque ele não publicou uma obra específica acerca do tema. Na verdade, como bem pontua Fábio Castro, o pensamento do filósofo francês encontra-se sólido e claro até mesmo nos diálogos de personagens das obras literárias, como *O Idiota da Família*, por exemplo. E para que, focando na obra de fenomenologia e ontologia do autor, possamos retirar elementos que fundamentem prescrições morais, Norberto sugere que, ao lermos a obra, tenhamos o foco de observar o que ele chama “de trás pra frente”, atentando nossos olhos a uma exigência ética necessária para que se faça possível uma reflexão profunda acerca da realidade humana. Para o comentador, a simples descrição do ser-para-si traz consigo um âmbito ético existencial.

É justamente pelo homem não ser determinado, é pela simples razão de não possuir fundamento algum, que se pode descortinar um novo horizonte para o existir humano. A afirmação da ambiguidade humana não só rechaça uma apropriação niilista como traz para o seio de sua reflexão o âmbito ético. É preciso que um ser seja notadamente carente de fundamento para que se julgue necessário refletir sobre essa falta de parâmetro para o agir. Só há de se falar em um *dever-ser* se referente a uma existência que é, por princípio, ambivalente (NORBERTO, 2017, p. 147).

Nessa perspectiva de carência de essencialidade, pode haver o equívoco de considerar Sartre como um defensor do niilismo. Porém, a busca de um dever-ser própria da natureza humana é possível por dois motivos: primeiro porque os valores e conteúdos humanos diferem-se de acordo com o sujeito. Em segundo, porque mesmo sem um conteúdo dado *a priori* pela figura de um deus ou de uma perspectiva mais empírica, como de natureza humana, o homem é capaz de elaborar seu conteúdo ao longo da vida, que é ambíguo basicamente porque durante sua existência existirão

fatores externos (como a situação) que estarão contribuindo para a tomada de decisões, e assim conteúdos. Eis porque, para haver um dever-ser do homem, é necessário de antemão admitir sua característica ambígua. A fuga do niilismo se dá justamente pela tentativa de descrever o que seriam atos justos ou injustos no campo da experiência, sem extrapolar a capacidade humana em busca de responder metafísicas.

Em uma análise de *O Ser e o Nada*, Norberto pontua que Sartre haveria elaborado um método investigativo que começaria analisando a questão do fenômeno analiticamente, para em seguida poder decifrar o Ser do homem: ser-para-si. Pontua-se aqui não apenas a distância entre sujeito e objeto, como também “Sartre nos apresenta o *fundamento sem fundamento* do homem: o nada” (NORBERTO, 2017, p. 147). Porém, como também veremos a seguir com Beauvoir, o projeto moral inacabado de Sartre busca fugir de afirmações subjetivistas. Pelo contrário, há sim a consideração da existência do que podemos chamar de ação correta, e ação incorreta.

No entanto, a despeito do instinto por uma moral prescritiva ser inerente à descrição ontológica do *para-si*, sua realização não é previamente assegurada e sua suposta efetivação produz uma série de questionamentos a partir do exposto em *O Ser e o Nada*. A principal reflexão será em torno do projeto de conciliar ambiguidade com prescrição moral a partir do *modo de ser* do *para-si*. E dessa questão duas noções surgirão como decisivas: a possibilidade de uma autenticidade e a garantia de uma autonomia humana. É preciso que o homem possa optar por caminhos distintos, a *autonomia*, e, assim, ser capaz de realizar-se de um modo mais genuíno na concretização de sua maneira de ser, a *autenticidade*. É necessário que haja uma diferença entre um agir autêntico e outro inautêntico para que se possa supor uma deliberação, uma atitude autônoma do homem em seu agir. Contudo, não se trata, na discussão sobre a autenticidade, de opor uma exigência – querer-se livre – a uma condição ontológica – ser livre. (...) A noção de autenticidade impõe um compromisso do homem com algo, a saber, do seu modo de ser como um engajamento propositivo na ação. A distinção moral na ação tem por objetivo arrancar a liberdade de sua pura descrição ontológica como contingência e efetivá-la em um acontecimento (NORBERTO, 2017, p. 153-154).

Conforme o intérprete sugere, tendo considerado a autenticidade humana como algo a ser buscado, reflete-se sobre como podemos de fato nos tornarmos seres autênticos. Por isso, resgatando novamente a questão da subjetividade, temos aqui outra prova de que Sartre foge deste termo, recaindo em um modelo de pluralismo moral inerente à noção de ambiguidade dos valores humanos. Obviamente, Sartre não elaborou uma lista acerca de ações que podem ou não ser consideradas autênticas e/ou inautênticas. Porém, uma mesma pergunta, um mesmo instante, pode possuir dentro de si mais de um caminho correto/autêntico e vice-versa. Engajar-se em busca de um mundo autêntico é também cobrar a autenticidade da figura de *outrem*.

A seguir entraremos em contato com a obra filosófica de Simone de Beauvoir, que buscou dar continuidade ao tratado moral incompleto de Sartre, trazendo em seu conteúdo o mesmo tipo de fundamentação analítica de homem, mas focando no âmbito moral.

3. A MORAL DA AMBIGUIDADE DE BEAUVOIR: CAMINHOS PARA A LIBERTAÇÃO HUMANA

Simone de Beauvoir inicia a introdução de *Moral da Ambiguidade* acusando autores da história da filosofia por tentarem suprimir a existência inerente do que ela chama de “trágica ambiguidade de sua condição”. De acordo com a filósofa, a busca pela essencialidade do homem fez com que muitos filósofos suprimissem a existência humana ou através do empirismo, ou através da metafísica dogmática. A obra *Moral da Ambiguidade*, apesar de ter sido publicada em 1947, antes de *O Segundo Sexo*, contém em seu interior prescrições acerca do que seria uma boa ação dada a ambiguidade dos seres humanos e conseqüentemente dos valores morais, que, no lugar do socialismo que lhe parecia em um primeiro olhar a saída para a libertação de todos os seres humanos, parece se encaixar melhor.

A autora observa em sua época que os homens – apesar de tentarem suprimir sua existência através de diversos recursos como o do empirismo – mais do que nunca estavam começando a tomar consciência de sua condição paradoxal. Beauvoir afirma

logo no início das páginas de seu livro que a teoria existencialista deveria ser abordada a partir da noção ambígua de mundo. Ambiguidade neste sentido justamente porque os homens não são deuses, cercados por decisões que giram e torno do certo e do errado bruto, concreto e inegável. Pelo contrário, existe aqui a possibilidade de falarmos em uma moral, justamente pela característica humana do fracasso, do erro, da incerteza, da ambiguidade, afinal:

O existencialismo definiu-se desde o início como uma filosofia da ambiguidade. [...] Em nossos dias, é pela ambiguidade que, em *O Ser e o Nada* Sartre define fundamentalmente o homem, este ser cujo ser é não ser, esta subjetividade que não se realiza senão como presença no mundo, esta liberdade engajada, este surgimento para-si que é imediatamente dado para outro (BEAUVOIR, 1970 pg. 5-6).

Como bem pontua Beauvoir, no âmbito analítico descrito em *O Ser e o Nada*, a ambiguidade humana se faz presente na ausência de Ser (essência) do homem, buscando encontrar um Ser. Ou seja, ao fazer-se carência de Ser, o homem busca justamente que haja Ser. Nesta perspectiva, faz parte da natureza humana querer ser algo ou querer desvendar o ser. Mas, ao invés de cair no fracasso, Beauvoir pontua que a separação entre o Ser e o Fenômeno, fruto desta pergunta inerente, possibilita que o sujeito realize-se atribuindo valores à sua realidade. Metodologicamente falando, após fazer-se carência de Ser, o homem poderá vir a constituir sua existência de forma positiva; e o fracasso descrito por nós anteriormente não é deixado de lado ou esquecido, mas assumido. É preciso assumir o fracasso da essência humana para que se possa, depois deste momento, admitir a responsabilidade humana de atribuir seu próprio valor, assumindo sua responsabilidade e sua liberdade. Para a filósofa, o homem autêntico é aquele que:

Renunciando a procurar fora de si a própria garantia de sua existência, recusar-se-á também a acreditar em valores incondicionados que se erigiriam como coisas em face, de sua liberdade. O valor é esse ser carente do qual a liberdade se faz carência, e é porque esta se faz carência que o valor aparece: é o desejo que cria o desejável e o projeto que propõe o fim. É a existência humana que faz surgir no mundo os valores a partir dos quais poderá julgar os empreendimentos nos quais se engajará (BEAUVOIR, 1970, p. 9-10).

Torna-se evidente com o trecho acima a teoria beauvoiriana de como os valores morais e humanos surgem no mundo: é a carência humana somada com a liberdade ontológica, a busca por atribuir conteúdo à sua espécie, que tem como resultado a elaboração de regras sociais e valores de natureza humana. Fugimos, portanto, de uma teoria pessimista, partindo do pressuposto de que a importância do homem no mundo é dada pelo conjunto de homens existentes. Tratando-se aqui de uma moral humana e

laica, podemos novamente preocuparmo-nos com a ausência de objetividade moral. Porém, Beauvoir supõe que, estando todos inseridos em uma sociedade humanista, conseqüentemente temos uma moralidade construída e não dada. Desta forma, a vontade humana exprimida em exterioridade tem como fim o que Beauvoir chama de “realidade autêntica”⁶⁴. Mas aqui, ao falarmos de homens construindo valores morais, temos de nos atentar que não estamos tratando do tema apenas no sentido singular, “é a pluralidade dos homens concretos, singulares, projetando-se em direção aos seus fins próprios a partir de situações cuja particularidade é tão radical, tão irredutível quanto a própria subjetividade (BEAUVOIR, 1970, p. 12)”. Neste sentido, uma moral humanista prevê a necessidade de união entre os homens naturalmente separados em busca da elaboração de seus valores⁶⁵. De fato, no âmbito privado, cada homem e cada mulher podem buscar viver uma vida autêntica de acordo com sua moralidade. Porém, em um âmbito social, nos deparamos com este primeiro problema enfrentado tanto por Sartre quanto por Beauvoir: a questão da moral fora da singularidade⁶⁶. “Uma moral da ambigüidade será uma moral que recuse negar *a priori* que existentes separados possam ao mesmo tempo estar ligados entre si, que suas liberdades singulares possam forjar leis válidas para todos.” (BEAUVOIR, 1970, p. 12-13). Posto o problema, Beauvoir buscará uma forma de sistematizar seu pensamento onde termos como: engajamento, liberdade, ambigüidade e universalidade consigam dialogar:

Seja como for, acreditamos na liberdade. É verdade que esta crença deva conduzir-nos ao desespero? (...) Parece-nos, ao contrário, que voltando-nos para a liberdade, descobriremos um princípio de ação cujo alcance será universal. É próprio de qualquer moral considerar a vida humana como uma partida que se pode perder ou ganhar, e ensinar o homem a maneira certa de ganhar. Ora, nós já vimos que o desígnio original do homem é ambíguo: ele quer ser e, na medida em que realiza esse desejo, fracassa. (...) A liberdade é a fonte de onde surgem todas as significações e todos os valores, é a condição original de qualquer justificação da existência. O homem que procura justificar sua vida deve desejar antes de tudo e absolutamente a própria liberdade: ao mesmo tempo que exige a realização de fins concretos, de projetos singulares, ela se impõe universalmente. (...) Querer-se moral e querer-se livre é uma só e mesma decisão (BEAUVOIR, 1970, p. 18).

⁶⁴ Conforme *Moral da Ambigüidade*, página 12.

⁶⁵ Aqui lembro das discussões acerca da saída de um estado de natureza para um estado social, em que é necessário haver um diálogo entre os cidadãos em busca da elaboração de valores concretos. Porém, uma vez que não há valores absolutos e únicos, nos parece que ao longo dos anos, é necessário retomar este exercício mental em busca de uma sociedade que dê conta daqueles problemas contemporâneos que uma vez não existiram.

⁶⁶ Mais a frente esta questão ficará mais clara quando Beauvoir elogia o sistema kantiano em busca de uma moral universal, apesar de plural e ambígua.

Seguindo o raciocínio da filósofa, ao assumirmos a liberdade inerente aos homens, descobrimos a primeira condição de uma moral universal. Assim, temos a liberdade em outros dois âmbitos além do ontológico: enquanto submetida ao mundo da ação, ela é capaz de manifestar-se ao sujeito tanto de forma singular, como quando escolhemos algum alimento ou alguma ideologia a seguir; e ela manifesta-se também de forma universal, onde ao querer ser livre, devo conseqüentemente ser a favor de uma moralidade que – querendo ou não – precisa estar submetida a todos os homens e mulheres. A partir disso, temos como afirmar que a liberdade de um só homem pressupõe o respeito pela liberdade dos demais. Porém, para que tal afirmação e relação seja possível, Beauvoir precisou dar conta de um dos problemas levantados por Sartre em *O Ser e o Nada*: Até aqui, foi dito claramente que o “homem é originalmente livre no sentido em que se lança espontaneamente no mundo. Mas, se a considerarmos⁶⁷ em sua facticidade, esta espontaneidade aparece como pura contingência, como um impulso (...)” (BEAUVOIR, 1970, p. 18). Para que a liberdade humana consiga agir positivamente no mundo, possibilitando um vínculo com a moralidade como foi proposto anteriormente, ao invés de um mero instinto, uma mera contingência, é necessário que o ser humano lhe atribua valor, não a renegue, e sim a reafirme. Assim, espontaneamente, a liberdade une-se à vontade humana em busca de inserir um conteúdo à ação, havendo um processo de legitimidade. Mais uma vez, está nas mãos do homem imputar valor a uma capacidade que lhe foi dada naturalmente.

Mas é preciso também perguntar se é através de qualquer conteúdo que se pode querer ser livre. (...) É por isso que nenhuma questão moral se coloca para a criança, enquanto ela é incapaz de se reconhecer no passado, de se prever no futuro; é somente quando os momentos de sua vida começam a organizar-se em conduta que ela pode decidir e escolher. Concretamente, é através da paciência, da coragem, da fidelidade, que se confirma o valor do fim escolhido e que, reciprocamente, manifesta-se a autenticidade da escolha. Se deixo para trás um ato que pratiquei, ao cair no passado ele se torna coisa; não é mais do que um fato estúpido e opaco. Para impedir essa metamorfose, é preciso que, sem cessar, eu o retome e o justifique na unidade do projeto em que estou engajado. (...) Assim, não poderia eu hoje desejar autenticamente um fim sem querê-lo através de minha existência inteira, como futuro deste momento presente, como passado superado dos dias a vir: querer, é comprometer-me a perseverar na minha vontade (BEAUVOIR, 1970, p. 20).

O trecho acima traz consigo a definição de uma ação autêntica e engajada; porém, é importante visualizar a preocupação implícita da autora inserida nesta citação: Para que uma mulher ou um homem sejam algo, donos de algum atributo e

⁶⁷ A liberdade.

característica, é necessário haver uma confirmação que não seja meramente verbal. É através da ação que o sujeito se define. Quando Beauvoir diz que o papel da liberdade também é o de desvendar o Ser, ela está se referindo novamente à famosa frase “a existência precede a essência”. Não podendo captar ser algum, pois, dessa forma, teríamos no mundo uma essencialidade do Ser pronta; resta para a liberdade que desvende o Ser – partindo a seguir – para a existência. Ou seja: o homem possuidor da liberdade ontológica está sempre em busca da definição do Ser; tal busca recai sempre em um fracasso. Portanto, resta a este mesmo homem, que através de seus atos ele desvende o Ser no sentido de agir de acordo com sua vontade (visando meios e fins), para depois descobrir que o Ser mesmo possuidor de valor, teve tal valor atribuído pela liberdade do sujeito enquanto agia. Enquanto possuidor da capacidade de valorar sua existência, o homem torna-se autêntico e engajado quando a executa. Por essa razão, Beauvoir comenta em oposição, o que seria a existência simplesmente factual: “O enclausuramento em vida é a mais horrível das penas, porque conserva a existência na sua pura facticidade, mas lhe impede qualquer legitimação” (BEAUVOIR, 1970, p. 24). Porém, conforme vamos descrevendo o existencialismo de Beauvoir e Sartre, na definição da liberdade como um atributo humano sempre passível de execução, acaba-se por vir em nossas mentes que se trata de uma mera utopia, afinal, como poderia um escravo agir livremente?

Vê-se que, por um lado, a liberdade pode sempre ser salva, porque ela se realiza como desvendamento da existência através de seus próprios fracassos, e pode ainda confirmar-se por uma morte livremente escolhida. Mas, por outro lado, as situações que ela desvenda, através de seu impulso em direção de si mesma, não aparecem como equivalentes: ela coloca como privilegiadas as que lhe permitem realizar-se como movimento indefinido, ou seja, ela quer ultrapassar tudo o que limita seu poder; e este poder, no entanto, é sempre limitado (BEAUVOIR, 1970, p. 24-25).

Assim como Sartre, Beauvoir traz em seu trabalho a consideração de que os homens em geral estão sempre em situação; ou seja, as pessoas cotidianamente são influenciadas, reprimidas e/ou forçadas a agir de uma determinada forma em consequência à exterioridade do mundo: todos estão em situação. Porém, para clarificar quaisquer dúvidas que possam surgir, a liberdade existente no interior do homem nunca cessa. Alguns chamam de instinto de sobrevivência, outros a chamariam por outro termo. Mas uma coisa é certa: apesar da limitação da liberdade confrontada pela situação factual do mundo, internamente os homens e mulheres sempre irão desejar

ultrapassar estas barreiras deterministas em busca de um agir livre⁶⁸. Sejam as crianças em processo de educação, ou as mulheres de outras sociedades que não possuem direitos de liberdade e igualdade, há a limitação de suas liberdades. Porém, Beauvoir elaborará uma crítica polêmica ao dizer que à criança a situação é imposta por outrem, “enquanto que a mulher (penso na mulher ocidental de hoje) a escolhe ou pelo menos concorda com ela. A ignorância, o erro, são fatos tão inelutáveis quanto os muros de uma prisão” (BEAUVOIR, 1970, p. 32). Desde já, Beauvoir busca demonstrar que nem todo ser humano aceita, defende ou faz uso de sua própria liberdade. Diremos aqui, que lhes falta “vontade de liberdade”. Quando há a possibilidade de ser livre e o sujeito não faz o possível para o ser, nos deparamos com o que Beauvoir chama de “demissão da liberdade”, o que implica em um termo sartriano já explicado anteriormente: a má-fé. Sendo a liberdade inerente à natureza humana, quando revelada há uma decisão a ser feita: assumir a própria liberdade de forma engajada e autêntica criando uma significância humana, ou agir de má-fé em detrimento a valores que tenham sido impostos por *outrem*.

Nisto reside o fracasso do subhomem. Ele gostaria de esquecer-se, ignorar-se, de estar ausente do mundo e de si mesmo, mas o nada que está no coração do homem é também a consciência que ele tem de si mesmo; sua negatividade revela-se positivamente como angústia, desejo, apelo, dilaceramento, mas esse autêntico retorno ao positivo, o subhomem o afasta tanto quanto do compromisso com um projeto, teme ele uma disponibilidade que o deixaria em perigo diante do futuro, no meio de suas possibilidades; é levado, por isso, a refugiar-se nos valores estabelecidos do mundo sério. [...] Nos linchamentos, nos *pogroms*, em todos os grandes movimentos sangrentos e sem riscos organizados pelo fanatismo do sério e da paixão, é entre os subhomens que se recruta a mão-de-obra. É por isso que qualquer homem, que se quer livre no seio de um mundo humano construído por homens livres, sentirá pelo subhomem tanto nojo. A moral é o triunfo da liberdade sobre a facticidade, e o subhomem não realiza senão a facticidade de sua existência (BEAUVOIR, 1970, p. 36-37).

Para Beauvoir, os homens que por medo do fracasso da existência sem sentido optam por assumir valores tradicionais e ultrapassados (como o belo exemplo de quem ainda defende a submissão feminina em nome das escrituras divinas), agem de má-fé, e são por ela chamados de “subhomens”. Tais homens constituídos apenas por “negatividade” recusam-se a elaborar projetos autênticos e engajados: eles refugiam-se no mundo do conservadorismo, que Beauvoir chama de “mundo do sério”. Porém, todo o discurso desta categoria de homens, conforme a autora está baseado apenas na

⁶⁸ “Em muitas civilizações, esta situação é também a das mulheres que não podem senão submeter-se às leis, aos deuses, aos costumes, às verdades criadas pelos machos” (BEAUVOIR, 1970, p. 31).

tentativa de mascarar sua indiferença perante o mundo. Definido que a moral é a superação da facticidade, podemos dizer que estes chamados subhomens são imorais, no sentido de não só irem contra a fuga da facticidade, como também por não estabelecer a si próprio aquilo que poderia ou não considerar como certo e como errado. De certa forma, este agir de má-fé do subhomem é uma maneira de escapar da “angustiante consciência de si mesmo” (BEAUVOIR, 1970, p. 38). A autora ressalta que independentemente disso, o subhomem, mesmo que tenha negado sua presença no mundo, continua existindo, continua sendo portador da liberdade. Por isso que esta figura adentra ao mundo do sério, como não pode fugir de sua natureza, acaba por refugiar-se nas verdades de outrem. Para Beauvoir, esta é a atitude inautêntica mais frequente:

Compreende-se facilmente porque, de todas as atitudes inautênticas, essa é a mais frequente: é que todo homem foi inicialmente uma criança; depois de ter vivido sob o olhar dos deuses, tendo prometido a si mesmo a divindade, não aceita de bom grado voltar a ser, na inquietude e na dúvida, simplesmente um homem. (...) após uma crise mais ou menos longa, volta-se para o mundo de seus pais e de seus senhores, ou então a valores novos, mas que lhe parecem também seguros. Em lugar de assumir uma afetividade que o lançaria perigosamente adiante de si mesmo, ele a repele. A liquidação sob a forma clássica – transferência, sublimação – é uma passagem do afetivo para o sério na sombra propícia da má-fé (...) a forma vazia e absurda de liberdade de indiferença (BEAUVOIR, 1970, p. 39-40).

Com a citação acima, torna-se evidente o processo que levaria um homem a tornar-se subhomem, buscando refúgio de sua natureza no mundo do sério. Durante a história da filosofia, muito indagou-se acerca de qual seria o fim último destinado ao homem, e tanto para Beauvoir quanto para Sartre a liberdade é este fim último. Ao não experimentar a liberdade, o subhomem torna-se uma figura perigosa, tendo todas as possibilidades para tornar-se um fanático, seja ele religioso ou político; podendo também criar um tipo de fanatismo por algum ídolo ou objeto, necessitando dessa figura como se fosse uma garantia para valorar sua existência. Outro caminho dado ao fracasso do homem sério muitas vezes pode ser o niilismo: o querer não ser nada. De acordo com a filósofa, “O niilismo é o sério decepcionado e voltado sobre si mesmo.” (BEAUVOIR, 1970, p. 44). Mesmo que se considere nada, o homem segue a existir, e a não ser que este sujeito positive sua negatividade existencial, ele pode vir a resignar-se com o suicídio, ou mantém-se na estabilidade niilista.

A atitude niilista manifesta uma certa verdade: a ambiguidade da condição humana é experimentada nela, mas o erro é que define o homem não como existência positiva de uma carência, mas como uma carência no coração da existência, quando em verdade a existência não é carência enquanto tal. E, se

a liberdade se demonstra aqui sob uma forma de recusa, ela não se realiza autenticamente. O niilista tem razão de pensar que o mundo não possui nenhuma justificação e que ele próprio não é nada. Mas esquece que deve justificar o mundo e fazer-se existir validamente. Em lugar de integrar a morte na vida, vê nela a única verdade da vida, que não lhe parece senão uma morte disfarçada (BEAUVOIR, 1970, p. 48).

Em suma, a maior crítica ao niilismo elaborada por Beauvoir é a de que, mesmo assumindo uma carência de essencialidade, da inexistência de Deus e da origem dos valores morais sociais tendo gênese em uma cultura religiosa, no momento de elaborar uma defesa da vida; um motivo para se viver, os niilistas permanecem em silêncio. Sendo a maior parte deles pessimistas também, como o exemplo de Schopenhauer, nós temos como consequência uma Filosofia da morte, que não atribui razões para agir. Recai-se, portanto, em uma desistência da existência. Ao contrário dessa perspectiva, tanto na prática quanto nas teorias filosóficas, parece evidente que a liberdade deva projetar-se na realidade concreta, buscando conteúdos que fundamentem o valor da vida. Quando falamos em “vida”, estamos também falando nas vidas da sociedade em geral, pois:

O homem não pode encontrar senão na existência dos outros homens uma justificação de sua própria existência. (...) A preocupação moral não vem de fora ao homem; ele encontra em si mesmo essa pergunta ansiosa: para que? (...) Querer ser livre é também querer livres os outros. Essa vontade não é uma fórmula abstrata; indica a cada um ações concretas a cumprir. Mas os outros são separados, opostos mesmo, e em suas relações com eles o homem de boa vontade vê surgirem problemas concretos e difíceis. É esse aspecto positivo da moralidade que vamos agora examinar (BEAUVOIR, 1970, p. 60-61).

De acordo com a filósofa, é claro que cada homem singular está em constante relação com outros homens. Ao engajar-se em algum projeto, o está fazendo no mundo humano. Porém, ainda existe o que ela chama de “moral individual”: a partir do momento que se considera a liberdade de todos os homens, não faria sentido um indivíduo aleatório querer ser livre na medida em que já o é. A figura do outro também é livre independentemente das situações. Frente a essas verdades, o gênero humano pode agir de duas formas: adotar uma atitude estética onde contempla desinteressadamente o mundo; ou pode considerar que:

O presente não é um passado em potência; é o momento da escolha e da ação, não podemos evitar vivê-lo através de um projeto; e não existe projeto que seja puramente contemplativo, já que projetamos sempre em relação a alguma coisa, em relação ao futuro (BEAUVOIR, 1970, p. 65).

Desta maneira, ou o homem contempla, ou o homem age; caso escolha a segunda opção, deve desejar a liberdade para si mesmo de forma universal, tentando sempre conquistá-la. A partir desta decisão, as situações humanas naturalmente organizam-se de forma a que se possa descobrir razões para agir: a existência apenas existe quando é vivida, gasta, utilizada. E neste mundo de escolhas, possibilidades e consciências, sempre surgirá a figura do opressor, que impede a manifestação da liberdade de outros, aniquilando o propósito de sua existência: criar a si mesma.

É necessário escolher o sacrifício daquele que é um inimigo do homem, mas o fato é que nos encontramos forçados, para conquistar a liberdade de todos, a tratar certos homens como coisas. Uma liberdade que se aplica a recusar a liberdade é tão escandalosa que o escândalo da violência que se pratica contra ela torna-se quase nulo: o ódio, a indignação, a cólera, que o próprio marxista cultiva apesar da fria imparcialidade de sua doutrina, apagam todos os escrúpulos. Mas o opressor não seria tão forte se não tivesse cúmplices entre os próprios oprimidos. (...) Quando um jovem nazista de dezesseis anos morria gritando <<Heil Hitler!>>, ele não era culpado, e não era a ele que se detestava, mas a seus chefes. O que teria sido desejável seria reeducar essa juventude enganada. (...) Mas a urgência da luta impediu esse trabalho (BEAUVOIR, 1970, p. 83).

A filósofa que presenciou tempos de guerra analisa como nós transformamos outros homens em meros objetos em situações de emergência. A humanidade que compartilhamos deixa de existir quando nos deparamos com distintas classes sociais, partidos políticos, movimentos ideológicos e, conseqüentemente, também quando se trata da diferença entre os sexos. O ideal, conforme a teoria beauvoiriana, não apenas nessa situação, seria conseguir tempo para que, através da educação, se possa devolver a dignidade humana destes considerados meros objetos desprezados. “É necessário que o soldado volte a ser cidadão a fim de que a cidade continue a subsistir como tal, continue a merecer que se dediquem a ela.” (BEAUVOIR, 1970, p. 91). Tendo claro para nós que cada um dos homens está interligado a todos os outros, não há justificativa suficiente para tirar a vida de um homem em detrimentos de outros dez, de acordo com a filósofa.

É preciso não confundir a noção de ambigüidade com a de absurdo. Declarar a existência absurda é negar que a ela se possa dar um sentido. Dizer que ela é ambígua é afirmar que o seu sentido não é jamais fixado, que deve ser conquistado sem cessar. (...) É porque a condição do homem é ambígua que, através do processo e do escândalo, ele busca salvar sua existência (BEAUVOIR, 1970, p. 109 – 110).

Eis o cerne do existencialismo humanista ambíguo defendido por Beauvoir, a defesa de valores humanos que possam ser considerados válidos universalmente (como o respeito à dignidade humana); ao mesmo tempo em que tais valores não apenas são

plurais, havendo mais de uma resposta para uma mesma questão; também podem alterar-se ao longo dos anos⁶⁹. Um exemplo que a própria Beauvoir traz, é a do suicídio/eutanásia. A autora defende que se temos um amigo que irá cometer suicídio por alguma briga fútil com a namorada, por exemplo, temos o dever de impedir que ele o faça. Porém, se temos outro amigo que está em algum estágio final de câncer, e para não prolongar seu sofrimento suplica para receber o direito de cometer eutanásia, nós não estaríamos agindo imoralmente ou amoralmente ao ficarmos do seu lado. Portanto, abre-se um leque de possibilidades válidas para cada pergunta moral. Porém, isso não significa que não existam respostas incorretas, pressupondo assim algum tipo de método, conforme veremos a seguir.

O bem de um indivíduo ou de um grupo de indivíduos merece ser tomado como um fim absoluto de nossa ação. Mas não somos autorizados a decidir *a priori* sobre esse bem. Para dizer a verdade, não somos jamais autorizados, em princípio, a adotar alguma conduta; 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 (...) como uma liberdade a fim de sua própria liberdade (BEAUVOIR, 1970, p. 121).

Antes de nos aprofundarmos no método existencialista, temos de ressaltar mais uma vez que, a perspectiva moral da autora é autêntica e engajada justamente por não trazer consigo respostas prévias ou o auxílio de elementos metafísicos para esclarecer o que é o certo e o que é o errado. Pelo contrário, como estamos dialogando com uma escritora humanista, o que interessa para o agente ao tomar uma decisão é o respeito pela liberdade de si e dos outros homens; e a emancipação de quaisquer influências concebidas *a priori*. Trata-se da defesa de que cada uma das bilhões de pessoas⁷⁰ que vivem em nosso planeta não só podem como devem exercer sua liberdade e autonomia em busca de um mundo igualitário.

Conforme prometido, voltamos à questão do método proposto por Beauvoir, método este que, de acordo com ela, é análogo aos métodos científicos ou estéticos. O

⁶⁹ Um bom exemplo é a questão do casamento homoafetivo, que Beauvoir não presenciou: grande parte da sociedade ocidental é a favor do casamento entre pessoas do mesmo sexo, e este é um direito que está a caminho de tornar-se universal, mesmo que antigamente não o fosse. Da mesma forma, observamos aqui um pluralismo: nem todas as pessoas a favor do casamento homoafetivo são homossexuais ou se casariam. Nem todos os casais homossexuais concordam que seja válido casar-se em uma instituição religiosa que por tanto tempo os acusou: tanto os casais que casariam na igreja quanto aqueles que não casariam nos dão respostas plurais válidas. Uma resposta incorreta neste exemplo seria a de um subhomem, tradicionalista, que, por falta de conhecimento, tentaria limitar a liberdade de outras pessoas em nome de sua má-fé.

⁷⁰ Dados atualizados, consultados no dia: 27 de março de 2018.

método confronta valores realizados ou visados, buscando encontrar algum sentido em seu conteúdo⁷¹. Ou seja, estamos falando de um método da vigilância: “Só a vigilância pode perpetuar a validade dos fins e a afirmação autêntica da liberdade.” (BEAUVOIR, 1970, p. 130). Neste sentido, Beauvoir mais uma vez demonstra ser uma defensora da afirmação da liberdade da figura do homem como um todo, pois é na lei que o sujeito encontra sua liberdade. Eis que a autora finaliza o livro com a seguinte frase: “Se acontecesse que cada homem fizesse o que devia em casa uma existência seria salva sem que fosse preciso sonhar com um paraíso em que todos se reconciliassem na morte” (BEAUVOIR, 1970, p. 136). Interpretamos que se cada homem fizesse uso de suas capacidades, elaborando projetos de vida engajados e cumprindo seu papel de defender a liberdade humana, que é um direito de todos os homens e mulheres do mundo todo, seria possível a instalação de uma sociedade mais justa para ambos os gêneros, onde haveria um respeito pelas liberdades individuais.

1.2 A continuidade da moral sartriana elaborada por Beauvoir

Estudiosos, intérpretes e especialistas do existencialismo francês de Beauvoir e Sartre parecem discordar acerca de uma vinculação necessária entre ambos. Temos como exemplo a americana Christine Daigle, que defende uma separação entre os filósofos.

A percepção que Beauvoir tem dos seres humanos enquanto fundamentalmente ambíguos, possibilita a conversão do *Outro* que Sartre buscava estabelecer. Por ela considerar que somos seres ambíguos engajados em relações ambíguas, que nossas relações são ao mesmo tempo harmoniosas e conflitantes, a autora observa uma possibilidade para os indivíduos se relacionarem uns com os outros de forma positiva. Esse é o elemento que faltava para Sartre e também explica o porquê de estudiosos sartrianos recorrerem aos escritos de Beauvoir para uma melhor compreensão do filósofo francês. Quando assim o fazem e afirmam que Beauvoir expõe a teoria ética de Sartre na obra *Pyrrhus and Cinéas e The Ethics of Ambiguity* eles estão enganados. A autora está expondo a sua própria concepção ética baseada numa ontologia fenomenológica que apesar de ser parecida com a de Sartre, é essencialmente diferente (DAIGLE, 2012, p. 98-99, tradução nossa)⁷².

⁷¹ Lembrando aqui que este é um método figurativo e linguístico de vigilância prática, levando em conta que Beauvoir faz uso do método fenomenológico-existencial em seus escritos.

⁷² Original: “Beauvoir’s understanding of the human being as fundamentally ambiguous allows for the possibility of the conversion to the Other that Sartre was looking to establish. Because she understands that we are ambiguous beings engaged in ambiguous relations, that is our relations are both conflictual and harmonious, she sees a possibility for individuals to relate to others in a positive fashion. This is the

Como podemos ver desde o início desta dissertação, toda a base argumentativa de Beauvoir parte de uma natureza humana descrita por Sartre. Uma prova disso é que em vários momentos a filósofa cita trechos de *O Ser e o Nada* de forma a conseguir inserir o leitor naquela discussão anterior. O que mais pesou na análise de Daigle a respeito do trabalho de Beauvoir foi a consideração do Outro. Porém, como podemos observar, não só em todas as obras aqui trabalhadas, tanto de Sartre, quanto dos comentadores Castro e Norberto, o filósofo francês preocupou-se sim em pontuar a necessidade da figura do Outro para que pudéssemos falar no indivíduo. Acerca deste primeiro comentário, nos parece que Daigle pensou não existir um tratado moral sartriano, quando, na verdade, todas as obras do filósofo contêm trechos acerca da ação humana, sejam elas filosóficas ou literárias. Neste sentido, não pretendemos refutar ou defender a comentadora citada, mas demonstrar como podemos interpretar de uma forma ambígua também os escritos da filósofa aqui trabalhada: quando se diz que há um espaçamento entre os tratados morais e/ou filosóficos de ambos os autores, existe uma tentativa de justificar cada um deles dependendo apenas de suas bibliografias separadas. Porém, quando se diz – como nós o fizemos até o momento – que existe uma aproximação entre tais obras e que esta aproximação precisa ser elaborada, não só permitimos notar o percurso de nossa linha interpretativa, como também demonstrar melhor o que queremos dizer quando afirmamos que estamos fazendo uso do método estrutural⁷³.

Defendemos aqui que para estudarmos Beauvoir, precisamos buscar subsídios teóricos na filosofia sartriana. A própria autora não nos deu outra saída, principalmente por não ter elaborado um escrito sobre a natureza humana da mesma magnitude que *O Ser e o Nada*. Mas, essa não é uma crítica à filósofa: enquanto mulher, ela pontuou sua

piece that is missing from Sartre and this explains why Sartreans turn to Beauvoir for help. But when they do and claim that Beauvoir is exposing Sartre's ethics in *Pyrrhus and Cinéas* and *The Ethics of Ambiguity*, they are mistaken. She is exposing her own ethics based on an ontological and phenomenological understanding of the human that is close to Sartre but essentially different”.

⁷³ De acordo com a defesa do método em questão, Victor Goldschmidt afirma que: “A filosofia é explicitação e discurso. Ela se explicita em movimentos sucessivos, no curso dos quais produz, abandona e ultrapassa teses ligadas umas às outras numa ordem por razões. A progressão (método) desses movimentos dá à obra escrita sua estrutura e efetua-se num tempo lógico. A interpretação consistirá em reaprender, conforme à intenção do autor, essa ordem por razões, e em jamais separar as teses dos movimentos que as produziram. Precisemos esses diferentes pontos” (GOLDSCHMIDT, 1963, p. 140). Neste sentido, defendemos a necessidade de trazer Sartre para fundamentar Beauvoir pois o filósofo francês elabora seus escritos abordados de forma prévia aos da autora aqui utilizados, e assim nos parece que há um tempo lógico que deva ser respeitado em nossa argumentação.

concordância com o que já havia sido escrito, e buscou ir além, desconstruindo preconceitos de sua época e dando continuidade ao livro final que Sartre não finalizou. Isso não significa que ambos teriam descrito as mesmas conclusões, até mesmo porque não temos como saber. Porém, assim como vários outros autores como bem pontuaram Castro e Norberto, Beauvoir foi uma dentre diversos filósofos que buscaram elaborar um sistema prático que tivesse em sua constituição toda uma filosofia densa que partisse da caracterização humana descrita por Sartre⁷⁴:

Em outros ensaios, mostrei como a abordagem de Beauvoir para o corpo como ambígua e para a consciência, como necessariamente e sempre incorporada, representa uma melhoria em relação às visões instrumentais de Sartre do corpo e da consciência como, em última instância, transcendentais.

O ponto fundamental que se faz nesses ensaios é que, como Beauvoir concebe o ser humano como ambíguo e porque essa ambigüidade é múltipla e conduz às nossas relações com o mundo e com os outros, ela está em melhor posição teórica para abordar a questão ética. Problemas relacionados às relações interpessoais. Ela não está tentando sobrepor uma consciência absolutamente livre onipotente ao mundo e se engajar em relações com indivíduos igualmente onipotentes e absolutamente livres. Em vez disso, ela vê que o reino interpessoal será sempre permeado de tensões, pois os indivíduos não podem conceber a si mesmos como auto-suficientes e auto-suficientes. Essas tensões, no entanto, são positivas e negativas, e é preciso aprender a viver a própria ambigüidade. Este é o ideal de autenticidade de Beauvoir (DAIGLE, 2013, p. 104, tradução nossa)⁷⁵.

Nota-se na passagem anterior, novamente a busca engajada de trazer o enfoque para Simone de Beauvoir sem, necessariamente, exigir do leitor também a compreensão da filosofia sartriana. Como estamos buscando demonstrar um vínculo entre ambos escritores, lembramos que na conferência que deu origem ao livro *O Existencialismo é um Humanismo*, por exemplo, podemos observar como Sartre salienta diversas vezes a importância do *Outro* no convívio social e na constituição humana. Além disso, a própria obra mais concreta do autor, *O Ser e o Nada*, vem acompanhado de um subtítulo

⁷⁴ Não podemos esquecer também das obras literárias que optamos por não estudarmos aqui; concordamos que durante toda a vida Sartre desenvolveu literaturas que continham prescrições morais implícitas e explícitas, que querendo ou não parecem sim ir de encontro com o trabalho beauvoiriano.

⁷⁵ Original: “In other essays, I have shown how Beauvoir's approach to the body as ambiguous and to consciousness as necessarily and always embodied represents an improvement over Sartre's instrumental views of the body and of consciousness as ultimately transcendent. The overarching point that is made in these essays is that because Beauvoir conceives of the human being as ambiguous and because this ambiguity is manifold and carries through to our relations with the world and with others, she is in a better theoretical position to address the ethical problems related to interpersonal relations. She is not trying to superimpose an omnipotent absolutely free consciousness on the world and engaged in relations with equally omnipotent and absolutely free individuals. Rather, she sees that the interpersonal realm will always be permeated with tensions as individuals cannot conceive of themselves as self-enclosed and self-sufficient. These tensions, however, are both positive and negative and one must learn to dwell in one's own ambiguity. This is the ideal of authenticity for Beauvoir”.

que nos demonstra a associação dos seres humanos enquanto ambíguos: “Ensaio de Ontologia Fenomenológica”. Ou seja, houve sim por parte do autor a construção de um modelo filosófico que abrangesse os seres humanos tanto partindo da consciência, quanto simplesmente de sua situação no mundo físico. Qualquer outra leitura do autor pode gerar uma confusão de que seu sistema filosófico sustenta um subjetivismo, o que não é verdade. Há sim aqui a defesa de uma “natureza humana” não enquanto algo pronto desde o nascimento, mas enquanto uma forma de descrever a vida dos homens, suas ambiguidades e principalmente, sua Liberdade inerente que não se pode escapar.

Em suma, a moral existencialista de ambos, ainda mais em Beauvoir, evidencia duas coisas: primeiro, que os homens em relação uns aos outros possuem o elemento da universalidade. Tal elemento lhes permite criar um sistema prático de convívio onde através de suas consciências possam definir o que seria uma ação correta sem a necessidade de embasar-se em mitos religiosos ou em metafísicas criadas pelo próprio homem; eis o humanismo. Em segundo lugar, assim como em teorias neokantianas, nós conseguimos dialogar com outras culturas e outros momentos históricos partindo da certeza de que o mundo humano é ambíguo. Para que se possa considerar uma ação correta, não se faz necessário dizer que todas as outras são falsas. Mais de uma ação pode receber o “título” de ação correta, bem como fazemos com o que chamamos de ações erradas. Por isso falamos anteriormente durante a análise de *O Ser e o Nada*, que conseguimos defender uma influência não só de autores analíticos na obra fenomenológica do filósofo francês, mas defendemos também uma influência kantiana. E apesar de não ter ficado claro com Sartre tais influências, é Beauvoir que nos aponta os erros de diversas tradições, buscando constituir uma ética aplicável que consiga lidar com o ateísmo sem recair em um pessimismo niilista; e é Beauvoir que consegue defender a universalidade de valores morais, como o exemplo dos direitos básicos a todos e quaisquer seres humanos, sem que tenhamos como consequência um dogmatismo fantasioso que desconsidere culturas diferentes da ocidental. Com tal análise, conseguimos ver claramente como que a sociedade até os dias de hoje é formada por múltiplas camadas de erros interpretativos da realidade. Com a moral existencialista ambígua dos autores trabalhados, esperamos não só libertar as mulheres de concepções fixas; também esperamos possibilitar o diálogo em grandes dimensões. Desta forma, espera-se que o conjunto de mulheres e homens, e somente eles através do uso de suas capacidades cognitivas, elaborem projetos que definam o que é certo e o que

é errado sem o peso de tradições que não lhes servem mais, fazendo uso engajado da liberdade que lhes constituem.

Tendo elaborado nossa pesquisa, acreditamos ter dado conta do prometido na introdução da mesma. Demonstramos primeiro qual o problema que gira em torno do “ser mulher” desde a antiguidade, destacando trechos da literatura, história, filosofia, psicanálise e afins conforme Beauvoir nos incita. Chegando à conclusão de que não existe um ser humano na terra que possa servir de modelo oficial de “mulher” a ser seguido, aprendido e estudado, passamos para a hipótese de que, através da educação, poderemos criar seres humanos engajados que não mais associem o modelo patriarcal às suas vidas. Porém, mesmo que destacando os elementos filosóficos da obra *O Segundo Sexo*, surgiu a necessidade de retornar a Sartre para compreender de onde certos conceitos utilizados por Beauvoir foram retirados, como eles foram fundamentados e porque. Como estamos trabalhando aqui com a divisão situação *versus* liberdade, em uma linguagem mais simples, trouxemos também para o debate *O Existencialismo é um Humanismo* como uma tentativa de clarificar conceitos. Por fim, a própria Beauvoir foi aqui apresentada enquanto uma filósofa existencialista que dispôs-se a elaborar um tratado moral que possa dar conta não só às suas pretensões feministas, mas também uma vida melhor para qualquer ser humano. Tendo em vista que tal trabalho só foi possível partindo dos pressupostos sartrianos, acreditamos não ter problema em trabalhar e defender uma filosofia beauvoiriana fazendo uso do filósofo em questão, pois quando necessário, a própria autora assim também o faz.

Talvez continuem dúvidas acerca da posição política da autora tendo em vista que ao fim de sua vida já criticava o socialismo, modelo político que por muito tempo defendeu. Mas nos parece que a própria autora não percebeu que já havia dado respostas a perguntas que mais a frente seriam feitas. Ao elaborar o seu tratado moral antes de sua genealogia do sexo feminino, ela já estava demonstrando que o maior problema do convívio social é justamente moral e não político. E como acreditamos que a política tenha como fundamento elementos morais, e não o contrário, Beauvoir escreve *O Segundo Sexo* apostando no socialismo, sem perceber que a verdadeira superação social de diversos problemas enfrentados pelas mulheres ao longo da história tem uma origem moral que a essa altura já estava elaborado desde 1947, dois anos antes da publicação da genealogia tratada aqui. Talvez seja por ter percebido isso que, mesmo na velhice não se ocupou mais com o tema de forma acadêmica, apenas através de conversas e

entrevistas. E quando sai às ruas apoiando o movimento e declarando-se feminista, deixa claro que não retornará ao feminismo puramente teórico.

Outro ponto que pode ter ficado ofuscado é o da sociedade andrógena. Normalmente o termo “androgenia” é utilizado para caracterizar a confusão entre dois sexos, quando não conseguimos distinguir se algum existente é do gênero masculino ou feminino. Ora, tendo em vista tudo que foi escrito, nos parece claro que há no mundo atual (diferentemente da época de Beauvoir) diversas caracterizações e problemáticas de gênero que vão bem além daquelas trabalhadas pela filósofa. Porém, sustentamos que a proposta da autora é tão inovadora em seu tempo que poderia muito bem ser levada em consideração no século XXI, novamente demonstrando que o existencialismo e o humanismo não foram superados pela filosofia como tal. Isso pois, na medida em que seres humanos lidam com outros seres humanos, e não com mulheres, mulheres trans, lésbicas e diversas outras caracterizações que rotulam e determinam as pessoas, há um foco em respeitar a dignidade humana que aqui foi chamada por nós de “liberdade” diversas vezes.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

É de conhecimento geral da biografia da autora, que mais ou menos após 20 anos de *O Segundo Sexo* ter sido publicado pela primeira vez – por volta de 1969 – a filósofa, decepcionada com os discursos do partido socialista e percebendo também que o processo de reeducação da sociedade conforme propõe ao fim de sua genealogia da mulher levaria mais tempo a ser desenvolvido do que imaginava, finalmente declara-se uma feminista. Assim tendo feito, a autora, que por hora havia se dedicado ao feminismo teórico, começa a sair às ruas reivindicando os direitos das mulheres de forma prática e engajada, além de acolher mulheres em situações problemáticas em seu próprio apartamento. Ou seja, Beauvoir não só desenvolve o que acreditamos ser a continuidade do projeto moral sartriano, mas também, diferentemente de Sartre, ao invés de filiar-se a algum partido específico em determinada fase de sua vida política, inserindo-se em uma ideologia fechada, amplia seus horizontes através de um movimento libertário.

É importante salientar, porém, que concordamos com os comentadores utilizados, a saber Castro e Norberto, no sentido de que existe sim um pensamento moral implícito nas obras literárias de Sartre, mas o que falta é o aspecto fundamental da justificativa de tais elementos através de um tratado filosófico. Assim o sendo, acreditamos ter comprovado não só que a obra “feminista” de Beauvoir vai muito além do feminismo, mas de que ela trouxe de forma bem elaborada uma obra específica para trabalhar questões morais. Além disso, comprometidos com nossa metodologia estrutural defendida por Victor Goldschmidt na obra *Tempo Histórico e Tempo Lógico na Interpretação dos Sistemas Filosóficos*, demonstramos a necessidade de analisar um período ou escola filosófica, respeitando a ordem cronológica dos autores ali situados para que seja viável compreender suas filosofias individuais. Tivemos, portanto, o problema da libertação da mulher como objetivo que foi alcançado, pelo viés da nossa metodologia enquanto fio condutor dos escritos próprios do existencialismo francês de Beauvoir e Sartre.

Na medida em que nosso problema fundamental foi o de demonstrar a eficiência da solução do problema da libertação da mulher através de um viés filosófico que conduz consigo condutas políticas e morais, chegamos a uma conclusão também

contemporânea acerca da filósofa trabalhada. Na medida em que “desessencializa” ambos os sexos, admitindo a possibilidade de que se constitua, um dia, uma sociedade andrógena, Beauvoir, apesar de afirmar que não existe um ser na terra que de fato seja uma mulher, contendo características inventadas pela sociedade patriarcal por décadas, admite uma identidade política de sujeito intitulado de “mulher” que abrange todos os seres que assim se considerem: quem possui um útero, lésbicas, bissexuais e acreditamos que inclusive transexuais incluir-se-iam aqui se a obra tivesse sido escrita nos dias atuais. Esta identidade permitiria que, na medida em que a sociedade pensada pela autora permanece utópica, a figura de quem se considera mulher possa politicamente continuar engajando-se em conquistar direitos para as demais mulheres declaradas. Esta identidade é intitulada por Judith Butler⁷⁶ contemporaneamente como “essencialismo estratégico”. Ou seja, a mulher aqui não é uma categoria ontologicamente possível, mas ainda é necessária para que se adquiram direitos.

Concluimos, portanto, não só a importância dos estudos feministas de Beauvoir para a Filosofia, mas também como o Existencialismo e o Humanismo ainda não foram superados. Mesmo que exista uma corrente pós-humanista que considere que há limitações na cognição humana onde impossibilitaria a análise dos autores frente a natureza humana, somos obrigados a retornar um pouco salientando não só que os autores estão cientes das situações humanas, mas também que só através dessa discussão poderíamos chegar a um consenso o mais neutro possível na medida em que não há na constituição de sua fundamentação um elemento metafísico. Acreditamos que tenha ficado clara a relação dos autores e a necessidade de unir esses trabalhos para podermos repensar modos de melhorar a vida das mulheres na sociedade. Esperamos que esta pesquisa possibilite que estudantes e pesquisadores de filosofia compreendam porque falar sobre o feminismo também é fazer filosofia; ao mesmo tempo que esperamos ter rompido com alguns tabus que por tantos anos envolveram as filosofias aqui trabalhadas.

⁷⁶ Butler é uma filósofa estadunidense pós-estruturalista que estuda a contemporaneidade do feminismo, a teoria *queer*, a filosofia política e a filosofia ética. No primeiro capítulo da obra intitulada *Problemas de gênero*, a autora contemporânea propõe três tipos de posição frente ao problema: o essencialismo, o antiessencialismo e o essencialismo estratégico, de onde retiramos essa possível aproximação.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

I – OBRAS DE SIMONE DE BEAUVOIR

- BEAUVOIR, Simone. **L'Invitéé**. Paris: Gallimard, 1943.
- _____. **Pyrrhus et Cinéas**. Paris: Gallimard, 1944.
- _____. **Le Sang des Autres**. Paris: Gallimard, 1945.
- _____. **Les Bouches Inutiles**. Paris: Gallimard, 1945.
- _____. **Tous les Hommes sont Mortels**. Paris: Gallimard, 1946.
- _____. **Pour une Morale de L'Ambiguïté**. Paris: Gallimard, 1947.
- _____. **L'Existentialisme et la Sagesse des Nations**. Paris: Ed. Nagel, 1948.
- _____. **Le Deuxième Sexe, 2 Vols**. Paris: Gallimard, 1949.
- _____. **L'Amérique au Jour le Jour**. Paris: Gallimard, 1954.
- _____. **Les Mandarins**. Paris: Gallimard, 1954.
- _____. **Privilèges**. Paris: Gallimard, 1955.
- _____. **La Longue Marche**. Paris: Gallimard, 1957.
- _____. **Mémoires d'une Jeune Fille Rangée**. Paris: Gallimard, 1958.
- _____. **La Force D'Lâge**. Paris: Gallimard, 1960.
- _____. **La Force des Choses**. Paris: Gallimard, 1963.
- _____. **Une Mort Très Douce**. Paris: Gallimard, 1964.
- _____. **Les Belles Images**. Paris: Gallimard, 1966.
- _____. **La Femme Rompue. L'Age de Discretion. Monologue**. Paris: Gallimard, 1968.
- _____. **La Vieillesse**. Paris: Gallimard, 1970.
- _____. **Tout Compte Fait**. Paris: Gallimard, 1972.
- _____. **Prime le Spirituel**. Paris: Gallimard, 1979.
- _____. **La Cérémonie des Adieux Suivi de Entretien avec Jean-Paul Sartre**. Paris: Gallimard, 1981.
- _____. **Lettres à Sartre**. Ed. and trans. by Sylvie Le Bon de Beauvoir. Paris: Gallimard, 1990.

_____. **Journal de Guerre.** Paris: Gallimard, 1990.

_____. **Moral da Ambiguidade.** Tradução de Anamaria de Vasconcellos. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1970.

_____. **O Segundo Sexo.** Tradução de Sérgio Milliet. 2ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.

_____. **A Força das Coisas.** Tradução de Maria Helena Franco Martins. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2009.

_____. **A Mulher Desiludida.** Tradução de Helena Silveira e Maryan A. Bon. Barbosa. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2010.

II – OBRAS DE JEAN-PAUL SARTRE

SARTRE, Jean-Paul. **L'Être et le Néant: Essai D'Ontologie Phénoménologique.** Édition Corrigée avec index par Arlette Elkaim Sartre, Gallimard, 1943.

_____. **La Responsabilité de L'Écrivain.** Paris: Editions Verdier, 1946.

_____. **L' Existentialisme est um Humanisme.** Paris: Nagel, 1946.

_____. **Le Mains Sales.** Paris : Gallimard, 1948.

_____. **Le Chemins de La Liberte.** Paris : Gallimard, 1949.

_____. **La Nausée.** Paris: Gallimard, 1938.

_____. **La Transcendence de L'Ego: Esquisse de une Description Phénoménologique.** Paris: Vrin, 1972.

_____. **Verité et Existence.** Paris : Gallimard, 1989.

_____. **As Palavras.** Tradução de J.Guinsburg. Difusão Européia do Livro. São Paulo, 1964.

_____. **Reflexões sobre o Racismo.** São Paulo: Difel, 1965.

_____. **Questão de Método.** Tradução de Bento Prado Júnior. Difusão Européia do Livro, São Paulo, 1972.

_____. **Em Defesa dos Intelectuais.** Editora Ática, São Paulo, 1994.

_____. **A Questão Judaica.** São Paulo : Ática, 1995.

_____. **O Ser e o Nada: Ensaio e Ontologia Fenomenológica.** Tradução de Paulo Perdigão. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1997.

_____. **Que é a literatura?** Tradução de Carlos F. Moises. 3ª edição. São Paulo: Ática, 1999.

_____. **Crítica da Razão Dialética: Precedido por Questão de Método.** Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

_____. **Situações I: Críticas Literárias.** Tradução de Cristina Prado. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

_____. **Entre Quatro Paredes.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

_____. **A Náusea.** Tradução de Rita Braga. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

_____. **Esboço para uma Teoria das Emoções.** Tradução de Paulo Neves. Coleção L&PM, Porto Alegre, 2006.

_____. **O Existencialismo é um Humanismo.** Apresentação e notas de Arlette Elkaim-Sartre. Tradução de João Batista Kreuch. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2010.

III- COMENTADORES, INTÉRPRETES E ENTREVISTAS

CASTRO, Fábio Caprio Leite. **A Ética de Sartre.** São Paulo: Edições Loyola, 2016.

DAIGLE, Christine. Thinking with Simone de Beauvoir... and beyond. **Sapere Aude - Revista de Filosofia**, Belo Horizonte, v. 3, n. 6, p. 96-106, fev. 2012. ISSN 2177-6342. Disponível em: <<http://200.229.32.55/index.php/SapereAude/article/view/4763>>. Acesso em: 16 Ago. 2016.

_____. “The Ambiguous Ethics of Simone de Beauvoir.” In: **Existentialist Thinkers and Ethics.** C. Daigle (ed.). Kingston and Montreal: McGill/Queen’s University Press, 2006, pp. 120-141.

_____. “The Ethics of Authenticity.” IN: **Reading Sartre.** Jonathan Webber (ed.). London: Routledge, 2010, p. 1-14.

_____. “Where Influence Fails: Embodiment in Beauvoir and Sartre.” IN: **Beauvoir and Sartre: The Riddle of Influence.** C. Daigle and J. Golomb (eds.). Bloomington: Indiana University Press, 2009, pp. 30-48.

FULLBROOK, Edward; FULLBROOK, Kate. **Sex and Philosophy: Rethinking de Beauvoir and Sartre.** London and New York: Continuum, 2008.

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

NORBERTO, Marcelo S. **O Drama da Ambiguidade: a questão da moral em O Ser e o Nada.** São Paulo: Edições Loyola, 2017.

RIZK, Hadi. **Comprender Sartre.** Paris: Armand Colin, 2011.

SCHELER, Max. **Da reviravolta dos valores.** Tradução de Marco Antônio dos Santos Casanova. Petrópolis: Vozes, 1994.

SCHWARZER, Alvie. **Simone de Beauvoir Hoje**. Tradução de José Sanz. Rio de Janeiro : Rocco, 1985.

SIMONS, Margaret A. **Beauvoir and the Second Sex: Feminism, Race, and the Origins of Existentialism**. Lanham: Rowman & Littlefield, 1999.

IV- DEMAIS OBRAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Tradução da 1ª edição brasileira coordenada e revista por Alfredo Bosi. 6ª Edição. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

COLETTE, Jacques. **Existencialismo**. Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre, RS: L&PM, 2009.

DABHOIWALA Faramerz. **As Origens do Sexo : Uma História da Primeira Revolução Sexual**. Tradução de Rafael Mantovani. São Paulo: Globo, 2013.

GILES, T. R. **História do Existencialismo e da Fenomenologia**. São Paulo: EPU, 1989, p. 315.

GIORDANI, Mário Curtis. **Iniciação ao existencialismo**. Petrópolis: Vozes, 1997.

GOLDSCHMIDT, Victor. **Tempo Histórico e Tempo Lógico na Interpretação dos Sistemas Filosóficos: A Religião de Platão**. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1963, p. 139-147.

HEIDEGGER, Martin. **Cartas Sobre o Humanismo**. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1967.

KAUFMANN, Walter. **Existentialism from Dostoevsky to Sartre**. Revised & enlarged edition. American Library Chicago: 1975.