

UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS (UFAL)  
FACULDADE DE SERVIÇO SOCIAL (FSSO)  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SERVIÇO SOCIAL  
MESTRADO EM SERVIÇO SOCIAL

Tainah Nataly dos Santos

**UMA ANÁLISE EXISTENCIALISTA SOBRE A VELHICE E O CONTRAPONTO  
ONTOLÓGICO-MATERIALISTA AO EXISTENCIALISMO**

Maceió

2019

Tainah Nataly dos Santos

**UMA ANÁLISE EXISTENCIALISTA SOBRE A VELHICE E O CONTRAPONTO  
ONTOLÓGICO-MATERIALISTA AO EXISTENCIALISMO**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da Universidade Federal de Alagoas, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Serviço Social.

Orientadora: Profa. Dra. Gilmaisa Macedo da Costa

Maceió  
2019

**Catálogo na fonte**  
**Universidade Federal de Alagoas**  
**Biblioteca Central**  
**Divisão de Tratamento Técnico**

Bibliotecária Responsável: Helena Cristina Pimentel do Vale – CRB4 - 661

S237a Santos, Tainah Nataly dos.

Uma análise existencialista sobre a velhice e o contraponto ontológico -  
materialista ao existencialismo / Tainah Nataly dos Santos. – 2019.  
128 f.

Orientadora: Gilmaisa Macedo da Costa.

Dissertação (Mestrado em Serviço Social) – Universidade Federal de Alagoas.  
Faculdade de Serviço Social. Programa de Pós-graduação em Serviço Social.  
Maceió, 2019.

Bibliografia: f. 127-128.

1. Beauvoir, Simone de, 1908-1986 – Crítica e interpretação. A velhice.  
2. Velhice. 3. Existencialismo. 4. Materialismo histórico. Materialismo dialético.  
I. Título.

CDU: 364: 141.13



UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS

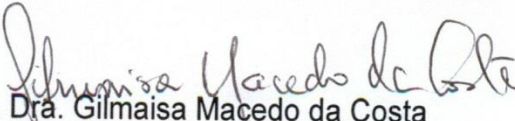
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SERVIÇO SOCIAL – PPGSS

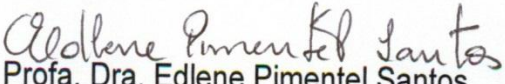



FACULDADE DE SERVIÇO SOCIAL

Membros da Comissão Julgadora de Defesa da Dissertação de Mestrado de **Tainah Nataly dos Santos** intitulada “**Uma análise existencialista sobre a velhice e o contraponto ontológico-materialista ao existencialismo**”, apresentada ao programa de Pós-Graduação em Serviço Social da Universidade Federal de Alagoas em 09 de setembro de 2019, às 14h, na Sala do Conselho da Faculdade de Serviço Social (FSSO).

Banca Examinadora

  
Profa. Dra. Gilmaisa Macedo da Costa  
Orientadora (PPGSS - FSSO - UFAL)

  
Profa. Dra. Edlene Pimentel Santos  
Examinadora interna (PPGSS- FSSO - UFAL)

  
Profa. Dra. Silvana Márcia de Andrade Medeiros  
Examinadora externa (UFAL – PALMEIRA DOS ÍNDIOS)

Essência

Para que perseguir  
múltiplos sentidos  
diante da crua aspereza  
do real?

A pedra é.  
A lei da gravidade continua sendo.  
As Grandes Guerras se sucederam.

É inútil enfeitar o ser.

Se isso te mareja os olhos?  
[Arquitetar arestas e movimentos.]  
Deixemos,  
no seu lugar,  
a Arte.

Arranquemos, sim,  
as cascas.  
Penetremos os fios,  
que nos articulam às entranhas do todo,  
que nos distinguem do outro.  
Caminhos enredados  
num mesmo jogo.

Ontologizemos  
a coisa.  
HumaNaturalmente  
desvendemo-nos.

(Tainah Nataly dos Santos)

A Leandro;  
E à Gilda (*in memoriam*).

## **AGRADECIMENTOS**

Aos meus pais, Severino Luiz e Jozilda, e meu irmão, Amaro, pelo apoio incondicional ao longo de toda a minha vida;

Ao meu esposo, Leandro, pelo amor e parceria. Sem seus cuidados, a concretização deste sonho seria praticamente impossível;

À minha tia Joseilda, pelo seu afeto e seus conselhos assertivos;

Aos idosos, em especial àqueles que fazem parte da classe trabalhadora, que propiciaram muitas de minhas reflexões e indignações diante dos limites no acesso a recursos e serviços públicos para o atendimento de suas necessidades;

À professora Gilmaisa, por suas ricas orientações e pela sensibilidade para com a temática que escolhi;

Às professoras Edlene e Sylvania, por terem aceitado participar da banca avaliadora e por suas contribuições a este trabalho;

Aos meus companheiros de trabalho Amanda, Aureni, Will, Danielle, André, Ana Luiza e Karine, que tornam o cotidiano mais leve e enriquecedor. Minha gratidão pela compreensão e apoio aos meus estudos;

Aos amigos Pollyana, Rogério, Mariani, Gillyanne, Carla, Carine e Júlia, por todo o carinho e atenção;

À Dra. Patrícia, por seu profissionalismo e humanidade. Agradeço por sua escuta e orientações ao longo desta jornada;

Aos colegas de turma, pelos momentos de alegria e aprendizado que compartilhamos;

E àqueles que, mesmo não sendo citados aqui, incentivaram e acompanharam de alguma forma o processo de construção deste trabalho.

## RESUMO

O presente trabalho objetiva analisar o fenômeno da Velhice em Simone de Beauvoir e realizar um contraponto ao Existencialismo mediante o materialismo histórico-dialético. Trata-se de uma pesquisa bibliográfica, que teve como recurso metodológico a análise imanente de texto e fundamentou-se na perspectiva ontológica materialista marxiana. Para tal, utilizamos as obras: *A Velhice* (1990), de Simone de Beauvoir, *Realismo e Existencialismo* (1960) e *Prolegômenos e Para a Ontologia do Ser Social* (2018), ambas de George Lukács, e *O Estruturalismo e a Miséria da Razão* (1972), de Carlos Nelson Coutinho. O texto está estruturado em três seções: nas duas primeiras, abordamos, de modo cuidadoso, os elementos fundamentais tratados por Beauvoir sobre a velhice, e na última seção realizamos uma crítica ao Existencialismo, a partir de Lukács e Coutinho, e assim retomamos os principais elementos e categorias presentes na tendência existencialista de Simone de Beauvoir, evidenciando o contraponto ao seu pensamento. Para a autora, envelhecer refere-se a um processo de declínio que deve ser analisado em seus múltiplos aspectos – biológico, psicológico, social e existencial – que se articulam em um movimento indefinido, não cabendo definições gerais sobre o que é a velhice em si. O pensamento de Beauvoir evidencia o campo das ideias e concebe os fenômenos humanos a partir dos sentidos e pontos de vista que os indivíduos elaboram, de modo que o conhecimento limita-se a dados contingentes e variáveis, a depender das circunstâncias imediatas das vivências individuais. Enquanto integrante da corrente existencialista, a autora superestima o indivíduo e toma o mundo exterior como cenário fortuito, no qual o sujeito realizará sua liberdade puramente abstrata e subjetiva. Concebe a velhice de modo pessimista, identificando-a como uma “fatalidade”, cabendo ao indivíduo idoso apenas um protesto interior e subjetivo, perante os papéis e estatutos impostos pela maioria adulta. Diante das limitações apreendidas na análise existencialista sobre a velhice, afirmamos a relevância do materialismo histórico-dialético para o conhecimento dos fenômenos humanos, visto que tal perspectiva apreende a categoria da totalidade, da dialética e direciona-se para o conhecimento do objeto em-si enquanto realidade independente da consciência, com leis imanentes e relações que ultrapassam a sua aparência imediata. Apenas o materialismo histórico-dialético articula liberdade e necessidade e concebe a história como processo complexo, em que os indivíduos participam de sua construção, mas não suprimem a causalidade objetiva do mundo natural e social. No lugar de recair no pessimismo, tal perspectiva metodológica apreende que o pensamento é produto da própria realidade objetiva e, ao mesmo tempo, pode contribuir para a práxis e indicar caminhos para a sua transformação.

**Palavras-chave:** Velhice; Existencialismo; Materialismo Histórico-Dialético.



## ABSTRACT

This work aims to analyze the phenomenon of old age in Simone de Beauvoir and make a counterpoint to Existentialism through historical-dialectical materialism. This is a bibliographical research which had as its methodological resource the immanent text analysis and was based on the Marxian materialist ontological perspective and the works: *The Old Age* (1990), by Simone de Beauvoir, *Realism and Existentialism* (1960) and *Prolegomena and For the Ontology of Social Being* (2018), both by George Lukács; and Carlos Nelson Coutinho's *The Structuralism and the Misery of Reason* (1972). The text is structured in three sections: in the first two we carefully approach the fundamental elements treated by Beauvoir about old age and in the last section we make a critique of Existentialism starting from Lukács and Coutinho, and thus we return to the main elements and categories present in the existentialist tendency of Simone de Beauvoir showing the counterpoint to her thinking. For the author, aging refers to a process of decline which must be analyzed in its multiple biological, psychological, social and existential aspects, which are articulated in an indefinite movement, not fitting general definitions of what is old age in itself. Beauvoir's thought highlights the field of ideas, conceives human phenomena from the meanings and points of view that individuals elaborate. Thus, knowledge is limited to contingent and variable data, depending on the immediate circumstances of individual experiences. As part of the existentialist current, the author overestimates the individual, takes the outside world as a fortuitous scenario in which the subject will realize his purely abstract and subjective freedom. It conceives of old age in a pessimistic way identifying it as a "fatality", leaving the elderly individual with only an inner and subjective protest, given the roles and statutes imposed by the adult majority. Given the limitations apprehended in the existentialist analysis of old age we affirm the relevance of historical-dialectical materialism to the knowledge of human phenomena. Since such perspective apprehends the category of totality, dialectic and is directed to the knowledge of the object itself as a reality independent of consciousness with immanent laws and relationships that go beyond its immediate appearance. Only historical-dialectical materialism articulates freedom and necessity and conceives of history as a complex process in which individuals participate in its construction but do not suppress the objective causality of the natural and social world. Instead of falling into pessimism, such a methodological perspective apprehends that thought is the product of objective reality and at the same time can contribute to *praxis* and indicate paths for its transformation.

**Keywords:** Old age; Existentialism; Dialectical-Historical Materialism.

## SUMÁRIO

<b>1 Introdução</b> .....	10
<b>2 A interpretação da velhice sob uma visão existencialista</b> .....	16
2.1 A velhice como fenômeno biológico.....	20
2.2 A velhice nas sociedades primitivas: aspectos antropológicos .....	24
<b>3 Sociedades civilizadas e velhice</b> .....	39
3.1 Aspectos históricos da velhice e suas expressões nas artes.....	41
3.2 A dimensão existencial da velhice: o ponto de vista da interioridade .....	55
3.3 O indivíduo velho e sua relação com o tempo.....	67
<b>4 O contraponto ontológico-materialista ao Existencialismo</b> .....	82
4.1 A crise da filosofia burguesa .....	83
4.2 O Existencialismo: sua relação com o método fenomenológico e suas categorias fundamentais.....	93
4.3 A análise ontológico-materialista do pensamento de Simone de Beauvoir: breves considerações.....	112
<b>5 Considerações Finais</b> .....	120
<b>Referências</b> .....	126

## 1 INTRODUÇÃO

O presente texto tem como objetivo analisar o fenômeno da velhice em Simone de Beauvoir e realizar um contraponto ao Existencialismo, mediante o materialismo histórico-dialético. O interesse por essa temática foi fruto de nossa experiência junto a um serviço de convivência para idosos, da política pública de Assistência Social. No atendimento aos indivíduos idosos, trabalhadores agora aposentados, sensibilizamos-nos com a insuficiência de políticas públicas para este segmento, principalmente quando são acometidos por limitações físicas e doenças, além de nos indignarmos com os preconceitos e tabus expressos nas conversas cotidianas, na mídia e nas redes sociais quando se pensa nos comportamentos e sentimentos dos sujeitos velhos.

Nas últimas décadas, vem ocorrendo um considerável e rápido crescimento da população idosa em todo o mundo. Segundo dados fornecidos pela Organização das Nações Unidas (ONU) (2019), até 2050, uma em cada seis pessoas no mundo terá mais de 65 anos (16%) — um aumento na comparação com a taxa de uma em cada 11 (9%), em 2019. No Brasil, segundo estimativas do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) (2018), em 2060, o percentual da população com 65 anos ou mais de idade chegará a 25,5% (58,2 milhões de idosos), enquanto em 2018 essa proporção era de 9,2% (19,2 milhões).

A partir do aumento da longevidade da população mundial e do acirramento dos conflitos entre as classes sociais, o Estado passa a responder a algumas das demandas dos velhos da classe trabalhadora, por meio de programas e serviços do sistema público de proteção social. Vale realçar que os direitos sociais, expressos, principalmente, através de leis trabalhistas e da política de seguridade social, são consequência de muitas lutas do trabalho contra o capital, desencadeadas desde os primórdios da Revolução Industrial. Conforme Netto (2009, p. 27), quando o capitalismo alcança o seu estágio monopolista,

o Estado – como instância política econômica do monopólio – é obrigado não só a assegurar continuamente a reprodução e a manutenção da força de trabalho, ocupada e excedente, mas é compelido (e o faz mediante os sistemas de previdência e segurança social, principalmente) a regular a sua pertinência a níveis determinados de consumo e a sua disponibilidade para a ocupação sazonal, bem como instrumentalizar mecanismos gerais que garantam a sua mobilização e a alocação em função das necessidades e projetos do monopólio.

Neste estágio dos monopólios, o Estado amplia sua intervenção, atuando como “um instrumento de organização da economia” (NETTO, 2009, p. 26), como “o comitê executivo da burguesia monopolista – opera para propiciar o conjunto de condições necessárias à acumulação e à valorização do capital monopolista” (idem, *ibidem*). Ao mesmo tempo em que busca “legitimar-se politicamente incorporando outros protagonistas sócio-políticos” (idem, p. 27).

A partir da década de 1970, conforme Antunes (2006, p. 499 *apud* PAIVA, 2014, p. 28), com a reestruturação produtiva e a financeirização do capital, aperfeiçoaram-se os mecanismos de exploração dos trabalhadores. O capital tem exigido dos governos nacionais a flexibilização das leis do trabalho e a desconstrução dos direitos sociais. Paiva (2014, p. 28) ressalta que:

é fundamental lembrar que, visivelmente, os indicadores sociais do envelhecimento estão sendo incrementados no momento de um encolhimento do Estado moderno, diante das suas responsabilidades para com o trabalho, no cenário pleno de desregulamentação dos direitos sociais conquistados historicamente.

Já nos anos 1980, segundo Paiva (2014), o cenário político também contemplava uma considerável preocupação com a velhice de segmentos específicos da classe trabalhadora presentes inicialmente em países de “primeiro mundo” e depois nos países, denominados, de “terceiro mundo”. Nos países centrais, o acesso ao sistema de proteção social do pós-guerra, “permitiu um processo de envelhecimento – tanto na dimensão do indivíduo quanto das populações – diferenciado para melhor, em realção aos(às) trabalhadores(as) dos países periféricos” (PAIVA, 2014, p. 168).

No que se refere à particularidade brasileira, o país chegou ao século XXI como uma das nações com os maiores índices de desigualdade social. “Em 2002, os 50% mais pobres detinham 14,4% da renda nacional e o 1% mais rico concentrava 13,5%” (BRASIL, 2004 *apud* PAIVA, 2014, p. 173). Teixeira (2008, p. 159 *apud* PAIVA, 2014, p. 173) afirma que a condição social dos indivíduos na velhice “tende a se diferenciar no próprio interior da classe trabalhadora, conforme o padrão de reprodução social instituído na sociedade brasileira”, não sendo difícil compreender que, “sobre os trabalhadores mais pobres, recai um envelhecimento desumanizante, desprotegido, quase sempre objeto de ações filantrópicas”.

Atualmente, no Brasil, 2 milhões de idosos recebem o Benefício de Prestação Continuada (BPC)<sup>1</sup>. Para 47% dos beneficiários, o BPC é a única renda e, em média, representa 79% do dinheiro que a família dispõe para viver. Sem o referido benefício, a maioria desses idosos seria indigente, conforme apontam estudos realizados pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Ipea). E, segundo os dados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (Pnad) (2016), do IBGE, 1% dos idosos brasileiros vive na miséria.<sup>2</sup>

Vale ainda ressaltar que, ao mesmo tempo em que assistimos ao progressivo aumento da expectativa de vida, aliado ao intenso desenvolvimento das forças produtivas (com seus avanços tecnológicos e científicos); identificamos uma reiterada negação da velhice. Usar a palavra velho para caracterizar um ser humano torna-se um insulto; aparecem, assim, vários eufemismos, como, por exemplo, as palavras: idoso, melhor idade e terceira idade.

Na sociedade do capital, a juventude passou a ser desejada e trocada em forma de mercadoria. Para Paiva (2014), ela aparece apartada do curso da vida, transforma-se em um bem a ser alcançado através de estilos de vida e formas de consumo adequadas. Conforme Pitanga (2006), propaga-se, principalmente pelos meios de comunicação de massa, o culto ao corpo jovem e perfeito. E, assim, prolifera-se a procura por academias de ginástica, clínicas de estética e emagrecimento, SPAs, cosméticos. Impõe-se a indústria do corpo, onde todos procuram o “elixir da juventude”, instaurando-se um cenário de rejeição e temor à velhice.

Apreendemos, pois, a necessidade de nos apropriarmos da temática, na medida em que ela se refere a algo que diz respeito a todos nós, seres humanos. Convém explicitar que compreendemos a velhice enquanto um fenômeno biológico comum a todos os seres vivos, que se refere a um ciclo da vida, assim como o são o

---

<sup>1</sup> O Benefício de Prestação Continuada (BPC) consiste em um programa de transferência de renda instituído pela Lei Orgânica de Assistência Social (Loas nº 8742/1993), direcionado a idosos em situação de pobreza e extrema pobreza, que não conseguiram acessar a aposentadoria, e também a pessoas com deficiência, que se encontram incapacitadas para o trabalho. Esse benefício, segundo as atuais regras do INSS, é a garantia de um salário mínimo mensal à pessoa com deficiência, de qualquer idade, e ao idoso com 65 anos ou mais que comprovem não possuir meios de prover a própria manutenção, ou seja, que a renda por pessoa do grupo familiar seja menor que 1/4 do salário-mínimo vigente. No presente ano, o BPC tem sido alvo de propostas de redução do seu valor, sendo este um dos pontos polêmicos da atual Reforma da Previdência proposta pelo Governo Federal.

<sup>2</sup> Disponível em: <<https://www.cartacapital.com.br/economia/na-mira-da-reforma-da-previdencia-bpc-tira-2-milhoes-de-idosos-da-miseria/>>. Acesso em: 18 ago. 2019.

nascimento, o crescimento e a morte. No entanto, ao tratarmos da vida humana, necessitamos entender que envelhecer refere-se a um processo de múltiplas dimensões, com aspectos cronológicos, biológicos, psicológicos e sociais. Diz respeito a um processo que vai além do ciclo puramente biológico e que se articula à realidade social em que se encontra o indivíduo.

Conforme Georg Lukács (2018), o humano possui sua natureza orgânica e inorgânica e se constitui, progressivamente, enquanto um ser social. Ou seja, um ser que apenas existe em sociedade e que se objetiva material e espiritualmente a partir do trabalho. Ao transformar a natureza para atender às suas necessidades, o homem faz escolhas entre dadas alternativas, produz objetos e conhecimentos que o transformam, modificam sua relação com os outros homens e também a relação com a natureza.

Para o autor, a *práxis* econômica é o primeiro pressuposto da história humana, visto que, antes de qualquer outra relação, os homens e as mulheres necessitam produzir condições materiais adequadas para sua sobrevivência. A partir e para além da produção da vida material, surgem mudanças incessantes e um conjunto de relações e fenômenos sociais, como a linguagem, a educação, os valores etc. O mundo humano possui uma processualidade imprevisível e contraditória, que permitirá a reprodução de dois movimentos distintos e interarticulados: as sociedades singulares e as individualidades (LUKÁCS, 1981).

A compreensão materialista da reprodução das relações humanas evidencia que:

Aquilo que caracteriza o ser humano não é um conjunto de traços inatos, senão as circunstâncias de que o ser humano só pode desenvolver sua humanidade na vida social, no contexto de um sistema de relações sociais que condicionam as formas, modalidades, intencionalidades, carências, direções, em que essa “humanidade” existe e se desenvolve em cada indivíduo concreto. (GONZÁLEZ, 2012 *apud* PAIVA, 2014, p. 51-52).

A partir desta análise, identificamos que não se pode explicar os fenômenos do mundo humano *a priori*, como vem ocorrendo na contemporaneidade, em que, segundo Paiva (2014, p. 52), a velhice “se apresenta em números, com ênfase no seu desenho epidemiológico, numa via deslocada das relações de produção e reprodução capitalista”. Iremos tratar da temática do envelhecimento na perspectiva da totalidade, conforme pensada por Lukács (2018), que se caracteriza como um complexo de complexos, ou seja, um complexo constituído de múltiplos elementos e

relações que, inter-articulados e desenvolvidos em um processo histórico, constituem a essência, seja da categoria mais universal, seja do mais simples objeto singular.

Ressaltamos a relevância da pesquisa para as ciências sociais, na medida em que o estudo da particularidade do envelhecimento enriquece a apreensão do mundo humano, da relação do homem com a natureza, com o seu corpo, com o tempo e com os outros homens. Justificamos, ainda, sua importância para o Serviço Social, visto que, sendo uma profissão inscrita na divisão social e técnica do trabalho, tem por função atuar junto às diversas refrações da questão social como “um dos agentes executores das políticas sociais” (NETTO, 2009, p. 74); o assistente social, em suas ações cotidianas, necessita buscar apreender a realidade concreta e os usuários dos serviços sociais, como sujeitos que pensam e tomam decisões diante de condições sociais objetivas, como a condição de classe, gênero, a cultura e o ciclo da vida. Pretendemos dar visibilidade ao segmento da população idosa, a fim de desmistificar tabus e preconceitos, além de contribuir para a ampliação de serviços e políticas públicas adequadas às suas necessidades.

Conduzimos nosso estudo a partir de alguns questionamentos: o que é a velhice para Simone de Beauvoir? Quais os fundamentos teórico-metodológicos que norteiam sua análise? Em que medida sua corrente filosófica se diferencia da ontologia marxiana, que se orienta pelo materialismo dialético? Em busca das devidas respostas, realizamos uma pesquisa bibliográfica e utilizamos como recurso metodológico a análise imanente de texto. Elaboramos a discussão a partir dos livros: *A Velhice* (1990), de Simone de Beauvoir, *Realismo e Existencialismo* (1960) e *Prolegômenos e Para a Ontologia do Ser Social* (2018), ambos de Georg Lukács; além da obra *O Estruturalismo e a Miséria da Razão*, de Carlos Nelson Coutinho.

Convém evidenciar que o ensaio *A Velhice* (BEAUVOIR, 1990) trata-se de um texto referenciado em grande parte das pesquisas na área de Geriatria e Gerontologia Social, por denunciar, com muita sensibilidade, a cruel condição de envelhecer, principalmente no momento histórico da sociedade burguesa moderna. No que se refere aos textos de Coutinho (1972) e Lukács (1960, 2018), trata-se de análises críticas de autores marxianos ao pensamento burguês, principalmente àquelas correntes filosóficas do período da “decadência”, dentre as quais encontra-se o Existencialismo.

Nosso texto foi dividido em três seções. Na primeira, tratamos de alguns dos pontos mais essenciais da análise de Beauvoir sobre a velhice, destacando a compreensão da autora sobre o aspecto biológico desta fase da vida humana e sobre o lugar reservado aos velhos nas sociedades primitivas. Na segunda seção, damos continuidade ao estudo do texto de Simone de Beauvoir. Abordamos, de forma breve, a condição do idoso na China antiga e nas sociedades “civilizadas” do mundo ocidental, desde a Antiguidade até a sociedade burguesa. E, em seguida, buscamos explicitar, a partir da autora, como o indivíduo velho vivencia a relação com seu corpo, com o tempo e com os outros indivíduos. Quanto à terceira seção, nos aproximamos da crítica de Lukács sobre o Existencialismo, além de esboçar rapidamente a análise de Coutinho sobre o pensamento burguês moderno.

Antes do término, retomamos os principais elementos e categorias presentes na tendência existencialista de Simone de Beauvoir, evidenciando o contraponto do materialismo histórico-dialético ao seu pensamento, com vistas ao aprofundamento filosófico e teórico-metodológico do tema.



## 2 A INTERPRETAÇÃO DA VELHICE SOB UMA VISÃO EXISTENCIALISTA

Simone de Beauvoir, em seu ensaio *A Velhice*, busca acabar com o silêncio que permeia a condição do idoso em nossa sociedade, denuncia os preconceitos, os estereótipos, as parcas políticas e os serviços direcionados ao humano em sua última fase da vida. Segundo a autora, as palavras velho e pobre aparecem praticamente como um pleonasma, na medida em que a maioria dos idosos sofre com a miséria, a solidão, o desespero, as deficiências (BEAUVOIR, 1990).

Conforme Beauvoir, a classe dominante busca mascarar suas responsabilidades para com o destino dos idosos, passando a produzir mitos e clichês que representam o velho como “um outro”, desconsideram o fato de que o mesmo ainda possui defeitos e qualidades do homem que continua a ser. Identifica-se o velho com a imagem do sábio sereno, rico de experiência, exemplo de todas as virtudes. Quando os velhos se afastam desta imagem, apresentando as mesmas reivindicações dos jovens, como o amor e a sexualidade, por exemplo, são ridicularizados e vistos como loucos. Estes estereótipos concebem a pessoa idosa como se estivesse fora da humanidade, fazendo parecer aceitável o desinteresse por sua infelicidade e a recusa pelos recursos minimamente necessários para a sua vida como humano (BEAUVOIR, 1990).

Esta apreensão deturpada sobre a velhice leva-nos a negá-la. Para a autora, conservamos ao longo da vida uma noção abstrata e distante sobre a velhice, como se nunca fôssemos envelhecer. Contudo, faz-se necessário “romper com a conspiração do silêncio” e apreender a velhice como algo que nos diz respeito”; apenas assim poderemos “assumir a nossa condição humana em sua totalidade” (BEAUVOIR, 1990, p. 12).

Deste modo, em seu ensaio *A Velhice* (1990), Beauvoir procura analisar as causas que explicam a negação do indivíduo ao fato de envelhecer e que conduzem a essas velhices desumanizadas e identificar o que esta condição possui de inelutável – ou seja, as características que persistem por toda a História –, as soluções que podem ser desenvolvidas para que suas dificuldades sejam amenizadas e as responsabilidades que a sociedade possui para com os velhos.

Para tanto, a autora propõe uma análise “global” da velhice, na medida em que a concebe como um fato biológico e cultural, determinado por uma riqueza de

elementos e aspectos. Paralelamente, enfatiza a necessidade de se conhecer o lugar, os estatutos destinados aos velhos em diferentes sociedades e como estes indivíduos reagem às suas condições.

Seu estudo organiza-se mediante dois pontos de vista: o da exterioridade e o da interioridade. O primeiro ponto de vista analisa a velhice como “objeto de um saber”, como a mesma se apresenta a outrem; ou melhor, como é apreendida pelas ciências especializadas: a medicina, a antropologia, a história e a sociologia. O ponto de vista da interioridade refere-se ao estudo de como o indivíduo interioriza a velhice, de que forma ele vivencia sua relação com o próprio corpo, com o tempo e com os outros indivíduos (BEAUVOIR, 1990).

Tratam-se, aqui, de dois percursos metodológicos que se complementam e, ao mesmo tempo, se distinguem, na medida em que há, para Beauvoir, uma dualidade e uma oposição entre o indivíduo velho (sua existência e sua expressão enquanto um ser singular) e o modo como a sociedade o concebe, o representa e assim impõe para o mesmo um conjunto de condições, costumes e dados comportamentos.

Conforme a autora, a sociedade impõe ao velho um determinado estatuto, certos papéis, levando em consideração suas características individuais. Ao mesmo tempo, “o indivíduo é condicionado pela atitude prática e ideológica da sociedade em relação a ele” (BEAUVOIR, 1990, p. 16). Apesar dessa dualidade, que se evidencia na organização das partes do seu livro, a autora enfatiza que buscará apreender a velhice enquanto totalidade, propondo uma análise de seus múltiplos aspectos.

Envelhecer, para ela, refere-se a um fato biológico, visto que há certas singularidades no organismo do homem que envelhece; possui também uma dimensão existencial, que consiste na experiência vivida do indivíduo velho, nas alterações em sua relação com o tempo, com o mundo e com sua própria história. Um outro aspecto diz respeito ao psicológico, posto que haja determinados comportamentos característicos da velhice. E Beauvoir ainda trata da velhice como um fenômeno social, ou seja, refere-se ao fato de que o lugar social ocupado pelo idoso é imposto pela sociedade a qual ele pertence. Quanto à esfera social, a autora reconhece a existência da luta de classes e afirma que ela irá determinar de que forma o indivíduo será surpreendido pela velhice (BEAUVOIR, 1990).

Tais dimensões se interdeterminam mutuamente, de modo que:

Não basta, portanto, descrever de maneira analítica os diversos aspectos da velhice: cada um deles reage sobre todos os outros e é afetado por eles; é no movimento indefinido desta circularidade que é preciso apreendê-la. (BEAUVOIR, 1990, p. 16).

A autora reconhece aqui a existência do indivíduo que envelhece e do mundo exterior que o cerca e o determina. Isso se evidencia ao considerar a natureza biológica do próprio corpo do velho, a existência da luta de classes, a presença de outros indivíduos situados em uma dada sociedade, etc. Contudo, analisa “fatos” e “dados” destes múltiplos aspectos como sendo a mesma coisa. Na verdade, tratam-se, aqui, de particulares pontos de vista, de ideias sobre o fenômeno da velhice, que apenas ganham sentido articuladas umas às outras. Pontos de vista que se articulam em uma “circularidade”, de modo indefinido, isto é, que se articulam de modo contingente, em um movimento cadenciado de causa e efeito, não havendo certas hierarquias ou leis imanentes entre os diversos elementos que viabilizem a apreensão da essência da velhice.

Deste modo, torna-se impossível elaborar definições, conceitos sobre o que é a velhice em si, sobre “a velhice em geral”. Qualquer tentativa nesse sentido, para a autora, mascararia a diferenciação presente nas velhices individuais no que concerne às causas: luta de classes, saúde, família, dentre outras. Apreender a essência da velhice corresponderia a um posicionamento arbitrário, abstrato, como se assim a situação humana correspondesse a um fato estático e absoluto.

Esta aversão a generalizações sobre qualquer situação humana, dentre elas a velhice, explica-se, em parte, pela compreensão da autora sobre a vida humana. Em Beauvoir, viver corresponde a um processo dinâmico, mutável. De modo que “a essencial verdade da vida [...] é um sistema instável no qual, a cada instante, o equilíbrio se perde e se reconquista” (1990, p. 17); este sistema opõe-se à morte, que é concebida como “a inércia”. Por outro lado, expressa a tendência ao situar o pensamento no plano do indivíduo por sua aproximação ao existencialismo.

Através desta concepção, a velhice não consiste em um fato estático, mas no resultado e no prolongamento de um processo. Sendo a vida um processo contínuo de mudanças, haveria na velhice um tipo específico de transformação: um “declínio”. Envelhecer, para a autora, caracteriza-se como um progressivo processo de mudança desfavorável e irreversível (BEAUVOIR, 1990).

Como toda situação humana, a velhice não é determinada apenas pela esfera biológica; não existe, no mundo humano, uma velhice absolutamente “natural”. O declínio referente ao envelhecimento se apresenta mediante uma interdependência entre o físico (as fragilidades e perdas em seu organismo biológico) e o moral (declínio das faculdades intelectuais) (BEAUVOIR, 1990).

Contudo, quando Beauvoir pergunta “o que é envelhecer?” e em seguida responde que “esta ideia está ligada à ideia de mudança” (BEAUVOIR, 1990, p. 17), a autora não se refere ao que seria esse processo de declínio da vida humana, mas sobre qual sentido o homem impõe a tal processo, amparado em determinados projetos e finalidades. De modo que, ao tratar da relação entre “o físico e o moral” na velhice, a autora afirma que cada indivíduo e cada sociedade decidirá à sua maneira se vai atribuir um maior “valor” ao biológico ou ao moral, ou um equilíbrio entre um e outro. É a partir de juízos de valor, de suas escolhas, que os indivíduos e as sociedades estabelecem uma hierarquia das idades, não havendo, assim, nenhuma universalmente aceita (BEAUVOIR, 1990).

Conforme a autora, o processo de envelhecer se põe mediante as finalidades e os objetivos dos indivíduos e sociedades, depende de quais valores os homens direcionarão a tal processo e à referida palavra. E como cada sociedade cria seus próprios valores, não se pode compreender a velhice *a priori*, no absoluto; “é no contexto social que a palavra ‘declínio’ pode adquirir um sentido preciso” (BEAUVOIR, 1990, p. 20).

Em todo o texto, Beauvoir explicita não o que é a velhice “em si”, mas qual a compreensão, quais os significados e valores que os homens elaboram sobre a velhice. Como se a ideia que os indivíduos (no interior de uma dada sociedade) elaboram sobre a velhice fosse idêntica ao que é a velhice verdadeiramente. O real confunde-se com o pensamento sobre ele; ambos aparentam ser a mesma coisa, ou melhor, a realidade, para Beauvoir, corresponde às construções no plano da consciência. E, sendo assim, torna-se variável, a depender da cultura de cada sociedade e dos objetivos e finalidades aos quais os homens se propõem. Neste sentido, trata-se de um pensamento que privilegia o campo das ideias, e não a realidade efetivamente existente.

Para melhor explicitar os pontos mais relevantes da análise de Beauvoir sobre a problemática da velhice, partiremos, inicialmente, do ponto de vista da

exterioridade, ou seja, da análise da velhice como um objeto exterior ao sujeito do conhecimento, como um saber produzido pelas ciências especializadas. Destacaremos, aqui, a apreensão da autora sobre a dimensão biológica da velhice e sobre o estatuto dos velhos nas sociedades primitivas, mediante as contribuições da Antropologia Social.

## **2.1 A velhice como fenômeno biológico**

Conforme pontuamos anteriormente, a autora enfatiza um dos aspectos da velhice humana: a dimensão biológica. Beauvoir identifica que o indivíduo, no plano biológico, vivencia um conjunto de alterações inevitáveis, que transcendem a história e se impõem como uma fatalidade. Deste modo, no envelhecimento biológico, a noção de declínio apresenta-se com um sentido simples e claro: “O organismo declina quando suas chances de subsistir se reduzem” (BEAUVOIR, 1990, p. 23).

Beauvoir afirma: “Todo organismo tende a subsistir. Para isto, é necessário restabelecer seu equilíbrio cada vez que este é comprometido, defender-se das agressões exteriores, ter sobre o mundo o mais vasto e mais firme domínio” (1990, p. 18) E exemplifica: o organismo do homem, em seus primeiros 20 anos, apesar de passar por diversas transformações em sua relação com o mundo – algumas se expressam de modo indiferente no processo evolutivo do organismo e outras se impõem como desvantagens e perdas, o que não impede de o desenvolvimento seguir de forma ascendente –; o mesmo se desenvolve e se fortifica, adquirindo em torno dos 20 anos o auge de suas capacidades físicas (idem, ibidem).

Segundo a autora, é depois dos 20 anos e a partir dos 30 anos que passa a ocorrer uma involução dos órgãos. Contudo, muitas das perdas e dos enfraquecimentos sofridos ao longo da vida poderão ser amenizados, compensados por “montagens, automatismos” elaborados a partir de um saber prático e intelectual. Apenas quando tais fragilidades não puderem mais ser contornadas, tornando-se irremediáveis, podemos afirmar que o organismo encontra-se em declínio e em efetivo envelhecimento (BEAUVOIR, 1990).

Apreende-se que Beauvoir reconhece os elementos biológicos da velhice, que se explicitam no corpo do humano velho, mas ao mesmo tempo reitera a

constatação de que em nenhuma situação pode-se falar em uma “velhice natural”. O indivíduo sempre está situado em uma coletividade que, por mais rudimentar que possa ser, possui certo tipo de trabalho, uma determinada cultura e uma organização social. Assim, no decurso da vida de cada homem, os possíveis automatismos e montagens executados para compensar certas fragilidades físicas ou mentais guardam em si conteúdos e saberes da sociedade em que o indivíduo está situado. Não há no corpo uma “natureza pura” (BEAUVOIR, 1990, p. 51). A autora articula a dimensão biológica e a dimensão social do desenvolvimento dos indivíduos.

Mas, neste momento, convém realçar o aspecto biológico da velhice. Beauvoir afirma que “a fatalidade dessa alteração” é apreendida pelos homens em todos os tempos e, a partir desta constatação, esboça as diferentes abordagens da medicina ao longo da história. Cita pensadores e escolas que estudaram a temática, perpassando pelas sociedades antigas até a sociedade burguesa.

Na Antiguidade, a medicina ainda confundia-se com a magia e a metafísica religiosa. Foi a partir de Hipócrates que a medicina passou a ser considerada uma ciência, desenvolvida pela experiência e pelo raciocínio. A partir da teoria pitagórica, o filósofo analisava a doença, e também a velhice, como a perda de equilíbrio entre os quatro humores: “sangue, fleuma, bile amarela e bile negra” (BEAUVOIR, 1990, p. 23). Hipócrates foi o primeiro a comparar as fases da vida às estações do ano, relacionando a velhice com o inverno. Fez observações sobre os velhos, relatando as diversas fragilidades e doenças às quais são acometidos (idem, *ibidem*).

Conforme a autora, os pensadores que sucederam Hipócrates não realizaram avanços na medicina nem nos conhecimentos sobre a velhice. Destaca-se que Aristóteles, baseado em seus pontos de vista especulatórios, afirmava que “a condição da vida era [...] o calor interior, e ele associava a senescência a um resfriamento” (BEAUVOIR, 1990, p. 24).

No século II, Beauvoir (1990, p. 24) afirma que Galeno fez uma síntese da medicina antiga.

Ele considera a velhice como intermediária entre a doença e a saúde. Ela não é exatamente um estado patológico: entretanto, todas as funções fisiológicas do velho ficam reduzidas ou enfraquecidas. Ele explica esse fenômeno conciliando a teoria dos humores e a do calor interior. Este último se nutre dos primeiros: extingue-se quando o corpo se desidrata e os humores se evaporam. Em sua *Gerocomica*, Galeno dá conselhos de higiene que foram respeitados na Europa até o século XIX. Ele pensa que, segundo o princípio *contraria contrariis*, é preciso aquecer e umidificar o

corpo do velho: é necessário que ele tome banhos quentes, que beba vinho e também que seja ativo. Prodigia-lhes conselhos dietéticos detalhados.

Durante muitos séculos, apenas se parafraseou a obra de Galeno, que acreditava na existência de um Deus e concebia o corpo humano “como o instrumento material da alma” (BEAUVOIR, 1990, p. 25). A medicina, na Antiguidade, fez algumas observações sobre as doenças que acometem os velhos, mas prevaleceu uma interpretação mística sobre a vida e sobre a velhice.

Na Idade Média, período no qual a religiosidade monoteísta se sobrepunha ao paganismo, o desenvolvimento da medicina foi praticamente nulo. As teorias eram carregadas de religiosidade, como foi o caso da obra de Galeno. Beauvoir (1990, p. 25) traz como exemplo os escolásticos, que “apegaram-se à comparação da vida a uma chama nutrida pelo óleo da lâmpada: é uma imagem mística, já que a alma era frequentemente representada na Idade Média por uma chama”.

Nesse período, conforme comenta Beauvoir, pouco se conheceu sobre a velhice e a medicina ocupava-se mais com a prevenção do que com a cura de doenças. As obras relacionadas à velhice eram “tratados de higiene”; havia apenas esparsas indicações sobre o diagnóstico e a terapêutica.

Com a emergência da burguesia e o desenvolvimento do capitalismo, retomam-se teorias mecanicistas da Antiguidade Grega (Demócrito e Epicuro), que concebem o corpo humano como uma máquina e associam o seu envelhecimento com o desgaste de uma máquina que se utilizou por muito tempo (Escola Iatrofísica). Outra teoria que surge neste período é o vitalismo, que defende que no corpo humano há um princípio, uma energia vital que, com o tempo, quando enfraquecida, acarreta na velhice e, ao desaparecer, na morte (BEAUVOIR, 1990).

Muitos estudos buscaram uma causa única para o envelhecimento, associando-o a uma autointoxicação, a uma possível redução dos batimentos cardíacos, ao desgaste de determinado órgão ou glândula sexual, etc. (BEAUVOIR, 1990). Mas, no decorrer do século XIX, a medicina avança, com o desenvolvimento da fisiologia e das demais ciências experimentais. Os estudos sobre a velhice tornaram-se mais precisos e sistemáticos.

Com a industrialização e a urbanização, assiste-se ao crescimento da população idosa, principalmente nas cidades, ao mesmo tempo em que surge um grande número de problemas relacionados à assistência e aos cuidados para com

os velhos. Criaram-se, na França, grandes asilos, que abrigavam milhares de doentes e de idosos, facilitando, a partir de então, a coleta de dados clínicos sobre a velhice. Aos poucos, a medicina curativa vai se sobrepondo à preventiva.

Desenvolve-se a geriatria como o ramo da medicina que estuda a patologia da velhice, e também a gerontologia, que se desenvolveu em “três planos: biológico, psicológico e social” (BEAUVOIR, 1990, p. 32), com o objetivo de estudar o próprio processo do envelhecimento. Beauvoir afirma que a gerontologia, fundamentada no positivismo, não busca explicar porque os fenômenos ocorrem, mas apenas descrever sinteticamente as manifestações do envelhecimento.

A medicina moderna não tem mais buscado atribuir uma causa ao envelhecimento biológico, mas o tem considerado como um processo natural da vida, assim como é o nascimento, o crescimento e a morte. Não diz respeito a um fato acidental, mas a uma consequência inevitável da completa realização da vida de cada organismo (BEAUVOIR, 1990).

Ocorre no indivíduo que envelhece um conjunto de transformações biológicas, como mudanças na aparência do indivíduo, os cabelos brancos, o enrugamento da pele, as alterações no esqueleto, no sistema circulatório, nos órgãos dos sentidos, a involução das glândulas endócrinas e dos órgãos sexuais, dentre outras (BEAUVOIR, 1990). Segundo a autora,

O conjunto da involução orgânica do homem idoso acarreta uma perda de energia da qual ninguém escapa; o esforço físico só lhe é permitido dentro de estreitos limites. Ele resiste melhor às infecções do que os jovens; mas seu organismo depauperado defende-se mal das agressões do mundo exterior: a involução dos órgãos reduz a margem de segurança que permite resistir a essas agressões. (BEAUVOIR, 1990, p. 36-37).

Para Beauvoir, a velhice e a doença se relacionam reciprocamente, na medida em que aquela está predisposta a diversas patologias que, por outro lado, quando se desenvolvem, podem acelerar o processo do envelhecimento. Com os avanços da medicina moderna, o idoso ficou protegido de várias deficiências e doenças, de modo que seu corpo físico passou a se manter firme por mais tempo. Contudo, além das doenças, outros fatores podem acelerar ou retardar esse processo em cada indivíduo: como o meio social, os hábitos, suas emoções, os comportamentos e atitudes afetivas dos outros (família, cuidadores), etc. (BEAUVOIR, 1990).



Como a autora aponta, considerar apenas os dados biológicos refere-se a um caminho insuficiente para se conhecer a velhice em sua totalidade. Faz-se necessário conhecer qual o lugar destinado aos velhos e as representações que se faz deles em diversas sociedades. Deste modo, daremos prosseguimento à discussão, apontando as análises de Beauvoir sobre “a realidade e a significação da velhice” nas sociedades primitivas.

## **2.2 A velhice nas sociedades primitivas: aspectos antropológicos**

Buscaremos explicitar a análise de Beauvoir sobre a velhice nas sociedades primitivas. Baseando-se em dados da Antropologia Social (principalmente, os *Human relation area files*), a autora buscou apreender analogias e contrastes entre diversas sociedades, a fim de destacar as relações mais significativas que caracterizam a velhice.

Beauvoir trata, aqui, das primeiras formas de comunidades humanas, que possuíam um rudimentar desenvolvimento das forças produtivas e da cultura. A maior parte destas coletividades caracterizam-se como “sociedades de repetição”, na medida em que as técnicas e instrumentos de produção, praticamente, não avançam. Seus membros preocupam-se em manter intactos os costumes e saberes através, principalmente, da tradição oral.

Ainda vale afirmar que Beauvoir pontuou algumas limitações no material que fundamentou sua pesquisa, como a existência de muitas informações incompletas e o fato de que a maior parte dos pesquisadores analisou e julgou as sociedades primitivas a partir de seus próprios valores, além de não buscarem organizar sinteticamente as observações sobre a velhice. A autora procurou, assim, relacionar a condição dos velhos à estrutura de conjunto da comunidade e classificar as diversas sociedades, não através das condições geográficas, mas “a partir do modo de trabalho e do meio” (BEAUVOIR, 1990, p. 57).

Esta discussão parte da constatação de que a velhice biológica se apresenta como um fato inevitável aos indivíduos em quaisquer formas de sociedade. Independente do grau de desenvolvimento social e econômico das civilizações e das interpretações e costumes que definem o estatuto dos velhos, a velhice desencadeia

em cada indivíduo uma repulsa espontânea, seja em relação ao declínio de seu próprio corpo, seja em relação à velhice dos outros (BEAUVOIR, 1990).

Segundo Beauvoir (1990, p. 51),

Para cada indivíduo, a velhice acarreta uma degradação que ele teme. Ela contradiz o ideal viril ou feminino adotado pelos jovens e pelos adultos. A atitude espontânea é a de recusá-la, uma vez que se define pela impotência, pela feiúra, pela doença. A velhice dos outros inspira também uma repulsa imediata. Essa reação elementar subsiste mesmo quando os costumes a reprovam. Aí está a origem de uma contradição da qual encontraremos inúmeros exemplos.

Os dados biológicos, que se expressam para cada indivíduo como “doença”, “feiúra”, “decadência”, “esterilidade”, generalizam-se nas coletividades, originando-se uma negação da velhice e uma exaltação aos ideais da juventude, conforme a autora afirma em seguida, ao tratar das pesquisas de Frazer: “Toda sociedade tende a viver, a sobreviver; exalta o vigor e a fecundidade, ligados à juventude; teme o desgaste e a esterilidade da velhice” (BEAUVOIR, 1990, p. 52).

Isto é apreendido nos costumes e mitos de muitas sociedades primitivas. A partir de Frazer, Beauvoir afirma que entre os *shiliques* do Nilo branco e em muitos outros povos acreditava-se que o chefe era a encarnação do divino, que se faria presente no corpo de seu sucessor após a morte. Contudo, esta encarnação, com a velhice, fica enfraquecida, não podendo mais proteger a comunidade. Faz-se, pois, necessário assassinar o chefe antes que esta decadência comece. Entre os *dinkas*, comunidade que habitava o sul do Sudão, havia o costume em que os velhos, com papéis muito importantes na comunidade, quando começavam a dar sinais de decrepitude, eram enterrados vivos em cerimônias de que os mesmos participavam, de modo voluntário. Isso acontecia pois os *dinkas* acreditavam que se esses velhos morressem naturalmente, a vida da comunidade se acabaria com o seu último suspiro. Essas cerimônias representavam um tipo de renascimento, rejuvenescimento da vida da comunidade (BEAUVOIR, 1990).

Entre os primitivos, a negação da velhice aparece atrelada à compreensão sobre a passagem do tempo. Nas sociedades de repetição, a passagem do tempo não correspondia à expectativa de um futuro, mas a um distanciamento da juventude. Buscava-se sempre o retorno à juventude, como uma forma de a coletividade humana se perpetuar (BEAUVOIR, 1990).

Beauvoir (1990, p. 54) relata:

Inúmeros ritos tinham ou têm ainda por objetivo apagar o passado durante um certo ciclo: pode-se então recomeçar uma existência livre do peso dos anos. Entre os babilônios, durante a cerimônia do ano-novo, lia-se o poema da Criação. Entre os hititas, reatualizava-se o combate da serpente contra o deus Teshup e a vitória que permitiu a este ordenar e governar o mundo. Em muitos lugares, o fim do ano velho é marcado por festas nas quais ele é liquidado: é queimado simbolicamente; apagam-se os fogos e acendem-se outros; desencadeiam-se orgias que fazem retornar ao caos primordial.

A história da comunidade é concebida como ciclos que nascem, desenvolvem-se e se dissolvem, dando lugar a novos períodos. A continuidade é marcada por renascimentos, por sucessivos recomeços. Conforme Beauvoir, as sociedades repetitivas constroem um presente a partir das tradições e de reverências ao passado. No plano mítico, não caminham em direção a um futuro, temem “o desgaste da natureza e das instituições” e defendem-se de tal desgaste mediante a complexos rituais e costumes (BEAUVOIR, 1990, p. 55).

Porém, para Beauvoir, o estatuto do velho se efetiva “empiricamente”, “segundo as circunstâncias” e não mediante as possíveis influências dos mitos. Costuma haver uma grande distância entre as fábulas que as sociedades elaboram sobre a figura do velho e as reais atitudes práticas dos indivíduos para com ele (BEAUVOIR, 1990).

Deste modo, a autora analisa o estatuto social do velho em algumas sociedades primitivas, que existiram nos mais diversos países e continentes. Estes povos caracterizavam-se como caçadores, coletores, criadores de gado ou camponeses; as duas primeiras categorias eram nômades e as duas últimas sedentárias, apesar de que ainda havia as seminômades, as sociedades que criavam animais e que plantavam em algumas partes da floresta.

Na maior parte das sociedades nômades ou seminômades, as condições de vida eram muito precárias: a alimentação insuficiente, a religião praticamente inexistente e havia um parco desenvolvimento dos instrumentos de trabalho. Nelas, a atitude mais comum era a de sacrificar os velhos. Segundo Beauvoir (1990, p. 60): “Quando a miséria é extrema, torna-se um fator determinante: sufoca os sentimentos”.

Para a autora, quando as condições materiais da vida são muito precárias, a cultura da sociedade também se expressa de forma rudimentar e os sentimentos dos indivíduos são limitados, “sufocados”, o que traz consequências penosas para os velhos. Um dos exemplos que cita é o dos *sirionos*, que viviam na floresta boliviana. Este povo seminômade enfrentava difíceis condições de subsistência. As forças

produtivas, a organização social e a cultura também eram pouco desenvolvidas, contudo havia relações de afeto entre pais e filhos. As duras condições de existência faziam as pessoas envelhecerem muito prematuramente, entre 30 e 40 anos. A situação dos velhos era muito difícil, com suas limitações para caminhar, atrapalhavam as expedições, sendo assim negligenciados por seus filhos, que deixavam de fornecer-lhes a alimentação e, por vezes, o abandonavam no caminho (BEAUVOIR, 1990).

Outra comunidade que vivia em condições muito precárias eram os *tongas*, povos que se organizavam em bandos e viviam na costa leste da África do Sul. As terras pertenciam ao chefe, que as distribuía entre os membros da comunidade. Cada membro possuía os frutos do seu trabalho, mas, na verdade, a maior parte do trabalho era realizada pelas mulheres, sendo seus frutos apropriados pelos maridos. Suas formas de trabalho eram diversificadas, praticavam agricultura, criavam gado, caçavam e pescavam, de modo que vivenciavam períodos de muita abundância. Por outro lado, também enfrentavam períodos de privações, com as “inundações” e as “nuvens de gafanhoto” (BEAUVOIR, 1990).

Entre os *tongas*, as crianças, os deficientes e os velhos partilhavam da alimentação. Estes últimos eram tratados sem muita consideração. As crianças viviam com os avós, que as deixavam negligenciadas e a passar fome, de modo que não se estabeleciam vínculos afetivos entre os jovens e os pais e avós. Havia uma rudimentar tradição cultural e social e uma religião pouco desenvolvida, de modo que a memória dos velhos não representava uma utilidade para a comunidade. Quando os idosos ficavam viúvos e não tinham mais forças para trabalhar eram tratados como um fardo e, se as aldeias necessitassem se deslocar, eles eram abandonados (BEAUVOIR, 1990).

Quanto às mulheres velhas, estas “cantam e dançam em certas cerimônias, de maneira muitas vezes obscena. Não são mais sujeitas a certos tabus: apenas elas e as meninas impúberes podem comer a carne do cervo morto em sacrifício” (BEAUVOIR, 1990, p. 63). As mulheres, em sua velhice, não eram mais submetidas a certos tabus alimentares, dispunham de uma maior liberdade que as mais jovens; pensava-se que as mesmas estavam ilesas a certos perigos das forças sobrenaturais. Contudo, quando não possuíam mais forças para trabalhar, também eram desprezadas pela coletividade.

Para Beauvoir (1990), entretanto, na maior parte das sociedades primitivas, os velhos não eram abandonados nem morriam como bichos; sua morte ocorria mediante determinados rituais, como que se reivindicasse ou se fingisse reivindicar o seu consentimento. Um dos exemplos citados refere-se aos *koriaks*, povos nômades que viviam na Sibéria do norte e dispunham apenas de rebanhos de renas, enfrentavam invernos rigorosos e condições de subsistência muito precárias. Os velhos ficavam esgotados com as longas marchas. De modo que, entre *koriaks*:

Era raro que um deles desejasse sobreviver ao desaparecimento de suas forças. Matavam-nos, como se matavam também os doentes incuráveis. Parecia normal que os *koriaks* tivessem prazer de se gabar de sua habilidade: indicavam os lugares do corpo onde o golpe de lança ou faca é fatal. O assassinato ocorria na presença de toda a comunidade, após complicadas cerimônias. (BEAUVOIR, 1990, p. 64-65).

Vale ainda ressaltar que, nestas sociedades, havia diferenças de tratamento entre os velhos que ainda se mantinham lúcidos e ativos e os que haviam se tornado decrepitos. Os primeiros eram respeitados, enquanto os últimos eram negligenciados pela coletividade.

A autora cita o exemplo dos *hotentotes*, povos africanos seminômades, que estabeleceram relações estreitas de afeto entre seus membros. Nesta sociedade, o saber e as experiências acumuladas pelos idosos tinham um papel de grande importância. Os velhos eram consultados pelo Conselho e presidiam os “rituais de passagem”. Acreditava-se que estavam acima do bem e do mal e que sua idade os protegia de poderes sobrenaturais. Exerciam ainda um papel de coesão da comunidade, na medida em que tinham a função de reintegrar os indivíduos que se encontravam em uma situação de transição (“viuvez recente, convalescência”). Contudo, quando os mesmos não podiam mais trabalhar, sofrendo com as debilidades da velhice, eram negligenciados (BEAUVOIR, 1990).

Entre os *ojibwas* do norte, que viviam próximo ao lago Winnipeg, também havia uma grande diferença entre os estatutos dos velhos ainda robustos e os decrepitos. Nesta sociedade, os idosos estabeleciam com os netos “relações de brincadeiras”; avós e netos se tratavam como iguais; as crianças eram bem cuidadas e ensinadas a respeitar todos os velhos. Estes últimos faziam parte do Conselho, junto aos jovens, que lhes tratavam com consideração. Em algumas tribos, existiam sociedades de medicina, onde os jovens eram iniciados pelos anciãos. Pensava-se que os velhos, com os saberes das ervas, possuíam poderes mágicos e, por isso,

podiam ser perigosos. A velhice era admirada, desde que fosse vivenciada com saúde, o que para eles era possível através da utilização de ervas e de certas virtudes (BEAUVOIR, 1990).

Seu estatuto alterava-se profundamente quando o velho alcançava uma idade muito avançada, adquirindo incapacidades. A sociedade o negligenciava, os jovens roubavam-lhe a comida e não o temiam mais, por pensarem que ele havia perdido os poderes mágicos. Muitos idosos eram, pois, abandonados em uma cabana longe da aldeia; costumava-se, ainda, realizar uma festa em que, após alguns rituais, o filho assassinava o velho pai (BEAUVOIR, 1990).

Porém, nem todas as comunidades primitivas abandonavam ou matavam seus velhos. Os “*chukchees* do interior” tinham uma vida muito precária, ficavam velhos e decrepitos muito cedo, mas essa decrepitude não representava uma “decadência social”. Era o pai que dominava suas posses e rebanhos até a morte. Ao tentar compreender esse fato, a autora questiona:

Por que esse poder econômico lhe é outorgado? É que, de uma maneira ou de outra, aí se encontra o interesse do conjunto da comunidade, seja porque os adultos mais jovens rejeitam a ideia de se verem um dia espoliados, seja porque desse modo estaria garantida uma estabilidade social que julgam desejável. Em particular – e talvez seja o caso, aqui –, o velho representa frequentemente um papel importante nas prestações matrimoniais; possuir rebanhos – ou terras – significa que está encarregado de reparti-los entre seus genros e filhos, de acordo com o costume. (BEAUVOIR, 1990, p. 73).

Para a autora, o estatuto social dos velhos é consequência das decisões dos indivíduos, dos interesses da coletividade. Os *chukchees* decidiram por valorizar os velhos, pois acreditavam que a permanência do ancião como detentor dos poderes e da riqueza lhes traria certa segurança em seu futuro, em sua velhice. O velho atuava como um mediador das riquezas, repartia os bens entre os membros da família, e isto lhe garantia grande prestígio.

Outra sociedade que cuidava e respeitava os velhos até a morte eram os *aleútes*. Estes povos eram mongóis, que habitavam as ilhas aleútas, enfrentavam severas condições de subsistência, não faziam provisões e, apesar de disporem de poucos alimentos, partilhavam-no com toda a comunidade. Os velhos tinham o papel de instruir a juventude e passar seus conhecimentos e experiências acumuladas. Para Beauvoir (1990, p. 76), os velhos têm, aqui, um destino feliz devido ao “valor

que a coletividade dá à sua experiência e sobretudo o amor recíproco que une filhos e pais”.

As comunidades citadas até então dispunham de técnicas e instrumentos de trabalho rudimentares e de esparsos elementos da magia e da religião na vida social. No que se refere às sociedades com um maior nível de desenvolvimento das forças produtivas, em que a magia e a religião ganham mais destaque, a função dos velhos põe-se de modo mais complexo.

Entre os *arandas*, povos coletores-caçadores que viviam nas florestas da Austrália, a experiência acumulada tinha grande utilidade na vida prática. Conforme Beauvoir (1990, p. 78):

Os membros mais respeitados da comunidade são os “homens de cabelos grisalhos”. Os “quase-mortos”, muito decaídos para levar uma vida consciente e ativa, são bem alimentados, cuidados, acompanhados, mas não têm mais influência. Ao passo que os “grisalhos”, representam um papel de primeiro plano. Sua experiência prática é necessária para a prosperidade do grupo. Com efeito, os caçadores-coletores têm necessidade de saber um sem-número de coisas: o que é ou não comestível, por quais sinais se reconhece a presença de inhames, como descobrir as águas ocultas, como preparar certos alimentos de maneira a tirar-lhes as propriedades nocivas. Há um golpe de vista, uma habilidade manual que só se adquire com uma longa prática. Se, além de tudo isso, homens idosos conhecem as tradições sagradas – cantos, mitos, cerimônias, costumes tribais – então sua autoridade é imensa.

Nesta sociedade, o conhecimento das propriedades das coisas se articula com a religião e a magia, pondo-se de modo atrelado às leis da causalidade racional e aos ritos mágicos. Deste modo, o apogeu “social” do indivíduo nesta coletividade se dá quando este apresenta cabelos grisalhos, visto que eles conseguem triunfar nos três campos; as habilidades manuais e o conhecimento das tradições sagradas lhes trazem grandes poderes. Já quando se encontram muito decrépitos e senis, os velhos perdem a influência, mas continuam sendo bem cuidados.

Os *navajos*, por sua vez, constituíam uma sociedade civilizada e próspera, tinham uma cultura muito desenvolvida e influenciada pelos brancos. Este povo habitava o noroeste do Arizona, praticava agricultura, criava animais e se reunia em alguns pontos de permanência. A família era matrilinear, avós e netos mantinham relações de afeto, cabendo aos avós maternos a participação na educação das crianças. Sobre a condição dos velhos nesta comunidade, a autora afirma que:

Ocupa-se dos velhos com atenção, mesmo que estes estejam decrépitos ou em estado de senilidade avançada. Alguns deles, às vezes, perdendo o juízo deixam suas casas e começam a vagabundear; são conduzidos de volta ao lar. Entretanto, compensa-se com um desabafo o respeito que se é

obrigado a testemunhar aos idosos. Os jovens e os homens maduros caçoam dos que estão debilitados e titubeantes: fazem-no às escondidas, por medo de vingança. Na verdade, a idade faz com que os velhos passem do domínio profano ao sagrado, e grandes poderes sobrenaturais lhes são atribuídos, principalmente aos homens. [...] Mas muitos deles não têm nenhuma influência, ficam à margem da sociedade. Um velho ignorante é pouco considerado. (BEAUVOIR, 1990, p. 83).

Esta sociedade impõe o respeito aos velhos, apesar de os jovens fazerem desabafos e brincadeiras “às escondidas” quanto à decrepitude daqueles. São valorizados, principalmente, os velhos cantores, aqueles que conservam e transmitem a memória das tradições através de contos, cantos e cerimônias; “a idade faz com que os velhos passem do domínio profano ao sagrado” (BEAUVOIR, 1990, p. 83). Atribui-se aos seus cantos poderes mágicos. A memória dos velhos assegura a continuidade da comunidade. Mas aqui os velhos sem esses saberes e habilidades são pouco considerados.

Ao tratar de outros povos, que possuíam um nível de desenvolvimento social e cultural similar aos dos navajos, Beauvoir destaca que, nestas comunidades, os velhos só tinham privilégios se possuíssem certos conhecimentos e capacidades, como fazer bons julgamentos, conhecer as genealogias e os rituais mágicos.

Ao citar os *tivs*, povos bantos, sedentários, que povoavam a Nigéria, a autora dá ênfase ao fato de que nesta sociedade é a “contribuição cultural” dos velhos que lhes outorga poderes e privilégios. Em seguida, quando trata dos *kikuyus*, povos bantos que viviam no sopé e nas encostas do monte Quênia e sobreviviam da agricultura e da criação de animais, destaca que o lugar reservado aos velhos refere-se ao valor que a coletividade dá à “sabedoria” deles. Entre os *kikuyus*, há estreitas ligações entre avós e seus netos e também entre filhos e pais; quando estes ficam velhos, os filhos responsabilizam-se pelo sustento e cuidado. A sociedade divide-se em classes de idade: os jovens responsabilizam-se pelas atividades militares e os velhos governam os negócios públicos; os idosos são considerados santos, tranquilos e desprendidos das coisas do mundo. Mas também aqui seu poder e influência depende de seus conhecimentos, capacidades e de suas riquezas (BEAUVOIR, 1990).

Quanto aos *mendes*, povo muçulmano que vivia em Serra Leoa, Beauvoir destaca que, para eles, é o valor que a coletividade reserva à “memória” que possibilita o fato de os velhos possuírem uma condição privilegiada. As famílias eram patriarcais e mantinham uma organização política e social baseada em



tradições muito antigas. Dividiam-se em duas classes: a superior, composta pelos primeiros a ocuparem a terra (descendentes de caçadores e guerreiros) – os mais velhos eram chamados de “os grandes”, e a segunda, os recém-chegados e os descendentes de escravos. Apenas a memória permitia dizer a qual classe cada indivíduo pertencia. Deste modo, apenas podia liderar o povo aquele que conhecia a história, as genealogias dos fundadores e dos descendentes. Os velhos representavam o papel de mediadores entre as gerações atuais e os antepassados e eram os mais velhos que dirigiam o culto religioso (BEAUVOIR, 1990).

Entre os povos mais avançados, para quem a magia e a tradição oral não têm mais tanta influência, os velhos representam um papel menor, como é o caso dos *lepchas*. Eles praticam o lamaísmo e sabem ler. A economia é muito desenvolvida, a família é patriarcal. As crianças e os idosos são bem cuidados. Conforme a autora:

No interior da família, a idade é respeitada. [...] O destino de um ancião que tem muitos descendentes é muito feliz. Admira-se sua saúde, sua prosperidade; é considerado como uma espécie de talismã. As pessoas oferecem-lhe presentes, na esperança de se apropriar de suas virtudes. Mas se o velho não tem filhos, nem força para trabalhar, não passa de um traste; na melhor das hipóteses, é tratado com polidez, mas encarado como um flagelo. (BEAUVOIR, 1990, p. 91).

Nestas sociedades em que já existiam esboços da escrita e em que a magia não exercia tanta influência na vida social, a idade em si não proporcionava aos velhos nenhum prestígio. A partir de então, apenas possuem influência e poderes as pessoas idosas dotadas de certos conhecimentos ou de fortuna.

Vale citar ainda o exemplo dos habitantes de Bali, povos que possuíam uma alta civilização. Desenvolviam agricultura e uma criação de animais bastante diversificada, possuíam artesanato, música, poesia, danças, teatro; contudo, para a autora, estes povos ainda caracterizam-se como uma das sociedades “que não têm história”, visto que: “Uma cultura arcaica manteve-se ali até os nossos dias, transmitida pela tradição oral, uma vez que os balineses não sabiam escrever nem ler” (BEAUVOIR, 1990, p. 95).

Entre os balineses, os velhos eram respeitados; isso se explica, em parte, pelo fato de que com as boas e prósperas condições durante a vida, eles permaneciam com saúde física e com as faculdades intelectuais por muito tempo. Os indivíduos nunca paravam de trabalhar, exceto quando eram acometidos por doenças graves; entre as mulheres, suas atribuições chegavam a aumentar na velhice. Nesta sociedade: “O papel dos velhos é muito importante, tanto o das

mulheres quanto o dos homens, pois as distinções de sexo são abolidas com a idade. Pede-se a opinião dos idosos sobre tudo” (BEAUVOIR, 1990, p. 97). Os homens velhos dirigiam a associação da aldeia, ensinavam aos jovens a arte, contavam histórias, etc. E quando se tornavam incapazes e decrépitos, continuavam a ser bem alimentados e cuidados (idem, ibidem).

Um elemento de suma importância nas sociedades estudadas refere-se à organização social. Nas comunidades que se organizam em grupos pouco estruturados, como bandos e hordas, o estatuto imposto aos velhos “é contingente”, na medida em que se altera de um grupo a outro e no interior de cada grupo. Já nas sociedades que se organizam em clãs e tribos, que se fixam em um território, o papel do idoso se põe de modo bem determinado e seu “estatuto lhe é oficialmente reconhecido”. Nestas sociedades, faz-se necessário determinar as diferentes linhagens e os direitos de sucessão na posse da terra, as trocas matrimoniais; visto que aqui as relações entre os indivíduos se darão de forma mais complexa. O homem idoso, por se encontrar mais próximo aos antepassados que os jovens, é “dotado de um caráter sagrado”. E sua memória, em relação aos antepassados e às suas respectivas linhagens, outorga-lhe a função de estabelecer relações corretas e necessárias para a manutenção da ordem, da coesão social (BEAUVOIR, 1990).

Mediante os exemplos apontados, não se pode afirmar que todas as sociedades primitivas garantiam aos seus velhos um mesmo destino; este efetivava-se mediante um conjunto de elementos e das diferentes decisões dos indivíduos. Ao estudar as diversas sociedades primitivas, a autora afirma que o velho tem mais condições de subsistir nas sociedades mais abastadas do que nas precárias, mais nas sedentárias do que nas nômades. Contudo, para a ela, “a situação econômica não é absolutamente determinante: em geral, trata-se de uma opção que a sociedade faz, e que pode ser influenciada por diferentes circunstâncias” (BEAUVOIR, 1990, p. 99). Algumas sociedades agrícolas, apesar de disporem de relativa abundância, decidem por abandonar seus velhos, enquanto outras mais precárias (e até seminômades) organizam-se para o seu cuidado.

Nas sociedades muito precárias, a magia e a religião não trazem privilégios aos velhos. Visto que esses povos são movidos pela urgência de suas necessidades, a dureza de suas condições impede um maior desenvolvimento da

cultura religiosa. E, mesmo quando esta existe, instauram-se costumes necessários à sobrevivência e a religião os justifica ideologicamente (BEAUVOIR, 1990).

Conforme a autora:

Uma proteção mais eficaz é a que assegura aos velhos pais o amor dos filhos. Roheim sublinhou a correspondência entre a felicidade da primeira idade e da última. Sabe-se que importância tem, no desenvolvimento ulterior de sua personalidade, a maneira como uma criança foi tratada. (BEAUVOIR, 1990, p. 99-100).

Destaca-se, aqui, a importância do amor filial para a proteção dos velhos. Nas sociedades em que as crianças eram mal alimentadas e negligenciadas pelos pais, na velhice destes, aquelas expressavam sentimentos de rancor e ódio, negligenciando os velhos pais quando estes se encontravam incapazes. Já na maior parte das sociedades onde os pais alimentavam e cuidavam com afeto das crianças, ocorre o estabelecimento de estreitas relações de afetividade, de modo que os filhos adultos cuidavam dos pais na velhice. Contudo, Beauvoir afirma que em uma das diversas sociedades estudadas, os *ojibwas*, apesar de as crianças serem bem cuidadas, estas tornavam-se adultos que tiranizavam os velhos pais. Assim, o amor filial não se apresenta como um elemento determinante para o tratamento e o estatuto que vão ser dispensados aos idosos. Na maior parte dos casos, são as duras condições de sobrevivência da coletividade, que acarretam na negligência das crianças e nas consequências que trarão aos mais velhos. O amor filial também se expressa a partir do costume e da religião, o que faz com que, em certas sociedades onde há estreitos vínculos entre pais e filhos, estes últimos realizem cerimônias, nas quais os velhos pais são assassinados (BEAUVOIR, 1990).

Se nas sociedades agrícolas ou nômades, nas quais os recursos são insuficientes para a sua subsistência, costuma-se sacrificar os velhos, nas comunidades com um maior desenvolvimento técnico e cultural pode-se supor, conforme Beauvoir, que será do interesse dos adultos prepararem seu futuro, ou seja, sua velhice. Nestas coletividades, as crianças são bem cuidadas e, com a farta alimentação e a higiene, os indivíduos permanecem com saúde por muito tempo, impedindo, assim, uma decrepitude precoce.

Beauvoir (1990, p. 102) afirma que:

Os primitivos reconhecem uma “vocaçãõ mágica” nos indivíduos diferenciados por alguma singularidade: os aleijados, os criminosos etc. A velhice é também uma espécie à parte. Mas é, sobretudo por sua memória, que os velhos, neste campo, tornam-se indispensáveis [...].

As sociedades primitivas, em sua maioria, utilizam-se de elementos da magia para a interpretação do mundo e da vida humana. E, como os velhos eram raros, diante da curta expectativa de vida para a maior parte dos indivíduos, passa-se a conferir atributos mágicos à velhice. Assim, os velhos tornam-se “uma espécie à parte” e, ao mesmo tempo, colocam-se como indispensáveis para coletividade, devido à sua memória. Naquelas sociedades, obedeciam-se a determinados rituais e conhecimentos impostos pelo passado, que eram conhecidos apenas pelos velhos.

Segundo Beauvoir (1990, p. 102): “Sendo necessário, o velho torna-se perigoso porque pode distorcer o saber mágico em seu benefício. Sua ambivalência tem também uma outra causa: próximo da morte, está próximo do mundo sobrenatural”. Pelo fato de estar mais próximo da morte, o velho inspira o respeito e o temor dos jovens. Isto é compreensível, pois, nestas sociedades, a morte não era concebida como um fato natural, mas como um malefício. Assim, diante desta proximidade, os anciãos possuíam poderes sagrados, estavam acima da condição humana, eram os “quase mortos”, imunizados contra os fantasmas que seriam em breve.

“Enquanto detentor das tradições, intercessor, protetor contra as potências sobrenaturais, o homem idoso assegura, através do tempo e no momento presente, a coesão da comunidade” (BEAUVOIR, 1990, p. 104). O velho tinha o papel de integrar as diferentes gerações e contribuir para a organização política e social; apenas os velhos conheciam as genealogias e o lugar que era reservado a cada indivíduo nas diferentes linhagens. Contudo, nas sociedades mais avançadas, em que se acreditava menos na magia e já se conhecia a escrita, não se temia mais os “quase mortos”: o poder e a influência dos velhos diminuiu. Seu prestígio vai se dar a partir de sua contribuição cultural.

Com relação à velhice dos homens e das mulheres, Beauvoir destaca que havia diferenças quanto ao sentido e às consequências reservadas a cada sexo. As mulheres velhas gozavam de certa vantagem em relação às mais jovens: após a menopausa, eram consideradas assexuadas e assim escapavam de certos tabus alimentares, podiam beber, fumar, sentar com os homens, atribuía-se a elas poderes sobrenaturais, o que podia trazer certo prestígio, mas também podia se voltar contra elas. Nas sociedades matrilineares, as velhas desempenhavam papéis muito importantes. E nas sociedades que se organizavam pelo patriarcado, a sua

experiência também tinha certo valor. Mas, no geral, dispunham de um estatuto inferior ao dos homens, eram mais facilmente negligenciadas e abandonadas (BEAUVOIR, 1990).

Em muitas sociedades, a geração dos velhos e a das crianças possuem estreita relação. Tanto os velhos quanto as crianças necessitam de cuidados e são “bocas inúteis”; tal fato faz com que comunidades muito pobres pratiquem o infanticídio e o assassinato dos velhos ao mesmo tempo, e às vezes apenas os velhos são sacrificados, posto que as crianças representem o futuro. Em situações de penúria, acontece uma rivalidade entre eles: as crianças roubam a comida dos idosos e em algumas sociedades é comum estes últimos negligenciarem o cuidado para com os netos e se apropriarem de boa parte da comida. Em muitas sociedades, há estreitas relações entre avós e netos, cabendo aos primeiros a responsabilidade pela educação destes.

A partir dessas observações, Beauvoir (1990, p. 106) afirma: “O velho, entre os primitivos, é verdadeiramente ‘o Outro’, com a ambivalência que o termo carrega”. Nas diversas sociedades primitivas, o velho é sempre tratado como “um outro”, ou seja, descaracteriza-se o que realmente o indivíduo velho é, sendo concebido como um “sub-homem” ou como um “super-homem” e, por vezes, encontra-se nas duas situações ao mesmo tempo.

Para Beauvoir, essas atitudes para com os velhos se põem de modo singular e contingente, a depender, em parte, das capacidades dos próprios velhos e do prestígio que elas lhes proporcionam. Apesar de outorgar ao próprio indivíduo as causas do tratamento e estatuto que a sociedade lhe impõe, a autora afirma que há diferenças entre o destino dos velhos das classes privilegiadas e o do homem comum, como também há diferenças nas atitudes dos outros para com os velhos, a depender dos grupos e das famílias em que estão inseridos (BEAUVOIR, 1990).

Para ela:

A teoria e a prática nem sempre estão de acordo; às vezes, zomba-se da velhice na intimidade, ao mesmo tempo em que se cumprem os deveres com relação a ela. O inverso, sobretudo, é frequente: honram-se verbalmente os velhos e, na prática, deixa-se que pereçam. (BEAUVOIR, 1990, p. 106).

A distinção entre teoria e prática aludida refere-se às contradições que tendem a existir entre os mitos e costumes que tratam da velhice e os reais comportamentos dos indivíduos adultos para com os velhos nas coletividades.

A autora ainda destaca que: “O fato mais importante a sublinhar é que o estatuto do velho nunca é conquistado por ele, mas lhe é outorgado” (1990, p. 106). A autoridade dos idosos fundamenta-se no medo e no respeito que inspiram aos adultos; quando estes se libertam, os idosos perdem seu prestígio. Quanto às sociedades onde se mantém a autoridade dos velhos, isso se explica pelo fato de o conjunto da comunidade decidir-se por manter suas tradições através deles. É sempre a coletividade quem decide o estatuto dos velhos, a partir de seus interesses e possibilidades. O comportamento e as capacidades do indivíduo idoso são importantes para determinar-lhe o destino; contudo, é a coletividade quem decide sobre suas condições, a partir do conjunto de seus interesses.

Demonstra-se, portanto, que a condição do velho depende, em parte, do contexto social. As fragilidades próprias do envelhecimento biológico trazem consequências econômicas: o fato de tornar-se incapaz para o trabalho, de tornar-se improdutivo. E essa condição de “incapacidade” efetiva-se a partir dos recursos disponibilizados pela comunidade, que podem precipitá-la ou prorrogá-la para idades mais avançadas. Contudo, a situação econômica não determina em absoluto o destino do velho; seu lugar dependerá do valor que a coletividade lhe reconhece (BEAUVOIR, 1990).

Para Beauvoir, o velho, a criança e o jovem referem-se a papéis, estatutos sociais impostos pela coletividade que cada indivíduo vivenciará de modo variável, a depender do grupo a que pertence: da família, da classe social e também de suas capacidades e escolhas individuais. Mas, em última análise, as condições de sua vida e o sentido que expressam dependem sempre de um conjunto, uma soma de decisões individuais que se generalizam e se impõem como valores coletivos. A causalidade social aqui se apresenta como um prolongamento fortuito e contingente desse conjunto de decisões individuais. O contexto social se identifica com a cultura de cada sociedade e, conseqüentemente, com os interesses e as escolhas que partem do indivíduo em seu conjunto. O indivíduo, apesar de se encontrar no interior de uma sociedade, possui uma subjetividade peculiar e relativamente autônoma em relação aos outros, mas essa mesma subjetividade resulta dos valores sociais e deles o significado da velhice, expressando, ainda, o modo de valoração dos velhos pela sociedade.

Beauvoir (1990, p. 108) diz:

É o sentido que os homens conferem à sua existência, é seu sistema global de valores que define o sentido e o valor da velhice. Inversamente: através da maneira pela qual uma sociedade se comporta com seus velhos, ela desvela sem equívocos a verdade – muitas vezes cuidadosamente mascarada – de seus princípios e de seus fins.

A partir das escolhas dos indivíduos que vivem em grupo, estabelece-se uma organização social e seus valores. Assim, ergue-se um sistema global de valores, a partir da associação dos interesses de vários indivíduos. E é através desse sistema global que cada sociedade vai estabelecer comportamentos, significados e funções para com os particulares grupos, como é o caso dos idosos. Deste modo, a partir da forma como a sociedade trata seus velhos, pode-se apreender os seus princípios e finalidades.

Na próxima seção, trataremos inicialmente sobre a velhice nas sociedades ditas “civilizadas”, destacando as ideias e as imagens que envolvem este fenômeno humano em expressões como a arte e os costumes populares; além de observar quais as soluções práticas para os problemas dos velhos adotadas por essas diversas sociedades no decorrer da história. E, em seguida, faremos aproximações sobre o ponto de vista da interioridade, isto é, realizaremos o estudo da velhice enquanto “vivência” dos indivíduos que envelhecem, a fim de identificar como os mesmos interiorizam e reagem a tal situação.

### 3 SOCIEDADES CIVILIZADAS E VELHICE

Buscaremos, aqui, a partir de Beauvoir, continuar a análise sobre a condição dos velhos ao longo da história humana. Neste momento, nos debruçaremos sobre as sociedades conhecidas como “civilizadas”, aquelas com um nível de desenvolvimento econômico e social mais complexo e que possuem o registro escrito sobre suas atividades e ideologias.

A autora faz referência às dificuldades para este estudo, posto que a maior parte dos documentos não trata particularmente sobre os idosos, mas os incorpora ao conjunto dos adultos. Diante destas limitações, Beauvoir procurou apreender a imagem da velhice representada nas artes, como a literatura, a iconografia e as lendas populares, o que não soluciona as lacunas para seu conhecimento, posto que Beauvoir não compreende até que ponto tais representações artísticas têm efetiva relação com a realidade. Para ela: “A imagem da velhice é incerta, confusa, contraditória” (BEAUVOIR, 1990, p. 109).

Nos registros da História e da Arte, Beauvoir apreende que a palavra “velhice” constitui dois sentidos distintos: ela é uma “categoria social”, valorizada ou não pela coletividade mediante certas circunstâncias, e enquanto tal é um ponto de vista referenciado pelos moralistas e legisladores. Ao mesmo tempo, é “um destino singular” aludido pelos poetas. A palavra velhice costuma, então, ser concebida por esses diferentes pontos de vista. Legisladores e poetas, pertencentes às classes dominantes, contudo, frequentemente, distorcem os fatos da realidade e forjam concepções sobre a velhice a partir dos interesses de sua classe. Apesar disso, a autora acredita que os poetas costumam ser mais sinceros (BEAUVOIR, 1990).

Ao traçar o caminho de sua análise, Beauvoir (1990, p. 109-110) faz uma importante observação:

é impossível escrever uma história da velhice. A História implica uma circularidade. A causa que produz um efeito é, por sua vez, modificada por este. A unidade diacrônica que se desenvolve através deste encadeamento possui um certo sentido. [...] O velho, enquanto categoria social, nunca interveio no percurso do mundo. Enquanto conserva uma eficácia, ele permanece integrado à coletividade e não se distingue dela: é um adulto macho de idade avançada. Quando perde suas capacidades, aparece como outro; torna-se, então, muito mais radicalmente que a mulher, um puro objeto; ela é necessária à sociedade; ele não serve para nada: nem valor de troca, nem reprodutor, nem produtor, não passa de uma carga. Acabamos



de ver que seu estatuto lhe é outorgado: não supõe nunca, portanto, qualquer evolução.

Beauvoir, mesmo afirmando que o objetivo é conhecer a condição de vida dos idosos em diferentes comunidades ao longo da história, após demonstrar preocupação com os sentidos que diferentes grupos impõem à palavra velhice, faz alusão à história, como um campo do saber que se identifica com a capacidade que os humanos têm de construir sua vida coletivamente dando significados a ela, conforme suas ideias e interesses. Se o campo do saber e a realidade aparecem como se fossem a mesma coisa, realmente, não seria possível existir uma História da velhice.

Os velhos, quando perdem sua força física, não podendo mais produzir e reproduzir-se, tornam-se um fardo a ser sustentado pelos adultos ativos. Quando perdem sua utilidade e eficácia para a coletividade, esta passa a negá-los e a representá-los como um “outro”. Seu estatuto sempre lhe é imposto pela maioria ativa, não havendo, portanto, qualquer evolução em sua condição. Enquanto categoria social, ou seja, enquanto objeto de estudo, os velhos não intervêm ativamente sobre os rumos tomados pela coletividade. Conforme Beauvoir (1990, p. 110), apenas “individualmente, mulheres e velhos representaram papéis ativos”, como sujeitos. Ao tornarem-se uma carga, os idosos não têm forças para fazer valer seus direitos e desejos, são subsumidos pelas necessidades e compreensões da maioria, que ora pode lhes valorizar, ora pode lhes reprimir e negligenciar. Os adultos ativos tomarão suas decisões a partir de seus próprios interesses, e não dos velhos.

O problema da velhice aparece como uma questão de poder, presente na esfera da política e a partir dela na construção de ideologias. Deste modo, a velhice é tratada sempre por filósofos, legisladores e poetas das classes dominantes e, com a predominância das sociedades patriarcais, por homens. Como “objeto de especulação”, refere-se sempre a um problema de homens das classes privilegiadas, enquanto os velhos pobres quase nunca são tratados (BEAUVOIR, 1990).

Com tais esclarecimentos, iremos abordar a condição dos velhos na China antiga e nas sociedades do mundo ocidental, perpassando pela representação do idoso entre os povos judeus, através de registros da Bíblia, por dados e expressões

artísticas nas sociedades antigas grega e romana, pela Idade Média e também pelas sociedades modernas, constituídas pelo desenvolvimento do capitalismo e o avanço do poder político-econômico da classe burguesa. Daremos prosseguimento à discussão, explicitando, de modo breve, a perspectiva da interioridade, apontada por Beauvoir, que corresponde ao modo como o indivíduo velho vivencia a sua velhice individual mediante a maneira como concebe o tempo, o seu próprio corpo, a morte e os outros indivíduos.

### **3.1 Aspectos históricos da velhice e suas expressões nas artes**

A China consistia em uma sociedade repetitiva e hierarquizada, que tinha o poder centralizado e autoritário. No topo da escala social, encontravam-se os velhos. Na família, todos deviam obediência ao homem mais idoso, a mulher devia obedecer ao marido, o pai tinha direito de vida e morte sobre os filhos e costumava suprimir as filhas ou vendê-las como escravas. E este respeito ao ancião ia além dos limites da família, estendendo-se a todos os velhos (BEAUVOIR, 1990).

Nesta sociedade, havia um pequeno número de grandes velhos, que eram, por sua vez, muito valorizados mediante a tradição filosófica e religiosa do taoísmo. Os ensinamentos de Lao Tse situam “nos 60 anos o momento em que o homem pode liberar-se de seu corpo através do êxtase, e se tornar um santo. [...] A santidade era a arte de não morrer, a absoluta posse da vida. A velhice, era, portanto, a vida sob sua forma suprema” (BEAUVOIR, 1990, p. 113-114).

Deste modo, os anciãos possuíam uma autoridade que era suportada com resignação ou desespero pelos jovens, conforme se explicita na literatura chinesa, na qual, algumas vezes, os jovens lamentaram a opressão que sofriam. Entretanto, a velhice nunca era denunciada como um declínio, um flagelo, diferentemente do que sempre ocorrera nas sociedades ocidentais.

Outro povo conhecido pelo respeito que destinava aos velhos é o povo judeu. A partir de relatos recolhidos da Bíblia, Beauvoir afirma que, nos livros santos, pode-se apreender uma nostalgia do passado, ao mesmo tempo em que se projetam nele os valores que desejam ver reconhecidos por seus contemporâneos. Em detrimento das antigas sociedades matrilineares, descrevem uma sociedade patriarcal, sendo

os ancestrais grandes velhos escolhidos e usados por Deus. A velhice é, na maior parte dos livros, reverenciada como abençoada por Deus e digna de respeito e obediência (BEAUVOIR, 1990, p. 115).

Essas tradições, certamente, apoiavam-se no costume: “Na Palestina, como em todas as sociedades agrícolas avançadas, os anciãos tinham um papel importante na vida pública, e enquanto conservava algum vigor físico e moral, o homem mais idoso da família a governava” (BEAUVOIR, 1990, p. 116).

Há, contudo, trechos da Bíblia que tratam a velhice de modo negativo, caracterizando-a como uma decrepitude, como um dos infortúnios do homem. Um dos exemplos é o livro de Eclesiastes. Para a autora, aqui trata-se da oposição entre a atitude oficial da sociedade para com a velhice e as reações espontâneas dos poetas, conforme aludimos anteriormente.

Sobre os povos da Antiguidade, há poucos registros referentes à condição dos velhos. Diante das escassas informações, a autora analisa as mitologias que, em sua maioria, tratam a velhice a partir dos conflitos entre gerações. Há inúmeras variantes dos acontecimentos míticos. Mas é relevante observar

a ideia geral que inspirou esses relatos: os antigos deuses, ao envelhecerem, tornam-se cada vez mais maldosos e perversos – ou, pelo menos, sua malevolência tirânica torna-se cada vez mais intolerável, e acaba por suscitar uma revolta que os destrona. Doravante, quase todos os deuses que reinam no mundo são jovens. (BEAUVOIR, 1990, p. 120).

Entre os gregos, encontram-se, tanto na literatura como na história, “inúmeros ecos dos conflitos que opuseram os jovens aos anciãos, os filhos aos pais” [...]. “Há uma querela entre as gerações, que termina com o triunfo dos jovens” (idem, p. 119)

No século VII, na Grécia, com o advento da colonização, ocorre uma revolução econômica. Além da propriedade imobiliária, aparecem a indústria, o comércio e o dinheiro como fontes de riqueza. A classe social “dos demiurgos”, composta por artesãos e trabalhadores independentes, enriquece. A Polis, dominada por uma plutocracia, ia revestindo-se de diversas formas, enquanto a desigualdade e a luta de classes se aprofundava. Independente da forma de governo da Polis, existia sempre um Conselho, composto por homens ricos que entravam nele tarde e nele permaneciam até a morte. “As oligarquias barravam aos jovens o acesso às magistraturas importantes. Tratava-se de manter a ordem estabelecida: temia-se a ambição dos homens jovens, seu espírito de iniciativa” (BEAUVOIR, 1990, p. 123).

Na alta Antiguidade, “a ideia de honra ligou-se à de velhice” (idem, p. 121). Muitas das leis das cidades gregas, como Atenas, conferiram todo o poder às pessoas idosas. Ainda vale destacar que “reconheciam-se em certos velhos dos dois sexos faculdades sobrenaturais. Por vezes, eles apareciam em sonho, revelavam verdades ou davam conselhos úteis” (BEAUVOIR, 1990, p. 126). Entretanto:

Entre os privilegiados a condição dos velhos está ligada ao regime da propriedade. Quando esta não repousa mais na força, mas é firmemente garantida pela lei e institucionalizada, a pessoa do proprietário não é mais essencial e se torna indiferente; ela fica alienada à sua propriedade, através da qual é respeitada. (BEAUVOIR, 1990, p. 125).

Com o maior desenvolvimento da economia e o estabelecimento do aparato estatal e jurídico, a condição do velho não repousa mais na sua virtude ou em determinadas capacidades individuais, mas no fato de o mesmo ser um proprietário. O seu valor está alienado à sua propriedade. Mediante o acúmulo de riquezas ao longo da vida, nesta sociedade, não são os jovens, mas os velhos das classes privilegiadas que ocupam o mais alto nível na escala social.

Contudo, enquanto em muitas cidades antigas a velhice era uma qualificação; como reconhecimento individual desta condição, para alguns poetas ela aparece envolta de lamentos. Minermo (*apud* BEAUVOIR, 1990, p. 124), por volta de 630 antes de Cristo, diz:

Quando a juventude desaparece, mais vale morrer que viver. Pois muitos infortúnios apoderam-se da alma humana: destruição do lar, miséria, morte dos filhos, deficiências, não há ninguém a quem Zeus não envie infortúnios em abundância. [...] Uma vez chegada a dolorosa velhice, que torna o homem feio e inútil, as inquietações malignas não deixam mais seu coração e os raios do sol não lhe trazem nenhum reconforto. Ele é antipático com as crianças e as mulheres o desprezam.

Beauvoir reafirma a oposição que existe entre a ideia de velhice, enquanto experiência individual, representada pelos poetas, e a ideia de velhice como uma categoria social, expressa pelos moralistas. Para ela: “É assim que Solón rejeita a ideia melancólica que Minermo faz da idade avançada. Ele lhe responde que é desejável viver até os 80 anos: ‘Eu não cesso de aprender, enquanto avanço na minha velhice’” (BEAUVOIR, 1990, p. 125).

A autora explica que tal oposição ocorre pois o “sistema de valores” de Solón era diferente do de Minermo. Enquanto este valorizava as volúpias e os prazeres ligados à juventude, os maiores interesses de Solón eram políticos; tratava-se de um

conservador que defendia a aristocracia conduzida pelos anciãos. Apreende-se, aqui, que a concepção sobre a velhice aparece como consequência dos interesses políticos ou pessoais de seus interlocutores. E, a partir de tais interesses, cada indivíduo possui um determinado sistema de valores.

Quanto à caracterização desoladora sobre a velhice, esta é expressa por muitos poetas, que a descreveram como a etapa da vida dotada de fraqueza física, dores e males. No que diz respeito à sexualidade do velho, percebe-se um complexo de castração, na medida em que “dissociado da juventude, do vigor, da sedução, o ato sexual é rebaixado à categoria de pura função animal” (BEAUVOIR, 1990, p. 132). Menandro considerava melancólico o fato de um velho pretender ter uma vida sexual: “Não poderia haver um ser mais infeliz do que um velho enamorado, a não ser um outro velho que ama” e ainda “Velhice, tu que és inimiga do gênero humano, és tu que devastas toda a beleza das formas” (*apud* BEAUVOIR, 1990, p. 133).

A personificação do “velho lúbrico”, ou seja, aquele que busca realizar sua sexualidade, era ridicularizada pelos autores e também pelo público das peças teatrais. Havia, no imaginário da sociedade antiga, o velho como dotado de serenidade e virtudes. Quando os idosos fugiam desta padronização, eram motivo de zombaria dos mais jovens. Isso se perpetua por muitas sociedades, até os dias de hoje.

Convém ressaltar as diferentes concepções de velhice presentes nos filósofos Platão e Aristóteles. Para Platão (*apud* BEAUVOIR, 1990, p. 134), a Polis ideal “é aquela que garante a felicidade do homem; mas a felicidade é a virtude, e a virtude emana do conhecimento da verdade”. Apenas aqueles que foram capacitados pela educação ao longo de toda a vida e “que contemplaram a verdade” poderiam governar. E este conhecimento apenas frutifica de maneira plena a partir dos 50 anos; deste modo, o filósofo defendia uma gerontocracia.

Para Platão, o conhecimento da verdade encontra-se atrelado à alma do homem, que é imortal. Sua filosofia “o autorizava a desprezar o declínio físico do indivíduo. Com efeito, segundo ele, a verdade do homem reside na sua alma imortal, que se aparenta às ideias: o corpo não passa de uma aparência ilusória” (BEAUVOIR, 1990, p. 135). Aqui, parece existir uma dualidade entre o corpo mortal e a alma imortal, que está acima daquele. As possíveis debilidades do corpo

advindas com a idade não interfeririam na evolução da alma, podendo esta utilizar o corpo em seu benefício, sem, contudo, ter necessidade dele.

Aristóteles chegou a conclusões muito diferentes:

A alma, para ele, não é puro intelecto; até mesmo os animais possuem uma alma, que tem relação necessária com o corpo; o homem só existe através da união dos dois: ela é a forma do corpo, e os males que afetam este último atingem o indivíduo todo. (BEAUVOIR, 1990, p. 136).

Aristóteles via a pessoa idosa como dotada de um corpo enfraquecido e isto incidia em seu intelecto. E, diferente de Platão, não relacionava a experiência ao progresso, mas à involução. Valorizava as virtudes da juventude, o que expressou também na política, na qual destituiu o poder dos idosos. Acreditava ser necessária uma polícia, composta por jovens militares, e não velhos filósofos, à frente da Polis.

No que diz respeito à história romana, deve ter existido, como em quase todas as sociedades, um radical contraste entre o destino dos velhos que pertenciam à elite e os que faziam parte da massa. Assim como ocorria na Grécia antiga, os homens velhos eram respeitados enquanto proprietários, sendo estes detentores de terras, casas de aluguel, comerciantes e a aristocracia financeira, que emprestava dinheiro a taxas usurárias.

Em Roma:

Foram os ricos que, primeiro, detiveram o poder: o Senado era composto de ricos proprietários fundiários, que haviam chegado ao fim de suas carreiras de magistrados. Até o século II antes de Cristo, a República é poderosa, coerente, conservadora; nela, reina a ordem, e os privilégios da fortuna são consideráveis; é governada por uma oligarquia; esta favorece a velhice, com cujas tendências conservadoras se afina. (BEAUVOIR, 1990, p. 140).

Na sociedade romana, vemos uma estreita relação entre a condição do velho e a estabilidade da sociedade. Sustentava-se uma ideologia da permanência, da manutenção da ordem social estabelecida. O costume dos ancestrais tinha força de lei.

Esta condição privilegiada dos velhos estendia-se ao interior da família. “O poder do *paterfamilias* é quase sem limites. Ele tem o mesmo direito sobre as pessoas do que sobre as coisas: matar, mutilar, vender”. Como exemplo, a autora demonstra: “um filho que batia no pai era considerado um *monstrum* [...], era rejeitado do mundo e condenado à morte” (BEAUVOIR, 1990, p. 142). Quanto à mulher idosa, Beauvoir afirma que ela também tinha considerável influência no lar,

dirigia o trabalho dos escravos e exercia grande importância na educação dos filhos (idem, *ibidem*).

Na literatura romana, percebemos, mais uma vez: a ridicularização do idoso que anseia realizar-se sexualmente e a caracterização dos anciãos como pessoas amáveis e serenas. Faz-se também uma crítica aos velhos que se utilizam de seu poder para oprimir os mais jovens. Contudo, com a decadência do sistema oligárquico, diminuem consideravelmente os privilégios dos velhos:

A partir dos Gracos, não há mais maioria governamental estável, mas apenas maioria de coalizão. O fracasso da reforma agrária e da reforma italiana condena à morte o regime republicano. A conquista romana acarreta, finalmente, uma decomposição política e social. Durante essa época agitada, o Senado perde pouco a pouco seus poderes que passam às mãos dos militares, isto é, de homens jovens. (BEAUVOIR, 1990, p. 146).

Tais mudanças promoveram significativas alterações nas relações familiares. O poder do *paterfamilias* restringiu-se; não havia o direito de vida e morte sobre seus familiares, visto que não se podia mais incorporar os direitos das pessoas aos direitos sobre as coisas (idem, *ibidem*).

Ecoando a voz de uma ideologia conservadora, que buscava reconquistar os privilégios anteriormente concedidos aos velhos, Cícero (no texto *De Senectute*) vem denunciar os preconceitos aos idosos, afirmando que os grandes feitos se realizam “através do conselho, da autoridade, da sábia maturidade da qual a velhice, longe de estar despojada, encontra-se, ao contrário, mais abundantemente provida” (*apud* BEAUVOIR, 1990, p. 147).

Entretanto, muitos poetas retomam as concepções de velhice enquanto declínio, tristeza, deficiências, assexualidade. Como vemos em Juvenal: “este rosto deformado, hediondo, irreconhecível; [...] Os velhos são todos parecidos; sua voz treme, e os membros também; nem mais um fio de cabelo no crânio polido; o nariz é úmido como o das criancinhas”. E ainda “Quanto ao amor, faz muito tempo que o esqueceu” (*apud* BEAUVOIR, 1990, p. 150-151).

Quanto à mulher velha, alguns poetas latinos a descreveram com repugnância, caracterizando-a com aparência hedionda: “Teu dente é preto. Uma antiga velhice cava rugas em tua fronte... teus seios são flácidos como as mamas de uma jumenta” (Horácio *apud* Beauvoir, 1990, p. 151).

Vimos que, na sociedade patriarcal, a mulher aparece como objeto do homem, principalmente relacionado à reprodução e ao erotismo. A mulher velha “perde o lugar que lhe é destinado na sociedade: torna-se um *monstrum* que suscita repulsa e até mesmo medo” (BEAUVOIR, 1990, p. 152).

Tanto na literatura grega quanto na romana, faz-se referência apenas aos velhos das classes privilegiadas; quase nunca os autores fazem menção aos velhos das classes destituídas de poder político e econômico. Na maior parte das obras, o que aparece são os conflitos entre gerações, ou seja, entre os jovens e os velhos das classes abastadas, reivindicando ora igualdades de condições, ora privilégio de um em relação ao outro. Ainda se referem ao envelhecimento como o declínio das faculdades físicas, a preparação para a morte, a destituição da beleza e, quase sempre, a tristeza do homem velho.

Conforme Beauvoir, o fim do mundo antigo é marcado por dois fatos: a invasão dos povos bárbaros e o triunfo do cristianismo. Contudo, há poucas informações sobre esse período. “César diz que os gauleses matavam os doentes e as pessoas idosas que desejavam morrer” (BEAUVOIR, 1990, p. 154). A autora afirma que os idosos deviam ser pouco numerosos e desprezados nessas sociedades.

Sobre o triunfo do cristianismo no Império Romano, Beauvoir realça que, no início da era medieval, a Igreja trouxe algumas contribuições positivas ao criar asilos e hospitais, destacando a necessidade do sustento dos órfãos e doentes. Os velhos também devem ter se beneficiado com tais caridades. No entanto, a expansão do cristianismo ocorre com o real abandono de seus ideais de fraternidade e solidariedade. Conforme a autora: “Em Roma, em 374, ela [a Igreja] faz interditar o infanticídio, mas não chega a proibir o abandono das crianças; não proíbe a escravidão” (BEAUVOIR, 1990, p. 155).

A Idade Média constituiu uma época em que houve um parco desenvolvimento das forças produtivas, a vida material tornou-se muito mais rude, com o predomínio das atividades agrícolas. Já por volta do século VII, a sociedade torna-se feudal, com a prática da vassalagem, onde os servos trabalhavam na terra e protegiam o feudo com as armas, devendo submeter-se às ordens do senhor. Nesta sociedade, os velhos não representavam utilidade para a produção, nem para as guerras (BEAUVOIR, 1990).



A relação de vassalagem permanece até a morte e continua mesmo quando o cavaleiro torna-se incapaz. Porém, o cavaleiro, em sua velhice, passa as responsabilidades para o filho, que deverá defender o feudo e servir ao senhor. A sociedade, segundo Beauvoir (1990, p. 158), “dividia-se em três ordens: os que oram, os que batem, os que trabalham; colocava-se a espada acima do trabalho, e até mesmo da oração; é o guerreiro ativo, o adulto na força da idade, que ocupa a frente da cena”.

A autora denuncia as difíceis condições do velho na era medieval: mesmo o “velho senhor” cedia seus poderes e seus bens aos filhos, perdia até seu lugar dentro da própria casa, sendo, por vezes, maltratado por seus herdeiros. Em todos os setores da sociedade, a condição dos velhos encontra-se bastante desfavorecida. Os fracos não tinham lugar, os jovens protagonizavam os diversos espaços. Exaltavam-se o “heroísmo”, a “magnificência”; e tais valores não poderiam estar encarnados “em velhos de sangue gelado, de nervos enferrujados” (BEAUVOIR, 1990, p. 161).

Até o século XIV, apenas o adulto, o jovem, era considerado. Não existia a concepção sobre a infância, as crianças eram mantidas às margens da sociedade e educadas com severidade. Isso se evidencia no relato de Beauvoir (1990, p. 163): “Mal saem da barra da saia de suas mães, as crianças são imediatamente tratadas como pequenos adultos, seja para fazerem o aprendizado militar, seja para se sujeitarem ao trabalho rural”.

Na literatura, os heróis são sempre dotados de qualidades da juventude, exalta-se a beleza, a bravura, a coragem. Em uma das lendas da era medieval, a autora demonstra que o “bom cavaleiro é um atleta ‘ossudo’, ‘membrudo’, de corpo ‘bem talhado’, dotado de vigoroso apetite, que ama a guerra, a caça, os torneios” (BEAUVOIR, 1990, p. 161). Nos romances, era frequente a ideia de rejuvenescimento. Encontrava-se sempre o sonho da juventude, associando-o à “ilha da Vida”, à “ilha de Avalon”, lugares onde não se morre, e também não se envelhece (BEAUVOIR, 1990, p. 169).

Conforme a autora, esta supremacia da juventude, a transferência dos poderes do pai para o filho trouxe influências para o Cristianismo, que se impunha como ideologia dominante em todas as esferas da sociedade, de modo que “a figura central da nova religião é o Cristo. A Trindade é mais difícil de pensar; as pessoas se

ligam mais às figuras do Pai e do filho, e à sua relação: o segundo destronou o primeiro” (BEAUVOIR, 1990, p. 165).

Essa concepção é bastante evidente na iconografia da Idade Média, de modo até mais rico do que na literatura, visto que se tratava de uma população majoritariamente analfabeta. Segundo Beauvoir (1990, p. 170):

O tema das idades apareceu, pela primeira vez, no século VIII, num afresco da Arábia. Depois no século XII, nos capitéis do batistério de Parma: a velhice é representada por um trabalhador agrícola que repousa ao lado de sua enxada. No palácio de doges – onde a velhice era necessariamente honrada – e em Pádua, no afresco dos Eremitani, a velhice se encarna num sábio barbudo, sentado diante de sua escrivaninha, junto ao fogo. Mas a imagem popular que a Idade Média criou e que se impôs nos séculos seguintes é menos serena: é a do Velho-Tempo, alado e descarnado, que segura uma foice na mão.

O tempo, figurado no velho e na foice, é compreendido como uma causa do declínio, como o destruidor que “corta as vidas como a Parca cortava os fios dos dias” (BEAUVOIR, 1990, p. 174). A ideologia cristã havia convencido à humanidade de que, devido ao pecado original, esta estava condenada à infelicidade, que tendia a agravar-se com o tempo. De modo que: “Ninguém esperava da História uma melhoria. As esperanças da Idade Média eram intemporais: era preciso libertar-se da vida terrestre e preparar a salvação. O Tempo arrastava o mundo para a decadência, e logo para o fim” (ibidem, p. 173).

Tal concepção torna-se compreensível ao identificarmos que as condições de vida e de trabalho para a maioria da população eram muito rudes e, principalmente ao longo do século XIV, ocorreram muitas guerras, pestes, fome. Em meio a tantas provações, muitos acreditavam no poder do diabo, da feitiçaria, respeitavam tabus sexuais e alimentares e realizavam suas preces ao Cristo, concebido como o único “Salvador” da humanidade (BEAUVOIR, 1990).

Vale destacar que, diante da dureza do trabalho, da precariedade da alimentação e da higiene, tanto entre os homens, quanto entre as mulheres, eram raras as pessoas com idade avançada. Nas classes trabalhadoras, praticamente não eram encontradas. Para os camponeses, 30 anos representavam muita idade. E quando, nas classes trabalhadoras, os velhos permaneciam vivos: apenas podiam contar com o sistema de sustento familiar; e se não possuíam família, com a caridade da Igreja, insuficiente (BEAUVOIR, 1990).

Nesse período, vários textos literários associavam a velhice à ideia de decrepitude. O velho aparece, conforme cita Beauvoir (1990, p. 167), “cheio de tosses, e de escarros, e de lixo, até a hora de voltar à cinza e ao pó de onde foi tirado”. Philippe de Novare afirma: “A vida dos velhos não é mais que trabalho e dor” e conclui, alegando que após os 80 anos só nos resta desejar a morte (NOVARE, 1265 *apud* BEAUVOIR, 1990, p. 167). Quanto à mulher velha, esta continuou a ser objeto de repugnância, sendo retratada ora como feiticeira malvada e perigosa, ora como alcoviteira. Entre os poetas, era frequente a exposição da degradação do corpo feminino (BEAUVOIR, 1990).

No fim da Idade Média, as condições de vida continuavam precárias e a longevidade, rara. Contudo, ocorrem alguns progressos, visto que a sociedade passa por um processo de urbanização, o comércio passa a ser tolerado e a expandir-se. A propriedade passa a ser fundada mediante contratos de compra e venda, e não mais através da força física; podem-se acumular mercadorias e dinheiro. Surge a figura do mercador, avesso à violência. Segundo a autora: “Essa transformação modifica, nas classes abastadas, a condição dos velhos: através da acumulação das riquezas, eles podem tornar-se poderosos. Há mais preocupação com eles” (BEAUVOIR, 1990, p. 175).

Ela afirma:

No século XVI, enquanto nos campos a civilização permanece repetitiva e conservadora, um primeiro capitalismo continua a desenvolver-se nas cidades italianas, e faz sua aparição em outras cidades: negócio, empresas industriais e operações financeiras. (*ibidem*, p. 235).

Essas transformações permitiram um imenso desabrochar cultural nas ciências, nas letras, nas artes e nas técnicas, manifestando-se em correntes diversas. Paulatinamente, ascende uma nova classe social, a burguesia, que cria uma nova ideologia, adequada aos seus interesses. Professava o otimismo: defendia a natureza humana como sendo boa e perfeita, na qual todos os homens são irmãos e são livres. Empenhava-se em reformar o homem de outrora, buscava a ascensão de uma moral leiga e humanitária. Propagava a figura do homem novo: o mercador honesto, econômico, laborioso (BEAUVOIR, 1990).

Principalmente no século XVIII, tornam-se evidentes modificações nas mais íntimas relações humanas: entre pais e filhos, entre homem e mulher, na concepção da infância e também na condição do idoso. Segundo Beauvoir (1990, p. 224):

A criança teve um papel muito mais importante na família. Os adultos se reconhecem no velho que serão. O homem idoso adquire mesmo uma importância particular, porque simboliza a unidade e a permanência da família: esta última, através da transmissão das riquezas, permite a acumulação de bens materiais – é, ao mesmo tempo que o reino onde desabrocha o individualismo burguês, a base do capitalismo.

Nesse momento, a ideologia burguesa passa a atribuir um grande valor ao idoso, ao velho burguês, por identificar no mesmo um papel essencial na acumulação da propriedade privada. Ao envelhecer, o pai continuava a ser o detentor de seus bens, gozando de um prestígio econômico e do respeito por parte dos demais membros da família.

No século XVIII, em toda a Europa, percebe-se uma melhoria das condições materiais, o que favoreceu a longevidade. Os velhos ricos participavam da vida social, iam aos teatros, frequentavam os salões. No entanto, esta longevidade foi vivenciada apenas por uma minoria nas classes privilegiadas. As desigualdades de classe eram tão profundas que um inglês, em uma viagem pela Europa (em 1793), escreveu:

Apesar das doenças que lhes provocam a mesa demasiado farta, a falta de atividade e o vício, eles [os ricos] vivem dez anos a mais que os homens de uma classe inferior, porque estes últimos ficam gastos antes do tempo pelo trabalho, pela miséria, pela fadiga, e porque sua pobreza os impede de conseguir o que é necessário à sua subsistência (*apud* BEAUVOIR, 1990, p. 221).

A grande burguesia enriquecia através da exploração dos operários e camponeses e da realização de crescentes empréstimos a juros. Consequentemente, adquiria o poder político. Vale destacar que, devido à acumulação de riqueza ao longo da vida, muitos daqueles que governavam eram comerciantes, industriais, banqueiros, altos funcionários de idade avançada. Contudo, o destino dos velhos da classe trabalhadora, diferia profundamente do destino daqueles privilegiados. Enquanto a população da Europa crescia atrelada aos avanços da ciência, principalmente ao longo do século XIX, melhorando as condições de vida do idoso das classes que dominavam, a classe trabalhadora sofria com o aprofundamento da exploração mediante o estabelecimento do “capital selvagem”, com a revolução industrial, com o êxodo rural. Nesse processo, florescia uma nova classe: o proletariado (BEAUVOIR, 1990).

Beauvoir (1990, p. 236) diz:

As transformações foram nefastas para os velhos. Nunca na França e na Inglaterra, a condição deles foi tão cruel quanto na segunda metade do século XIX. O trabalho não era protegido; homens, mulheres e crianças eram impiedosamente explorados. Ao envelhecerem, os operários ficavam incapazes de suportar o ritmo do trabalho. [...] Na América, entre 1880 e 1900, o taylorismo produziu hecatombes: todos os operários morriam prematuramente. Por toda parte, os que conseguiam sobreviver, quando perdiam o emprego por causa da idade, ficavam reduzidos à miséria.

Eram poucos os investimentos do Estado no que diz respeito às leis e aos recursos para a assistência social. Culpabilizavam os trabalhadores expropriados por seu infortúnio. Beauvoir cita um dos conselhos ridículos dirigidos aos operários: “Façam poupança, ao invés de filhos” (J. B. SAY *apud* BEAUVOIR, 1990, p. 237). Na França, quanto aos camponeses que compraram terras, estes sofriam com os altos impostos cobrados pelo Estado e com a indústria rural que se instalava. “Os progressos técnicos tornaram a exploração das terras mais difícil para os pobres: eles não podem sustentar a concorrência com os proprietários burgueses que introduzem na agricultura métodos capitalistas” (BEAUVOIR, 1990, p. 236).

Quando os camponeses chegavam à idade avançada, o seu sustento permanecia sob a responsabilidade da família. Se o idoso fosse rico e com condições para continuar trabalhando, conservava o controle de suas terras e a autoridade sobre os filhos. Porém, a maioria dos camponeses anciãos, por não dispor mais de forças para cultivar a terra, cedia os bens para os filhos e vivia na miséria, sob maus-tratos e, por vezes, muitos eram abandonados em asilos, quando não assassinados clandestinamente.

Os perigos corridos pelo velho pai destituído de seus bens foram, por muitas vezes, denunciados. Como o fez Paul Turot, que ao resumir uma pesquisa oficial sobre a agricultura francesa (realizada de 1866 a 1870), evoca

os crimes que se cometem para apressar a morte, e para os quais as obrigações contraídas em consequência da partilha são uma iniciação, uma espécie de encorajamento. O pai de família, depois que entrega seus bens, fica privado de toda a autoridade. Passa a ser desprezado e repudiado pelos filhos, rejeitado do lar de cada um deles, mandado da casa de um para a do outro, com uma renda vitalícia que muitas vezes não lhe é paga, ou com uma habitação que não lhe é concebida (TUROT *apud* BEAUVOIR, 1990, p. 240-241).

Com relação à literatura, no século XIX ela retrata os velhos de modo mais realista. O velho camponês aparece personificado em muitas personagens, sendo, por vezes, denunciadas as tristes condições a que eram submetidos por seus

familiares. Quanto aos velhos operários, estes quase nunca aparecem nos romances, até porque, em tempos de extrema exploração do trabalho nas indústrias, a velhice era rara entre esses trabalhadores. Beauvoir ainda identifica, em muitos textos da época: o velho servidor dedicado (recriando a antiga relação de fidelidade do vassalo para com o senhor feudal), como em *Madame Bovary* e em *Um coração singelo*, onde Flaubert retrata criadas que tinham uma longa vida de dedicação. Na maior parte dos romances, os velhos “ricos” são retratados como sujeitos de sua própria história (BEAUVOIR, 1990).

Entre o final do século XIX e o início do século XX, conforme a autora, a sociedade continua se urbanizando, a industrialização avança. Paralelamente, ocorria um impulso demográfico: “a população europeia contava, em 1800, com 187 milhões de indivíduos, passa a 266 milhões em 1850, a 300 milhões em 1870. Resulta que, pelo menos em certas classes da sociedade, o número de velhos aumenta” (BEAUVOIR, 1990, p. 235).

Esse crescimento populacional, atrelado ao progresso da ciência, torna possível uma maior quantidade de estudos sobre a velhice, permitindo que a medicina pudesse tratar e curar as pessoas idosas, conforme vimos no primeiro capítulo. O considerável envelhecimento populacional, nos países industriais, provocou um maior desaparecimento da família patriarcal e obrigou a sociedade a assumir o lugar da família, no que se refere à instauração de “uma política da velhice” (BEAUVOIR, 1990, p. 256).

Conforme a autora, nas democracias capitalistas do século XX:

Não somente as pessoas idosas são mais numerosas que outrora, mas elas não se integram mais espontaneamente à sociedade; esta vê-se obrigada a decidir sobre o estatuto delas, e a decisão só pode ser tomada em nível governamental. A velhice tornou-se objeto de uma política. (BEAUVOIR, 1990, p. 273).

Beauvoir entende que os velhos, na sociedade burguesa, encontram-se isolados da vida coletiva, necessitando de políticas e ações a serem tomadas pelo Estado. Para ela, antes, na sociedade antiga, as atividades produtivas confundiam-se com as tarefas domésticas, de modo que o trabalhador residia e trabalhava no mesmo local e quando suas forças declinavam, com a velhice, existia uma divisão de trabalho que permitia a adaptação das tarefas de cada um, conforme suas possibilidades. Na sociedade capitalista, o operário mora em um local e trabalha em outro, de modo puramente individual, ao ponto de sua família ficar à margem de

suas atividades de produção. A unidade familiar encontra-se reduzida a poucos membros, que possuem poucos recursos para responsabilizarem-se pelo sustento dos velhos pais. Ao mesmo tempo, a atividade em que o operário se especializou ao longo da vida não se adapta às possibilidades de todas as idades (BEAUVOIR, 1990).

Com a expulsão dos velhos trabalhadores de suas terras e de seu emprego, no final do século XIX, os mesmos ficaram abandonados, obrigando a coletividade a buscar possíveis soluções. Como é o caso do surgimento das clínicas, asilos, casas de repouso, aposentadorias e pensões. A política da velhice, desenvolvida principalmente com a concessão de aposentadorias e pensões, surge para responder a esses problemas, acentuados com o aumento da população idosa nos países capitalistas mais proeminentes econômica e politicamente, como Alemanha, Reino Unido, França, EUA, dentre outros citados pela autora. Porém, tais recursos têm se apresentado, para Beauvoir, insuficientes para as necessidades da pessoa idosa, na medida em que condenam a maior parte de idosos aposentados à pobreza, à inutilidade, à solidão.

Conforme Beauvoir (1990, p. 257), na sociedade capitalista, “o prestígio da velhice diminuiu muito, pelo descrédito da noção de experiência”. Não se acredita mais que o saber evolui com o passar do tempo, pelo contrário, acumular anos torna-se uma desqualificação. Estimam-se os valores relacionados à juventude.

No século XX, a ideia sobre a velhice enriqueceu-se nos planos biológico, social e psicológico. Mas a imagem estereotipada dos velhos perpetua-se nos textos literários:

A velhice é um outono, rico de frutos maduros; é também do inverno estéril, do qual se evocam a frieza, as neves, as geadas. Tem a serenidade das belas noites. Mas ela também é atribuída a tristeza sombria dos crepúsculos. A imagem do “bom velho” e a do “velho rabugento” fazem uma boa dupla. (BEAUVOIR, 1990, p. 258).

A partir desses apontamentos da história e de expressões artísticas, identificamos que a autora preocupou-se apenas em descrever as atitudes das sociedades que possuem história escrita para com seus velhos e as representações que elaboraram dos mesmos. Por apreender a impossibilidade de se traçar a história da velhice, na medida em que os velhos sempre estão submetidos aos interesses da maioria ativa, busca-se comparar as significações e condições dos velhos nas diversas sociedades. Assim, Beauvoir identifica que, nas sociedades repetitivas, nas

quais se buscavam evitar rebeliões e manter a ordem estabelecida, os velhos eram os mais indicados como árbitros e para os cargos políticos. Já nos períodos de revoluções e mudanças, eles não representavam nenhum papel político. Quando a propriedade passa a ser institucionalizada e não mais dependente apenas da força física, o valor do velho proprietário encontra-se alienado à sua propriedade, e não mais atrelado a possíveis virtudes e habilidades individuais (BEAUVOIR, 1990).

Convém, ainda, ressaltar que para a autora: “Mais que o conflito das gerações, foi a luta de classes que deu à noção de velhice sua ambivalência” (BEAUVOIR, 1990, p. 263). E explica: “A palavra velhice representa duas espécies de realidade profundamente diferentes” (ibidem, p. 261). De modo que todas as civilizações estudadas caracterizam-se pela oposição e exploração entre uma classe dominante e as classes trabalhadoras.

Da mesma forma que identificamos nas sociedades primitivas, nessas civilizações a condição do velho dependia, principalmente, da família, que podia cuidar da pessoa idosa pela existência de uma relação de afeto para com o velho ou por preocupação com a opinião. Contudo, na maior parte das vezes, percebemos que os idosos eram negligenciados, abandonados em asilos e, até mesmo, eram assassinados por seus filhos.

A partir desses esclarecimentos sobre os significados da velhice e suas condições nas diversas sociedades humanas, iremos realçar, de modo breve, em que consiste a dimensão existencial da velhice para Beauvoir.

### **3.2 A dimensão existencial da velhice: o ponto de vista da interioridade**

Após tratarmos da velhice em sua exterioridade, ou seja, como o outro a analisa, concebendo-a como objeto de estudo, de políticas e de um determinado estatuto social, iremos agora realçar como o último momento da vida é vivido pelo sujeito, em sua singularidade. A dimensão existencial corresponde à vivência individual de cada ser humano nesta última fase da vida; diz respeito a ideias, sentimentos e atitudes do indivíduo velho para consigo mesmo e para com os outros, refere-se às suas reações diante do envelhecimento biológico e dos papéis impostos pela sociedade.



Vale iniciar reiterando que, para a autora, o indivíduo é parte de uma determinada sociedade, de um conjunto de pessoas que projetam e criam suas vidas coletivamente. Contudo, as relações entre os indivíduos ocorrem através de suas consciências, eles se reconhecem ou se alienam entre si a partir de como apreendem as atividades e os comportamentos uns dos outros; e é a partir desta apreensão que cada um constitui sua subjetividade. É mediante tal concepção de mundo que Beauvoir se fundamenta para explicar a condição do indivíduo velho.

Conforme vimos, o estatuto do velho no interior da sociedade é sempre imposto pela classe dominante, mas o conjunto dos adultos ativos o aceita e é, por vezes, conivente com ele. Isso ocorre por que, para Beauvoir, a sociedade fecha os olhos para os problemas que não atingem seu funcionamento, seu equilíbrio, como é o caso das crianças abandonadas, dos velhos, etc. Como os idosos se tornam improdutivos e, na sociedade moderna, os não ativos se tornam aposentados (ficando afastados das atividades que desenvolveram ao longo de toda a sua vida), eles são tratados pelos outros como “destroços”, “refugos” (BEAUVOIR, 1990, p. 265).

A autora apreende a sociedade como “uma totalidade destotalizada” (ibidem, p. 265), onde os indivíduos correspondem a “átomos” fechados em si mesmos; que se articulam entre si através de um tipo de “compreensão”, ou seja, uma relação que se dá no plano da consciência. Os indivíduos se compreendem uns aos outros como “homens abstratos” e, principalmente, por meio da “diversidade de sua *praxis*”:

“O fundamento da compreensão é a cumplicidade de princípio com todo empreendimento: cada fim, desde que seja significativo, destaca-se da unidade orgânica de todos os fins humanos”<sup>3</sup>. A reciprocidade, diz Sartre, implica 1º que o outro seja meio de um fim transcendente; 2º que eu o reconheça como práxis, ao mesmo tempo que o integre como objeto ao meu projeto totalizador; 3º que eu reconheça seu movimento em direção aos seus fins pelo próprio ato que o constitui como instrumento objetivo para os meus fins. Nessa relação, cada um rouba ao outro um aspecto do real, e lhe indica seus limites: o intelectual se reconhece como tal, diante de um trabalhador manual. (BEAUVOIR, 1990, p. 265-266).

Cada indivíduo tem seus projetos e sua *praxis* e reconhece no outro o movimento deste em direção a seus fins e projetos. Nessa diversidade de suas *praxis*, os indivíduos se compreendem uns aos outros, na medida em que a *praxis* do outro lhe apresenta aspectos do real em sua consciência e lhe indica seus limites. A “cumplicidade de princípio com todo empreendimento” refere-se, assim, a este

<sup>3</sup> Fragmento do texto *Crítica da Razão Dialética*, de Jean-Paul Sartre. Rio de Janeiro: Ed. DP&A, 2002.

conjunto de relações intersubjetivas de reciprocidade. Cada um descobre no outro um meio, um objeto, um instrumento objetivo para suas ações, seus projetos. Desse modo, cada indivíduo efetiva finalidades que transcendem a si próprio, ao mesmo tempo, inserindo-se e destacando-se na totalidade dos projetos humanos.

Para a autora, esta categoria da reciprocidade apenas vale para os homens adultos e ativos economicamente. “O velho – salvo exceções – não faz mais nada. Ele é definido por um *exis*, e não por uma *praxis*” (BEAUVOIR, 1990, p. 266). O velho não é definido por suas atividades e projetos, devido à condição biológica que o torna improdutivo, “uma boca inútil”, e devido ao fato de o tempo o conduzir para a morte, um fim que não é seu projeto, mas é prevista e inevitável. Assim, ele aparece aos indivíduos ativos como uma “espécie estranha”, “na qual eles não se reconhecem” e, conseqüentemente, a relação de reciprocidade (“a cumplicidade de princípio com todo empreendimento”) não conta no caso da velhice.

A partir dessa concepção, tanto o velho quanto a criança encontram-se fora da condição humana, visto que esta se refere à capacidade de agir ativamente, de desenvolver projetos que se articulam intersubjetivamente mediante relações de reciprocidade que, por sua vez, põem-se no plano da consciência. Contudo, a criança ainda tem em si uma expectativa de futuro, o que faz a coletividade decidir por investir nela; diferente dos velhos, que para a autora representam uma decadência, uma proximidade do fim, que se efetiva com a morte (BEAUVOIR, 1990).

Entretanto, para Beauvoir, o fato de o idoso não se encontrar, supostamente, na categoria da reciprocidade não explica de modo suficiente a relação entre adultos e velhos. Suas condições dependem da relação entre pais e filhos e referem-se a um problema masculino (pois as sociedades têm se desenvolvido com o domínio do homem sobre a mulher). Destarte, ela cita elementos dos estudos de Freud<sup>4</sup>, para quem a relação entre pais e filhos é permeada por uma “ambivalência”, na medida em que o filho respeita o pai e, ao mesmo tempo, engendra uma revolta, um medo do mesmo. A imagem do pai acaba por perder seu prestígio e o filho, então, reconcilia-se com o pai, principalmente quando toma o seu lugar. Mas aqui a velhice enquanto tal não é considerada (BEAUVOIR, 1990).

---

<sup>4</sup> Cf. FREUD. *Totem e tabu*. Rio de Janeiro: Imago, 1996 (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 13).

No que diz respeito à atitude prática do adulto para com o velho, expressa-se mediante uma duplicidade, ou seja, uma ambivalência, a existência de dois tipos de sentimentos e atitudes que se opõem mutuamente. Por um lado, a moral oficial e a opinião tendem a impor o respeito e o cuidado para com os velhos. Por outro, intimamente, o interesse do indivíduo adulto é tratar os idosos como seres inferiores, convencendo-os de suas fragilidades para poder tomar conta dos negócios. Tais atitudes possuem interesses de ordem prática e moral, pois, além de haver os interesses econômicos do adulto em se apossar dos negócios do velho, a própria coletividade impõe uma determinada imagem da velhice, estabelecendo modos de comportamento, regras de como se vestir e se relacionar e, assim, reprime determinadas atitudes dos velhos, principalmente no que se refere à sexualidade (BEAUVOIR, 1990).

A forma como os adultos tratam os velhos se impõe, portanto, de modo ambivalente e variável, a depender se serão entre o filho ou filha para com o pai ou com a mãe, se serão com um velho com quem o adulto não tem ligação pessoal, se refere-se a um velho da classe dominante ou da classe operária, entre outras possibilidades. Os comportamentos da maioria ativa para com o velho tratam-se apenas de atitudes que aparecem com mais frequência, mas que em cada caso se expressarão de modo contingente e imprevisível.

E se perguntarmos: como o sujeito velho irá reagir a essas atitudes da maioria dos adultos para com ele, aos papéis e representações que a sociedade lhe atribui? Beauvoir responde a essa pergunta demonstrando, mais uma vez, a inviabilidade de se elaborar ideias, conceitos gerais sobre as experiências dos indivíduos, que para ela são plurais, diversas. Apenas torna-se possível comparar umas com as outras e, assim, buscar destacar as características constantes e esclarecer os motivos de suas diferenças.

Beauvoir, na segunda parte de seu livro, busca compreender essas experiências individuais, e o faz a partir de relatos de indivíduos velhos ao longo da história humana. Contudo, essa análise é desenvolvida com alguns limites. Primeiro, ressaltamos o fato de esses testemunhos serem de velhos das classes privilegiadas, pois apenas os privilegiados, ou muito poucos trabalhadores, tiveram condições e tempo de o fazer. E, segundo, a autora utiliza os relatos de homens velhos de modo isolado, sem citar datas e contextos históricos, ou seja, de modo desconectado do

movimento da história e das relações sociais objetivas. Ela acredita na viabilidade deste tipo de metodologia pelo simples fato de que a velhice, apesar de haver uma diversidade de suas condições, a depender do contexto histórico, corresponde a uma “realidade que transcende a História” e que cada experiência contém dados que ultrapassam cada caso singular (BEAUVOIR, 1990).

Conforme a autora: “A velhice é particularmente difícil de assumir, porque sempre a consideramos uma espécie estranha: será que me tornei uma outra, enquanto permaneço eu mesma?” (BEAUVOIR, 1990, p. 348). A velhice, para cada indivíduo, aparece como uma realidade alheia a ele, como se o velho fosse um outro.

Trata-se de uma relação entre o ser de cada indivíduo para com os outros, a partir do modo como esses outros se definem e da tomada de consciência do indivíduo sobre si mesmo através dos outros. Em mim, o idoso é o outro, mas aqui trata-se da imagem elaborada pelos outros sobre mim. Assim, o outro é aquilo que eu sou para os outros e que ao mesmo tempo sou eu (BEAUVOIR, 1990).

A autora identifica o eu de cada indivíduo com a imagem que a sociedade faz dele, ou melhor, o indivíduo é aquilo que a sociedade (os outros indivíduos) pensa sobre ele, mas ao mesmo tempo não é. Trata-se de uma relação contraditória. Diferente da doença, que aparece com maior evidência para o próprio sujeito que a vivencia do que para as pessoas mais próximas a ele, a velhice aparece de modo mais claro para os outros do que para o próprio indivíduo. Ela é um novo estado de equilíbrio biológico, mas que se esta adaptação acontece “sem choques”, as montagens e determinados hábitos conseguem amenizar as debilidades trazidas com a idade por muito tempo, e assim o indivíduo vai envelhecendo sem perceber (BEAUVOIR, 1990).

Apesar de nossa negação, de nosso estranhamento diante da descoberta da velhice (enquanto “ponto de vista”, ideia, representação) em nós – o que também se apresenta ao nos depararmos com a velhice das pessoas próximas a nós –, acabamos por nos render a esse ponto de vista, a essa realidade. Para a autora, há uma contradição entre a nossa compreensão pessoal sobre as características que se fazem constantes em nosso corpo, em nosso ser, ao longo da vida, e a evidência das mudanças que se processam em nós, não havendo jamais uma conciliação entre esses pontos de vista (BEAUVOIR, 1990).

Isso acontece porque

a velhice pertence àquela categoria que Sartre<sup>5</sup> chamou: os irrealizáveis. Seu número é infinito, pois representam o inverso de nossa situação. O que somos para outrem, é impossível vivê-lo no modo do para-si. O irrealizável é o “meu ser à distância, que limita todas as minhas escolhas e constitui o seu avesso”. (BEAUVOIR, 1990, p. 356-357).

Para Beauvoir, a velhice pertence à categoria dos irrealizáveis, concebida por Sartre. Mas vale esclarecer que aqui, mais uma vez, a velhice está sendo identificada com a ideia sobre a velhice. A ideia que os outros, a coletividade, têm da velhice representa o inverso de nossa situação. Assim, a ideia que os outros elaboram sobre mim, sobre a velhice em mim, é impossível de ser vivenciada por mim mesma no modo para-si, ou seja, como minha experiência singular, projetada em minha consciência. A velhice em mim, sendo irrealizável, é o que os outros pensam sobre mim e que limita e constitui o avesso de minhas escolhas; trata-se de uma noção que está além de minha vida e, desse modo, não terei nunca uma plena experiência interior dessa condição.

Aqui se põe a oposição entre interioridade e exterioridade, na medida em que os outros indivíduos, coletivamente, designarão certos papéis, comportamentos e um dado vocabulário aos velhos. O indivíduo velho terá que assumir essa realidade e poderá fazê-lo de diversas formas. Mas, independente das escolhas do indivíduo diante das imposições da sociedade, a realidade interior e singular de cada velho não coincidirá com as determinações exteriores da velhice.

A autora ainda explica:

Essa visualização opera-se através de uma imagem: tentamos representar quem somos através da visão que os outros têm de nós. A própria imagem não é dada na consciência: é um feixe de intencionalidades dirigidas através de um *analogon* em direção a um objeto ausente. Ela é genérica, contraditória e vaga. (BEAUVOIR, 1990, p. 357).

O que os outros visualizam em mim corresponde a uma imagem do meu ser, de mim enquanto velho. E partimos dessa imagem para representar quem somos. Contudo, essa figura, essa ideia não se encontra dentro da consciência, mas refere-se a um conjunto de intencionalidades que se direcionam “a um objeto ausente” mediante analogias e que é, portanto, “genérica, contraditória e vaga”.

---

<sup>5</sup> Conforme Beauvoir, esta categoria é tratada por Jean-Paul Sartre em seu livro *O ser e o nada*. Petrópolis: Vozes, 2007.

Na infância, a criança, quando se sente amada, acolhe satisfeita a visão de si mesma projetada pelos que lhes são próximos, através de palavras e comportamentos deles para com ela. Na adolescência e na velhice, ocorre uma certa “crise de identificação”. O adolescente, através das transformações em seu corpo, percebe que se encontra em um período de transição. Já o velho sente sua velhice através dos outros e interiormente não “adere” à imagem que se elabora sobre ele, “não sabe mais quem é” (BEAUVOIR, 1990, p. 357-358).

Beauvoir fundamenta-se em Freud e, mais especificamente, em seus estudos sobre o inconsciente, para analisar essa diferença entre a imagem projetada pelos outros e o modo como o indivíduo velho a interioriza. Para Freud, “o inconsciente não distingue o verdadeiro do falso; é um conjunto estruturado de desejos; não é reflexivo. Mas pode ou não opor obstáculo à reflexão” (BEAUVOIR, 1990, p. 358).

O inconsciente é parte do movimento transcendente da consciência para com o mundo, traduz-se apenas em desejos, não em reflexões sobre o real, porém, mesmo assim, pode ou não dificultar a reflexão. Na passagem do adolescente para a fase adulta, aquele não opõe obstáculos, a idade adulta se coloca para o sujeito como uma condição desejável, na medida em que lhe permitirá satisfazer seus desejos (o rapaz almeja exercer sua virilidade e a moça, satisfazer seus desejos e fantasias de feminilidade). Quanto ao adulto, este “ignora” a velhice, na medida em que a associa “a fantasmas de castração”. O inconsciente tem a ilusão de uma juventude eterna (BEAUVOIR, 1990, p. 358).

Beauvoir afirma que alguns idosos que passam a vida exercendo uma profissão muito desgastante, como a de professor, por exemplo, por se sentirem cansados e tensos, tendem a se sentir velhos mais cedo. Isso se explica pelo fato de que “a ideia de desgaste atrai a de velhice” (BEAUVOIR, 1990, p. 360). Aqui, mais uma vez, a velhice configura-se como as ideias que os indivíduos elaboram sobre a velhice, como se essas ideias se colocassem para o sujeito como algo fixo e atemporal (velhice correspondendo a desgaste, declínio, feiúra, castração, etc.). Como se a ideia de velhice apreendesse em si um rol de significados que se fazem permanentes, genéricos, independentemente do tipo de sociedade.

Quase sempre, o sujeito se prevalece da distância que separa o em-si do para-si, para aspirar a essa juventude eterna cobiçada por seu inconsciente. Em 1954, na América, uma equipe dirigida por Tuckman e Lorge interrogou 1.032 pessoas de diversas idades, para saber se elas se sentiam jovens ou velhas. Por volta dos 60 anos, apenas um número muito pequeno se declarou velho; depois dos 80 anos, 53% se disseram velhos, 36% de meia

idade, 11% jovens. Recentemente, à mesma pergunta, a maioria dos pensionistas de uma residência para velho, criada pela C.N.R.O., respondeu: “Não me sinto velho de maneira nenhuma. Nunca penso na velhice... Nunca vou ao médico... Ainda tenho 20 anos”. Nesse caso, falar de cegueira psíquica, de defesa perceptual, como fazem certos psicólogos, é insuficiente. É preciso, ainda que essa cegueira seja possível; ela o é porque todo irrealizável incita a essa afirmação. “Comigo não é a mesma coisa”. Confrontados com pessoas da mesma idade que nós, ficamos tentados a nos colocarmos numa categoria diferente da delas, já que só as vemos de fora, e que não supomos nelas os mesmos sentimentos desse ser único que cada um é para si. (BEAUVOIR, 1990, p. 360).

A autora utiliza-se de pesquisas empíricas, baseadas em relatos de pessoas idosas, para afirmar que alguns velhos se utilizam da distância que existe entre o seu ser em-si e o seu ser para-si para almejar a juventude eterna, conforme deseja o seu inconsciente. E assim não aceitam sua condição de velhos, reconhecem-se sempre como jovens, ou necessitam fazer um extremo esforço para se incorporarem na categoria da velhice. Isso se refere a uma “cegueira psíquica”, que se explica pelo fato de a velhice ser um dos irrealizáveis; trata-se de uma condição, uma ideia que costuma ser negada pelo sujeito que, ao deparar-se com outros velhos, diz: “Comigo não é a mesma coisa”. Devido ao fato de cada um configurar-se como um ser único e irrepetível, cada indivíduo se coloca como diferente dos outros.

Para Beauvoir, há uma cisão no ser do homem: ele é, ao mesmo tempo, ser em-si (o ser material, objetivo do ponto de vista biológico e social) e ser para-si (a consciência), partes que são distintas e separadas, não podendo jamais coincidir. Nesse sentido, vê-se que a autora não estabelece uma identidade entre sujeito e objeto. As ideias sobre a velhice derivariam da materialidade biológica do seu ser em-si, das debilidades advindas com a idade avançada, como que de modo imediato e como que se correspondessem com essa materialidade, apesar de pressuporem um sujeito que as elabore. Já o ser para-si, a consciência presente em cada indivíduo, aparece como esse movimento contraditório em que ele se depara com o que vê em seu corpo e no mundo, nos outros indivíduos. E é nesse movimento de ver e conhecer o mundo que o indivíduo elabora suas ideias e, assim, constrói sua subjetividade.

Contudo, como vimos, parte do movimento de sua consciência – que se direciona para fora de si, para a apreensão do mundo exterior, dos outros e através destes ao conhecimento de si mesma – não está sob o domínio do próprio indivíduo. Trata-se de seu inconsciente, que se traduz em um conjunto de desejos, dentre eles,

o de ser eternamente jovem, ao mesmo tempo em que ignora a velhice. Assim, para reconhecer-se como velho, o indivíduo necessita fazer um esforço reflexivo, na medida em que tende, de modo imediato, a negar essa condição.

Segundo a autora:

Para sair da “crise de identificação”, é preciso aderir francamente a uma nova imagem de si mesmo. Há casos em que o adulto elaborou com antecedência uma imagem horrível ou triunfante de sua velhice. Swift, quando descreveu os Struddburg, Hugo, quando evocou os Burgraves, Eviradnus, Booz. Chegada a hora, eles adotam essa imagem, ou, pelo menos, utilizam-na. Mas geralmente somos apanhados desprevenidos e, para reencontrar uma visão de nós mesmos, somos obrigados a passar pelo outro: como esse outro me vê? Pergunto-o ao meu espelho. A resposta é incerta: as pessoas nos veem, cada uma à sua maneira, e nossa própria percepção certamente não coincide com nenhuma das outras. (BEAUVOIR, 1990, p. 363-364).

Faz-se necessário cada indivíduo velho buscar uma nova imagem de si mesmo. Geralmente, somos pegos desprevenidos e nos confrontamos com a imagem que os outros têm de nós, mas cada um nos vê à sua maneira e a nossa própria percepção não se confunde com nenhuma das outras. Nós interpretamos nosso reflexo no espelho “segundo nossa atitude global com relação à velhice” (ibidem, p. 364).

Conforme Beauvoir (1990, p. 369):

Por mais que tenhamos encontrado uma imagem mais ou menos convincente, mais ou menos satisfatória de nós mesmos, temos que viver essa velhice que somos incapazes de realizar. E, em primeiro lugar, vivemo-la no nosso corpo. Não é ele que nos vai revelá-la; mas, uma vez que sabemos que a velhice o habita, o corpo nos inquieta. A indiferença das pessoas para com sua saúde é mais aparente que real; se prestarmos mais atenção, é ansiedade que descobrimos nelas.

Ainda que encontremos uma imagem convincente de nós mesmos, vivenciamos a realidade da velhice e, ao mesmo tempo, somos incapazes de realizá-la. A autora diz que, apesar de vivermos as debilidades da velhice em nosso corpo, não é ele que nos revela sobre nossa condição. Os idosos tendem a encarar com indiferença as doenças advindas com a senilidade, ou às vezes as concebem de modo exacerbado. Trata-se de uma ansiedade em relação a essa condição.

Para constatar a existência de tal ansiedade, ela traz como exemplos relatos de escritores idosos:

Em seu *Journal*, em 10 de junho de 1892, Edmond de Goncourt evoca: “Anos medrosos, dias ansiosos nos quais qualquer dodói ou indisposição nos fazem logo pensar na morte”. Sabemos que resistimos menos às agressões exteriores, sentimo-nos vulneráveis: “O dissabor de ter uma certa



idade é que, à menor indisposição, perguntamo-nos o que vai nos cair em cima”, escreve Léautaud, em seu *Journal*. (BEAUVOIR, 1990, p. 370).

O declínio do corpo biológico na velhice é uma fatalidade, é irreparável, e quando vivenciado pelo sujeito costuma se transfigurar em angústia, em ansiedade. Mas o modo como essa deterioração vai ocorrer dependerá de vários fatores, um deles refere-se às atitudes do sujeito para com a velhice.

Conforme a autora, o declínio do corpo costuma ser menos decisivo para a vivência individual da velhice do que as atitudes adotadas para com ele. E, assim, tomam-se como exemplos relatos de homens velhos que apresentaram atitudes diversas, como o otimismo, o ressentimento, a percepção exagerada de suas deficiências (BEAUVOIR, 1990). Aqui, os pensamentos, sentimentos, atitudes individuais parecem se sobrepor à realidade objetiva, no que se refere às transformações e deficiências no corpo biológico que envelhece. Como se cada indivíduo tivesse o poder de preparar no decorrer de sua vida, mediante suas atitudes, uma certa velhice.

Contudo, a autora aponta que não há “justiça imanente”. “A doença e o contexto social podem arruinar o fim de uma existência ativa e generosa” (BEAUVOIR, 1990, p. 619). Todos os indivíduos poderão vivenciar certas casualidades, certos acidentes, que poderão alterar profundamente o fim de seus dias, mas há uma margem de autonomia que permite ao indivíduo, através de sua maneira de viver, definir como será sua velhice.

Beauvoir (1990, p. 372-373) compreende que:

Para quem não quer soçobrar, ser velho é lutar contra a velhice. Aí está a dura novidade da condição dos idosos: viver deixa de ser algo normal. Aos 40 anos, um homem em boa saúde está biologicamente disponível. Pode ir até o limite de suas forças: sabe que irá recuperá-las rapidamente. Os riscos de doença ou acidente não o amedrontam além da conta: salvo nos casos de extrema gravidade, ele irá curar-se, ficará como antes. O homem idoso é obrigado a se poupar; um esforço excessivo poderia acarretar uma parada cardíaca; uma doença o deixaria definitivamente enfraquecido; um acidente seria irreparável, ou só se repararia muito lentamente, levando as feridas muito tempo para cicatrizar.

A condição do velho corresponde a uma luta contra a velhice, contra as suas deficiências e limites. Todas as atividades intelectuais ou físicas trazem cansaço para o velho; este é acometido com dores e deficiências que lhe angustiam. As atividades cotidianas mais simples adquirem um alto nível de dificuldade para serem executadas, assim, o idoso passa a necessitar de vários aparelhos e artifícios, como

óculos, próteses, bengalas. Porém, tais artifícios não são disponibilizados para a maioria dos velhos (os que padecem na pobreza). Entre os idosos pobres, a decadência senil tende a acontecer de modo mais acelerado; a falta de acesso a condições de vida digna e a aparelhos que lhes facilitem a execução de suas atividades os fazem afastar-se da luta contra esse declínio.

Segundo a autora:

Para realizar o trabalho que readapta ao mundo um organismo pejorativamente modificado, é preciso ter conservado o prazer de viver. Reciprocamente: uma boa saúde favorece a sobrevivência de interesses intelectuais e afetivos. Na maior parte do tempo, o corpo e o espírito caminham juntos “para seu crescer ou decrescer”. Mas nem sempre. (BEAUVOIR, 1990, p. 387).

Conforme Beauvoir já havia afirmado, o moral e o físico estão intimamente ligados, e na velhice não é diferente. Quando a saúde é boa favorece o intelecto e vice e versa. Contudo, pode acontecer de uma boa saúde física não conseguir impedir a decadência mental. O velho sente uma inadequação a si mesmo, por não conseguir mais realizar seus projetos e desejos (devido ao cansaço, à fragilidade de seu corpo e à memória que se esvai). De modo que a velhice chega a se assemelhar a uma doença mental, por se apresentar ao indivíduo como “a angústia de se escapar a si mesmo” (BEAUVOIR, 1990, p. 387).

Em detrimento das apologias à velhice realizadas por alguns moralistas, como Platão, que dizia que quando se está velho o sujeito se desprende de seu corpo físico e, assim, passa por uma evolução de seu espírito, Beauvoir afirma que se procurarmos conhecer a condição real da maioria dos velhos, perceberemos que as fragilidades físicas não aparecem acompanhadas de benefícios morais. Os velhos passam fome, frio, apresentam doenças que acarretam numa decadência de sua pessoa por completo, visto que o corpo decai, pesa e passa a atrapalhar as atividades intelectuais (BEAUVOIR, 1990).

A autora explica que: “A purificação de que falam os moralistas reside essencialmente, para eles, na extinção dos desejos sexuais: felicitam o homem idoso por escapar a essa escravidão, e adquirir, assim, a serenidade” (BEAUVOIR, 1990, p. 389). Tal clichê se faz presente na compreensão da maior parte das pessoas, tanto pela ideia ser reproduzida nos livros de sua infância quanto pelo respeito reservado aos avós. A relação sexual e a violência entre os velhos costumam scandalizar. Por outro lado, no teatro cômico, tem se reproduzido, ao

longo dos séculos, a figura do velho assanhado e apaixonado, que tem mais aproximação com a realidade do que o discurso dos moralistas.

Beauvoir se contrapõe à concepção dos moralistas e, para tal, analisa a sexualidade, especificamente a sexualidade na senescência, a partir de Freud, que

demonstrou que a sexualidade não se reduz ao genital: a libido não é um instinto, isto é, um comportamento pré-fabricado, que tem um objeto e um objetivo fixo. É a energia que serve às transformações da pulsão sexual quanto ao seu objeto, seu fim, quanto à origem da excitação. Essa energia pode aumentar, diminuir, deslocar-se. (BEAUVOIR, 1990, p. 390).

Na velhice, ocorre a involução das glândulas sexuais, o que acarreta na redução ou no desaparecimento das funções genitais. De modo que os estímulos eróticos se apresentam cada vez mais raros, lentos ou inexistentes. Contudo, isso não quer dizer que o velho é assexuado. Freud demonstrou que a sexualidade não se reduz à genitália. A libido não é um instinto, um conjunto de estímulos e sensações pré-fabricados pelo organismo biológico, que tem um objeto e um objetivo fixo; mas refere-se a uma energia através da qual ocorrem transformações quanto ao objeto, à finalidade e à origem da excitação sexual. E essa energia pode deslocar-se, aumentar ou diminuir ao longo da vida, mediante diversos fatores, não apenas os biológicos.

Para Sartre, a sexualidade apenas desaparece com a morte do indivíduo. Ela é uma intencionalidade vivida pelo corpo em busca de outros corpos e que abrange “o movimento geral da existência”. O indivíduo está no mundo e dá ao mesmo uma dimensão erótica. A partir de Freud, a autora afirma que, na infância, a sexualidade é polimorfa, não está centrada nos órgãos genitais; apenas após um processo complexo de evolução, a pulsão sexual se organiza sobre o primado da genitália. Na velhice, ocorre o desaparecimento do primado das funções genitais na organização sexual, mas o velho continua a ser sexuado. Conforme Sartre, há “um modo de sexualidade no tipo da insatisfação, tanto quanto no da satisfação” (*apud* BEAUVOIR, 1990, p. 390).

A sexualidade relaciona-se com a relação do indivíduo consigo mesmo, com os outros indivíduos, com o mundo; constitui uma dimensão da vida do indivíduo que possui “uma pluralidade de fins” (BEAUVOIR, 1990, p. 390-391).

E a busca pelo prazer

só raramente se reduz ao simples exercício de uma função: geralmente, é uma aventura na qual cada parceiro realiza sua existência e a do outro de maneira singular; no desejo, a perturbação, a consciência se faz corpo para

atingir o outro como corpo, de maneira a fasciná-lo e a possuí-lo; há uma dupla encarnação recíproca, e transformação do mundo, que se torna mundo do desejo. A tentativa de posse fracassa fatalmente, já que o outro permanece sujeito; mas antes de se concluir, o drama da reciprocidade é vivido na cópula, sob uma de suas formas mais extremas e reveladoras. (BEAUVOIR, 1990, p. 391).

As relações sexuais correspondem a uma “aventura” em que cada indivíduo realiza a sua existência e a do outro de modo singular; busca atingir o outro corpo, seduzi-lo, possuí-lo, de modo que “uma dupla encarnação recíproca” ocorre na cópula. Para Beauvoir, a categoria da reciprocidade se faz presente na “cópula” e, dessa forma, o sexo, o desejo, apesar de pressupor a existência objetiva de corpos, é explicado como um movimento que ocorre no plano da consciência, que “se faz corpo para atingir o outro como corpo” (idem, ibidem).

Desse modo, a autora compreende que tanto o homem velho quanto a mulher velha (cita também exemplos de homossexuais que tiveram uma vida sexual ativa na velhice) relutem em renunciar ao sexo, pois este pode trazer gratificações de grande riqueza e diversidade. Mas a vivência, o valor que o indivíduo dará ao sexo em sua velhice, dependerá da imagem que ele tem de si mesmo, de seu corpo, de suas experiências sexuais anteriores, de como reagirá à pressão da opinião (que impõe a “decência”, a “castidade”), dos fatores psicológicos, de seu estado civil e da ideia que tem sobre o amor. Assim, apesar de permanecerem sexuados por toda a vida, poderão decidir por interromper prematuramente tais atividades ou empenharem-se a continuar com uma vida sexual ativa até o fim de suas forças.

Após esses esclarecimentos sobre a vivência do indivíduo velho com o seu corpo e com a imagem que faz de si, iremos agora tratar, de forma breve, em Simone de Beauvoir (1990), sobre a relação do velho com o tempo, através de sua memória, de seus projetos para o futuro e de sua percepção do cotidiano.

### **3.3 O indivíduo velho e sua relação com o tempo**

Em Beauvoir, existir para a vida humana implica uma relação particular com o tempo. O homem vive o presente buscando alcançar um futuro, mediante projetos. Assim, ele ultrapassa seu passado, que se tornou um conjunto de atividades e exigências inertes. Em cada fase da vida, modifica-se a relação do indivíduo com o

tempo, pois, conforme os anos passam, o futuro é cada vez mais encolhido e o passado vai se tornando pesado. Desse modo, o velho é caracterizado como um indivíduo que tem uma longa vida atrás de si e em sua frente uma expectativa de sobrevivência bastante limitada. Apesar dessa constatação, da qual podem-se considerar algumas constantes, a autora afirma que as consequências para a vida de cada idoso geram situações variáveis, na medida em que vão depender também da história anterior do indivíduo (BEAUVOIR, 1990).

Com relação ao fato de o velho ter uma vida por trás de si, ela explica, a partir de Sartre<sup>6</sup>, que

não se possui o passado como se possui uma coisa que se pode segurar na mão e observar sob todos os ângulos. Meu passado é o em-si que sou, enquanto ultrapassado: para tê-lo, é necessário que eu o mantenha existindo através de um projeto; se esse projeto é conhecê-lo, é preciso que eu o torne presente, rememorando-o para mim mesmo. [...] O passado foi vivido no modo do para-si, e, no entanto, tornou-se em-si; parece-nos atingir nele essa impossível síntese do em-si e do para-si, à qual a existência aspira sempre em vão. (BEAUVOIR, 1990, p. 445-446).

O passado de cada indivíduo, para Sartre, não corresponde a algo que possuímos e que podemos apreender integralmente, mas trata-se do que o indivíduo foi e agora não é mais; são vivências e sentimentos que foram ultrapassados. O passado foi vivido no modo do para-si, como projetos a serem realizados, e agora tornaram-se o em-si. O que foi vivido no passado apresenta-se a nós mediante nossas lembranças, como uma “aparente” síntese entre o em-si, aquilo que efetivamente existe de mim no momento presente, a partir também do que foi vivido anteriormente; e o para-si, que corresponderia ao que almejamos ser, mediante os projetos que elaboramos na consciência. Mas não passa de uma vã aparência, posto que, para Sartre, não seja possível a junção dessas partes que constituem o nosso ser.

Após afirmar que o passado refere-se a uma parte de nossa vida que não é mais, que foi ultrapassada, a autora, fundamentando-se em Sartre, diz que: “É o futuro que decide se o passado está vivo ou não” (BEAUVOIR, 1990, p. 446). Parece que estamos diante de um paradoxo. Como se futuro e passado fossem entes, formas de ser que ganham vida a depender de nossas vontades e projetos individuais, visto que, se nos ampararmos nos fatos passados e rejeitarmos o percurso do tempo em nossa consciência, estaremos deixando vivo em nós esse

---

<sup>6</sup> Em seu livro *O ser e o nada* (2007).

passado; e se, ao contrário, vivermos sempre com o interesse em progredir, desinteressar-nos-emos pelo que passou e, assim, o passado não existirá mais para nós. Os idosos estariam, em sua maioria, no primeiro exemplo: em busca de reviver a sua juventude e a evocar lembranças, justificam que o seu ser tornou-se imutável, que aquilo que foram ainda continua a ser até hoje.

Entretanto, em seguida, a autora, ao questionar-se sobre como a memória tornaria possível a recuperação de nossa vida, apresenta uma série de dificuldades para essa apreensão dos fatos passados. Em primeiro lugar, para reconstruir mentalmente a história passada, é preciso que essa história esteja fixada. E como nossa mente não grava todas as coisas que vive e vê, muitos acontecimentos foram esquecidos. E, em segundo, é necessário que os circuitos nervosos estejam intactos, em pleno funcionamento, para o passado ser revivido. O que é praticamente impossível na velhice, pois os velhos costumam ser acometidos com doenças como demência e arteriosclerose cerebral, que destroem muitos desses circuitos. E mesmo os velhos que ainda podem ser considerados saudáveis podem ter sido afetados por lesões na área neurológica (BEAUVOIR, 1990).

Para a pesquisadora,

As imagens de que dispomos estão bem longe de ter a riqueza de seu objeto. A imagem é mira de um objeto ausente através de um *analogon* orgânico e afetivo. Há nela, segundo a definição de Sartre, “uma espécie de pobreza essencial”. [...] A imagem não obedece forçosamente ao princípio de identidade; ela apresenta o objeto na sua generalidade; dá-se num tempo e num espaço irrealis. (BEAUVOIR, 1990, p. 448).

As imagens construídas na consciência sobre o objeto, sobre o fato, não apreendem toda a sua riqueza de detalhes. A compreensão que conseguimos elaborar do real é construída em direção a um objeto ausente (que não está dentro da nossa consciência, que não se confunde com ela), através de analogias. A imagem não se identifica com o objeto, mas o apresenta em sua generalidade, através de uma abstração que se realiza “num tempo e num espaço irrealis”.

O que conseguimos fazer, através de nossa memória, são raciocínios, confrontos e recortes que nos permitem organizar as imagens de modo coerente e com algumas datas. Mas, mesmo assim, as imagens reconstruídas a partir de categorias lógicas quase sempre permanecem exteriores a nós; nos aproximamos dos fatos passados com um sentido por vezes deformado. As memórias costumam aparecer como clichês, estereótipos do que realmente se sucedeu naquele momento

histórico. E, além de não conseguirmos apreender a materialidade dos fatos passados, o valor e o julgamento que direcionamos a eles estarão sempre susceptíveis a mudanças (BEAUVOIR, 1990).

Logo, quando pensamos que o idoso tem uma longa vida atrás de si, não significa que ele a possua e que tenha, efetivamente, tal passado. O que cada indivíduo idoso consegue apreender são pedaços, fragmentos estáticos e deformados do passado. E a compreensão desses pedaços lhes escapa.

Mesmo quando o indivíduo teve um passado em que foi bem-sucedido, isso não lhe trará necessariamente uma velhice com satisfação.

A fórmula é feliz: indica que se pode jogar com uma imagem de si, mas não confundir-se com ela. Um grande mal-entendido separa as pessoas que percebem de fora um homem "bem-sucedido", na aparente plenitude de seu ser-para-outrem, e a vivência que ele tem de si mesmo. (BEAUVOIR, 1990, p. 453-454).

A forma como avaliamos a vida do outro não corresponde, necessariamente, a como ele a vivencia. Nós reconhecemos uma imagem da pessoa através de suas decisões e de seus feitos, mas a imagem dela não se confunde com a forma que ela é intimamente, em sua subjetividade.

Concluimos que, para Beauvoir, cada indivíduo representa a si mesmo, como uma personagem que não é elaborada apenas por sua subjetividade, mas a partir das ideias presentes na coletividade, das imagens que os outros constroem sobre ele, do que esperam no que se refere a comportamentos, valores, habilidades que, por sua vez, se alteram a depender da fase da vida do sujeito (infância, juventude, velhice). O que o indivíduo é, contudo, não se reduz a essas imposições exteriores; ele terá uma forma singular de vivenciá-las e nunca tomará ciência de todas as consequências e significados de suas ações, pois tanto o mundo que o cerca quanto o próprio sujeito estão em constante mudança. Reagindo ao mundo exterior, ele estará sempre tomando decisões, elaborando projetos, desenvolvendo determinadas atividades. É em suas ações e projetos que ele constituirá a sua essência; a forma como ele se expressará e reagirá ao mundo corresponderá ao que ele é. Mas como sempre está a elaborar novos projetos e como não apreende, na memória, a totalidade de suas atividades anteriores, o seu ser nunca é plenamente desvendado. E isso se apresenta como uma verdade em todas as fases da vida.

Beauvoir, fundamenta-se em Sartre<sup>7</sup> para explicar essa distância entre o em-si e o para-si:

[...] o futuro não se deixa atingir, ele escorrega para o passado como antigo futuro... Daí essa decepção antológica que espera o ser para-si em cada saída para o futuro. Mesmo que o meu presente seja rigorosamente idêntico, por seu conteúdo, ao futuro para o qual eu me projetava além do ser, não é esse presente para o qual eu me projetava, pois eu me projetava para esse futuro enquanto futuro, isto é, enquanto ponto de rejuntamento do meu ser. (SARTRE *apud* BEAUVOIR, 1990, p. 454).

E, em seguida, afirma: “O presente, mesmo conforme as minhas expectativas, não podia trazer-me o que eu esperava: a plenitude de ser à qual tende, em vão, a existência. O para-si não é” (idem, *ibidem*).

Para Sartre e Beauvoir, o futuro nunca será alcançado conforme projetamos em nossos sonhos e desejos, de forma que, mesmo que tenhamos realizado os nossos projetos, aquele futuro apenas existia enquanto futuro, ele se torna um antigo futuro que existe enquanto passado.

Aqui, mais uma vez, o futuro – ou seja, a potencialidade de certos acontecimentos que podem vir a acontecer ou não –, sendo potência e, conseqüentemente, o que ainda não é, aparece como uma forma de ser, uma parte da essência do indivíduo, que determina o seu ser no presente. O que eu quero fazer, o que eu quero ser no futuro determina o que eu sou hoje, mas como só se tratam de possibilidades, o meu ser se apresenta inalcançável e sem substância.

No que se refere ao homem idoso, ele

interioriza seu passado sob a forma de imagens, de fantasmas, de atitudes afetivas. Depende desse passado ainda de outro modo: é o passado que define minha situação atual e sua abertura para o futuro; ele é o dado a partir do qual eu me projeto, e que tenho de ultrapassar para existir. Isso é verdade em qualquer idade. Eu conservo do passado, os mecanismos que se montaram no meu corpo, os instrumentos culturais de que me sirvo, meu saber e minhas ignorâncias, minhas relações com outrem, minhas ocupações, minhas obrigações. Tudo o que fiz me foi retomado por ele e se coisificou nele, sob a forma do prático-inerte. Sartre chama prático-inerte o conjunto de coisas marcadas pelo selo da ação humana, e pelos homens definidos por sua relação com essas coisas; para mim, o prático-inerte é o conjunto dos livros que escrevi, que constituem agora, fora de mim, minha obra, e que me definem como sua autora: “Sou o que fiz, e que me escapa, constituindo-me logo como um outro”<sup>8</sup>. (BEAUVOIR, 1990, p. 459-460).

O indivíduo, em qualquer idade, interioriza os fatos passados como imagens, fantasmas e alguns tipos de afetividade. E esse passado se apresenta a ele como o

<sup>7</sup> Em *O ser e o nada* (2007).

<sup>8</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Crítica da razão dialética*. Rio de Janeiro: Ed. DP&A, 2002.



“prático-inerte” que, para Sartre e Beauvoir, seriam tipos de montagens e hábitos em meu corpo, os instrumentos da cultura que utilizo, as coisas que aprendi, as minhas ocupações, ou seja, é um conjunto de constructos sociais e culturais, são as coisas produzidas no mundo humano vivenciadas e interiorizadas por mim em situações anteriores. O passado, sendo prático-inerte, é meu ponto de partida, dados que definem minha situação atual, dos quais não tenho total domínio em minha consciência e que busco ultrapassar. Mas que não tenho como apagar de minha história, não posso fugir de suas consequências em mim, ao mesmo tempo em que estas me escapam.

Quanto mais velhos ficamos, maior se torna o peso, a determinação do prático-inerte sobre nossa vida. As escolhas que fizemos livremente no passado tornam-se uma necessidade, uma alienação. “Os projetos petrificaram-se”. Enquanto homens maduros, tornamo-nos “um outro para os outros”, alguém que é definido por suas ocupações, pelas coisas que realizou. As livres escolhas anteriores tornam-se cada vez mais imperativos a que não podemos renunciar. O velho se encontra atado ao passado e tem diante de si um futuro breve, fechado (BEAUVOIR, 1990).

Na velhice, o indivíduo “toma consciência de seu destino biológico: o número de anos que lhe restam para viver é limitado” (idem, p. 460). O tempo, pois, não corre da mesma forma em todos os momentos da vida, ele apresenta-se mais curto à medida que envelhecemos. O tempo confunde-se com a percepção sobre ele, como se o seu curso dependesse da consciência do sujeito que o vivencia.

Essa avaliação sobre o percurso do tempo se apresenta de modo diferente em cada fase da vida. Na infância, as horas, os dias parecem bem longos para a criança, na medida em que a mesma ainda não domina o tempo, não sabe medi-lo, sua organização é feita pelos adultos. Além do fato de que a criança se cansa rapidamente em atividades que requerem uma certa concentração (como a leitura, por exemplo), devido à fragilidade de seu sistema nervoso, de sua emotividade (BEAUVOIR, 1990).

Na juventude, o indivíduo se fortifica, afirma sua atenção, passa a organizar seus dias, semanas com determinadas atividades, e assim a memória torna-se mais ampla. De maneira que

a memória dos jovens lhes apresenta o ano que passou com um requinte de detalhes que se espalham num vasto espaço: eles atribuem ao ano seguinte a mesma dimensão. Ao contrário, quando somos idosos, poucas

coisas chamam nossa atenção; os momentos trazem pouca novidade; não nos demoramos neles. (BEAUVOIR, 1990, p. 463).

Um outro ponto a ser destacado, retomando o que tratamos mais acima, diz respeito ao fato de que somos ao mesmo tempo o que o mundo espera de nós e o que esperamos de nós mesmos. Temos sempre em nós o prático-inerte, as ações e escolhas anteriores e, também, projetos e interesses futuros. Mas não podemos conter o tempo nem com lembranças, nem com projetos, visto que o movimento do tempo “nos arranca de nós mesmos”. Transcendemo-nos sempre em busca do que pretendemos ser, seja negando ou recuperando o passado através de nossa memória; contudo, nos tornamos sempre “um outro”, que não se identifica com o que projetamos. Sartre e Beauvoir dizem que não é possível haver uma unidade entre o que construímos de nós mesmos e o que projetamos anteriormente (BEAUVOIR, 1990).

Assim, as circunstâncias que permitiram minhas escolhas e ações passadas referem-se a uma parte imutável de minha história, que preciso sempre ultrapassar, mas que “nada me pode fazer sair de mim mesmo” (idem, p. 465). O homem idoso possui uma dupla certeza: a de que seu futuro é limitado e a de que não pode fugir de si mesmo, das suas escolhas passadas.

A própria liberdade que o ser humano tem de realizar escolhas efetiva a sua condição de finitude, pois parte de uma facticidade que é contingente e exterior a ele. A realidade humana, destarte, possui uma dupla finitude. O homem tem o começo de sua vida marcado por uma facticidade de circunstâncias contingentes e externas a ele; por outro lado, o seu ser para-si, a sua existência – que se põe na transcendência, nos projetos, nos sonhos que elabora na consciência – tem como um termo, um limite, o número de anos de vida de cada indivíduo (BEAUVOIR, 1990).

Na velhice, essa dupla finitude se põe de modo mais evidente para o indivíduo:

Um futuro limitado, um passado imobilizado, tal é a situação que os idosos têm que enfrentar. Em inúmeros casos essa situação paralisa sua atividade. Todos os seus projetos ou foram realizados, ou foram abandonados, sua vida fechou-se sobre eles mesmos; nada os solicita: eles não têm mais nada a fazer. (BEAUVOIR, 1990, p. 466).

E essa relação do indivíduo velho com seu futuro se apresenta de forma distinta entre as sociedades primitivas e a sociedade atual. Em relação ao termo sociedade atual, Beauvoir refere-se ao tempo em que está escrevendo, na década de 1960, que ela interpreta com conteúdo muito diferente. Ou seja, entre as comunidades primitivas, e repetitivas, o futuro individual se confundia com o futuro da sociedade. As empresas tinham um caráter familiar, onde o velho podia esperar que os filhos continuassem as suas atividades. O seu negócio, sua propriedade sobreviveria mesmo com a sua morte. Já na referida sociedade atual, o movimento da história acelerou-se, as relações, as coisas humanas encontram-se em constante mudança. A célula familiar se desintegrou, as pequenas empresas são subsumidas pelos monopólios, de tal modo que os filhos não costumam prosseguir com as atividades do pai. Provavelmente com o falecimento deste, a propriedade será abandonada e o velho pai tem ciência disso. Essa previsível finitude das coisas que dão sentido à vida do velho faz o mesmo padecer em um vazio, no “nada” (BEAUVOIR, 1990).

Muito longe de oferecer ao velho um recurso contra seu destino biológico assegurando-lhe um futuro póstumo, a sociedade de hoje o rechaça, ainda vivo, para um passado ultrapassado. A aceleração da História perturbou profundamente a relação do homem idoso com suas atividades. Imaginava-se outrora que um tesouro se acumulava nele ao longo dos anos: a experiência. (BEAUVOIR, 1990, p. 468).

A aceleração da História mudou a relação do velho com suas atividades, visto que, antes, a sociedade valorizava a sua experiência. Na mencionada sociedade atual, em constante movimento, o velho não consegue acompanhar as suas mudanças, adentra em um processo de desqualificação, “se vê atrasado em relação ao seu tempo” (idem, p. 470).

A existência humana não corresponde a um “constante progresso”, mas a um processo permeado por rupturas promovidas por nossos projetos que, por sua vez, partem de uma realidade prático-inerte. Nesse processo, totalizamos o nosso ser, mas nunca de forma acabada. Em nossas ações, constituímos o todo de nossa existência e, ao mesmo tempo, o desconstruímos. Trata-se de um “constante movimento titubeante” (BEAUVOIR, 1990, p. 468-469).

Conforme a autora, para entendermos esse atraso do velho em relação ao seu tempo, faz-se necessário apartar-nos das generalidades, de conceitos gerais e apreendermos esse fenômeno em sua singularidade, ou seja, mediante as

diferentes ocupações dos indivíduos. Assim, ela faz referência a diversas profissões (demonstrando também relatos de velhos que a desenvolveram), como: os agricultores, os escritores, os cientistas, os políticos, dentre outras profissões. O velho vivencia essa desqualificação de formas variadas, a depender das atividades com as quais se ocupou (BEAUVOIR, 1990). Conforme a autora:

Percebe-se que, em quase todos os campos, com raríssimas exceções, a relação do velho com o tempo no qual vive tem-se transformado profundamente. É o que exprime a curiosa expressão: “No meu tempo”. Cujas estranheza Aragon, em *Blanche ou l’oubli*, observou. O tempo que o homem considera como seu é aquele no qual ele concebe e executa seus projetos; chega um momento em que, pelas diversas razões que vimos, esses projetos fecham-se por trás dele. A época pertence aos homens mais jovens que nela se realizam através de suas atividades, que animam com seus projetos. Improdutivo, ineficaz, o homem idoso apresenta-se a si mesmo como um sobrevivente. (BEAUVOIR, 1990, p. 534).

Cada época é dominada pelos homens mais jovens, que realizam suas atividades e povoam o mundo com seus projetos. O velho, que se encontra improdutivo, apresenta-se apenas como um sobrevivente; aos olhos dos outros, aparece como “um morto em *sursis*” (BEAUVOIR, 1990, p. 540).

Vale ainda realçar que o contexto social, a forma como os outros lhe veem influenciam a relação do velho com a morte, apesar de que “há, na morte, um elemento que transcende a História: ao destruir nosso organismo, ela aniquila nosso ser no mundo. Da antiguidade até nossos dias, há constantes nos testemunhos que descrevem a atitude dos velhos diante da morte” (idem, *ibidem*).

E as atitudes individuais para com a morte variam a depender da idade do sujeito:

A revelação da morte perturba a criança. O jovem detesta a ideia da morte, embora seja mais capaz do que outros de afrontá-la livremente. Revolta-se, se a vida lhe é tomada. Mas muitas vezes não hesita em arriscá-la, em doá-la. É que ele não lhe atribui tanto valor, senão pelo fato de que a destina a outra coisa que não ela mesma; seu valor à vida é feito de uma generosidade que pode levá-la. O adulto tem mais prudência. Está preso a interesses, e é através destes que se recusa a desaparecer: o que será de sua família, de seus bens, de seus empreendimentos? Ele não pensa com muita frequência em seu fim porque está absorvido por suas atividades, mas evita correr riscos, e cuida da saúde. (BEAUVOIR, 1990, p. 540-541).

Se os mais jovens não costumam pensar muito na morte, tanto por estarem absorvidos por muitas atividades e interesses quanto por apreenderem o tempo de suas vidas como um aparente infinito, para o velho, a morte não corresponde mais a

um destino abstrato, mas trata-se de algo que lhe é “próximo e pessoal” (idem, *ibidem*).

A morte, para a autora, da mesma forma que a velhice, pertence à categoria dos “irrealizáveis”, conforme concebida por Sartre:

o por-si não pode atingi-la, nem projetar-se em sua direção; ela é o limite externo de minhas possibilidades, e não minha própria possibilidade. Estarei morta para os outros, não para mim: é o outro que é mortal, no meu ser. Conheço-me mortal – assim como me conheço velha – tomando o ponto de vista dos outros em relação a mim. Esse conhecimento é, portanto, abstrato, geral, posto em exterioridade. Minha “mortalidade” não constitui o objeto de minha experiência íntima. Eu não a ignoro; levo-a em consideração praticamente em minhas previsões, minhas decisões, na medida em que me trato como um outro: mas não a vivo. (SARTRE *apud* BEAUVOIR, 1990, p. 541).

Tomo ciência de que sou mortal e de que estou velha através do ponto de vista dos outros em relação a mim. Dessa forma, meu conhecimento sobre minha condição, enquanto velha e mortal, apresenta-se de modo abstrato, em sua exterioridade, não como objeto de minha experiência íntima. Levo-o em consideração nas minhas escolhas quando “me trato como um outro”, mas não o vivo em minha singularidade. Apenas aproximo-me da ideia da morte (e da velhice), mas não a realizo, mesmo assim; a minha mortalidade é o avesso de meus projetos.

Sobre a relação entre as ideias da velhice e as da morte, Beauvoir afirma que tal relação não se estabelece de modo *a priori*, pelo contrário, reitera a existência de uma contingência nas vivências individuais. O indivíduo escolherá como vai assumi-la a partir do conjunto de sua situação singular e de suas opções anteriores. Por exemplo, se o homem velho ainda se sentir jovem e manter intacto seus interesses pelo mundo, no momento em que se evidenciar que suas chances de vida se reduzem a alguns poucos anos, o mesmo tenderá a negar e a revoltar-se com a proximidade da morte:

Aos 70 anos, Wells – antes da guerra de 1940 – comparava-se a uma criança a quem se acabou de dar belos brinquedos e que se manda dormir em seguida: “Não tenho a menor vontade de arrumar meus brinquedos. Detesto a ideia de partir.” Mesmo que se tenha consciência da própria idade, enquanto se está empenhado num projeto, detesta-se a morte, que o interromperá: foi o caso de Renoir, que nunca teria desejado parar de pintar e de progredir”. (BEAUVOIR, 1990, p. 542).

Contudo, a ideia de proximidade com a morte é, ao mesmo tempo, errônea, visto que: “Ela não está nem próxima, nem distante: ela não é” (BEAUVOIR, 1990, p. 543). A morte diz respeito a um “veredito exterior”, a uma “possibilidade”, que não se

sabe em que momento da vida se sucederá. De modo que não se trata, na verdade, da relação do indivíduo velho com a morte, mas com a vida. Beauvoir diz:

Não é justo falar de uma relação com a morte: o fato é que o velho – como todo homem – só tem relação com a vida. O que está em questão é sua vontade de sobreviver. Há uma expressão que diz bem o que quer dizer: acabar com a vida. Desejar ou aceitar a morte significa positivamente: desejar ou aceitar acabar com a vida. (BEAUVOIR, 1990, p. 543).

Ao que nos parece, aqui a autora faz, na verdade, um jogo de palavras, mas que terminam por dizer a mesma coisa no que se refere à percepção do velho sobre sua condição objetiva de finitude. Conforme ela,

mesmo que nenhum infortúnio particular atinja o velho, ele geralmente perde suas razões de viver ou descobre a ausência delas. Se a morte nos preocupa, é porque ela é o avesso inelutável de nossos projetos: quando cessamos de agir, de empreender, não resta nada que ela possa quebrar. Para explicar a resignação de certos velhos à morte, invoca-se o desgaste, a fadiga; mas se bastasse ao homem vegetar, ele poderia contentar-se com essa vida morosa. Só que, para ele, existir é transcender-se. A decadência biológica acarreta a impossibilidade de se superar, de se apaixonar, ela mata os projetos, e é nesta perspectiva que torna a morte aceitável”. (BEAUVOIR, 1990, p. 544).

Tal explicação sobre a frequente indiferença ou até mesmo aceitação do velho em relação à sua morte fundamenta-se, principalmente, no fato de que a decadência biológica, e ainda de modo mais evidente a certeza da finitude, apresentam-se para o idoso como a impossibilidade de desenvolver suas atividades, seus projetos, suas paixões. Assim, tais ideias constituem o avesso de sua capacidade de transcender, o que, para Beauvoir e Sartre, é o que dá sentido à vida, é o que propulsiona e viabiliza a existência humana.

Os limites que se impõem ao velho, dificultando sua capacidade de empreender e se projetar, tornam seu “universo” empobrecido, traduzindo-se para ele como um imenso vazio, a ponto de alterar sua percepção sobre o cotidiano. Beauvoir (1990, p. 552-553) diz:

Quando jovens, imaginamos que nos lembraremos de tudo, sempre: mas escapamos ao tempo porque dispomos de um futuro infinito. O instante nos tirava o fôlego quando eu pensava apreender nele a eternidade; era eternamente indelével. Desde que meu futuro está limitado, os instantes não são mais eternos, não me dão mais o absoluto: perecerão inteiros, ou cairão em cinzas que meu túmulo tragará comigo. Na juventude, o mundo é infinitamente rico de sentido e de promessas; o menor incidente desperta inúmeros ecos. Mais tarde, num universo reduzido à dimensão de nosso breve futuro, as vibrações extinguem-se.

Como vimos, diferente do que dizem os moralistas, a renúncia do homem às suas atividades não lhe traz, na velhice, uma elevação de seu espírito mediante os deleites do lazer. Suas percepções ficam “embotadas” pelo hábito e absorvidas pelo peso de seu passado.

No interior de sua *práxis*, são, por vezes, impossíveis as invenções, a criação de caminhos novos. Suas atividades anteriores, seus interesses ideológicos delimitam e reduzem as possibilidades de seu presente. De modo que para desenvolver, mesmo que minimamente, as atividades simples do cotidiano, a maior parte dos velhos estabelece, de forma cada vez mais acentuada, um conjunto de regras, de automatismos, montagens, horários fixos para suas tarefas, etc. (BEAUVOIR, 1990).

O movimento da História, sua decadência biológica (que o torna incapaz, improdutivo) e a percepção de sua finitude fazem o velho se desligar de seus projetos. De sujeitos ativos, tornam-se objetos dependentes, e essa condição desfavorável se traduz em uma série de sentimentos: preocupação, insegurança, tédio, sentimento de inutilidade, solidão, falta de curiosidade e uma certa indiferença em relação ao mundo (BEAUVOIR, 1990).

Vimos que, para o estudo da velhice, Simone de Beauvoir necessitou elaborar uma síntese de diferentes pontos de vista, ou seja, utilizar o saber elaborado por outrem, através das ciências especializadas, da História, da sociedade; articulando-o, contrastando-o com as constantes apreendidas nos relatos de homens velhos, sobre as suas vivências singulares: fez o relato de como esses indivíduos sentem e apreendem na consciência a relação com seus corpos, com o tempo, com sua *práxis*, com os outros e com o mundo.

Nesta perspectiva, os diversos pontos de vista se relacionam em um “movimento de circularidade”, e assim a velhice nada mais é do que o que vivem as pessoas que ficam velhas. Torna-se impossível, para a autora, supor um conceito geral e *a priori* que a defina, pois ela guarda em si um conjunto de fatores e circunstâncias contingentes. Cada indivíduo a vivenciará de uma forma, a depender do contexto social em que nasceu, das atitudes dos outros para com a velhice, das suas atitudes individuais para com a sua vida, sua velhice e para com os outros indivíduos.

Apesar de constatar que envelhecer é um dado que transcende a História, ou seja, que se impõe a todos os indivíduos como uma fatalidade, para Beauvoir, as atitudes subjetivas de cada indivíduo são mais determinantes para sua condição do que o declínio biológico e os possíveis acidentes casuais que possam vir a sofrer. Beauvoir parte do indivíduo, de sua subjetividade, para analisar os fenômenos humanos, de modo que a velhice, a juventude e a própria sociedade aparecem como consequências fortuitas, contingentes da consciência do sujeito. E como cada indivíduo possui sua singularidade – é único e irrepetível –, as ideias sobre o mundo e sobre a velhice se expressarão sempre de modo variável.

Destarte, os valores e comportamentos que se constroem em cada sociedade são produtos de ações e projetos individuais que se efetivam nas relações intersubjetivas. Contudo, essas relações são compreendidas não a partir das ações efetivas dos sujeitos, mas de relações de reciprocidade, de apreensões no plano da consciência. O que os sujeitos pensam e projetam se sobrepõe às suas reais ações.

Convém destacar que, apesar de a autora pontuar as condições objetivas de existência, como o meio onde está situado o sujeito idoso, não demonstra se há e como se processa a articulação dos comportamentos e valores relacionados à velhice com a vida material, com as relações sociais objetivas, com o trabalho. O estatuto social reservado ao idoso nas diversas sociedades aparece apenas como consequência dos valores, ideologias e interesses políticos dos indivíduos que vivem coletivamente. E assim, o tratamento dispensado aos idosos seria resultado da vontade dos indivíduos, dos valores que eles escolheram como mais importantes.

Enquanto limitação para a efetivação dessas vontades, Beauvoir alega a existência da desigualdade de classes, da predominância dos interesses da classe dominante, e afirma que os demais indivíduos adultos se fazem cúmplices de tais interesses. O homem velho é apreendido não por sua práxis, mas por sua “passividade”, por sua “inércia”, a ponto de os outros indivíduos não se reconhecerem no velho e o identificarem como uma espécie estranha à condição humana.

Enquanto os privilegiados conseguem conservar a sua saúde “mais ou menos intacta até a morte”, para os explorados, iniciam-se mais cedo a decadência senil e a condenação à miséria, à solidão e às doenças mentais e físicas, que são, em grande parte, consequências do “sistema”. Contudo, mesmo que o velho conserve saúde e



lucidez, enquanto aposentado, encontra-se alheio ao domínio do mundo; os lazeres já eram alienados na fase adulta, agora sua ociosidade traduz-se em “apatia”, em “enfado” (BEAUVOIR, 1990).

O salário que recebeu ao longo da existência apenas permitiu sua reprodução, não a invenção de justificativas para a sua vida. De modo que “não lhe foi permitido engajar-se em projetos que teriam povoado o mundo de objetivos, de valores e de razões de ser” (BEAUVOIR, 1990, p. 663).

Beauvoir denuncia que a “política de velhice” na sociedade em referência é “escandalosa”, mas piores ainda são as condições de vida, às quais é submetida a maioria de indivíduos em sua juventude e maturidade. É a sociedade, é o “sistema” que produz as velhices mutiladas e miseráveis. A exploração e os baixos salários aos quais são subjugados provocam entre os trabalhadores um declínio biológico que se inicia prematuramente e que avança de modo rápido. Quando perdem a capacidade para o trabalho, os velhos reduzem-se a destroços, peças descartadas para o equilíbrio e o funcionamento da sociedade.

O que faz um indivíduo permanecer em sua velhice como um homem, como participante da condição humana, é o tratamento que os outros indivíduos, coletivamente, lhe destinam. Se a sociedade reconhecesse sua humanidade, sua dignidade enquanto homem mediante o tratamento respeitoso e a viabilização dos recursos materiais necessários para a sua vida, o velho continuaria sendo o homem que sempre foi. Enquanto alternativas para o indivíduo velho, Beauvoir diz que

só há uma solução – é continuar a perseguir fins que deem um sentido à nossa vida: dedicação a indivíduos, a coletividades, a causas, trabalho social ou político, intelectual, criador. Contrariamente ao que aconselham os moralistas, é preciso desejar conservar na última idade paixões fortes o bastante para evitar que façamos um retorno sobre nós mesmos. A vida conserva um valor enquanto atribuimos valor à vida dos outros, através do amor, da amizade, da indignação, da compaixão. Permanecem, então, raízes para agir ou para falar. Aconselha-se frequentemente às pessoas a “preparar” sua velhice. Mas se isso significa apenas juntar dinheiro, escolher o lugar da aposentadoria, arranjar *hobbies*, não se terá, quando chegar a hora, avançado nada. Mais vale não pensar demais na velhice, mas viver uma vida de homem bastante engajada, bastante justificada, para que se continue a aderir a ela, mesmo quando já se perderam todas as ilusões e quando já arrefeceu o ardor vital”. (1990, p. 661-662).

No decorrer de todo o ensaio, Beauvoir aponta as atitudes individuais, os valores e comportamentos que o sujeito toma para si como fatores determinantes para a vivência de sua velhice. Ao mesmo tempo, apresenta enquanto necessidade para a nossa sociedade recriar o homem, “mudar a vida”, de modo que a cultura, ao

invés de ser um saber inerte, torne-se “prática e viva”, construída por todos em todas as fases da vida. Seria necessário que o indivíduo tivesse poder sobre o seu meio, enriquecendo-o com seus projetos e valores de modo ativo, não reduzindo-se mais a “átomos isolados”; mas que se desenvolvesse como participante de uma vida coletiva. Essa seria, para Beauvoir, a sociedade ideal, na qual os homens chegariam ao fim da vida sem ter passado por uma degradação (BEAUVOIR, 1990).

Desse modo, a velhice, com os significados que a civilização conferiu a este fato humano, não existiria.

Como acontece em certos casos privilegiados, o indivíduo, secretamente enfraquecido pela idade mas não aparentemente debilitado, seria um dia acometido de uma doença à qual não resistiria; morreria sem ter passado por uma degradação. A última idade seria realmente conforme à definição que dela dão certos ideólogos burgueses: um momento da existência diferente da juventude e da maturidade, mas possuindo seu próprio equilíbrio e deixando aberto ao indivíduo um grande leque de possibilidades. (BEAUVOIR, 1990, p. 664-665).

Beauvoir aponta uma sociedade ideal, na qual os indivíduos não terminariam seus dias acometidos pela degradação biológica e moral. Entretanto, não indica os caminhos práticos para o seu alcance. Pelo contrário, destaca que estamos longe de sua concretização, devido ao predomínio dos interesses pelo lucro através da exploração dos indivíduos. Somente afirma que, apesar de não resolver a condição dos velhos, faz-se necessário reivindicar por políticas sociais mais amplas e justas para eles, como o aumento do valor de pensões, a disponibilização de moradia digna e de lazer organizado.

Na próxima seção, faremos uma análise sobre a corrente filosófica do Existencialismo que fundamentou Simone de Beauvoir na construção de sua interpretação sobre a velhice, com vistas a realizar um contraponto ao Existencialismo enquanto uma ontologia surgida no período imperialista, sob a visão ontológico-materialista produzida por Georg Lukács.

#### 4 O CONTRAPONTO ONTOLÓGICO-MATERIALISTA AO EXISTENCIALISMO

Convém, neste momento da discussão, apreender os fundamentos teóricos e metodológicos que orientaram a análise de Simone de Beauvoir sobre a velhice, bem como aproximarmo-nos do contexto sócio-histórico que permitiu a elaboração de seu pensamento. Mediante o materialismo histórico-dialético, conforme proposto por Marx e Lukács, consideramos que as ideias, as elaborações teóricas não partem do nada, não apresentam neutralidade nem se limitam a abstrações de uma isolada interioridade do indivíduo. A problemática do conhecimento está intimamente articulada com o processo histórico, com a base material da sociedade, guarda em si interesses ideológicos e concepções de mundo, mesmo que, por vezes, tais interesses e intencionalidades não estejam completamente conscientes para o pensador.

A autora integra a corrente filosófica denominada Existencialismo, que surgiu no estágio imperialista do capitalismo, mais especificamente no período entre as duas Grandes Guerras, como a expressão mais evoluída da “terceira via”<sup>9</sup>, ou seja, como uma filosofia “nova”, que se propunha a ultrapassar o idealismo e o materialismo (LUKÁCS, 1960).

Naquele período, ocorria uma intensa evolução das ciências naturais e os novos fatos históricos, desencadeados a partir da Revolução Francesa, evidenciavam o caráter transitório da realidade social e histórica. Dessas mudanças, surgiram contradições entre a situação histórica e a sua apreensão no plano do pensamento, o que fez a “inteligência” instituir um revisionismo filosófico. A “terceira

---

<sup>9</sup> Vale ressaltar que a “terceira via” tratava-se de um posicionamento de intelectuais que se contrapunham à repressão que se instalava no aparelho político de Stálin, na URSS, e realizavam críticas às ditaduras terroristas do fascismo, instauradas para suprimir o movimento de resistência da classe proletária. De modo que, para tais pensadores, conforme afirma Lukács (1960), socialismo (confundido com o bolchevismo) e capitalismo (confundido com o fascismo) aparecem como idênticos, ambos destruidores da personalidade e da liberdade. No que se refere aos caminhos tomados pelos pensadores marxistas, Perry Anderson aponta que: “fascismo e stalinismo, as duas grandes tragédias que, de maneiras diferentes, se abateram sobre o movimento operário europeu no período entreguerras, se somaram para dispersar e destruir os potenciais expoentes de uma teoria marxista nativa vinculada à prática das massas do proletariado ocidental. A solidão e morte de Gramsci na Itália, o isolamento e exílio de Korsch e Lukács nos EUA e na URSS, respectivamente, marcaram o fim da fase em que o marxismo ocidental ainda estava próximo das massas. A partir daquele momento, passaria a falar sua própria linguagem cifrada, cada vez mais distante da classe que formalmente procurou servir ou articular” (ANDERSON, 2004, p. 52). Para este autor, deste momento em diante, o movimento operário e o socialismo assistem a ininterruptas derrotas políticas, o que traz profundas consequências para as suas elaborações teóricas. Opera-se “um afastamento quase total da política”, ao mesmo tempo em que surge uma crescente “academicização”. Principalmente após a Segunda Guerra Mundial, a teoria marxista migra quase completamente para dentro das universidades (idem, ibidem).

via” buscava orientar a ideologia da classe operária para as concepções burguesas e, ao mesmo tempo, combatia a teoria do conhecimento fundamentada no materialismo e na dialética (LUKÁCS, 1960).

É no processo de crise da filosofia burguesa que emerge o Existencialismo, como uma tentativa, apesar de não declarada, de salvar o idealismo filosófico, ao mesmo tempo em que estabelece uma procura pela objetividade, uma luta contra o formalismo na teoria do conhecimento, e propõe uma reaproximação ao estudo das questões ideológicas (LUKÁCS, 1960).

Buscaremos tratar de forma breve sobre o período de decadência da filosofia burguesa, que viabilizou o surgimento da ontologia existencialista. Em seguida, analisaremos em que consistiu a filosofia do Existencialismo, a concepção de mundo que o norteia e suas categorias fundamentais, além de esboçar suas principais incongruências e limitações ao conhecimento da realidade social. Concluiremos a seção com uma síntese da análise ontológico-materialista do pensamento de Simone de Beauvoir.

### 3.1 A crise da filosofia burguesa

A partir de Coutinho, em seu texto *O Estruturalismo e a Miséria da Razão* (1972), identificamos que a história da filosofia burguesa se divide em dois momentos. O primeiro, que se inicia com os pensadores renascentistas e vai até Hegel, caracteriza-se como um movimento progressista, na medida em que buscava elaborar uma racionalidade humanista e dialética. O segundo, que começa com a ruptura ocorrida em 1830-1848<sup>10</sup>, diz respeito a um processo de decadência, de

---

<sup>10</sup> Conforme Trindade (2002), na Inglaterra, nas décadas de 1830-1844, o sindicalismo alcançou grande expressão social principalmente através do “cartismo”, movimento operário que fez denúncias da situação em que padecia a classe trabalhadora, reivindicou a redução da jornada de trabalho para 10 horas, lutou pela liberdade sindical e pelo direito do proletariado se representar no âmbito parlamentar. “O movimento cartista enfraqueceu-se quando uma revolta operária em Newport foi esmagada e seus líderes, deportados para a Austrália”. (TRINDADE, 2002, p. 118) Vale ressaltar, que, nesse período, mediante a uma intensa crise econômica e altos índices de desemprego, assistiam-se revoltas populares por quase toda a Europa. Em 1848, este impulso revolucionário é denominado de “Primavera dos Povos”, por causa de seu internacionalismo e da forte participação popular. “No primeiro semestre desse ano [1848], a maioria das regiões da Europa central e ocidental – França, Alemanha, Itália, Áustria, Hungria, Polônia e Balcãs – foi tomada por insurreições de conteúdo nacionalista, antimonárquico, democrático ou operário (às vezes tudo isso junto). Todas foram vitoriosas a princípio e, logo a seguir, todas foram esmagadas com muito sangue. A grande novidade da Primavera dos Povos, destacadamente na França, foi a emergência dos operários reivindicando uma ‘república

abandono das conquistas do período anterior, principalmente no que se refere às categorias do humanismo, da Razão dialética e do historicismo. Tal ruptura reflete a própria descontinuidade objetiva do desenvolvimento capitalista.

No processo de transição da sociedade feudal para as relações de produção capitalista, com a instauração de novas formas de divisão de trabalho, assiste-se a uma intensa revolução no plano econômico, social e cultural; o que permitiu aos pensadores uma compreensão da realidade como uma totalidade e uma síntese de possibilidades, que podia ser apreendida mediante regras da racionalidade, ao mesmo tempo em que se afirmava a historicidade das atividades humanas. A complexidade da nova sociedade possibilitou a emergência de uma nova dialética. Desenvolveram-se as ciências exatas; a natureza passa a ser analisada através da racionalidade matemática; surge a específica dialética da história em Vico, Heder e Hegel. Conforme Coutinho (1972, p. 12): “A compreensão do real como totalidade submetida a leis e a afirmação da historicidade dos processos objetivos são momentos determinantes da nova racionalidade em elaboração”.

Neste primeiro período da filosofia burguesa, os avanços na compreensão do mundo podiam ser percebidos em vários setores: a economia política inglesa apreendia o papel ativo das ações humanas na formação da objetividade social, desenvolvia a teoria da relação entre a realidade social e a atividade humana, através da relação entre trabalho e mercadoria. Hegel elaborou uma síntese (ainda idealista) da dialética e da economia, a partir da qual concebeu um humanismo, ou seja, apreendeu o homem como produto de suas próprias atividades históricas e coletivas, além de perceber que essa autoprodução humana se referia a um processo que se desenvolve mediante leis objetivas e dialéticas (COUTINHO, 1972).

Coutinho, apesar de considerar as contribuições de vários pensadores, como Vico, Heder, Spinoza, dentre outros, afirma que foi Hegel que conseguiu sintetizar e elevar a um nível superior todos os momentos progressistas do pensamento burguês em seu período revolucionário, visto que se orientou pelo humanismo, teoria que apreende o homem como produto de suas ações coletivas e históricas. Defendeu o

---

democrática e social’ – muito além do que estavam dispostos a ir os liberais das revoluções anteriores” (TRINDADE, 2002, p. 128). Coutinho (1972) faz referência a esse momento histórico, como um período de transição para o pensamento burguês, visto que com a emergência da classe proletária na cena política, a qual faz sérias críticas ao regime vigente; a burguesia passará a atuar como uma classe conservadora, reprimindo com truculência tais revoltas. Isso se expressa também no âmbito de seu pensamento, na medida em que se afastará das conquistas da tradição progressista da filosofia clássica e buscará justificar teoricamente o existente, como veremos a seguir.

historicismo concreto, ou seja, afirmou a categoria da história para a compreensão ontológica da realidade objetiva. E apreendeu a Razão dialética como a racionalidade objetiva da realidade, como uma “unidade dos contrários” e enquanto capacidade de apreender subjetivamente a realidade objetiva através de categorias que ultrapassam o intelecto analítico e a intuição (idem, *ibidem*).

O capitalismo trouxe consigo novas formas de objetividade social. Possibilitou a dissolução da divisão feudal do trabalho, transformando o servo em trabalhador livre, agora não mais submetido aos limites impostos pelo estamento feudal, o que ampliou profundamente a liberdade humana. Ao mesmo tempo, a industrialização viabilizou uma ampla socialização do trabalho. No lugar do trabalho individual e artesanal, surge uma cooperação entre os trabalhadores no interior da fábrica e também uma articulação entre os vários ramos da produção, o que é aprofundado com a criação do mercado mundial. Além de uma economia integrada mundialmente, surge uma cultura universal (COUTINHO, 1972).

As novas condições objetivas desencadearam grandes consequências filosóficas. A submissão do individual, do particular, ao universal foi substituída pela compreensão de que o gênero humano está inerente em cada sujeito singular e que as ações individuais realizam leis universais. Atrelada a essa compreensão, houve uma flexibilização na relação entre as categorias da necessidade e da possibilidade, agora mediadas pela categoria da casualidade. Universalidade e singularidade passaram a ser mediadas pela categoria da particularidade, ou seja, cada indivíduo está articulado ao gênero humano através de diversas mediações particulares, como o trabalho socializado, a classe social etc. Ocorreu, ainda, a superação da antinomia entre as categorias teleologia e causalidade: ambas passaram a formar uma síntese, que constitui a objetividade social. A apreensão dessas categorias se dá a partir da análise das mudanças na objetividade social impostas pela economia capitalista, ou seja, foi a própria realidade concreta que impulsionou esse processo de novos conhecimentos (COUTINHO, 1972).

Segundo Coutinho (1972), o capitalismo, entretanto, inaugura uma divisão do trabalho essencialmente contraditória: ocorre a liberação do trabalhador e ao mesmo tempo este se torna mercadoria; o trabalho se socializa e, contraditoriamente, os produtos do trabalho são apropriados individualmente. Essas contradições, no

primeiro momento, impulsionaram o progresso teórico; contudo, na fase da decadência, tornaram-se limites para a “apreensão da verdade objetiva”.

Conforme o autor,

O antagonismo entre progresso e reação, que marca desde as origens da evolução da sociedade burguesa, apresenta a partir de 1848 um novo aspecto: as tendências progressistas antes decisivas, passam a subordinar-se a um movimento que inverte todos os fatores de progresso (que certamente continuam a existir) ao transformá-los em fonte do aumento cada vez maior da alienação humana. Do ponto de vista imediatamente social e político, essa inversão tem sua gênese no surgimento de uma contradição antagônica entre as classes que outrora formavam o Terceiro Estado. Enquanto numa primeira etapa a burguesia representava objetivamente os interesses da totalidade do povo, no combate à reação absolutista-feudal, agora o proletariado surge na história como classe autônoma, em-si e para-si, capaz de resolver em sentido progressista as novas contradições geradas pelo próprio capitalismo triunfante. (COUTINHO, 1972, p. 8).

A partir das revoluções de 1830 e 1848, inicia-se o segundo momento histórico do pensamento burguês. A partir de então, as contradições da sociedade capitalista tornaram-se explosivas; surge o antagonismo entre as classes que antes formavam o Terceiro Estado; o proletariado emerge como uma classe “em-si” e “para-si”, propondo a superação do sistema capitalista. Desse momento em diante, a burguesia abandona o seu caráter revolucionário, tornando-se uma classe conservadora, em busca da manutenção do existente e de sua justificação teórica. Assim, afasta-se da categoria da contradição e centra-se na imediatez do real, em suas “aparências fetichizadas”. Se antes a realidade era considerada como um todo coeso e se subordinava a um conjunto de leis racionais, neste segundo momento, os representantes ideológicos da burguesia passam a atacar a categoria da Razão, seja reduzindo-a a um instrumento do conhecimento ou limitando-a a algumas esferas da realidade (COUTINHO, 1972).

O rompimento com a tradição progressista da filosofia clássica expressa-se, principalmente, através da dissolução da filosofia de Hegel, mediante a qual surgem duas orientações: uma “de direita” e uma “de esquerda”. Esta última é efetivada pelo marxismo, expressão filosófica que supera os limites e as contradições do pensamento de Hegel, na medida em que se manifesta como um desenvolvimento superior da racionalidade dialética, tornando-a materialista. E a orientação “de direita”, ao contrário, denominada por Coutinho (1972) como “a filosofia da decadência”, abandona as conquistas fundamentais do período anterior; mantendo apenas os seus aspectos regressivos.

A ruptura à qual se refere Coutinho diz respeito não à totalidade do pensamento anterior, mas à sua tradição progressista. Em alguns pontos, houve continuidade entre a filosofia da época revolucionária e a da decadência; porém, a partir de deturpações e falsas identificações. O capitalismo continuou a desenvolver um progresso técnico, fazendo nascer novas pesquisas e novas ciências (como a Cibernética, por exemplo). Mas os avanços ficaram limitados a domínios particulares, às ciências fragmentadas, especializadas e, assim, desarticuladas da ética e da ontologia (COUTINHO, 1972).

O que impede o pensamento burguês da decadência de apreender a essência da realidade não são apenas os limites impostos por sua intencionalidade de classe. Conforme Coutinho (1972), com o desenvolvimento do capitalismo, a *práxis* humana se converte em uma “objetividade alienada”; as ações humanas tornam-se nocivas aos próprios homens. E esse movimento de alienação se generaliza a praticamente todas as esferas da vida social.

Quando a produção se torna submetida aos ditames do mercado, a mercantilização da *práxis* traz sérias consequências para a consciência dos homens. As relações humanas aparecem à consciência de cada indivíduo como sendo relações entre coisas, como realidades naturais e estranhas à sua vontade e ação. Os produtos de suas ações, sejam no plano econômico ou cultural, aparecem como alheios à sua essência; “opera-se uma cisão entre a essência (a *práxis* criadora) e a existência (a vida social) dos homens” (COUTINHO, 1972, p. 24). A vida social torna-se um objeto inumano, “coisificado”, que não abarca em si uma subjetividade autêntica. Da mesma forma, a subjetividade desconectada das objetivações sociais concretas, através das quais se constitui, torna-se um “fetiche vazio”. A divisão capitalista do trabalho produz, portanto, uma fetichização tanto do sujeito quanto do objeto; rompem-se os laços entre o indivíduo e a comunidade, entre o homem e a objetividade social. Mascara-se o fato de que a objetividade social é produzida pelas ações individuais e coletivas dos sujeitos e, ao mesmo tempo, produz a subjetividade (idem, ibidem).

Conforme o autor,

Aparência e essência são momentos constitutivos da realidade objetiva. Todavia, entre esses dois níveis do real pode sempre existir, em maior ou menor intensidade, uma contradição ou mesmo um antagonismo. Uma representação científica da realidade, assim como uma *práxis* ampla e eficaz, demandam o estabelecimento de uma mediação dialética entre os



mesmos, na qual a aparência seja dissolvida na totalidade que revela a essência. (COUTINHO, 1972, p. 24).

A partir de Coutinho, apreendemos que aparência e essência são momentos constitutivos do real, porém entre ambos pode existir uma relação de contradição ou de antagonismo. Para se produzir conhecimento científico, faz-se necessário estabelecer uma mediação dialética entre tais momentos, a fim de dissolver a aparência fenomênica na totalidade que desvela a essência. A aparência é apreendida de modo espontâneo, pelas formas correntes do pensamento. Por outro lado, a essência do objeto é descoberta pela ciência, pela racionalidade científica. De modo que, quando o pensamento não ultrapassa o imediatismo, não consegue reproduzir a essência do real; e assim, converte a aparência do fenômeno em fetiche, na medida em que fornece-lhe uma autonomia e uma universalidade que a mesma não possui (COUTINHO, 1972).

Essa dificuldade para absorver a essência se apresenta de modo espontâneo em todos os indivíduos na sociedade capitalista evoluída. A filosofia da decadência submete-se ao mesmo espontaneísmo e, assim, nega as contradições dialéticas, reduzindo-as a falsas antinomias, e torna momentos isolados da realidade (uma totalidade contraditória) em fetiches. Coutinho (1972, p. 25) afirma: “Esse traço essencial do pensamento decadente – o de ser um pensamento fetichizador – manifesta-se em todas as suas orientações, ‘racionalistas’ ou irracionais, ‘objetivistas’ ou subjetivistas, positivistas ou existencialistas”. Identificamos, portanto, que o Existencialismo refere-se a uma das tendências da filosofia da decadência que não ultrapassam a imediaticidade do real.

O pensamento da decadência, ao não ultrapassar a aparência do real, ao não formular categorias a partir da sua essência econômica, serve ideologicamente aos interesses da burguesia, na medida em que aceita o sistema capitalista, submete-se espontaneamente aos limites da economia de mercado. E tal sujeição aos ditames do mercado expressa-se na aceitação da alienação entre vida privada e vida pública, entre a subjetividade puramente individual e a objetividade social. Autonomizam-se falsamente os dois momentos, desconsiderando o fato de que ambos encontram-se unidos em uma relação dialética na essência das coisas (COUTINHO, 1972).

Essa submissão também se evidencia na aceitação acrítica da especialização das atividades humanas determinada pela divisão capitalista do trabalho, que desenvolve uma falsa fragmentação na interioridade do homem e transforma a sensibilidade e o intelecto em faculdades antagônicas. A partir de tal imediaticidade, o existencialismo transforma a sensibilidade, a intuição em um órgão superior na apreensão da realidade e o estruturalismo torna o intelecto “formalizado” na base que fundamenta todas as atividades humanas (idem, ibidem).

Tanto o “intelecto” que se fixa nas formas coaguladas da ação humana ou nos “dados” homogeneizados, sem transcendê-los em busca da totalidade concreta, quanto a intuição hipostasiada que se fixa na imediaticidade da “vivência”, abandonando as mediações sociais como “inautênticas”, tanto o positivismo agnóstico quanto o irracionalismo existencialista capitulam diante do imediato, são incapazes de recompor no pensamento a essência dialética da objetividade. (COUTINHO, 1972, p. 30).

O Existencialismo toma como único parâmetro para o processo do conhecimento “a imediaticidade da vivência”, desconectada das mediações sociais, ao mesmo tempo em que o estruturalismo isola alguns elementos do real, tornando-os dados homogeneizados, sem articulá-los à busca pela totalidade concreta. Assim, ambas as tendências, apesar de aparentemente opostas, se complementam, na medida em que reduzem-se aos limites da imediaticidade da práxis burocrática e concebem a totalidade do real como sendo incognoscível (COUTINHO, 1972).

Marx esclarece:

Os indivíduos universalmente desenvolvidos, cujas relações sociais (enquanto relações que lhes são próprias e comuns) são igualmente submetidas ao seu próprio controle comum, não são um produto da natureza, mas sim da história. O grau e a universalidade do desenvolvimento das faculdades humanas, que tornam possível essa individualidade, pressupõem precisamente a produção baseada sobre os valores de troca, pois só ela produz a alienação do indivíduo diante de si mesmo e dos outros, mas igualmente a universalidade e unilateralidade de suas relações e capacidades. (MARX *apud* COUTINHO, 1972, p. 32)

Segundo Marx, o processo de constituição da individualidade é um produto da história humana, do desenvolvimento econômico, que permitiu uma produção baseada nos valores de troca, pois a generalização da produção às leis do mercado produziu uma alienação do indivíduo em relação a si mesmo e aos outros e, ao mesmo tempo, a universalização de suas relações e capacidades. O desenvolvimento dos indivíduos e das sociedades são momentos intimamente articulados e que guardam suas bases na produção material da existência. Desse

modo, as relações de alienação a que os indivíduos são submetidos na sociedade capitalista não são naturais, mas surgiram em um determinado momento da história, em particulares condições objetivas.

Ao tratar sobre o Existencialismo, Coutinho (1972, p. 33) afirma:

As filosofias ligadas à “destruição da Razão”, de Kierkegaard ao primeiro Sartre, jamais superaram esse fundamento objetivamente reacionário; todas podem ser definidas, como faz Lukács em suas obras, como manifestações de anticapitalismo romântico. A burocratização da vida social, sempre crescente no capitalismo retira à subjetividade qualquer fundamento racional objetivo, qualquer relação ética com valores objetivos, sejam religiosos (no sentido medieval) ou humanistas. A esfera da vida privada, não diretamente envolvida pelas leis do mercado, é abandonada ao irracional. A experiência vivida básica dos indivíduos marginalizados, dos que recusam burocratizar também sua vida privada, é a de intensa solidão, aliada à insegurança e à angústia. A subjetividade erige-se idealmente na única fonte de valores autênticos, desprezadas concretamente todas as mediações sociais, denunciadas como o reino da alienação. Mas essa subjetividade inteiramente vazia, convertida em mera negação abstrata do real, procura desesperadamente encontrar um Absoluto pleno de sentido.

As filosofias da “destruição da Razão”, que têm como uma de suas maiores expressões a ontologia existencialista, referem-se a manifestações de um “anticapitalismo romântico”. O autor explica que a crescente burocratização das atividades humanas desconecta a subjetividade de qualquer fundamento racional e objetivo, desvincula-a da relação ética com valores objetivos. A subjetividade aparece como a “única fonte de valores autênticos”, na medida em que se esvazia dos conteúdos da objetividade social e se converte na “negação abstrata do real”, ao mesmo tempo em que busca “um Absoluto pleno de sentido”. Essa negação para com a vida pública, com o tempo, transforma-se em uma luta contra a democracia e na defesa por posições conservadoras e aristocráticas na política e na ética.

O Existencialismo compreende o encontro com o Absoluto como uma relação imediata e subjetiva com um tipo de divindade, e este traço religioso persiste mesmo quando se trata de uma concepção ateia. Assim, “tão somente a sensibilidade e a vivência subjetivas, na forma da intuição, podem revelar ao homem um ‘real’ autêntico” (COUTINHO, 1972, p. 34).

Para os pensadores existencialistas, a intuição se contrapõe ao intelecto e à racionalidade em geral, tornando-se, nas palavras de Coutinho (idem, p. 34-35),

um instrumento inteiramente antropomorfizador, ou seja, uma simples projeção na realidade exterior (concebida como um caos) de vivências e experiências subjetivas. O objeto (e, com ele, sua racionalidade imanente) é dissolvido nas experiências subjetivas dessa vivência imediata.

Nesse pensamento, o objeto do conhecimento é apreendido como idêntico às experiências subjetivas imediatas do sujeito. Desse modo, o existencialismo expressa-se como uma filosofia irracionalista, na medida em que nega a racionalidade científica, substituindo-a pela intuição.

A fenomenologia, segundo o autor, também utiliza esse método irracionalista, visto que atrela a verdade à intuição e transforma o objeto em uma vivência do sujeito. Ao colocar o mundo “entre parênteses”, nega as mediações sociais do “dado” e, assim, a essência converte-se no modo como o objeto aparece ao sujeito (COUTINHO, 1972). A subjetividade se sobrepõe à objetividade social, que se reduz ao modo como cada consciência individual a interpretará. Como se a verdade emanasse da consciência do sujeito, e não da realidade social concreta.

O Existencialismo consiste em uma crítica romântica do capitalismo que emerge de modo mais sofisticado. A realidade social é aqui apreendida como uma desumanização, como uma oposição ao desenvolvimento da subjetividade. Por outro lado, nega-se a Razão, visto que a mesma é confundida com o racionalismo formal da *práxis* técnica e burocrática. Segundo Coutinho (1972, p. 36-37),

determinadas formas particulares do mundo capitalista, tomadas em sua imediaticidade, são convertidas – com tons emocionalmente positivo ou negativo – em “condição eterna do homem”. E, com isso, o protesto subjetivo converte-se em conformismo real; o “nada” existencialista não é, como a negação determinada de Hegel, um momento imanente da transformação do real, mas simplesmente a recusa subjetiva e abstrata de uma positividade igualmente abstrata, a base filosófica para uma teoria da liberdade concebida como fuga ou evasão. Não é casual, pois, que as filosofias da subjetividade terminem por cair no mais profundo pessimismo, numa conformista sensação de impotência: o homem é apenas “um ser para a morte” (Heidegger), a vida é uma “paixão inútil” (Sartre), um “trabalho de Sísifo” (Camus), etc.

Alguns aspectos particulares da sociedade capitalista, em sua imediaticidade, são apreendidos como sendo “condição eterna do homem”, ou seja, esse pensamento consiste em um processo fetichizador do real, de modo que as consideráveis críticas que os pensadores existencialistas elaboram à sociedade não são direcionadas às particulares relações humanas no capitalismo. Essa denúncia subjetiva acaba transformando-se em um conformismo, visto que, ao abstrair de modo deformado o mundo exterior, convertendo-o em uma negação à subjetividade, o indivíduo (desconectado das mediações sociais) torna-se vazio e impotente diante das condições que o alienam. Para a ontologia existencialista, a liberdade do

indivíduo baseia-se na sua negação à realidade social, na fuga subjetiva das determinações objetivas.

Tanto as filosofias subjetivistas e irracionistas (como o Existencialismo) quanto as filosofias do racionalismo formal (sendo o estruturalismo uma de suas manifestações) afastam-se do conhecimento científico e se tornam inteiramente ideológicas. A ética e a ontologia são concebidas como irracionais, cabendo à filosofia apenas o desenvolvimento de setores “menos explosivos”, como a lógica formal.

O irracionismo e o racionalismo formal constituem uma “unidade essencial”, posto que desprezem a história (enquanto categoria objetiva), a razão dialética e a concepção de mundo humanista. Substituem o humanismo por “um individualismo exacerbado” ou a apreensão do homem como uma “coisa”, o que consiste na negação do momento criador da práxis humana. No lugar do historicismo concreto, emerge “uma pseudo-historicidade abstrata e subjetivista ou uma apologia da positividade”, e assim o processo histórico converte-se em algo irracional e superficial. E, em lugar da Razão dialética, que afirma a apreensão racional da essência contraditória da realidade, surge um irracionismo que se fundamenta por uma “intuição arbitrária” ou um profundo agnosticismo que decorre dos limites impostos à racionalidade, ao reduzi-la às suas formas intelectivas (COUTINHO, 1972).

A partir das contribuições de Coutinho, identificamos que o solo histórico e social do surgimento do Existencialismo diz respeito ao estágio imperialista, período em que o pensamento burguês afasta-se de suas tendências progressistas, negando a compreensão racional da realidade social, a fim de mascarar as contradições imanentes do capitalismo e orientar a ideologia da classe operária para as concepções burguesas. O processo de decadência reflete não apenas as intencionalidades de classe, mas a própria dinâmica das relações materiais de produção e a crescente fetichização dos produtos da *práxis* humana. Desse modo, mediante uma aparente cisão entre essência e existência, emergem filosofias subjetivistas, como o Existencialismo, que autonomizam e isolam o processo de constituição dos indivíduos, recaindo em concepções arbitrárias e irracionais que, além de expressarem uma crítica romântica, ganharão, ao longo do tempo, contornos bastante reacionários, como veremos em seguida.

## 4.2 O Existencialismo: sua relação com o método fenomenológico e suas categorias fundamentais

Conforme apontamos acima, a partir da Revolução Francesa, evidencia-se a historicidade do mundo, bem como o caráter historicamente passageiro da classe burguesa. O desenvolvimento econômico, no lugar de uma harmonia social, demonstrava que as relações sociais capitalistas tinham dado lugar a crises e guerras que colocavam em risco toda a perspectiva de futuro para a humanidade. Desse momento em diante, a unidade lógica do pensamento burguês havia se tornado contestável, de modo que a aplicação dos antigos métodos e categorias a uma realidade em constante mutação decorreu no dilema entre o “empirismo a-téorico” e “uma abstração sem qualquer conteúdo real” (LUKÁCS, 1960, p. 157).

No interior dessas contradições, emerge a “terceira via”, cuja origem remonta, em parte, a Nietzsche, Mach e Avenarius e, logo depois, a Husserl, viabilizando a construção da ontologia existencialista, que reconhece a existência de um mundo exterior independente do sujeito, mas segue o método do idealismo subjetivo no que se refere “à definição, o conhecimento e a interpretação desta existência”. Se antes negava-se a possibilidade de apreensão da realidade objetiva, a “terceira via” apresenta “a questão de um modo que parece admitir implicitamente que as ideias e as noções, que não existem senão na consciência, são elas próprias realidades objetivas” (LUKÁCS, 1960, p. 49).

Assim, para o existencialismo, a realidade e a ideia são, praticamente, a mesma coisa. Não se trata, aqui, da realidade objetiva “em si”, mas da realidade do idealismo subjetivo, que consiste apenas em uma construção no plano da consciência. O agnosticismo desse período torna-se místico e criador de mitos. Não se trata apenas de supor a impossibilidade da compreensão da essência das coisas, mas de considerar que as ideias sobre o mundo são, elas próprias, a própria realidade; dizem respeito ao que o mundo é efetivamente. Ou seja, esta ontologia defende que o mundo é o que o indivíduo pensa sobre ele.

Lukács faz severas críticas à “nova” filosofia. Para ele, não existe a possibilidade de uma “terceira via”, apartada do idealismo e do materialismo, na medida em que, enquanto teoria do conhecimento, existem somente duas possibilidades: “o primado da existência sobre a consciência ou, inversamente o primado da consciência sobre a existência” (LUKÁCS, 1972, p. 73). Quando as

correntes que se denominam como “terceira via” afirmam que a existência não pode existir sem a consciência, contrapõem-se ao materialismo e recaem no idealismo.

Partindo de tal concepção, o existencialismo dá lugar à criação de mitos. Ao tentar abandonar o agnosticismo, mantendo-se enquanto teoria do conhecimento idealista, esse sistema filosófico se aproxima do idealismo objetivo. Mas, diferente do período da filosofia clássica, no qual se reconheciam vários elementos da realidade – apesar de os mesmos serem conduzidos a uma “representação desfigurada no plano do pensamento” –, no período da crise, o mito vem se opor ao conhecimento científico e substituir a ciência sempre que ela entrar em contradição com a concepção da filosofia do estágio imperialista, como se a filosofia constituísse uma essência superior ao conhecimento científico. Cria-se, a partir de então, “um pseudo-objetivismo novo” (LUKÁCS, 1960).

Este “novo” objetivismo aparece articulado a um novo instrumento do conhecimento. Referimo-nos, aqui, à “intuição”, que, como vimos anteriormente, vem se opor ao pensamento discursivo e racional. A intuição aparece com a pretensão de ser “mais concreta e sintética que a reflexão discursiva que trabalha com noções abstratas” (LUKÁCS, 1960, p. 53). Contudo, para Lukács, a intuição, no plano psicológico, nada mais é que “a entrada brusca na consciência de um processo de reflexão até então inconsciente”. Desse modo, não consiste no oposto do pensamento discursivo, nem se coloca como superior a ele, mas faz parte desse pensamento como um complemento, uma atitude subjetiva diante do real. Conforme o autor: “É a observação psicológica superficial do raciocínio científico que engendra a ilusão, segundo a qual a intuição seria um instrumento independente do pensamento discursivo e destinado à compreensão das verdades superiores” (idem, p. 54).

O existencialismo confunde “um método subjetivo de trabalho com uma metodologia objetiva. [...] A filosofia subjetivista admite a origem da polaridade dialética pela via discursiva, enquanto atribui a solução devida à síntese, à intuição, que opera num plano mais elevado” (LUKÁCS, 1960, p. 54). Assim, para superar as “possíveis” limitações e contradições presentes no pensamento discursivo, propõe-se a intuição como a única capaz de elaborar a síntese, tendo esta um caráter arbitrário e definitivo.

Entretanto, o pensamento dialético, diferente do que propõe a nova filosofia, é sempre um pensamento discursivo e não reconhece nenhuma síntese como possuidora de um caráter absoluto. A intuição como instrumento objetivo do conhecimento, portanto, não tem lugar na processualidade do pensamento dialético. A filosofia moderna utiliza-se da intuição para fingir abandonar o formalismo do conhecimento, o idealismo subjetivo e o agnosticismo; mas, na verdade, os mantém sobre as mesmas bases. A intuição vem opor-se a toda a crítica analítica, na medida em que a busca pelo conhecimento filosófico concreto pode levar aos caminhos propostos pelo materialismo dialético e desencadear na conclusão socialista (LUKÁCS, 1960).

Conforme Lukács (1960, p. 57),

A teoria do conhecimento da intuição presta de resto, serviços apreciáveis, pois que as “realidades” apreendidas pela intuição são de natureza arbitrária e incontrolável. Órgão de um conhecimento pretensamente superior, a intuição serve ao mesmo tempo para justificar o arbitrário.

A realidade para a “terceira via”, diz respeito a uma “realidade construída no plano do pensamento”, que só é possível através da intuição e afastada de qualquer processo do conhecimento racional e discursivo. São essas “realidades subjetivas”, erigidas pelos filósofos do período, que se põem como “a verdade superior e incontrolável”, atendendo aos interesses do capitalismo monopolista.

Lukács (1960, p. 57) faz uma recapitulação sobre a ideologia nos períodos do pensamento burguês, para melhor esclarecer as características mais essenciais da filosofia no estágio do imperialismo:

A filosofia do período clássico punha o problema da ideologia sob o signo do conhecimento científico; quer dizer, a sua ideologia era a ideologia da ciência. A filosofia do período de transição traçava a si própria, limites infranqueáveis no ponto em que chegava ao fim o conhecimento registrado pelas ciências especializadas. A filosofia no estágio do imperialismo aceita estes limites, pretendendo, no entanto, criar uma ideologia nova, supracientífica ou anticientífica, graças à intuição, novo instrumento do conhecimento.

Percebe-se, aqui, que não há muita novidade no que se refere à teoria do conhecimento, que se mantém por caminhos idealistas, junto ao agnosticismo e ao relativismo. O que se altera é o fato de que, com a necessidade de criar uma nova ideologia, que se ponha acima da ciência, aprofunda-se o ataque ao pensamento racional, de modo que o valor central da filosofia do período imperialista “é o anti-



racionalismo, digamos mesmo o irracionalismo ou, em todo o caso, a aceitação de métodos e realidades supra-rationais” (LUKÁCS, 1960, p. 58).

A razão aparece como uma mera atitude subjetiva em relação ao mundo exterior. Chega-se ao ponto de muitos pensadores do período declararem sua inexistência, visto que o verdadeiro mundo real seria, para eles, incompreensível. Constitui-se, assim, “o irracionalismo, a ideologia da filosofia da crise” (LUKÁCS, 1960, p. 60).

Cria-se uma visão mítica do indivíduo e da sociedade, propõe-se o regresso do indivíduo para ele mesmo, para a sua pura e abstrata interioridade. “Simmel”, conforme Lukács, “serve-se desse racionalismo frio do mundo capitalista fetichizado, como de um trampolim, para atingir o irracionalismo pretensamente superior de uma existência puramente individualista” (LUKÁCS, 1960, p. 61). Em conformidade com esta concepção: “Tudo o que é social, racional e conforme às leis da evolução será declarado inumano e inimigo da personalidade. A personalidade será proclamada antirracional e irracional na sua própria natureza” (LUKÁCS, 1960, p. 61).

A partir desta posição ideológica, capitalismo e socialismo aparecem como sendo semelhantes, na medida em que são criados pela “fria razão”. Ambos devem, portanto, ser combatidos em nome da personalidade, “categoria puramente individual”. Lukács ainda elucida que o fascismo serviu-se desta metodologia para a criação de seus mitos e preceitos racistas, acrescentando à mesma somente alguns elementos demagógicos.

Conforme Lukács, Já em Hegel descobre-se que as contradições que surgem no processo do conhecimento do pensamento discursivo apresentam-se “sob o aspecto imediato do irracional”. É a partir da dialética que se elabora uma síntese, esclarecendo, no raciocínio, o que havia produzido uma aparência de irracionalidade. A nova filosofia identifica essas contradições no plano do pensamento, detendo-se apenas em sua aparência imediata de irracionalidade. Desse modo:

Transforma a questão em resposta e, da contradição existente na posição provisória do problema fabrica dois mundos distintos: de um lado, a razão impotente e inumana, e de outro, a ‘realidade’ ininteligível e superior que apenas é acessível à intuição”. (LUKÁCS, 1960, p. 63).

A metodologia do irracionalismo, a fim de superar as limitações do conhecimento decorrentes da separação das ciências especializadas, busca uma

concepção de unidade, de totalidade. Porém, as contradições fundamentais que as ciências especializadas enfrentaram devido à sua “metodologia antidialética” não foram superadas no estágio do imperialismo, pelo fato de seus pensadores permanecerem sobre as bases que fundamentaram tais ciências, as do idealismo subjetivo (LUKÁCS, 1960).

A intuição “tornou-se, absolutamente, o método essencial da síntese especulativa” (LUKÁCS, 1960, p. 64), o que viabilizou, na verdade, a produção de “pseudo-soluções”, colocadas de modo mais sofisticado e com a aparência de objetividade através da ontologia existencialista. Conforme Lukács (1960), a filosofia moderna no período imperialista assistiu a um verdadeiro recuo, mantendo os seus principais problemas sem resposta.

Quanto ao problema da relação da consciência para com a realidade, o irracionalismo manteve como uma contradição insuperável a relação entre a reflexão lógica não dialética e a realidade, recaiu na justificação dos mitos e na lógica formal. No que se refere ao problema da liberdade e do determinismo, sustentou-se “uma noção abstrata, *hipostaseada* e absurda da liberdade, oposta a um fatalismo rígido e mecânico” (LUKÁCS, 1960, p. 66), conforme veremos adiante. Lukács acrescenta, ao afirmar que o fascismo constituiu-se como a caricatura dessa concepção de mundo abstrata e rígida, que sua ideologia expressou-se como um dos sintomas da crise da filosofia burguesa.

Para o autor,

só o materialismo dialético desenvolveu uma resistência ativa contra o fascismo. É certo que o humanismo anti-fascista elevou em várias ocasiões o seu protesto contra certos fatos do fascismo e mesmo contra o fato bárbaro do próprio fascismo, mas sem poder, no entanto, opor aos mitos arbitrários e à pretensa ideologia do fascismo uma ideologia progressiva e eficaz que fosse verdadeiramente digna desse nome. (LUKÁCS, 1960, p. 66-67).

Convém realçar que o existencialismo francês, representado por Sartre e Beauvoir, dentre outros pensadores, era declaradamente contra os horrores do fascismo. Desenvolveu uma crítica abstrata, não contra a crise da sociedade capitalista em seu conjunto, mas apenas contra as particularidades do fascismo, ao mesmo tempo em que manteve suas análises sobre as mesmas bases filosóficas e ideológicas que alicerçam a concepção de mundo do fascismo: o idealismo subjetivo, com seus consequentes mitos e preceitos irracionais. Lukács (1960)

afirma, destarte, que apenas o materialismo dialético é capaz de se contrapor de modo concreto e profundo aos problemas do capitalismo em seu estágio mais avançado, ao mesmo tempo em que está intimamente articulado a uma ideologia universal e progressista.

Cabe ainda, nesse momento da discussão, fazer breves considerações sobre o método da filosofia existencialista, com o objetivo de identificar se o mesmo guarda em si uma efetiva originalidade e se apreende a totalidade da existência humana ou apenas elabora uma imagem fragmentada e deformada do mundo objetivo.

Os pensadores existencialistas proclamaram o surgimento de sua ontologia, mediante as influências do método fenomenológico de Husserl. Conforme Lukács (1960, p. 74-75):

A fenomenologia, sobretudo na sua evolução após Husserl, acreditou descobrir na *Wesensschau* um instrumento de conhecimento capaz de apreender a essência da realidade objetiva, sem no entanto ultrapassar a consciência humana, digamos individual. A *Wesensschau* é uma espécie de introspecção intuitiva, que não tem por objeto o próprio processo de reflexão como processo psicológico, mas a estrutura dos objetos desse processo e a natureza do ato abstrato pelo qual a reflexão põe o seu objeto. É assim que se constitui a noção fenomenológica do objeto intencional.

A fenomenologia institui a *Wesensschau* como um instrumento do conhecimento que concebe a realidade objetiva, mas a realidade no plano da consciência, da consciência individual. Refere-se a uma “introspecção intuitiva”; seu objeto não é o processo de reflexo em si, mas a estrutura dos objetos apreendidos nesse processo. O seu objeto tem, pois, natureza abstrata, elaborada no plano da consciência. Conforme o autor, o método fenomenológico trata as questões essenciais da realidade social como sendo problemas da teoria do conhecimento, como questões psicológicas. Põe “entre parênteses” o problema da realidade do objeto intencional, o que torna inacessível o conhecimento da realidade.

O existencialismo, fundamentando-se na fenomenologia, rejeita as condições sociais, relegando as mesmas a um plano secundário que não interfere na “essência da realidade humana”. A *Wesensschau* parte da imediaticidade da “experiência vivida”, sem analisar a sua estrutura e as condições de sua existência. Mediante esse ponto de partida, realiza as suas últimas revelações abstratas. Assim, instaura-se o mito de que existe, sim, um mundo objetivo independente do sujeito, cabendo à consciência não a elaboração de seus contornos, mas apenas o seu conhecimento.

Contudo, a estrutura e a essência de tal mundo são determinados pela consciência do indivíduo (LUKÁCS, 1960).

O método fenomenológico expressa a oposição da consciência do indivíduo isolado ao “pretensso caos” instalado em tempos de crise, de guerras imperialistas, como se apenas o indivíduo e sua consciência fossem capazes de “criar uma ordem subjetiva neste caos”. De modo que:

Não é, pois, por acaso, que ao examinar as relações que unem o indivíduo aos seus semelhantes, Sartre só atribua uma importância ontológica. Senão ao amor, à linguagem, ao masoquismo, à indiferença, ao desejo, ao ódio e ao sadismo. É tudo. (A ordem destas categorias é igualmente de Sartre). Estão aí as únicas relações humanas, segundo Sartre, que fazem parte do “por si”. Tudo o que ultrapassa estas categorias no plano de estar em comum, quer dizer, a vida coletiva, o trabalho coletivo, a luta conduzida em colaboração, não são, para Sartre, mais do que categorias psicológicas, quer dizer, relativas apenas à consciência e não pertencendo à realidade existente, à ontologia. (LUKÁCS, 1960, p. 82-83).

Para Sartre, o amor, a linguagem, o masoquismo, a indiferença, o desejo, o ódio e o sadismo são as únicas relações que fazem parte da essência humana. O trabalho e a vida social, categorias fundamentais da vida humana para o materialismo histórico-dialético, são, para o pensador existencialista, apenas categorias psicológicas, relativas ao plano da consciência, e não à realidade objetiva. É mediante essa negação da realidade objetiva que o existencialismo institui o mito do “nada” (LUKÁCS, 1960).

Conforme apontamos anteriormente, o existencialismo desfigura a realidade, captando de modo arbitrário alguns dos elementos da sua imediaticidade para, a partir de então, realizar as devidas abstrações. Contudo, esse percurso metodológico não busca enganar o seu público de modo intencional. Seus pensadores o fazem de modo espontâneo e sincero, por vivenciarem o fetichismo que se faz presente nas diversas relações humanas da sociedade capitalista (idem, *ibidem*).

O mundo fetichizado se apresenta para o indivíduo como fragmentos caóticos, desconexos. Em busca de dar sentido à sua existência, o indivíduo isolado vai procurar o sentido no interior de si mesmo, de sua consciência. De tal modo, viverá em um mundo cada vez mais empobrecido e desprovido de sentido. “Quanto mais as experiências lhe pertencem exclusivamente tanto mais elas são exclusivamente interiores e mais se arriscam a perder todo o conteúdo e terminar no nada” (LUKÁCS, 1960, p. 85). O homem, nessas relações alienantes, não apreende

que a riqueza e os verdadeiros conteúdos de sua existência decorrem de relações profundas que o articulam aos outros homens e à sociedade.

O indivíduo, diante do fetichismo da sociedade capitalista, desligado da vida social, que vivencia a alienação do processo de trabalho e suas diversas consequências nas relações humanas, procura fugir dessas relações alienantes, recaindo na busca pela interioridade subjetiva. Isso expressa-se como uma “embriaguez permanente”, como “um beco sem saída”, quando, por outro lado, a atitude acertada seria a busca pela apreensão dos fundamentos da sociedade capitalista, o que viabilizaria a análise da realidade como uma totalidade (constituída por elementos que se articulam e que são apreensíveis) e a sua ação revolucionária, tendo em vista a superação dessa forma de sociabilidade (LUKÁCS, 1960).

Conforme Lukács (1960), o pensamento idealista sobre o mundo decorre na progressiva “perda da substância do indivíduo”, ou seja, o processo de conhecimento limitado aos aspectos fetichizados da sociedade capitalista desencadeou uma profunda desarticulação da filosofia com a realidade objetiva; cada vez mais, o indivíduo aparece como um ente desconectado das relações sociais e esvaziado de sentido.

A partir da Primeira Guerra Mundial, fez-se necessário alterar “a orientação e a missão da fenomenologia”, e foram tais alterações que deram lugar ao surgimento do existencialismo, corrente filosófica que se fundamenta na concepção de que a relação do indivíduo com o mundo traduz-se na sua relação com o “nada”, com o vazio, sendo essa situação decorrente da essência da “realidade humana”. (LUKÁCS, 1960, p. 87-88). Assim, surge a filosofia de Heidegger, que utiliza o método fenomenológico para analisar o conjunto do problema, partindo da estrutura fetichizada da psicologia burguesa e do pessimismo niilista do período entreguerras.

O método fenomenológico abstrai da “experiência vivida” a realidade objetiva; a experiência vivida expressa-se no plano moral e psicológico. Esta última, apreendida na consciência enquanto conflitos morais e psicológicos, aparece destituída de substância, de concreticidade; aparece como um fato isolado, autônomo, subjetivo, enquanto a situação que viabilizou tais expressões no plano da consciência perde seu caráter de realidade, reduzindo-se ao “nada”. Entre os pensadores existencialistas, o “nada” aparece como um ente, como parte da

existência humana. O ser dialoga com o não-ser, como partes idênticas ou entrelaçadas da existência (LUKÁCS, 1960).

Conforme Lukács (idem, p. 92):

O nada é um mito; é um mito da sociedade capitalista condenada à morte pela história. Há algumas décadas, a situação de “frente a frente de nada” pôde ser vivida por indivíduos-tipos tais como Stavroguine. Agora é toda uma sociedade e inteiras classes sociais que se encontram nesta situação.

Diante do aparente caos, do aprofundamento da crise do capitalismo em sua fase monopolista, as consciências individuais ficaram sem orientação, decaindo no processo de fetichização. É assim que o “nada” aparece como a perspectiva à qual a existência humana é conduzida. Esse fatalismo termina por rondar a consciência não apenas dos intelectuais existencialistas, mas se generaliza por toda a sociedade, como o reflexo das circunstâncias históricas reais.

Mas Lukács aponta que o existencialismo estende tal processo de fetichização por toda a existência humana: “Para Heidegger, a própria vida é o estado de *deréliction* – *Geworfenheit* – no nada e todos os instantes desta vida manifestam a interação pseudo-dialética desta origem e desta perspectiva final” (LUKÁCS, 1960, p. 92-93).

O existencialismo nega a possibilidade de se elaborar um conhecimento racional sobre o que é o homem. Apesar de reconhecer o valor prático do conhecimento científico, nega a todas as ciências o direito de apreender qual a relação real e concreta entre a pessoa humana e a vida. Para esta corrente filosófica, o homem é a sua própria “realidade humana” (aqui concebida como a experiência vivida do indivíduo, abstraída em sua imediaticidade por sua consciência individual). O existencialismo nega à ciência a possibilidade de apreender o que é o homem concreto, como produto e produtor de uma sociedade, que se desenvolve em determinadas circunstâncias históricas. A vida social é abstraída, colocada em um patamar secundário, quando se busca explicar o que é a essência, o que é a existência humana. Tudo resume-se no indivíduo isolado diante de um mundo caótico e sem sentido (LUKÁCS, 1960).

Segundo Lukács (1960), a existência humana, para o existencialismo, é a possibilidade de ser, é o que ainda falta, o que ainda não se efetivou enquanto “realidade humana”. O ser humano reduz-se, aqui, a uma potencialidade, a um “vir-a-ser” que pode se efetivar ou não.

Para Heidegger, o homem está “no mundo”, mas todas as funções de sua vida social o afastam de sua existência, de sua essência humana, o privam de apreender o sentido profundo de sua vida. No “estar em comum”, o indivíduo vivencia “a curiosidade, o equívoco, o falatório, a queda”. Mas, para o indivíduo viver sua própria vida, ele deve viver direcionado à sua própria morte pessoal (LUKÁCS, 1960).

Busca-se, aqui, explicar o humano a partir de um subjetivismo, que é mascarado através de uma “pseudo-objetividade”. Reconhece-se a existência do mundo exterior ao indivíduo, ao mesmo tempo em que se afirma que este mundo afasta o indivíduo de sua existência, do sentido profundo de sua própria vida. Assim, conforme vimos, a existência humana está baseada apenas na consciência do indivíduo, fatalista e contingente. A sua existência resume-se no absurdo de uma vida sem causa e sem perspectiva e na imagem abstrata da morte. Contudo, convém reiterarmos que esta negação do ser, esta atitude de viver direcionada à imagem abstrata de sua morte não corresponde a categorias ontológicas do “ser”, refere-se ao reflexo, ao pensamento de uma classe social diante de determinadas circunstâncias históricas.

Uma outra categoria fundamental do existencialismo refere-se à da liberdade absoluta, sendo esta uma das principais razões da grande popularidade da filosofia do pensador Jean-Paul Sartre, ao mesmo tempo em que guarda em si o lado reacionário de sua influência.

A principal obra de Sartre, *L'Être et le Néant* (“O ser e o nada”), é publicada no processo de decomposição das experiências fascistas, momento em que grande parte dos intelectuais europeus ansiavam por liberdade, contrapondo-se abertamente ao autoritarismo fascista. A imagem de uma liberdade abstrata atrai intelectuais de diversas origens e tendências, todos interessados em combater o fascismo. Mas, após o processo de queda do fascismo, as preocupações ficaram voltadas para a construção de uma nova democracia, com o objetivo de impedir o retorno ao fascismo e à guerra (LUKÁCS, 1960).

Após a Libertação, o existencialismo de Sartre conseguiu manter sua popularidade, principalmente, devido à sua concepção de liberdade. Conforme Lukács (idem, p. 101-102):

A liberdade é, segundo Sartre, o dado fundamental da existência humana. “De fato – diz ele –, somos uma liberdade que escolhe, mas nós não

escolhemos ser livres: somos condenados à liberdade...” (*L'Être et le Néant*, pág. 565). “Somos – diz ele ainda – lançados na liberdade.” Sartre aplica aqui à liberdade uma noção criada por Heidegger, a *déréliction*, *Geworfenheit*. A liberdade seria, pois, de algum modo, a fatalidade da existência humana.

A liberdade, para Sartre, é algo que faz parte da existência humana, como um dado absoluto, fatalista. De modo que: “Este caráter fatal da liberdade permanece em Sartre ao longo de toda a existência humana. O homem não poderia escapar à liberdade de escolha: não escolher é ainda escolher e a renúncia à ação é ainda uma ação livremente escolhida” (LUKÁCS, 1960, p. 102).

A liberdade aparece como categoria abstrata da existência humana; a liberdade de escolha é apresentada como um dado presente em todos os atos, em todos os projetos humanos, desde aqueles direcionados aos problemas mais abstratos aos mais imediatos do cotidiano. Em Sartre, o “projeto” aparece como uma categoria fundamental da liberdade e o objetivo do projeto humano mais elevado é “ser Deus”. “Ser homem é tender a ser Deus” (SARTRE *apud* LUKÁCS, 1960, p. 102).

Conforme Lukács, a essência da liberdade em Sartre é vasta e um tanto flutuante, a ponto de não podermos elaborar uma definição exata, pois o pensador existencialista afasta-se da realidade concreta, das necessidades objetivas que se apresentam ao sujeito para explicar a liberdade. Esta liberdade de escolha existiria mesmo antes de o homem vir a existir e apreender-se enquanto tal. Não há direcionamentos ou barreiras morais, a ponto de o medo e a coragem serem concebidos como manifestações semelhantes da liberdade (LUKÁCS, 1960).

A compreensão de Sartre sobre a liberdade expressa-se de modo arbitrário e irracional, na medida em que rejeita toda definição racional dos valores éticos, reduzindo-os a “fenômenos psíquicos subjetivos”, e se contrapõe à apreensão de que existe uma correlação entre as escolhas do passado e as do presente, negando, assim, “o princípio da continuidade do ser humano” (*idem*, p. 104).

Sartre tenta evitar este niilismo, articulando a noção de liberdade à lógica formal, que corresponde à “generalização rígida de uma ideia” (LUKÁCS, 1960, p. 107). Partindo dos mesmos princípios e abstrações arbitrárias, Sartre insere a concepção da “responsabilidade”, que também perde seu significado e passa a corresponder a uma “total irresponsabilidade do ponto de vista da ação prática”



(idem, p. 110). Desse modo, concebe a liberdade e a responsabilidade como esvaziadas de sentido e pautadas em um determinismo extremado e irracional.

A liberdade, em Sartre, nada mais é do que “o ato subjetivo de decidir e de agir, sem ter em conta o conteúdo ou a direção do ato. Que o torturado fale ou que guarde silêncio, que o mobilizado pegue armas ou que deserte, não se tratará senão da liberdade tal como surge do ato individual” (LUKÁCS, 1960, p. 131).

Para Sartre, em sua obra *O ser e o nada*, o ato subjetivo, portanto, tem o primado absoluto. De modo que, caso eu viole a liberdade de outra pessoa, este continua sendo um ato da minha liberdade. No máximo, criarei uma “situação” para ela, na medida em que o outro indivíduo poderá reagir, seja através do ato de autodefesa ou de obediência. Mesmo assim, eu não interfiro em sua liberdade; o outro teria a absoluta liberdade de decidir, conforme Sartre (idem, ibidem).

No que se refere ao texto sartriano de divulgação, *L'Existencialisme est un Humanisme* (“O existencialismo é um humanismo”), a liberdade aparece de modo incompatível com o elaborado na primeira obra, na medida em que se diferencia, por razões lógicas, e porque se considera a liberdade no sentido social, não apenas baseada no ato individual, como antes. Neste texto, a vontade individual não apresenta sentido se não se levar em conta a liberdade dos outros (LUKÁCS, 1960).

Se na principal obra de Sartre pode-se apreender uma moral da intenção, na qual apenas é considerado o ato individual do sujeito, sendo a intenção desse ato o seu critério decisivo, na brochura de divulgação, há uma tentativa do autor em estender a moral da intenção formal aos conteúdos sociais. Conforme Lukács, a partir da derrota do fascismo, Sartre preocupa-se em conquistar seguidores da esquerda e, em particular, os jovens, através da busca por transformar o existencialismo em uma “aparente” filosofia do ativismo e da história da sociedade, e assim fazer frente ao marxismo sem, por sua vez, modificar os fundamentos da sua teoria do conhecimento (LUKÁCS, 1960).

O existencialismo buscou retomar a ligação entre o ato individual e suas consequências. Conforme Lukács (1960), essa busca ocorreu em diversos pensadores, como em Sartre (como apontamos), Simone de Beauvoir e Maurice Merleau-Ponty, que terminaram por recair em contradições insolúveis, em ecletismos, na medida em que, por vezes, apropriaram-se de modo desfigurado de algumas categorias de Kant e de Karl Marx, o que evidenciou, ao mesmo tempo, os

sintomas da crise da filosofia burguesa. O pensamento procurava ajustar os seus princípios tradicionais aos fatos novos e às alterações no comportamento humano.

Sartre, em sua obra de vulgarização (*L'Existencialisme est um Humanisme*), ao reivindicar a liberdade para todos, saltou de um conceito de liberdade para outro inteiramente oposto. As contradições do seu conceito de liberdade são explicitadas em um exemplo citado pelo autor, neste seu pequeno texto. No exemplo, um jovem o pergunta sobre a melhor decisão a tomar: lutar pela liberdade somando-se às forças da Resistência ou ficar com a mãe. Sartre nega-se a dar conselhos e responde: “És livre, escolhe... Nenhuma moral geral pode indicar-te o que tens a fazer...” (SARTRE *apud* LUKÁCS, 1960, p. 135).

Com tal afirmação, segundo Lukács (1960), o pensador existencialista entra em contradição com o seu novo conceito de liberdade, na medida em que, ao articular a liberdade do indivíduo mediante seus atos subjetivos com a liberdade de todos, pressupõe a construção de um sistema geral de valores, de uma moral geral. Ao declarar que nenhuma moral geral pode interferir na decisão individual, Sartre não oferece nenhuma possibilidade de generalização moral, nem histórico-social.

Como pode-se pressupor uma liberdade para todos atrelada aos atos subjetivos de cada indivíduo, se nenhum sistema de valores direcionará suas escolhas? As minhas ações trazem consequências para as outras pessoas; se eu aprisionar ou torturar o outro estarei, sim, interferindo em sua liberdade e, deste modo, não estarei contribuindo para que o outro esteja livre para decidir. Se não há critérios para as decisões individuais, não se pode supor a generalização da liberdade; assim, essa noção de liberdade está repleta de contradições e ecletismo.

Para Lukács (1960, p. 108), o elemento de verdade em Sartre diz respeito à “importância dada à decisão individual que o determinismo burguês e o marxismo vulgar subestimam habitualmente”. Cada indivíduo, apesar de estar inserido em determinadas circunstâncias objetivas, em condições historicamente determinadas, ao realizar uma decisão, uma escolha, o faz com uma certa margem de liberdade. A necessidade se põe e se realiza mediante um conjunto de acasos, e reconhecer a existência destes e a sua função diz respeito a “uma tarefa científica muito séria” (*idem*, p. 109).

Contudo, Sartre não realiza tal tarefa, na medida em que nega as relações sociais reais que articulam o indivíduo à sociedade. Para ele, as relações humanas

são apenas entre indivíduos isolados, que ocorrem em um mundo à parte das relações objetivas que os cercam. Não há uma articulação entre passado e futuro, de modo que não existe uma evolução nem no plano individual nem no social, pois as escolhas individuais não se efetivam mediante esses conteúdos e necessidades do percurso histórico (LUKÁCS, 1960).

O filósofo marxiano aponta que a concepção de Sartre sobre a liberdade correspondeu a uma base ideológica para os intelectuais que, na defesa de um individualismo extremado, recusaram-se a contribuir para a construção da nova democracia, após os tempos severos do fascismo. Muitos dos que se contrapunham à liberdade foram bastante receptivos às ideias do Existencialismo, na medida em que este, ao defender uma liberdade metafísica, propõe uma liberdade esvaziada de sentido, sem efetividade no mundo real. Contudo, Sartre não defendia o fascismo e muitos dos intelectuais que compartilhavam dos mesmos ideais apoiavam a democracia. O Existencialismo, com suas abstrações das relações humanas que desconsideram as relações sociais objetivas e a evolução histórica presente em cada ato humano, deu fundamentos teóricos para “a ideologia da reação” (LUKÁCS, 1960).

Faz-se necessário realçar mais um elemento da filosofia existencialista: o fato de a mesma não atribuir um papel decisivo ao reflexo da realidade objetiva na consciência, ou seja, às opiniões e ideias para o surgimento das decisões humanas individuais e coletivas. Sartre “opõe formalmente a ação prática à contemplação” (LUKÁCS, 1960, p. 152), a ponto de considerar o conhecimento objetivo como derivado da “situação” dos que possuem um pensamento conservador, como se essa atitude de buscar conhecer o Mundo como ele é tendesse a perpetuar o estado presente. O pensador existencialista nega que o conhecimento seja um reflexo da realidade objetiva na consciência, concebe a ação revolucionária como um fetiche independente, desconectado da relação com o conhecimento da realidade objetiva e as leis objetivas que a regem. Desse modo, não entende que existam diferentes graus na apreensão dos problemas da realidade e que um conhecimento mais profundo estimule a ação prática.

Apreendemos ainda, a partir de Lukács (1960), que o existencialismo rejeita a história econômica e social, concebendo-a como uma “temporalidade vulgar”, e toma

como ponto de partida o indivíduo isolado e suas experiências vividas. Assim, a “realidade humana” torna-se “abstrata e supra-histórica”.

Quando se elimina da essência do homem todos os elementos históricos e sociais, toda a relação entre a sociedade e a natureza, através da estrutura econômica de cada período histórico, apenas se podem acrescentar alguns elementos, que consistem em meros “remendos empíricos e inorgânicos”. Conforme o autor: “É impossível suprimir *post festum* o isolamento artificial do indivíduo, mesmo ornado de categorias tão pomposas como as de ‘estar junto’ ou ‘estar no Mundo’” (LUKÁCS, 1960, p. 159).

Para o Existencialismo, o mundo social existe independente da consciência, mas consiste em uma objetividade rígida, que se opõe à subjetividade do indivíduo. Os filósofos desta corrente, ao conceber uma moral que parte do individualismo puro, não conseguem reconciliar a liberdade e a necessidade, o fator subjetivo e o fator objetivo da história. Conforme Lukács (1960), Simone de Beauvoir, ao buscar superar esta antinomia, recaiu em reuniões ecléticas entre a moral da intenção e a moral do resultado.

Lukács, a partir do pensamento de Hegel, afirma que apenas é possível superar a polaridade abstrata entre intenção e consequência, entre objetividade e subjetividade, entre liberdade e necessidade, se rompermos com a concepção do indivíduo erigido como valor absoluto, e assim apreendermos corretamente a relação dialética entre o absoluto e o relativo. Faz-se necessário conceber o homem como um ser que se constitui em sociedade, seus problemas mais íntimos se articulam ao seu aspecto social, à totalidade social. A liberdade, portanto, origina-se através do desenvolvimento da sociedade, fundada a partir da interação homem x natureza e que, através do seu desenvolvimento, faz surgir uma existência humana social, um modo de ser que se relaciona com a natureza, mas que é permeado por categorias, relações e uma processualidade histórica distinta da base natural.

Para Lukács, a explicação existencialista sobre a origem do ser humano corresponde a uma “robinsonada” de uma ideologia ultrapassada e niilista. Lukács faz referência ao romance *Robinson Crusoe*<sup>11</sup>, de Daniel Defoe, o primeiro romance burguês clássico que foi publicado no período em que Adam Smith e Ricardo

---

<sup>11</sup> A obra *Robinson Crusoe*, produzida por Daniel Defoe, à qual Lukács faz referência, expressa o pensamento burguês por excelência, que pensa o indivíduo como o fundamento da sociedade. Ele se refere ao pensamento existencialista como uma robinsonada do século XX.

buscavam explicar a economia capitalista e a estrutura da sociedade burguesa mediante relações de troca entre caçadores e pescadores, estando estes isolados e solitários. O existencialismo segue o mesmo raciocínio ao explicar o homem moderno e, com ele, seus problemas e seu mundo, através de um possível “desamparo original” do indivíduo isolado e solitário (LUKÁCS, 1960).

Marx, ao analisar as teorias de Adam Smith e Ricardo, explica que, na verdade, o indivíduo solitário e abandonado é um produto da sociedade capitalista que estava em formação. Na sociedade em que predominam as relações de troca, da livre concorrência, o homem aparece separado dos laços naturais, diferentemente do que ocorria em sociedades precedentes, onde o indivíduo estava intimamente ligado à comunidade. O homem de Adam Smith e Ricardo era o produto do rompimento da sociedade feudal e das novas formas de produção que emergiam a partir do século XVI, apesar de que tais autores concebiam este homem, não como sendo o resultado do processo histórico, mas como o seu ponto de partida (LUKÁCS, 1960).

Lukács aponta que, com a derrota da revolução de 1848 e o fim da filosofia hegeliana, há o retorno às “robinsonadas”. Porém, estas agora aparecem mais subjetivistas e mais abstratas. Suas manifestações podem ser apreendidas na economia, com a teoria marginalista, e na filosofia, com o neokantismo. Tais teorias têm em comum o fato de abandonarem as definições feitas pelos clássicos e buscarem deduzir todas as explicações a partir da análise da consciência de indivíduos (“Robinsons”) isolados. O existencialismo aparece como o auge dessa tendência (LUKÁCS, 1960).

A partir de Lukács, identificamos que o arbitrário se faz presente na essência da “robinsonada”: os autores clássicos possuíam um conhecimento profundo da economia capitalista e uma consciência de classe burguesa, de modo que conseguiam, de certa forma, disciplinar o arbítrio das suas “robinsonadas”. Contudo, quando as “robinsonadas” se tornam mais subjetivistas, torna-se mais difícil controlar o arbitrário, como é o caso dos pensadores existencialistas. Em tais filósofos, por haver o abandono da realidade objetiva, há o predomínio do arbitrário, na medida em que partem de categorias vazias e abstratas, como “estar junto” e “estar no mundo”, para explicar os fatos sociais.

A liberdade, na filosofia existencialista, é um elemento fundamental da existência humana. Neste sentido, essa concepção se assemelha com a obra de Defoe. Segundo Lukács, Robinson Crusoe aparece como o fundador da noção *deréliction* na análise das “robinsonadas”, visto que a história começa com o abandono de Robinson em uma ilha. A atividade livre fundamenta a sua vida na ilha. Neste mundo isolado, Robinson pode exercer sua atividade “inteiramente livre”. Seu mundo se forma na ilha e as condições de existência que se estabelecem entre ele e Sexta-feira correspondem às da sociedade capitalista, da qual Robinson saiu. Para os existencialistas Heidegger e Sartre, a *deréliction* diz respeito apenas a um “mito, interioridade pura e metafórica”; trata-se de uma liberdade da anulação, da negação, liberdade que emerge de um mundo vazio, em completo abandono da realidade concreta. O romance toma a produção capitalista como um elemento natural e necessário da vida dos homens. Já em Sartre e Heidegger, a liberdade nada mais é do que um “estado psíquico”, é o “fundamento último, axiomático, necessário e natural da existência humana” (LUKÁCS, 1960, p. 183).

Para Lukács, Simone de Beauvoir também interpreta a gênese da liberdade de modo existencialista. Da mesma forma que os demais pensadores da sua corrente, recai nas “robinsonadas” na medida em que concebe a liberdade partindo do indivíduo isolado, através de uma “psicanálise existencial”. Ou seja, explicita que a liberdade, para o existencialismo, é uma mera aparência, um estado psíquico do sujeito.

Lukács retoma a crítica ao Existencialismo em sua *Prolegômenos e Para a Ontologia do Ser Social* (2018), acrescentando novos aspectos ou aprofundando os já indicados neste nosso texto.

Para o autor marxiano, o existencialismo (e, do mesmo modo, a corrente neopositivista) busca

encontrar uma posição, um ponto de vista, em que a subjetividade constitua a base inquebrantável (sensações em Mach, vivências em Dilthey etc.), mas que, sem recorrer à realidade em si existente, até mesmo negando o conhecimento desta, deve ser apropriada para encontrar e garantir uma objetividade *sui generis*. (LUKÁCS, 2018, p. 376).

O existencialismo, conforme já ressaltamos, toma como fundamento de sua ontologia a subjetividade do indivíduo isolado e apreende que é a partir dele, de seus interesses arbitrários, que se erige a objetividade, aqui desconectada das

mediações da realidade concreta. A essência dos fenômenos humanos aparece como sendo independente da realidade, ou seja, como se a mesma apenas fosse apreensível ao pensamento com o afastamento das “vivências intencionais daquilo que realmente é” (LUKÁCS, 2018, p. 377).

Lukács contrapõe-se a tal pensamento, afirmando que a essência apenas se revela mediante as inter-relações do real, do mundo objetivamente existente. O existencialismo, e também as correntes neopositivistas, mediante à “aplicação unilateral da gnosiologia” expressa, na verdade, “a inabilidade de discernir e reconhecer a fronteira objetiva nitidamente existente entre o próprio ser e seus reflexos” (LUKÁCS, 2018, p. 377).

Ao referir-se ao pensamento de Heidegger, Lukács (2018) aponta que, para aquele autor, o primeiro objeto dos atos intencionais, isto é, o próprio fenômeno corresponde ao imediatamente manifesto, à vida cotidiana manipulada (idem, p. 380). Mas, já nas considerações introdutórias do pensamento heideggeriano, expressa-se uma tendência contraditória que reitera a sua tese sobre a perda de sentido do ser em-si existente: “Ora, o ente pode se mostrar, a partir de si mesmo, de diversos modos, cada vez segundo o modo-de-acesso a ele. Há mesmo a possibilidade de que o ente se mostre como o que ele *não* é em si mesmo. [...] Aparecer é um *não mostrar-se*” (HEIDEGGER *apud* LUKÁCS, 2018, p. 381).

Abre-se uma contradição inexorável, visto que a aparição do ente ao sujeito apresenta a possibilidade de ocorrer de formas diversas e de, assim, ocultar o que o ser efetivamente é. Conforme o autor marxiano, contudo, não se estabelece, aqui, uma relação dialética. Trata-se de uma contraditoriedade insuperável racionalmente. Tal tendência é consequência, para Heidegger, da oposição de dois momentos: “a generalidade da vida manipulada e o protesto, que se mantém puramente interior, contra ela” (LUKÁCS, 2018, p. 381). Evidencia-se que o método fenomenológico, utilizado pelo Existencialismo, não ultrapassa a imediaticidade formal e abstrata dos fenômenos. Converte a unidade dialética entre fenômeno e essência em uma insuperável contraditoriedade, em uma “discrepância entre ser e ente”. Conforme apontamos anteriormente, o ser em-si existente torna-se irracional.

Para Lukács (2018, p. 382), todas as categorias de Heidegger referentes à compreensão “ontológico-fenomenológica do ser-aí” são “modos fenomênicos imediatos, de fato altamente abstratos, da vida moderna, capitalisticamente alienada

e manipulada”. Heidegger busca fazer uma análise ontológica da vida cotidiana, porém o faz de modo distorcido. Os objetos e os sujeitos, no interior da vida cotidiana, aparecem apenas como se manipulam e se tornam manipulados uns em relação aos outros. Os objetos (“as ferramentas”) utilizados pelos homens se apresentam desconectados das relações naturais e sociais que constituem a sua existência e o seu uso; essa compreensão desfigurada dos objetos é elevada a uma essência atemporal. Heidegger não apreende a origem temporal e histórico-social dos objetos nem dos sujeitos humanos.

Lukács (2018, p. 387) realça que: “A incognoscibilidade, a irreconhecibilidade do ser humano é um patrimônio intelectual geral do Existencialismo [...]”. A ontologia existencialista corresponde a um pensamento antropomorfizador, na medida em que reduz o mundo, o ser em geral ao ser humano. Isto se evidencia, na medida em que toma sentimentos humanos (a “angústia”, o “tédio”) como fenômenos fundamentais e subjetiva todo o mundo externo ao homem, tornando fenômenos como o tempo e a historicidade em categorias puramente teleológicas. Consequentemente, transforma o “não-ser”, “o nada” em uma categoria ontológica puramente subjetiva, que corresponde à “negação completa da totalidade do ente”. O “nada” transcende a todo “ente” e se torna inapreensível ao pensamento racional, apresentando um caráter teológico.

Convém, ainda, pontuar que a ontologia existencialista, presente no pensamento de Heidegger e também de Sartre, desvirtuou a articulação entre o ser natural e o ser social, tornando a natureza apenas um dos momentos parciais do ser social. Com tal centralização no ser humano e no seu “mundo”, o existencialismo “alcançou uma vazia concepção irracionalista e abstrata em relação à gênese real do que entra ontologicamente em consideração acerca dos seres humanos e, por isso — querendo ou não —, fez da filosofia uma antropologia idealista irracionalista” (LUKÁCS, 2018, p. 396). Para Lukács (idem, ibidem), faz-se necessário romper com esse caminho metodológico, visto que o mundo natural e o social são momentos inseparáveis do ser em geral. Ele afirma que “sem uma ontologia dialética da natureza não pode ser fundada nenhuma ontologia do ser humano e da sociedade”.

Em Marx, a dialética não se refere a uma simples categoria gnosiológica, mas consiste na legalidade objetiva da realidade. A dialética diz respeito a uma forma de ser, a uma categoria ontológica universal, presente tanto na sociedade quanto na



natureza. Contudo, não se trata de uma igualdade entre a dialética do mundo natural e a do ser social, trata-se daquela constatação de Hegel: “da identidade da identidade com a não-identidade” (LUKÁCS, 2018, p. 395).

Conforme Lukács, Heidegger rejeita a categoria da dialética; em seu lugar, apreende uma contraditoriedade insuperável entre o sujeito e um mundo supratemporal, abstratamente manipulado, que o aliena e o impede de alcançar uma subjetividade autêntica. A oposição entre o autêntico e o inautêntico assemelha-se à relação dualista entre a criatura e o divino, presente em todas as religiões. Confere-se, aqui, uma pobreza intelectual do mundo categorial: tanto o existencialismo quanto as tendências neopositivistas produzem diversas categorias “manipulatórias puramente metodológicas” (como o “a-gente”, a “dejecção”, a “liberdade para a morte”), de modo que “com grande desperdício de astúcia somos levados ao vazio intelectual de uma ‘realidade’ des-realizada” (LUKÁCS, 2018, p. 393).

Mediante tais esclarecimentos sobre a corrente filosófica do existencialismo, retomaremos algumas das principais categorias presentes no pensamento de Simone de Beauvoir que orientaram a sua análise sobre a velhice. Recapitularemos suas contribuições e impasses, a partir do método do materialismo histórico-dialético que, diferente do existencialismo, afirma a primazia da existência sobre a consciência.

#### **4.3 A análise ontológico-materialista do pensamento de Simone de Beauvoir: breves considerações**

Em seu ensaio, Simone de Beauvoir (1990) analisa o mundo humano e, em específico, a velhice, através da ontologia existencialista (principalmente através dos escritos de Jean-Paul Sartre). Dessa forma, tem como fundamento de todas as suas elaborações teóricas o indivíduo isolado. Para ela, como bem vimos em nosso segundo capítulo, o indivíduo refere-se a “um átomo”, fechado em si mesmo. E a sociedade corresponde ao resultado da interação entre esses indivíduos “átomos”, que se relacionam mediante relações de reciprocidade no plano da consciência, nas quais se reconhecem ou alienam uns aos outros mediante a diversidade de sua práxis. É a partir dessa interação e das capacidades e interesses individuais que surgem a política, a ideologia, os valores. A esfera econômica refere-se a

circunstâncias acidentais que não interferem de modo determinante no que o indivíduo é, em seu ser, em sua subjetividade.

Indivíduo e sociedade, contudo, estabelecem uma relação de oposição, de antinomia; na medida em que a sociedade impõe demandas, costumes, papéis sociais mediante os quais o indivíduo realizará escolhas e constituirá sua subjetividade. Quanto ao idoso, ele é subsumido pelos interesses da coletividade, concebida aqui, predominantemente, como “a maioria adulta ativa”. Como vimos, a autora não elabora uma análise dialética sobre o humano, sobre o velho. Identifica uma antinomia entre o subjetivo e o objetivo, entre o indivíduo e o mundo social, sem apreender que ambos os elementos se articulam, formando uma unidade dialética.

Conforme já afirmamos, Sartre (*apud* LUKÁCS, 1960, p. 109) “faz um mundo à parte das relações objetivas que cercam o homem e as relações humanas que povoam a existência não são, para ele, mais do que relações entre indivíduos isolados”. Encontramos em Beauvoir a mesma compreensão. Ela desconsidera as relações reais entre o indivíduo e o mundo exterior e concebe a realidade objetiva como sendo constituída por um determinismo, uma alienação ao sujeito.

Essa antinomia aparece até na constituição do próprio indivíduo e no interior de sua consciência. Para Beauvoir (1990), o indivíduo é constituído por duas dimensões separadas: o seu ser em-si (o que ele é objetivamente) e o seu ser para-si (seus projetos, a dimensão de sua consciência). A junção dessas dimensões nunca ocorre, de modo que o indivíduo sempre busca conhecer o que é em-si, mas tal conhecimento jamais se completa, visto que o sujeito sempre está a fazer novos projetos que alterarão o seu ser. Sua vida é concebida como um fenômeno dinâmico em constante transformação e a consciência é o elo que articula o indivíduo com o mundo, com os outros indivíduos e consigo mesmo, apesar de que a apreensão do que é o mundo exterior e o mundo interior não se dá de modo absoluto. Tanto a própria realidade humana quanto o conhecimento sobre ela se apresentam apenas de modo relativo.

Em Lukács (1960), entendemos que o pensamento idealista moderno opõe de forma rígida o absoluto do relativo e isola o elemento da relatividade, tornando-o fundamento condutor único do conhecimento científico. Evidencia-se que Beauvoir segue os passos dos pensadores idealistas de sua época.

Para Hegel e também Lenin, o relativo é apenas um dos elementos que compõem a dialética. Mas os limites e os progressos de nossa aproximação da verdade objetiva correspondem a uma verdade absoluta. Conforme o materialismo dialético:

O que é historicamente determinado é a data e as circunstâncias para o nosso conhecimento atingir a essência das coisas... mas o fato de que toda a descoberta de tal natureza é um progresso do conhecimento absolutamente objetivo é em verdade absoluta. (LENIN *apud* LUKÁCS, 1960, p. 264).

Somente o materialismo dialético é capaz de apreender “a relatividade como momento do absoluto” (LUKÁCS, 1960, p. 265). O Existencialismo, presente no estudo de Beauvoir, ao buscar ultrapassar o agnosticismo e o solipismo, perde-se em mitos e elabora pensamentos e “experiências vividas” que não pertencem a ninguém e que são concebidas como elementos comuns ao mundo objetivo e ao mundo subjetivo. Assim, tal pensamento não pode ser dialético.

Em consequência dessa apreensão desfigurada sobre o real e sobre o elemento da relatividade, Beauvoir concebe a essência de qualquer fenômeno humano como incognoscível. Tal essência se constitui de múltiplos elementos, “circunstâncias” e pontos de vista, mas apenas é possível comparar e correlacionar os diversos pontos de vista sobre os fatos humanos, tanto os exteriores (ciências especializadas) quanto os interiores (as “vivências” singulares dos sujeitos envolvidos). Assim, para a autora, não se deve elaborar conceitos genéricos, pois tais abstrações corresponderiam a conhecimentos falseados e imutáveis dos fenômenos que, por sua vez, estão sempre em transformação.

Com essa irracionalidade diante da essência dos objetos humanos, a totalidade, para Beauvoir, também se expressa como incognoscível. A autora recai em um relativismo na construção dos conhecimentos sobre o real e também no agnosticismo, por compreender que as esferas significantes da realidade são contingentes e fortuitas e, portanto, não se submetem à racionalidade.

Em contraposição ao pensamento de Beauvoir, para o materialismo dialético, quaisquer fenômenos do mundo natural e do mundo humano podem ser submetidos à racionalidade científica e filosófica, de modo que a essência dos mesmos é apreensível ao pensamento.

Para se conhecer a essência, torna-se necessário que o raciocínio consiga compreender as leis imanentes e ultrapassar a mera descrição mecânica dos

fenômenos imediatos, como o faz o empirismo vulgar. Mas as leis são reflexos imóveis do mundo existente, dos fenômenos imediatos, ou seja, a totalidade do real é sempre mais rica e complexa do que a lei mais adequada. A lei consiste na aproximação da totalidade concreta, que sempre se move e se altera, a ponto de o pensamento nunca conseguir apreender todas as determinações do real (LUKÁCS, 1960).

Desse modo, retomando o que apontamos sobre a relação entre o absoluto e o relativo, Lukács (1960, p. 274) afirma:

Os nossos conhecimentos não são senão aproximações da plenitude da realidade e por isso mesmo são sempre relativos; na medida, no entanto, em que representam a aproximação efetiva da realidade objetiva que existe independentemente da nossa consciência são sempre absolutos. O caráter ao mesmo tempo absoluto e relativo do conhecimento forma uma unidade dialética indivisível.

Essa relação dialética não significa, contudo, uma negação da totalidade. Para o materialismo dialético, a categoria da totalidade reflete relações reais, consiste no fato de que a realidade objetiva é “um todo coerente” no qual há diversos elementos que se relacionam entre si e, mediante tais relações, formam-se correlações concretas entre si, conjuntos e unidades que se ligam de modo diversificado, mas sempre determinado (LUKÁCS, 1960). Conforme Lenin (*apud* LUKÁCS, 1960, p. 283):

Para bem conhecer o objeto [...], devemos apreender e explorar todos os seus aspectos, todas as suas correlações e todas as “mediações”. Nunca o atingiremos completamente, mas a exigência de um projeto multilateral garantir-nos-á contra os erros e contra o dogmatismo.

Apreendemos que Beauvoir teve a intenção de compreender a velhice enquanto totalidade, na medida em que reconhece o elemento subjetivo e busca apreender as contribuições das ciências quanto ao seu objeto de estudo. Contudo, ao fundamentar-se no método fenomenológico e na ontologia existencialista, afastou-se desta categoria e terminou por confundir o real com as ideias sobre ele, recaindo em um subjetivismo, visto que sobrecarrega o fator subjetivo ao mesmo tempo em que concebe a natureza e as relações econômicas como dados secundários, que não interferem na “realidade humana”.

Partindo de tais princípios, a velhice aparece como “o resultado e o prolongamento de um processo” (BEAUVOIR, 1990, p. 17), contém elementos biológicos, psicológicos, sociais e existenciais que se confundem com os

conhecimentos elaborados sobre eles. Esses elementos se articulam em um movimento indefinido, não cabendo definições gerais sobre a velhice.

A velhice refere-se a uma fase da vida em que a sociedade estabelece certos comportamentos e estatutos que se alteram, a depender dos valores que a maioria adulta elege para si. Contudo, o que a coletividade estabelece como papéis do idoso, a representação do mesmo nas leis e nos costumes não se identifica com o que o sujeito velho é e deseja. Estabelece-se, conforme ressaltamos acima, uma relação de oposição. O indivíduo necessitará responder a tais demandas, mas cada sujeito vivenciará essa condição de modo diferente, a depender de seu “sistema global de valores”, das ideias que tem da velhice, de seus interesses pessoais, de como se dá sua relação com seu corpo, de sua família, de sua condição de saúde física e mental. Beauvoir evidencia as casualidades presentes na vida social, principalmente na imediatividade da vida cotidiana do sujeito que envelhece.

Em suas relações de reciprocidade, os indivíduos adultos não se reconhecem no velho, posto que este seja concebido como improdutivo e não por sua práxis. Pelo fato de o problema dos velhos não comprometer o equilíbrio da sociedade e por estes serem considerados “incapazes”, os indivíduos não compreendem o que o idoso é, não o concebem como partícipe da humanidade. Assim, elaboram representações do velho como sendo “um outro”, dotado por um conjunto de estereótipos que mascaram o fato de o mesmo permanecer com desejos e qualidades do homem que sempre foi.

Para Beauvoir (1990), a percepção da finitude da vida humana se põe de modo mais evidente na velhice. O idoso tem diante de si um passado imobilizado (“prático inerte”), imutável, e um futuro limitado. Quando o velho necessita afastar-se de suas atividades laborais, quando a sua saúde física e mental constitui limites para ele executar suas tarefas cotidianas, o velho encontra-se bastante limitado para fazer projetos e realizá-los. Ao mesmo tempo, a sociedade moderna vivencia mudanças econômicas e sociais constantes, as pequenas empresas são subsumidas pelos monopólios e os núcleos familiares são reconfigurados. Essas alterações perturbam a relação do idoso com as suas atividades, a sua experiência não é mais valorizada pela sociedade. Assim, o velho não consegue acompanhar tais mudanças e adentra em um processo de desqualificação, torna-se objeto

dependente, padecendo no vazio, no “nada”. Percebemos que a autora segue o pessimismo e a apreensão fetichizada do real afirmados pelo Existencialismo.

O “nada” ao qual a autora faz referência, para o materialismo dialético e a ideologia do marxismo, nada mais é do que a “situação” moral e psicológica do indivíduo que vive na particularidade histórica do capitalismo monopolista, na qual o processo de reificação da mercadoria se generaliza por toda a sociedade, configurando uma divisão social e técnica do trabalho que fragmenta a personalidade. As relações sociais concretas, produtos da práxis humana, aparecem ao indivíduo como uma aparente “coisa” que o domina e o aliena. No interior dessas relações de alienação, intensificadas no período “entreguerras”, o indivíduo não encontra, na realidade imediata, perspectivas, evadindo-se para a sua pura interioridade (LUKÁCS, 1960).

Identificamos que Beauvoir (1990), na primeira parte do livro, apesar de tratar das contribuições das ciências particulares (a Medicina, a Antropologia, etc.) como “pontos de vistas” da “exterioridade”, busca articular a análise sobre a velhice com o contexto social no qual o indivíduo velho está inserido. Entretanto, na segunda parte de seu livro, recai em um puro subjetivismo, superestimando as sensações e pensamentos dos indivíduos em suas vivências singulares, sendo estas desconectadas da história e das condições sociais objetivas. Isola o indivíduo idoso em dadas “circunstâncias” imediatas, busca apreender os relatos que se expressam de modo mais constante entre os idosos para, a partir de então, fazer generalizações sobre as vivências individuais, ao mesmo tempo em que declara que essas são contingentes e variáveis.

A autora toma o tempo como categoria puramente subjetiva, contrastando sua percepção nas diferentes fases da vida do homem. Passado e futuro aparentam consistir um mero resultado das decisões individuais dos sujeitos. Essa subjetivação de categorias objetivamente existentes faz-se presente no pensamento de outros existencialistas, tal Sartre e Heidegger, como apontamos anteriormente.

Os velhos, para a Beauvoir (1990), não intervêm ativamente na história: por se encontrarem alheios ao processo produtivo e por não serem mais reprodutores, convertem-se em “puros objetos” das vontades dos adultos ativos. Possuem papéis ativos apenas no plano individual, na esfera da vida privada. O contexto social e as determinações biológicas se impõem ao velho como uma fatalidade, que o limita e o

aliena, cabendo a ele buscar sentido para sua vida, mediante atitudes subjetivas e psicológicas, com ênfase em sentimentos como “o amor, a compaixão, a amizade”.

Vimos que em Beauvoir (1990) a realidade humana se efetiva mediante a transcendência, através dos projetos e desejos elaborados na consciência individual. É a capacidade de transcender que dá sentido à vida e que viabiliza a existência humana. A liberdade humana corresponde à inclinação que cada indivíduo tem de realizar suas escolhas e projetos em dadas circunstâncias, tendo na sua subjetividade a primazia para a determinação de suas decisões. O projeto humano e a liberdade aparecem como dados absolutos e abstratos do indivíduo isolado, sem problematizar seus conteúdos e consequências para o mundo social.

Hegel identificou, na relação do projeto humano com o mundo exterior, que o “instrumento mediador” possui uma essência mais elevada do que as finalidades e os projetos exteriores (LUKÁCS, 1960, p. 293-294). Contudo, se para Hegel a relação entre o projeto humano e a realidade ainda se dá de modo “puramente exterior”, em Lenin, o projeto humano não é independente da realidade concreta. Essa relação não se reduz a um “jogo especulativo”, mas trata-se da interação entre a ação e o pensamento (idem, ibidem).

Segundo Lukács (1960, p. 295):

Só o materialismo dialético tem possibilidades de explicar como a atividade essencial do homem, o trabalho produtivo, por um lado, e o critério mais específico que possa distinguir o homem do animal, isto é, a utilização dos instrumentos de trabalho, por outro, se metamorfoseiam pela prática consciente da conquista progressiva da natureza em formas abstratas da natureza. Também aí é o mundo exterior e a interação que o une ao homem que age, que é refletido pela consciência – não, evidentemente, de uma maneira direta, mas na sequência de inumeráveis mediadores – de um modo cada vez mais abstrato. Esta abstração não é, no entanto, uma construção do espírito, mas muito simplesmente a manifestação mais geral das ações e das interações reais que estão presentes, pela mesma razão, em todos os fenômenos concretos do mundo real.

O materialismo dialético explicita que os projetos humanos não se reduzem a elaborações no plano da consciência, mas expressam de modo mais geral as ações e interações reais que existem em todos os fenômenos do mundo real. Essa aproximação adequada da realidade reconquista a totalidade humana e demonstra que o conhecimento é inseparável da ação prática e do trabalho. O marxismo e seu método materialista e dialético configuram-se como um humanismo combativo, na medida em que instigam os homens ao conhecimento e à conquista do mundo, além de indicar os caminhos para possíveis transformações.

Orientando-nos pelo pensamento dialético, vale apreender os aspectos positivos da análise de Simone de Beauvoir, mesmo diante do conjunto de fatos negativos. A autora, apesar de recair nos mesmos impasses dos outros pensadores existencialistas, traz contribuições relevantes em seu ensaio sobre o fenômeno da velhice. Explicita o conhecimento produzido sobre esse fenômeno humano pela Medicina e pela Antropologia, busca registros históricos de diferentes sociedades no que se refere aos papéis reservados ao idoso, além de buscar nas expressões artísticas, ao longo da história, sentimentos e atitudes dos homens para com a sua velhice. Identificamos que é, ao tratar sobre “o ponto de vista da interioridade”, que a análise da autora se expressa de modo mais problemático, realçando, de forma mais evidente, as errôneas compreensões sobre o mundo humano, conforme esboçamos neste item.

Vale considerar que, em detrimento da irracionalidade presente principalmente na relação do homem com a vida social, com a natureza, que relega às categorias fundamentais (como a esfera econômica) papéis secundários, que não alteram uma pretensa realidade humana abstrata e supratemporal, Beauvoir buscou apreender a subjetividade do homem idoso, explicitou relatos dos mesmos sobre sua relação com o tempo, com o envelhecimento de seu corpo, com a sexualidade. Tal análise, apesar das diversas limitações no que se refere à metodologia adotada, buscou dar lugar de destaque a um segmento que, principalmente na sociedade burguesa, sofre com os preconceitos e, por vezes, com a insuficiente assistência às suas necessidades, seja no âmbito privado da família ou na esfera pública.



## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A velhice humana refere-se a um momento da vida que guarda em si determinações da natureza orgânica e inorgânica. O organismo sofre perdas no que se refere à sua mobilidade, às condições de funcionamento de seus órgãos e sistemas. Nas mais diversas sociedades, essa condição natural fez surgir a reação espontânea de negação; costumou-se relacionar a velhice à feiúra, a doenças, à perda de vigor sexual, à solidão. Contudo, as reações humanas, os sentimentos, desejos e pensamentos não emergem simplesmente da materialidade da natureza nem do puro espírito de “robinsos” isolados, mas refletem as condições reais de vida dos indivíduos e as formas como se relacionam entre si e com a natureza. Conforme Lukács (2018, p. 234-235),

o ser humano, mesmo quando pensa agir puramente por impulsos de sua necessidade interior, nos seus atos e nos seus pensamentos, sentimentos etc. que os preparam, os acompanham, os reconhecem e os criticam, dá sempre respostas práticas a dilemas do agir da vida que sempre são postos por uma sociedade que o determina (no imediato: classe, estrato, etc., descendo até a família) como ser humano nela vivente. Do nascimento ao túmulo essa determinação – o espaço de manobra para a resposta posto pela pergunta – jamais cessa de operar.

Para entendermos os significados das ações dos indivíduos e suas reações ao mundo exterior, para além das determinações naturais, faz-se sempre necessário apreender a particularidade histórica do modo de produção predominante, os conflitos entre as classes sociais, as ideologias e os valores dominantes. Conforme apontaram Engels e Marx (2009), os homens, para viver, primeiro necessitam comer, beber, vestir-se, etc. É a partir do trabalho, da produção material da vida, que surgem diversos outros complexos puramente sociais,

os quais, uma vez surgidos, possuem uma dinâmica própria, i.e., não apenas se tornam, se reproduzem e operam independentemente da consciência dos seres humanos singulares, mas também dão impulsos mais ou menos decisivos, diretos ou indiretos às decisões alternativas. (LUKÁCS, 2018, p. 136).

Ao mesmo tempo, as decisões individuais, ao efetivarem-se em ações concretas, fazem sempre surgir um conjunto de consequências que vão além do que os sujeitos imaginaram e desejaram. É, portanto, a partir da práxis, desenvolvida em todas as fases da vida do ser humano, que se estabelecem relações sociais cada vez mais complexas, que por vezes se contrapõem às necessidades e anseios das

pessoas singulares. As vivências dos sujeitos velhos e as representações sobre essa fase da vida nas leis e nas mais diversas expressões artísticas não possuem sentido se apartadas das determinações da realidade concreta.

Para além do declínio biológico, a vida mais longa refere-se a uma base para acumular as experiências de vida socialmente importantes (LUKÁCS, 2018). Nas sociedades primitivas, com o parco desenvolvimento das forças produtivas, principalmente nas sedentárias, onde ainda não havia a escrita, o humano, em sua velhice, possuía a função social de contribuir para a coesão e a continuidade da comunidade, principalmente no que se refere à importância de sua memória. Naquelas sociedades, o conhecimento sobre o mundo ainda se fazia de modo extremamente antropomorfizador; o saber prático se confundia com a magia e com a religião. Por serem mais próximos aos antepassados e por conhecerem as genealogias, as crenças e as tradições, os velhos inspiravam o respeito e o temor dos mais jovens, além do que os idosos eram raros: aqueles que alcançavam uma idade mais avançada eram tratados como uma “espécie à parte”, com poderes e funções indispensáveis para a coletividade.

Ao longo do desenvolvimento da humanidade, a condição da pessoa idosa foi sofrendo grandes modificações. Se na China antiga e nas sociedades grega e romana, os velhos tinham grandes privilégios, ocupando cargos na alta escala social, na sociedade feudal, onde havia a necessidade de um exército forte para a proteger o feudo e do trabalho braçal dos servos no campo, nem os velhos nem as crianças eram considerados. Na era medieval, os jovens protagonizavam os diversos espaços. Exaltavam-se o heroísmo, a magnificência e o corpo “bem talhado” dos cavaleiros. De modo que até o senhor, ao envelhecer, cedia seus poderes e bens aos filhos e perdia seu lugar dentro da própria casa.

No que se refere à sociedade burguesa, a industrialização promoveu uma intensa socialização do trabalho, instituiu-se uma economia integrada mundialmente mediante as relações mercantis. Contraditoriamente, os produtos do trabalho passam a ser apropriados individualmente; os trabalhadores, agora separados dos meios de produção e dos produtos do trabalho, reduzem-se à força de trabalho, que deverá ser vendida cotidianamente ao longo de toda a sua vida, em troca de um mínimo de recursos que garanta a sua reprodução.

Na medida em que a produção se torna submetida aos ditames do mercado, as mais diversas relações humanas passam a aparecer aos indivíduos como sendo relações entre coisas, como realidades estranhas às suas vontades e ações. Complexos criados por mãos humanas ganham a aparência de fetiches, de entidades com suas determinações supostamente insuperáveis. Diante de tão complexas contradições, aprofundam-se as formas de exploração dos trabalhadores, ao mesmo tempo em que o Estado complexifica sua intervenção, a partir de um aparato “democrático” e de um conjunto de direitos e políticas sociais. Quando alcançam a velhice, os trabalhadores sofrem com as deficiências, com as doenças, com os poucos recursos da aposentadoria, dos programas de transferência de renda, com os insuficientes serviços públicos de saúde, etc.

O desenvolvimento da ciência e da tecnologia e os novos conhecimentos alcançados pela medicina e pela gerontologia vêm possibilitando o aumento da expectativa de vida; a população idosa cresce significativamente nos diversos países. Contudo, apesar dos avanços das forças produtivas e da constituição de uma política direcionada à velhice, já na década de 1960, em países desenvolvidos como a França, que vivenciava a experiência do Estado de Bem-Estar Social, Beauvoir já denunciava as difíceis condições de vida dos idosos. A partir do momento em que os velhos necessitam afastar-se das suas atividades laborais, tornam-se objetos, “peças descartáveis”, um “fardo” que os indivíduos adultos, por vezes, não querem carregar. Em tempos em que as relações sociais e a própria pessoa humana são submetidas aos ditames da mercadoria, em que a sociedade passa por mudanças ininterruptas, em que o núcleo familiar é profundamente alterado, em que há o descrédito da noção de experiência acumulada na memória (visto que as experiências podem agora ser deduzidas de generalizações e registradas pela escrita), o prestígio da velhice diminuiu muito, trazendo difíceis consequências para a condição da pessoa idosa, que se vê diante de um aparente “vazio”, de uma vida sem sentido e sem perspectivas.

Nos últimos anos, apreendem-se investidas mais agressivas contra os direitos alcançados no que se refere a aposentadorias, pensões e aos mais diversos serviços públicos. Serviços até então geridos pelo Estado passam a submeter-se a processos de privatização, em detrimento da transferência de recursos, acumulados pela coletividade, para aqueles que não possuem mais condições para o trabalho,

como idosos e pessoas com deficiência. O capital aumenta ainda mais a extensão de seus tentáculos, mercantilizando o lazer, os cuidados em saúde e as mais íntimas relações humanas. Se atualmente vivenciamos um período de extrema abundância, a riqueza socialmente produzida vem sendo apropriada por cada vez menos mãos, os conflitos se exacerbam, estabelecendo-se o desemprego estrutural, a fome, a guerra, etc.

Simone de Beauvoir, com extrema sensibilidade, expressou indignações quanto aos recursos já insuficientes em sua época para o atendimento das necessidades dos idosos, como também repudiou os valores e os comportamentos que menosprezam as pessoas com mais idade, que as concebem como se estivessem alheias a desejos e sentimentos humanos (como o amor e a sexualidade, por exemplo). Contudo, a autora recaiu em uma crítica romântica ao sistema regido “pelo lucro”, não apontando possibilidades concretas para a superação das alienações apreendidas. Superestimou a esfera da subjetividade, limitada a uma pura interioridade, desconectada da realidade concreta e dos caminhos da história, a ponto de subjetivar até o percurso do tempo, tornando-o produto das intenções e dos projetos humanos.

A autora concebeu as ideias e os sentidos dos sujeitos como sendo a própria realidade humana, transformou o “real” em um mero produto arbitrário da consciência subjetiva e abstrata e, desse modo, recaiu em um irracionalismo, afastando-se de categorias como a totalidade, a história e a dialética, como bem vimos. Beauvoir considerou as contribuições das ciências especializadas para o entendimento da velhice, entretanto, limitou o conhecimento ao afirmar a impossibilidade de se apreender a essência da velhice e dos demais fenômenos humanos.

Apreendeu o mundo exterior ao velho como um cenário fortuito, como a “situação” em que o sujeito pode realizar sua liberdade puramente abstrata e subjetiva. Concebeu a sociedade como o conjunto de indivíduos “átomos” que interagem por relações de reciprocidade que, por sua vez, se passam no plano da consciência.

Conforme Lukács (2018, p. 232),

[...] é tão falso pensar que há uma substância sem espaço e sem tempo da individualidade humana, que apenas pode vir superficialmente modificada pelas circunstâncias da vida, quanto é inverídico apreender o indivíduo como um simples produto do meio.

E ainda afirma:

[...] agindo ativamente no interior da sociedade, reproduzindo-se, tem o ser humano de reagir ao concreto com sua própria concretude, ser um ser unitário-complexo, que apenas pode em sua imaginação ter propriedades de átomo, cuja complexidade concreta é ao mesmo tempo pressuposto e resultado de sua reprodução, de sua interação concreta com seu mundo ambiente concreto, [...]. (LUKÁCS, 2018, p. 231).

A autora, a partir dos fundamentos do Existencialismo, não apreendeu que o ser humano, desde o nascimento até a sua morte, caracteriza-se enquanto “um ser unitário-complexo” mediante sua interação com o mundo (como afirma Lukács acima). Do mesmo modo, não identificou a consciência enquanto um reflexo destas interações concretas. No lugar destas unidade dialética, Beauvoir apreendeu o mundo humano, a velhice humana a partir de uma antinomia, uma oposição irreconciliável entre objetividade e subjetividade, entre o indivíduo velho e a sociedade. Mediante esta antinomia, elaborou uma análise bastante pessimista sobre a velhice, restando à pessoa idosa somente um protesto puramente interior, baseado em sentimentos “como o amor, a compaixão, a amizade”, diante de uma objetividade que a aliena e a oprime. Sugeriu apenas “soluções” paliativas, no que se refere a possíveis melhorias nas políticas sociais.

Faz-se, pois, necessário ir além da imediatividade do fenômeno da velhice e de elaborar análises que não recaiam no irracionalismo nem no idealismo, tendências essas tão recorrentes no momento vigente da sociedade burguesa. Apreendemos aqui a necessidade de se produzir conhecimento científico e filosófico – tanto no âmbito da velhice como no que se refere a outros elementos e complexos da vida humana –, de modo articulado com a ontologia do ser social, fundamentando-se no método do materialismo histórico-dialético, conforme pensado por Marx e Lukács. Apenas esse percurso metodológico apreende a dialética da natureza e da sociedade, como forma de ser que faz parte da constituição do mundo humano; e compreende que é possível conhecer o mundo como ele é em-si, independente da consciência do sujeito, mediante a apreensão de suas leis imanentes. Não será possível desvendar todos os seus elementos e relações, visto que a realidade se move e se transforma incessantemente. Mas a busca por conhecer o mundo como “um todo coerente”, por compreender todos os seus

aspectos e “mediações” auxiliar-nos-á “contra os erros e contra o dogmatismo” (LUKÁCS, 1960, p. 283).

Para o materialismo histórico-dialético, a liberdade não existe apartada da necessidade, como o faz o existencialismo. A liberdade deve ser concebida como articulada ao desenvolvimento econômico-social e ao surgimento da individualidade, da personalidade. Ela não se reduz à capacidade individual de realizar projetos, ao mesmo tempo em que deve ser apreendida em sua relação com a ética, com os valores que se constroem em sociedade.

A ontologia marxiana e lukacsiana reconhece o papel do indivíduo na história, na medida em que o concebe como produto e produtor do mundo social. Conforme Lukács (2018, p. 232-233), “o elemento imediato do ocorrer histórico-social, o qual, apesar de sua complexidade interna enquanto componente de complexos sociais, [...] é, em seu ser-precisamente-assim, [...] uma decisão alternativa de um ser humano concreto”. Contudo, como vimos, as ações individuais ou coletivas fazem surgir um conjunto de nexos causais, que ultrapassam o que foi projetado. Assim, não há na história humana uma força motriz teleológica, seja ela operada por um deus ou pela consciência de indivíduos isolados.

A história é permeada pela polarização de processos de sociabilização e de individuação que, por sua vez, articulam-se entre si e com as determinações da natureza. Tais processos estabelecem uma unidade dialética, sendo sempre, no entanto, a totalidade, o momento predominante. O materialismo histórico-dialético compreende a existência da causalidade objetiva do mundo exterior ao sujeito (onde também se realiza um conjunto de acasos) e de mediações sociais, que permitem a construção de pensamentos e sentimentos individuais. Ao invés de recair em um pessimismo, na negação subjetiva aos elementos sociais, esta perspectiva metodológica apreende que o pensamento emerge da própria realidade objetiva e pode contribuir para a *práxis* humana; pode, destarte, indicar os caminhos para a sua transformação.

## REFERÊNCIAS

ANDERSON, Perry. *Considerações sobre o Marxismo Ocidental: as trilhas do materialismo histórico*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.

BEAUVOIR, Simone de. *A Velhice*. Trad. Maria Helena F. Monteiro. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.

COUTINHO, Carlos Nelson. *O Estruturalismo e a miséria da razão*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.

ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. *A Ideologia Alemã*. Trad. Álvaro Pina. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

LUKÁCS, Georg. *Realismo e Existencialismo*. Trad. Egipto Gonçalves. Lisboa: Arcádia, 1960.

LUKÁCS, Georg. *Prolegômenos para a ontologia do ser social*. v. 13. Trad. Sérgio Lessa. Maceió: Coletivo Veredas, 2018.

LUKÁCS, Georg. *Para uma ontologia do ser social*. v. 14. Trad. Sérgio Lessa. Maceió: Coletivo Veredas, 2018.

MARQUES, Ilda Helena. Sartre e o existencialismo. Revista eletrônica *Metanóia*, n. 1. p. 75-80, jul. 1998. Disponível em: <[https://ufsj.edu.br/portal2-epositorio/File/lable/revistametanoia\\_material\\_revisto/revista01/texto09\\_existencialismo\\_sartre.pdf](https://ufsj.edu.br/portal2-epositorio/File/lable/revistametanoia_material_revisto/revista01/texto09_existencialismo_sartre.pdf)>.

NETTO, José Paulo. *Capitalismo Monopolista e Serviço Social*. 7. ed. São Paulo: Cortez, 2009.

PAIVA, Sálvea de Oliveira Campelo e. *Envelhecimento, Saúde e Trabalho no Tempo do Capital*. São Paulo: Cortez, 2014.

PITANGA, Danielle de A. *Velhice na Cultura Contemporânea*. 2006. 191 f. Dissertação (Mestrado) – Departamento de Psicologia, Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2006.

PROJEÇÃO DA POPULAÇÃO 2018: NÚMERO DE HABITANTES DO PAÍS DEVE PARAR DE CRESCER EM 2047. 2018. Disponível em: <<https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-sala-de-imprensa/2013-agencia-de-noticias/releases/21837-projecao-da-populacao-2018-numero-de-habitantes-do-pais-deve-parar-de-crescer-em-2047>>. Acesso em: 18 jul. 2019.

RELATÓRIO PERSPECTIVAS MUNDIAIS DE POPULAÇÃO 2019: DESTAQUES. 2019. Disponível em: <<https://population.un.org/wpp/>>. Acesso em: 18 jul. 2019.

SANTOS, Tainah N. *Indivíduo e Identidade: uma aproximação com base na Ontologia de Lukács*. 2010. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) – Faculdade de Serviço Social, Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2010.

SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada: ensaio de Ontologia Fenomenológica*. 15. ed. Trad. Paulo Perdigão. Petrópolis: Editora Vozes, 2007.

SARTRE, Jean-Paul. *O Existencialismo é um Humanismo*. 3. ed. Trad. Rita Correia Guedes. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

SCHNEIDER, Rodolfo Herberto; IRIGARAY, Tatiana Quarti. *O envelhecimento na atualidade: aspectos cronológicos, biológicos, psicológicos e sociais*. Campinas, 2008. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-166X2008000400013](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-166X2008000400013)>.

SILVA, C.R.; SILVA, L.F.; MARTINS, S.T.F. *Marx, ciência e educação: a práxis transformadora como mediação para a produção do conhecimento*. Disponível em: <[http://www2.fc.unesp.br/revista\\_educacao/arquivos/Marxismo\\_ciencia\\_e\\_educacao.pdf](http://www2.fc.unesp.br/revista_educacao/arquivos/Marxismo_ciencia_e_educacao.pdf)>.

SUAREZ, Joana. Na mira da reforma da Previdência, BPC tira 2 milhões de idosos da miséria. *Carta Capital*, 2019. Disponível em: <<https://www.cartacapital.com.br/economia/na-mira-da-reforma-da-previdencia-bpc-tira-2-milhoes-de-idosos-da-miseria/>>. Acesso em: 18 ago. 2019.

TONET, Ivo. *Método Científico: uma abordagem ontológica*. São Paulo: Instituto Lukács, 2013.

TRINDADE, José Damião de Lima. *História social dos direitos humanos*. São Paulo: Peirópolis, 2002.