

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA**

**INSTITUTO DE FILOSOFIA**

*A ANTROPOLOGIA DE SARTRE*

*GÊNESE, TEORIA E MÉTODO*

**SIMEÃO DONIZETI SASS**

**Uberlândia**

**2020**

## RESUMO

O presente estudo aborda a Antropologia Estrutural e Histórica elaborada por Jean-Paul Sartre descrita em sua obra *Questões de método*. Essa abordagem parte de uma tese: a trajetória intelectual de Sartre, desde o início, discute a possibilidade de compreender o ser humano de forma sintética. Para enunciar como essa antropologia foi desenvolvida, adotamos o seguinte percurso. Descrevemos a *gênese* dessa antropologia resgatando questões teóricas e metodológicas levantadas por Sartre desde os anos trinta, sobretudo referentes ao método da psicologia e incapacidade das ciências da época de fornecer um referencial satisfatório para a abordagem sintética do ser humano. No segundo momento, elencamos todos os principais aspectos dessa antropologia na obra *Questões de método*. No terceiro momento, abordamos a psicanálise existencial sartriana revelando a conexão com a sua antropologia e as possibilidades de desenvolvimento de uma terapia existencial sartriana. No quarto momento, resgatamos as teses de Althusser no intuito de esclarecer que a antropologia sartriana respondia aos problemas ocasionados pela “esclerose” do marxismo e a repercussão de tais críticas no interior do “marxismo oficial”. No quinto momento, apresentamos as críticas de Sartre ao estruturalismo marxista. Concluímos nosso estudo retomando o debate entre Sartre e Lévi-Strauss, comparando as duas antropologias, evidenciando as críticas de Sartre ao método estruturalista, e, por fim, indicando a “atualidade” de seu pensamento através de sua crítica ao reducionismo. Ao final, defendemos a aproximação entre as teses de Sartre e a hermenêutica.

## ABSTRACT

The given study approaches the Historical and Structural Anthropology elaborated by Jean-Paul Sarte, which is portrayed in his work *The Problem of Method*. This approach is originated from a thesis: Sartre’s intellectual pathway, since its early

beginnings, discusses the possibility of comprehending the human being in a synthetic form. To enunciate how the given anthropology was developed, the line of thought was divided into six moments: Firstly, we described the genesis of this anthropology, recalling theoretical and methodological questions brought up by Sartre since the 1930s. We pay special attention to the psychological method, as well as the incapacity of human sciences, still underdeveloped at that time, of providing suitable standards that could base this synthetic approach of the human being. In a second moment, we list all the main aspects of the said anthropology in Sartre's work *The Problem of Method*. In a third moment, we address Sartre's existential psychoanalysis, revealing its connections with his anthropology and portraying the possibilities of developing a Sartrean existential therapy. Fourthly, we cite Althusser's works to clarify that Sartre's anthropology answered the problems created by the "sclerosis of marxism", as well as to elucidate the repercussion of the given criticism within the "official marxism". In a fifth moment, we present Sartre's criticism of Marx's structuralism. We conclude our study by recollecting the debate between Sartre and Lévi-Strauss. We compare both anthropologies, highlight Sartre's criticism of the structuralist method and point out the contemporaneity of Sartre's thought via his criticism of reductionism. Later on, we defend the resemblance between Sartre's thesis and hermeneutics.

**BANCA EXAMINADORA**

---

**JOSÉ CARLOS SOUZA ARAUJO**

**PRESIDENTE DA BANCA**

---

**MARCELO FABRI**

---

**GUILHERME CASTELO BRANCO**

---

**ERICSON SÁVIO FALABRETTI**

## **Agradecimentos**

A todos os integrantes da UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA, por terem me acolhido ainda jovem.

Aos docentes do INSTITUTO DE FILOSOFIA DA UFU.

Aos amigos Ciro e Sandra, pela generosidade.

Aos membros da banca examinadora, José C. S. Araujo, Marcelo Fabri, Guilherme C. Branco e Ericson S. Falabretti, exemplos de excelência acadêmica.

Aos docentes e integrantes da UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS, por terem me acolhido como docente.

Aos membros do CEHFI, da UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO, Dante, Nádia, Yuri e Viviane, pelo convívio caloroso e pela amizade.

Enfim, aos meus familiares, Walfrido (*in memoriam*), Terezinha, Maria, José, Cristina e Isabela, sem vocês eu não poderia viver.

## SUMÁRIO

<b>Introdução</b>	<b>p. 08</b>
<b>Capítulo 1. A gênese da Antropologia sartriana</b>	<b>p. 16</b>
<b>Capítulo 2. <i>Questões de método</i>: a elaboração teórica e metodológica da Antropologia Estrutural e Histórica</b>	<b>p. 37</b>
<b>Capítulo 3. A psicanálise existencial de Sartre</b>	<b>p. 59</b>
<b>Capítulo 4. O marxismo de Althusser e as críticas aos seus pressupostos</b>	<b>p. 83</b>
<b>Capítulo 5. A resposta de Sartre ao estruturalismo</b>	<b>p. 103</b>
<b>Conclusão</b>	<b>p. 121</b>
<b>Referências bibliográficas</b>	<b>p. 145</b>

*Olha*

Tu clamas por liberdade  
Mas só aquela que te convém  
Tu puxas a arma no escuro  
E não suportas ninguém feliz  
Persegues a quem trabalha  
Calúnia, carga e traição  
Te julgas o mais experto  
Mas és mentira, só ilusão  
Depois de passar o tempo  
Colhe o deserto que é todo teu  
Com todo teu preconceito  
Segue pesando que enganas deus  
E enganando a ti mesmo  
Pois quem trabalha continuou  
Em cada sonho suado  
Que nem percebes o que custou  
Depois de passar o...

Milton Nascimento

## Introdução

O presente estudo, que agora ganha seu leitor, teve seu início durante a graduação que cursei em Campinas, na Pontifícia Universidade Católica, em meados dos anos oitenta. Os primeiros movimentos surgiram com a leitura de Albert Camus, com as aulas da professora Constança M. César e com a orientação do professor Francisco C. Fontanella. Continuou com a elaboração da dissertação de mestrado intitulada *A noção de intencionalidade nos primeiros escritos de Jean-Paul Sartre*, orientada por Roberto Romano e teve seu prosseguimento na elaboração da tese de doutorado, *O problema da totalidade na ontologia de Jean-Paul Sartre*, orientada por Marcos Lutz Müller, ambos os trabalhos realizados na UNICAMP. O passo seguinte foi a elaboração de pesquisa pós-doutoral na UFSCAR, sobre a *Teoria das emoções em Sartre*, sob a tutoria do saudoso Bento Prado de Almeida Ferraz Jr., sendo substituído, devido ao seu falecimento, pelo estimável Luiz Roberto Monzani. Esse breve histórico serve para que eu agradeça a todos esses mestres. Sem eles, não teria conseguido percorrer tal caminho. Destaco ainda, no período de estudos na UNICAMP, a pessoa de Octavio Ianni, um exemplo ímpar num mundo acadêmico tão maltratado. Foi dele a lição que guardei, quando ingressei na UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA, sobre a autonomia do trabalho investigativo, tão ameaçado em nossos dias.

A intenção primordial deste estudo é defender uma tese: **as investigações sartrianas tiveram como resultado final a constituição da *Antropologia Estrutural e Histórica*<sup>1</sup> erigida em *Questões de método*.**

Essa tese envolve alguns desdobramentos. Primeiro, foi preciso demonstrar que essa antropologia não surgiu com esse nome. Ela foi a resposta a

---

<sup>1</sup> Tese que visa refutar análises, críticas e avaliações débeis da obra de Sartre, sobretudo relativas ao tema central de nosso estudo que é *Questões de método*. Um exemplo emblemático desse tipo de postura, falsamente acadêmica e rigorosa, é o estudo de Pierre-André Huglo, *Sartre: Questions de méthode*. Nessa obra, que ainda não sofre do mal de ser “datada”, encontramos todos os erros clássicos dos críticos desinformados. Afirma-se, dentre muitas teses, que: 1- *Questões de método* foi elaborada para responder às críticas de Lukács; 2- que a deficiência central dessa obra é a “confusão permanente entre a ordem do discurso e a ordem das coisas” (p. 39); 3- que Sartre reproduz, sem originalidade e parcialmente, teorias como as de Hegel, Kant e Leibniz e 4- que a filosofia de Sartre é **dualista** porque estabelece a **oposição simplesmente externa** entre em-si e para-si. Foi para demonstrar os equívocos dessas teses, muito comuns na seara filosófica, que escrevemos o presente estudo.



questionamentos propostos em vários níveis, típicos dos anos trinta na França, englobados no problema metodológico da cientificidade da psicologia. Pode parecer estranho afirmar que Sartre teve interesse por essa área, mas, como demonstraremos, a psicologia era considerada por Sartre parte integrante da filosofia. Herança de sua formação literária, bem descrita em *As palavras*, e que resultou na escolha da École Normale Supérieure como a instituição responsável por seus estudos superiores. É sabido que o “projeto existencial” de Sartre sempre foi o de ser escritor e romancista, porém, para ele, não bastava somente dominar a arte da retórica e da composição, era preciso construir seus personagens da maneira mais real e concreta possível. Disso resultou seu interesse pela psicologia, pela psicopatologia e pela psicanálise.

Como demonstraremos no *primeiro capítulo*, a gênese da antropologia sartriana revela, sobretudo a partir das primeiras obras filosóficas e literárias, a elaboração de temas “psicológicos e existenciais”; influência da leitura de Kafka, Dostoiévski, Dos Passos, Baudelaire, Flaubert e tantos outros. Essas primeiras obras revelam também a circunscrição de um problema: a possível cientificidade da psicologia influenciada pelo positivismo e pelas ciências naturais. Juntamente com essas influências, surgia a busca por métodos e teorias inovadoras, como a fenomenologia de Husserl, a ontologia de Heidegger, a Gestalt de Lewin. Não podemos deixar de mencionar a obra, e a companhia, de Daniel Lagache, verdadeiro desbravador da psicologia na França. Por todas essas razões, a antropologia surgia como um tema norteador, mas muito problemático. Com a publicação de *O Ser e o Nada*, o tema capital dessa discussão é apresentado: a *realidade humana em situação*. Para constituir a psicologia sintética, segundo Sartre, era preciso formular a *questão do modo de viver do ser humano*. Com essa perspectiva, a antropologia não seria abandonada, mas fundamentada na ontologia fenomenológica.

O *segundo capítulo* de nosso estudo aborda especificamente a obra *Questões de método*. Nela identificamos a elaboração teórica e metodológica da antropologia sartriana. Analisando todos os principais tópicos dessa obra,

identificamos que o existencialismo sartriano surge como um tema “encravado” no marxismo, filosofia “insuperável de nosso tempo”. Segundo Sartre, os equívocos teóricos e metodológicos identificados na psicanálise freudiana e no materialismo vulgar repetiam aqueles expostos na psicologia positivista dos anos trinta. Em comum, todas essas “abordagens” do ser humano repetiam os mesmos erros: *determinismo e reducionismo*. Para corrigir esses erros, Sartre retoma a filosofia de Marx visando utilizar a sua metodologia para realizar a abordagem concreta e histórica do ser humano. Tal resgate da filosofia totalizante visa inserir o indivíduo concreto no processo social da luta pela existência. O resultado desse percurso teórico e metodológico é a reafirmação do método elaborado por Henri Lefebvre, porém, ampliado em seu espectro. Surge o *método progressivo-regressivo* como a resposta metodológica para os equívocos enunciados acima.

O *terceiro capítulo* trata de um aspecto basilar da antropologia sartriana. A *psicanálise existencial*. Um dos temas mais controversos da produção de Sartre, pela evidente referência a uma das mais influentes correntes do pensamento contemporâneo. A psicanálise sartriana foi construída desde os anos quarenta, com a publicação de *O Ser e o Nada*, mas ela somente foi complementada com a formulação do método progressivo-regressivo. Pois, os dois momentos foram coordenados na elaboração de **biografias** de diversos escritores como Baudelaire, Genet e Flaubert. A liberdade humana em situação somente pôde revelar o “projeto fundamental” de cada pessoa quando foi concebida a partir do movimento progressivo e regressivo de constituição de um indivíduo em seu meio social. Nos casos específicos, escritores franceses.

Se os três primeiros capítulos foram elaborados em uma perspectiva *analítica*, identificando as conexões entre os elementos da antropologia sartriana, os dois *últimos capítulos* foram construídos de forma *dialógica*. No *quarto capítulo* enunciamos as teses de Althusser e as críticas de expoentes do marxismo ocidental ao mentor do marxismo francês contemporâneo. No *quinto capítulo*, retomamos as teses de Sartre contrárias ao estruturalismo. Nossa intenção, nesses dois últimos movimentos, foi demonstrar que Sartre sempre se posicionou no

debate cultural francês dialogando e, por vezes, entrando em *conflito* com seus opositores, sobretudo com as teses das quais discordava. Dessa forma, tentamos esclarecer em que sentido Sartre intitulou o seu trabalho intelectual de *engajado*, *comprometido*. Não, evidentemente, no sentido partidário, como muitos tentaram afirmar, mas como compromisso que cada autor assume com suas obras, como se elas fizessem parte da vida do escritor que as produziu. Essa tese foi classificada por Althusser como ideológica, isto é, pré-científica e deletéria ao marxismo e ao processo revolucionário. Evidentemente, é a noção de *responsabilidade do escritor* que surge desse diálogo conflituoso. Responsabilidade em relação aos seus escritos e em relação ao seu momento histórico.

O contraste serviu também para evidenciar que a Antropologia Estrutural e Histórica foi proposta para tentar “revitalizar” o marxismo francês, em um período de guerra fria profundamente desfavorável aos defensores de mudanças no sistema econômico e político. Althusser foi escolhido por representar o “marxismo oficial do Partido Comunista Francês”. No debate, cada lado acusou o outro de ser antimarxista. Esses dois últimos capítulos sugeriram também um aspecto pouco lembrado dos estudos sobre Sartre no Brasil, a influência do althusserianismo no pensamento brasileiro. Fato que ajudou a entender, um pouco, as inúmeras resistências de intelectuais brasileiros ao pensamento de Sartre. Resistências constatadas durante meu percurso acadêmico. Reconhecer a presença de Althusser na elaboração teórica da “*intelligentsia*” acadêmica ajudou a compreender o próprio pensamento brasileiro.

Na *conclusão*, resgatando outro debate, agora no plano estrito da antropologia, confrontamos Lévi-Strauss e Sartre. Desse confronto, evidenciou-se que o estruturalista foi um dos alvos centrais da proposta e da crítica erigidas por Sartre. Nas páginas finais, esboçamos alguns temas que apontam para a “atualidade” do pensamento de Sartre. Nesse sentido, vislumbramos as conexões teóricas e temáticas com a hermenêutica.

Nas páginas finais desta introdução homenagearemos um expoente da filosofia brasileira que contribuiu decisivamente para o desenvolvimento dos

estudos sobre Sartre: Bento Prado de Almeida Ferraz Jr. Foi a partir da leitura de sua tradução de *Questões de método* que tive o primeiro contato com o objeto de estudos que me acompanha por tanto tempo. Foi essa leitura inicial que fomentou minha iniciativa de estudar Sartre e desenvolver diversas pesquisas, culminando na presente obra que introduzo. Para evocar a memória do mestre de uma geração inteira de filósofos, psicólogos, sociólogos e demais pesquisadores das humanidades, resgatarei alguns tópicos do prefácio que ele publicou em *Situações I*, na tradução elaborada por Cristina Prado, intitulado: “Sartre e o destino histórico do ensaio”.

A relação de Bento Prado com o pensamento de Sartre remonta ao seu célebre estudo *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson*, escrito durante os “anos de chumbo” da ditadura militar, imposta ao Brasil a partir de 1964. Caso rotineiro nos tempos da repressão, a filosofia foi uma das primeiras a ser atacada. A USP não foi exceção. Para tentar preservar sua estrutura acadêmica, os docentes foram instados a apressarem a conclusão de suas pesquisas doutorais. Ao final, tal prática revelou-se inócua. Mas, o fruto dessa resistência foi publicado décadas depois. Em sua nota preliminar, Bento Prado Jr. resgata o espírito de sua proposta: “convidar à leitura dos grandes filósofos”.

Marilena Chauí, na Apresentação da mesma obra, afirma que Bento Prado Jr demonstra,

sem que seu autor precise dizê-lo explicitamente, que a filosofia de Bergson cria um campo de pensamento em que se moverá a filosofia francesa posterior tanto em modos de pensar – as discussões sobre as relações entre filosofia e ciência, entre a epistemologia e a metafísica, entre a ontologia e a psicologia – como em temas – as relações entre consciência e corpo próprio, consciência e mundo, práxis e especulação, filosofia e religião, representação e não-representação. Podemos dizer que se os franceses foram tão sensíveis à crítica husserliana do ceticismo, do positivismo e da metafísica

tácita e parasitária que rodeia ciência e filosofia, é porque essa discussão já estava em curso na França, sendo central na obra bergsoniana (PRADO Jr., 1988, p. 12).

Tal descrição do “panorama” da filosofia francesa do início do século vinte nos serve para situar a antropologia de Sartre. Como veremos a seguir, foi a partir dos temas iniciados pelo bergsonismo que Sartre ousou propor sua superação.

Mas, o que desejamos destacar é o tema do *ensaio como estilo de escrita*. Sem deixar o campo da influência do bergsonismo<sup>2</sup>, é esse estilo tão singular e tão vilipendiado pelo “academicismo” e pelo “cientificismo” que desejamos “elogiar”. E, para fazê-lo, retomaremos as palavras de Bento Prado Jr.

Para elucidar o significado e o estilo de *Situações I*, coletânea de ensaios sartrianos, Bento Prado Jr relembra que essas duas questões se tocam. Tentando compreender o “destino” do ensaio, constata-se que, para Sartre, o diagnóstico da crise deste estilo de escrita situa-se na “permanência do modelo de escrita fixado no século XVIII pelo triunfo da *Aufklärung* na França” (SARTRE, 2005, p. 8). A “elegância e a clareza”, típicas do estilo ensaístico, exigem uma linguagem esquecida, a de Voltaire. O ensaio exige a arte da combinação entre elaboração precisa e intuição poética, a simbiose entre o entendimento e a sensibilidade. O ensaio é, em seu cerne, *mediador*.

Envolto nesse trabalho mediador, o ensaio traz consigo

uma visão histórico-crítica desse gênero literário, [visando] essencialmente, portanto, uma *crítica do mundo presente*. Entre a filosofia e a literatura, trata-se de recuperar o poder de verdade da literatura (mesmo nas formas pelas quais ela oculta a verdade de nossa experiência vivida) e de devolver à filosofia uma linguagem viva que ela perdeu na sua produção/reprodução intramuros nas instituições escolásticas (SARTRE, 2005, p. 9).

---

<sup>2</sup> Cf. BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*.

O ensaio não se perde na infinita tarefa taxonômica das classificações e das separações, ele é dialético/dialógico em seu âmago. Ele expressa a “filosofia da *temporalidade* e da *historicidade* proposta por Sartre. Mesmo quando examina a ‘essência’ ou o gênero da filosofia fantástica [...] Sartre o faz sublinhando a gênese histórica dessa essência, que termina por suprimir-se ou realizar-se plenamente” (SARTRE, 2005, p. 9, nota 5). Para Bento Prado Jr.,

desde a origem o pensamento de Sartre é animado por um espírito essencialmente “dialético”, ainda que essa dialética jamais possa culminar numa síntese pacificadora final, como no *happy end* do Saber Absoluto hegeliano. A dialética entre filosofia e literatura, a ser animada pela mediação do ensaio, remete à dialética do que poderíamos chamar de condição humana, na sua dupla dimensão ontológico/abstrata e histórico/concreta” (SARTRE, 2005, p. 10).

É a *antropologia* que encontramos nesse percurso traçado por Bento Prado Jr. Na “primeira versão sistemática (*O Ser e o nada*), a ontologia fenomenológica é essencialmente uma espécie de antropologia *a priori*: trata-se de uma descrição das estruturas essenciais da realidade humana, definida como ser-para-si em sua oposição ao ser-em-si” (Ibidem). É exatamente essa tese que tentaremos demonstrar ao longo das páginas que se seguem. Antropologia que será completada pelo desenvolvimento do método progressivo-regressivo.

Essa antropologia, que visa descrever as estruturas da realidade humana, é, ao mesmo tempo,

a morte do Princípio de Razão Suficiente [...] Mas essa “contradição ontológica”, que é descrita como pura forma *a priori*, só se revela plenamente na experiência histórica concreta: a ontologia remete, como que ao seu avesso, à histórica social como história das diferentes formas de contradição social entre os homens. Desde muito antes da *Crítica da Razão Dialética*, a filosofia de Sartre aponta, mesmo que à distância, para o materialismo histórico como complemento necessário da ontologia (SARTRE, 2005, p. 11).

Para finalizar nossas palavras introdutórias, destacarei dois argumentos de Bento Prado Jr. O primeiro sobre a psicanálise existencial e o segundo sobre o destino “trágico” do ensaio.

Ao comentar as relações entre filosofia e literatura, tema essencial do estilo ensaístico, Bento Prado Jr. menciona as conexões que, para ele, são evidentes, entre Sartre e Bachelard. Destaca-se a proximidade entre a psicanálise existencial esboçada em *O Ser e o Nada* e as belas páginas de *A Psicanálise do fogo*. Desta última sobressai os “devaneios” acerca da “imaginação material”<sup>3</sup>.

Quanto ao segundo argumento, somente podemos corroborar as sábias palavras de nosso mestre, pois descrevem perfeitamente nossos dias.

Para terminar por onde começamos: é preciso ler e reler os ensaios de Sartre. É preciso fazê-lo sem pressa, muito devagar, para poder retomar a questão, agora em nova forma, já que não se pode mais falar sequer de uma “crise do ensaio”. Esse gênero está, hoje, em estado terminal, agonizante. Ele foi substituído pelo gênero *trash* do *paper*<sup>4</sup>, inventado pela Universidade Norte-Americana (seguindo o lema “*publish or perish*”) e multiplicado pela indústria dos congressos de filosofia no Mundo Globalizado” (SARTRE, 2005, p. 26).

---

<sup>3</sup> Bento Prado relembra, com perspicácia, a abordagem da questão do *viscoso* nos dois pensadores. Na obra *Psicanálise do fogo*, cf. BACHELARD, 1999, p. 53: “mesmo sobre um ponto ultrapreciso como o *problema do visco (gui)* a perspicácia do psicanalista revela-se decisiva”. Em *O Ser e o Nada*, cf. SARTRE, 1997, p. 487 “[...] o desejo não é somente empastamento de uma consciência por sua facticidade, mas correlativamente o enviscar de um corpo pelo mundo; e o mundo faz-se *viscoso*; a consciência é tragada em um corpo que é tragado no mundo”.

<sup>4</sup> Em tom premonitório, Bento Prado Jr escreve em nota: “muito em breve poderemos adquirir *ready-made papers* nas lojas de conveniência”.

## Capítulo 1. A gênese da Antropologia sartriana

A introdução deste estudo indicou, de modo esquemático, a centralidade de *Questões de método* na edificação da Antropologia Estrutural e Histórica elaborada por Sartre. Revelou também a necessidade de se conhecer melhor o itinerário que levou até essa formulação. No presente capítulo, abordaremos o percurso das pesquisas de Sartre que conduziu até a formulação da teoria e do método que possibilitaram sua antropologia.

Enunciaremos uma série de momentos nos quais os problemas centrais são delimitados. Indicaremos também as diferentes estratégias de solução ou elaborações parciais, na tentativa de caracterizar o existencialismo como uma proposta de revitalização do pensamento marxista. O **existencialismo** se revelou como a **teoria** da antropologia sartriana.

O *primeiro* momento no qual Sartre formula algumas diretrizes de sua visão dos problemas teóricos, morais e políticos de seu tempo aparece em *A transcendência do ego*. Vamos privilegiar os escritos de cunho metodológico e filosófico, deixando todas as outras obras, romanescas, de crítica literária, ensaística, estética etc. por não termos condições, devido ao amplo e multifacetado espectro, de incorporá-las ao presente estudo<sup>5</sup>.

No ensaio elaborado durante o período de sua estada em Berlim, Sartre já demonstra a intenção de edificar sua filosofia inspirada em uma abordagem metodológica **pluralista**. Na página final de *A transcendência do ego* lê-se: “sempre me pareceu que uma hipótese de trabalho tão fecunda como o materialismo histórico não requeria absolutamente como fundamento essa absurdidade que é o materialismo metafísico” (SARTRE, 2013, p. 70). Tal afirmação revela a proximidade, não o alinhamento incondicional, com a filosofia marxista. Essa valorização de uma hipótese fecunda de pesquisa surge na obra que

---

<sup>5</sup> A obra de Franklin Leopoldo e Silva perfaz de forma ampla e competente a correlação entre essas áreas. Temos seus estudos como orientação constante. Por isso, nos sentimos mais livres para elaborarmos uma perquirição mais analítica da questão que formulamos. Francis Jeanson, amigo e conhecedor profundo da obra de Sartre, demonstrou, no livro intitulado *Sartre*, uma interessante correlação entre as obras filosóficas e literárias, revelando a intenção do existencialista de formular, em estilos literários distintos, suas teses, marcando a temporalidade simultânea entre as obras.



tem como subtítulo “Esboço<sup>6</sup> de uma descrição fenomenológica”. É interessante notar que, desde a sua primeira obra filosófica, Sartre adota uma estratégia crítica em relação aos principais expoentes da cultura de seu tempo. No terceiro tópico da conclusão de *A transcendência do ego*, as críticas aos pensadores de extrema-esquerda e da fenomenologia, centradas, sobretudo, na questão do ego transcendental, são igualmente apresentadas. Ou seja, a interpretação que Sartre faz das duas correntes filosóficas mais influentes dos anos trinta na França, diferencia, claramente, aquilo que lhe interessa daquilo que pode ser nocivo ao plano de elaborar uma abordagem concreta do ser humano. E essa leitura “original” encontra na fenomenologia a renovação da filosofia francesa dominada pelo “mal de Brunschvicg”. Segundo Sartre, referindo-se ao recém-chegado método fenomenológico em terras francesas, “há séculos que não se sentia na filosofia uma corrente tão realista” (SARTRE, 2013, p. 69)<sup>7</sup>. Essa maneira “peculiar” de ler os clássicos sempre custou a Sartre críticas constantes e devastadoras. Mas, esse também foi um de seus traços estilísticos mais distintivos. A “liberdade interpretativa” era a sua arma política e teórica. Encontrar contribuições teóricas, metodológicas, políticas e morais em escolas de pensamento tão antagônicas somente ressaltava o espírito de “livre pensador” que Sartre tanto gostava de praticar. Fica evidente que a preocupação relativa ao processo de purificação do pensamento francês de seu idealismo, tanto quanto de seu materialismo vulgar, sempre significou desagradar a muitos, sem satisfazer a outros. Essa postura “combativa”, como veremos, será também um dos elementos importantes na elaboração das soluções teóricas e metodológicas cujos pressupostos foram lançados com *A transcendência do ego*.

A *segunda* obra que merece ser destacada nesse itinerário genealógico da antropologia sartriana é *Esboço para uma teoria das emoções*. Essa obra é

---

<sup>6</sup> Destacamos através dos títulos de várias obras de Sartre a intenção do filósofo de elaborar estudos ensaísticos. Termos como esboço e ensaio são frequentes em suas publicações, aspecto relevante da valorização da abordagem ensaística, evitando a elaboração de tratados ou definições exaustivas, muitas vezes, pseudocientíficos. No volume I de *Situações*, em sua tradução para o português, Bento Prado Jr., no prefácio denominado “Sartre e o destino histórico do ensaio”, como indicamos, valoriza esse aspecto essencial do pensamento sartriano.

<sup>7</sup> Tese retomada no artigo “Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade”, publicado em *Situações I*. Tal tese não reflete uma leitura “ortodoxa” da fenomenologia.

fundamental para a elaboração do existencialismo de Sartre. Muitas vezes negligenciada pelos comentadores, ela lança as bases da Antropologia Estrutural e Histórica. Não vamos explorar toda a riqueza de elementos que ela contém. Fixaremos nossa atenção em três aspectos. O *primeiro* é o uso dos termos *regressivo* e *progressivo*, sem alusão ao método elaborado por H. Lefebvre. O ensaio sobre as emoções antecede em muitos anos a publicação do sociólogo marxista. Na Conclusão do *Esboço*, Sartre declara: “as diversas disciplinas da psicologia fenomenológica são regressivas [...] as da fenomenologia pura, ao contrário, são progressivas” (SARTRE, 2006, p. 93-94). Tal afirmação evidencia a tentativa de elaborar a “psicologia fenomenológica” tão desejada pelos filósofos e psicólogos franceses desde a chegada da “onda” fenomenológica, com as primeiras traduções de Husserl e Heidegger. Aqui identificamos mais uma área a ser sintetizada pelas pesquisas sartrianas. Além da fenomenologia e do marxismo, a psicologia também surge como área a ser integrada na elaboração de um método que pudesse abordar o ser humano de forma concreta. A justificativa para sintetizar a fenomenologia e a psicologia, ao menos aos olhos de Sartre, nessa época, é dada da seguinte forma: “se a fenomenologia pura pode provar que a emoção é uma realização de essência da realidade-humana enquanto *afeição*, ser-lhe-á impossível mostrar que a realidade-humana deve se manifestar necessariamente em *tais* emoções” (SARTRE, 2006, p. 94). Aqui encontramos o núcleo gerador tanto da psicanálise existencial quanto da constituição da área aglutinadora que se denominou posteriormente Antropologia Estrutural e Histórica. Sem adentrarmos em uma questão muito complexa, que é a forma como Sartre se apropria das teses de Husserl e Heidegger, a citação acima revela que o existencialista pensa a fenomenologia como uma grande área na qual se identificam correlativamente a fenomenologia husserliana como ciência das essências e a ontologia de Heidegger, como aquela que interpela a *realidade-humana*, que intenciona traduzir o termo *Dasein*<sup>8</sup>. Nota-se que Sartre opera a sua “leitura fenomenológica” relacionando a *perquirição da essência do ser humano* e as *vivências concretas*, como ele mesmo afirma, descritas em *tais* emoções. Procedimento negligenciado por husserlianos e

---

<sup>8</sup> Essa tradução do termo *Dasein* aparece no contexto das publicações de H. Corbin.

heideggerianos. Mas, era assim que Sartre operava, ele via nos dois pensadores investigações complementares acerca do ser humano. Além disso, usava essa leitura para formular a sua psicologia fenomenológica.

A leitura de Heidegger feita por Sartre introduziu ainda a *facticidade* como elemento desestabilizador da síntese entre os procedimentos regressivos e progressivos. “É essa facticidade que torna necessário um recurso regulado à empiria; é provavelmente ela que impedirá que a regressão psicológica e a progressão fenomenológica algum dia se juntem” (Ibidem). Fica evidente que a questão metodológica da síntese entre os momentos regressivo e o progressivo, aos olhos de Sartre, não poderia ser feita somente com os elementos que ele dispunha, por volta do final dos anos trinta. Isso também pode iluminar o motivo pelo qual Husserl e Heidegger serão avaliados a partir das formulações hegelianas em *O Ser e o Nada*. Ou seja, o método dialético ainda não havia sido posto em discussão no sentido de iluminar as investigações fenomenológicas.

O segundo aspecto, decorrente da leitura sartriana de Heidegger é o uso do termo *verstehen*. Para Sartre, “a emoção não é um acidente, é um modo de existência da consciência, uma das maneiras como ela *compreende* (no sentido heideggeriano de ‘verstehen’) seu ser-no-mundo” (SARTRE, 2006, p. 90). Tal afirmação revela de modo límpido o valor que a compreensão ocupa desde as primeiras obras de Sartre. E ela surge para elucidar a emoção, tema tão associado aos âmbitos do inconsciente e da irracionalidade. Importante notar também que a emoção é compreendida e não explicada. Voltaremos a essas questões.

O terceiro aspecto da influência de Heidegger é o uso da palavra antropologia. Ao discutir a cientificidade da psicologia, é a antropologia que surge como área correlata. Aproximando o procedimento compreensivo dos fundamentos da antropologia, Sartre afirma: “posso então me interrogar e, sobre as bases dessa interrogação, levar a cabo uma análise da ‘realidade-humana’ que poderá servir de fundamento a uma antropologia” (SARTRE, 2006, p. 23). E para tornar mais explícita ainda a tese: “em todo caso, a **hermenêutica**<sup>9</sup> da existência

---

<sup>9</sup> Grifo nosso.

vai poder fundar uma antropologia e essa antropologia servirá de base a toda psicologia” (Ibidem). Tal formulação não pode ser mais clara no sentido de correlacionar, a hermenêutica da existência elaborada por Heidegger, a psicologia fenomenológica e a sua fundamentação na antropologia<sup>10</sup>. Tais citações não deixam margem para dúvidas, Sartre tinha plena consciência de que a antropologia deveria servir de fundamento para a psicologia fenomenológica. Tal intuição foi reformulada em vista dos impasses indicados no primeiro aspecto que comentamos.

O *terceiro* momento do itinerário que traçamos é a publicação de *O Ser e o Nada*, que representa a primeira grande síntese das investigações sartrianas<sup>11</sup>, iniciadas em 1933. M. Contat e M. Rybalka fornecem informações importantes para nosso estudo quando afirmam que *O Esboço para uma teoria das emoções* constitui a melhor introdução ao estudo de *O Ser e o Nada*. Exatamente porque a primeira obra é a síntese de uma investigação bem mais ampla, que teria o título de *Psique*, mas que nunca foi publicada. Parece que esse estudo, centrado na formulação das bases da psicologia fenomenológica, foi reelaborado a partir de uma nova orientação teórica e metodológica. Isso nos faz crer que os impasses apontados ao final do *Esboço*, em relação ao caráter regressivo da psicologia e progressivo da fenomenologia, foram superados. Tal superação revela a introdução de novo pensador no âmbito das investigações fenomenológicas, qual seja, Hegel<sup>12</sup>. O hegelianismo não era ensinado frequentemente na França, sobretudo Koyré, Wahl, Hyppolite e Kojève foram os nomes que reavivaram o autor na academia, que cultivava a história da filosofia somente até Kant.

Como indicamos, o problema metodológico da psicologia envolvia igualmente a sua fundamentação e desde o *Esboço* Sartre já encontrava em Heidegger a necessidade de fundar a psicologia em uma fenomenologia que colocasse a realidade humana como o centro dessa tarefa<sup>13</sup>. Ocorre que a evolução

---

<sup>10</sup> Tese corroborada na página 28 do *Esboço*.

<sup>11</sup> Cf. Michel Contat e Michel Rybalka, *Les Écrits de Sartre*.

<sup>12</sup> Tal aproximação entre fenomenologia e hegelianismo foi proposta por A. Kojève nos cursos que ganharam o título de *Introdução à leitura de Hegel*.

<sup>13</sup> O parágrafo 10 de *Ser e Tempo*, intitulado “Delimitação da analítica do ser-aí em relação à antropologia, psicologia e a biologia”, revela a necessidade dessa decisão teórica.

da investigação sartriana resultou não só na superação da fenomenologia transcendental do ego puro, mas da própria ontologia heideggeriana. E essa superação se deu com a incorporação da teoria hegeliana da consciência, nos moldes das análises de *A Fenomenologia do Espírito*.

A fundamentação da psicologia deu-se a partir da proposta de Sartre de elaborar uma crítica radical dos conceitos de “natureza humana” e de “essência ideal humana” que vigoravam desde o pensamento antigo. Recusar simultaneamente a concepção passiva de natureza e a definição metafísica de essência substancial significou a necessidade de instaurar sobre novas bases a ontologia. Foi essa a proposta de Sartre que resultou das investigações consagradas em *O Ser e o Nada*. A construção dos dois modos fundamentais de ser: o em-si (*en-soi*) e o para-si (*pour-soi*) constituiu a fundamentação ontológica que possibilitou a crítica da psicologia, assim como a edificação posterior da Antropologia Estrutural Histórica. Esses dois modos de ser sempre estiveram associados aos âmbitos *passivo* e *ativo* das existências. As elaborações teóricas e metodológicas posteriores sempre mantiveram essas duas formulações em suas estruturas argumentativas e descritivas. Assim, a exigência de fundamentação das ciências humanas e da filosofia foi satisfeita e possibilitou o trabalho de crítica ao crescente processo de matematização e positivização comteana da abordagem acerca da existência e, de modo especial, da existência humana. Tal ontologia descreve o modo de ser fundamental do para-si (o modo de ser do homem) aberto a dois projetos fundamentais. Um que escolhe a passividade típica do em-si, alienando sua liberdade, intitulado projeto de *má-fé*. O outro projeto é o da assunção da liberdade, que Sartre chama de existência *autêntica*<sup>14</sup>. É preciso acrescentar, porém, que a inércia afeta o para-si, demonstrando a necessidade de se conceber a relação entre os dois modos de ser na forma assimétrica. O para-si deseja ser ao modo do em-si; este, por sua vez, encerra-se na atitude inerte, porque não é dotado de desejo, dado que essa qualidade pertence somente ao ser que carrega consigo a “falta” como característica singular. As obras posteriores de

---

<sup>14</sup> Esses dois projetos aparecem, de modo emblemático, no romance *A náusea*. O autodidata representando a má-fé e Roquentin a assunção da liberdade.

Sartre terão como intento central demonstrar essa alienação da liberdade vivida no processo social da luta pela existência<sup>15</sup>.

Além da elaboração da ontologia que fundamentou a abordagem concreta da existência mundana e, em particular, da vida humana, *O Ser e o Nada* lançou as bases da psicanálise existencial, que se mostrou indispensável ao trabalho de edificação da Antropologia Estrutural e Histórica. Não analisaremos essa questão neste momento, o terceiro capítulo do presente estudo terá por objetivo específico deslindar os meandros dessa proposta que se mostrou uma das mais originais e frutíferas de toda a produção sartriana. Somente gostaríamos de salientar que a psicanálise existencial é importante também para a abordagem moral das questões existenciais levantadas durante todo o percurso do “Ensaio de ontologia fenomenológica”. Nas páginas finais do referido ensaio, Sartre declara que a psicanálise existencial “irá revelar ao homem o objetivo real de sua busca, que é o ser como fusão sintética do Em-si com o Para-si, irá familiarizá-lo com sua paixão” (SARTRE, 1997, p. 764). E em relação ao modo como a ontologia estava vinculada ao processo analítico da psicanálise, fica estabelecido que “a ontologia e a psicanálise existencial (ou a aplicação espontânea e empírica que os homens sempre fizeram dessas disciplinas) devem revelar ao agente moral que ele é *o ser pelo qual os valores existem*” (Ibidem)<sup>16</sup>.

Um elemento adicional acerca da importância do estudo de *O Ser e o Nada* é a opção clara de Sartre de recusar as explicações generalizantes, centradas nas especulações acerca dos determinismos de toda ordem<sup>17</sup>. Para ele, somente o

---

<sup>15</sup> Em uma nota de rodapé da *Critica da razão dialética*, Sartre afirma: “para as pessoas que leram *O Ser e o Nada*, direi que o fundamento da necessidade é prático: é o Para-si, como agente, descobrindo-se, antes de tudo, como inerte ou, ainda melhor, prático-inerte no meio do Em-si. É porque, se quisermos, a própria estrutura da ação como organização do inorganizado remete, antes de tudo, ao Para-si, seu ser alienado como Ser em si [...] Certamente, a práxis oferece suas luzes, ou seja, ela é sempre consciência (de) si. Mas, essa consciência não-tética nada pode contra a afirmação prática que *eu sou isto que fiz* [...] É a necessidade dessa relação fundamental que permite compreender a razão pela qual o homem *se projeta*, como afirmei, no meio do Em-si-Para-si. A alienação fundamental não vem, como *O Ser e o Nada* poderia fazer crer, por engano, de uma escolha pré-natal, mas da relação unívoca de interioridade que une o homem como organismo prático a seu meio ambiente” (SARTRE, 2002, p. 335). Tal elucidação revela, ao mesmo tempo, a continuidade e a evolução das pesquisas sartrianas em relação aos pressupostos dos anos quarenta.

<sup>16</sup> Em obra de nossa autoria, intitulada *O Problema da totalidade na ontologia de Jean-Paul Sartre*, abordamos os elementos estruturais de *O Ser e o Nada*. Por essa razão, não aprofundamos as considerações sobre a obra magna de Sartre. Um motivo adicional para essa opção argumentativa foi dar a *Questões de método* a atenção privilegiada, demonstrando como esse estudo sintetiza as pesquisas de Sartre.

<sup>17</sup> Sartre cita o caso específico de Paul Bourget, *Essais de psychologie contemporaine*.

procedimento compreensivo pode dar conta, por exemplo, da concretude do projeto de ser escritor erigido por Flaubert.

O *quarto* momento da gênese da Antropologia Estrutural e Histórica é a formulação das bases da psicanálise existencial, que foi utilizada por Sartre para compreender a vida e a obra de diversos personagens do pensamento contemporâneo. Dentre eles podemos citar Baudelaire, Genet, Mallarmé, Flaubert, Freud e Fanon. Tal psicanálise, entretanto, também sofreu alterações e sobretudo passou a incorporar a teoria e a metodologia marxistas a partir dos anos cinquenta. Antes desse período, a fenomenologia e a “hermenêutica da má-fé” eram as principais inspirações para a referida análise. Fato que comprova a dinâmica das investigações sartrianas e a estratégia de “atualizar” seus estudos em função dos problemas teóricos advindos da evolução cultural. Essa atualização também ocorrerá em relação ao estruturalismo, a partir dos anos cinquenta.

Para citar apenas alguns exemplos, a obra sobre Baudelaire ainda se situa na fase inicial do desenvolvimento da psicanálise existencial. Nela, Sartre aborda a noção de escolha original e estabelece que o caso Baudelaire enuncia a opção de ser segundo o destino, sendo um escritor que escolheu se ver como se fosse “outro”. Mas, Sartre reconhece que essa tentativa de compreender Baudelaire manifestou ainda as insuficiências de sua psicanálise.

Um exemplo mais acabado aparece com *Saint Genet*, publicado em 1952, é uma síntese de crítica literária, psicanálise existencial e ensaio filosófico. Segundo Contat e Rybalka, as insuficiências metodológicas e teóricas manifestadas em Baudelaire são corrigidas porque a biografia encara “o homem e a obra como uma totalidade indissociável na qual, por uma dialética incessante e pacientemente descrita, a obra produz o homem tanto quanto é produzida por ele” (CONTAT, 1970, p. 244). Ao final da segunda formulação da “psicanálise existencial”, Sartre sintetiza suas intenções:

indicar os limites da interpretação psicanalítica e da explicação marxista, afirmar que só a liberdade pode tornar intelegível uma pessoa em sua totalidade, mostrar essa liberdade em luta contra o destino [...] provar que o gênio não é um dom, mas a saída que se

inventa nos casos desesperados, descobrir a escolha que um escritor faz de si mesmo, da sua vida e do sentido do universo, até nas características formais do seu estilo e da sua composição, até na estrutura das suas imagens e na particularidade dos seus gostos, traçar detalhadamente a história de uma **libertação**<sup>18</sup>: foi isso que desejei. O leitor dirá se consegui” (SARTRE, 2002a, p. 546).

Tal resumo das perspectivas de Sartre, manifesta, de forma exemplar, as intenções da psicanálise existencial e da posterior Antropologia Estrutural e Histórica. Antecipa também as críticas que a psicanálise e o marxismo sofrerão ao longo de toda a composição da filosofia existencialista de Sartre. Essa abordagem concreta da vida e da obra de *uma* pessoa garantiram ao seu existencialismo atualidade e relevância frente aos grandes métodos inspiradores do pensamento contemporâneo.

O *quinto* momento da gênese da antropologia de Sartre é a publicação da revista *Les Temps Modernes*, que marca uma virada na carreira intelectual e na vida pessoal de Sartre. Destaque especial será dado a esse momento por ser a elaboração contextualizada da necessidade de se edificar a antropologia.

Lançada em outubro de 1945, a revista foi o veículo de comunicação de uma geração inteira de pensadores, artistas e políticos engajados na defesa da atitude **libertária**. Em seus volumes desfilaram todos os principais representantes da cultura francesa, europeia e, por não dizer, mundial, dado que ela foi e continua sendo uma das poucas vozes das manifestações de pensadores de países periféricos. Tal engajamento valeu a Sartre e sua revista a alcunha de “terceiro-mundista”, notadamente um preconceito contra a construção de cultura fora do eurocentrismo. A revista, igualmente, abriu espaço essencial aos intelectuais e docentes brasileiros que viveram os anos da ditadura militar em nosso país. Na linha da defesa dos países periféricos, Sartre elaborou um artigo sobre a burguesia brasileira, tutelada pelos oligopólios internacionais, que ainda guarda sua atualidade.

---

<sup>18</sup> Grifo nosso.



A revista também foi o registro de diversos rompimentos de amizade entre Sartre e seus contemporâneos, destacando-se Camus e Merleau-Ponty. Mas foi também um dos mais importantes divulgadores daquilo que havia de mais contemporâneo e inovador em todas as áreas das humanidades. Figurar entre os temas debatidos por *Les Temps...* era garantia certa de notoriedade e destaque no debate cultural. Ocorria por vezes, como foi o caso de Camus, a insistência em ver estampada em suas páginas críticas e análises de obras filosóficas ou literárias. Tal publicidade valeu a Sartre também a ira de seus adversários. Fato que não era o foco central do projeto, mas que se tornou um dos principais objetos de debate acalorado. Talvez, a publicação mais impactante da revista tenha sido a sua “Apresentação”, publicada no primeiro número, logo após o final da Segunda Grande Guerra. A síntese de apelo político, crítica da literatura praticada na época, avaliação das correntes literárias e artísticas, assim como das principais vertentes da política francesa, inegavelmente, compôs o tom polêmico tão característico de seu diretor. Logo no primeiro número surgiu a questão do engajamento da literatura. Tema que se tornou um verdadeiro foco de críticas, na maioria das vezes absolutamente desinformadas, mas que rendiam notoriedade aos seus formuladores.

Para exemplificar a relevância dessa “Apresentação”, resgataremos algumas de suas ideias centrais. A Apresentação é iniciada com uma frase bombástica: “todos os escritores de origem burguesa conheceram a tentação da irresponsabilidade”<sup>19</sup> (SARTRE, 1948, p. 9). Tal afirmação toca em um dos temas mais dolorosos daquela época, a colaboração com os nazistas. A estratégia de lançar a revista logo após a hecatombe que abalou o mundo tinha também o objetivo de construir uma França e uma Europa livres de toda a forma de totalitarismo, fosse capitalista ou comunista. E, para Sartre, tal projeto passava, necessariamente, pela crítica da cultura europeia e também da literatura praticada na França. Essa disposição de “acertar as contas” com os escritores que se acovardaram diante do nazismo, fosse pela atitude “pacifista” ou pela atitude de

---

<sup>19</sup> Todas as traduções dessa obra são de nossa autoria.

má-fé de não lutar contra o vencedor momentâneo, valeu a Sartre inimizades e dissabores permanentes. A noção de engajamento do intelectual, que surgiu dessa proposta de revolucionar a cultura francesa, tornou-se um dos principais eixos da revista. A responsabilidade pessoal e coletiva diante da situação-limite que foi a guerra tornou-se um dos principais termos do existencialista, até o final de sua vida. E essa responsabilidade passava pela questão da literatura “caça níqueis” tão comum até nossos dias. Um dos alvos centrais era o aumento dos representantes da “arte pela arte”. Sartre menciona Flaubert, seu nome mais significativo, sem esquecer dos Goncourt. Também os surrealistas são lembrados, com sua tática “terrorista” de usar a literatura para desprezá-la. Uma estratégia comum da atitude de tornar a literatura uma manifestação cada vez mais irrelevante para a sociedade era a de *usar a linguagem para esvaziar o seu sentido*<sup>20</sup>. Antecipando Renato Russo, o músico brasileiro, Sartre afirmava que tais escritores “falavam demais porque não tinham nada a dizer”.

Associando a crise da linguagem ao sentido mais amplo da crise pela qual passava a cultura europeia, Sartre explicitará o sentido da expressão “engajamento do escritor”: aquele que elege a literatura como projeto de vida, dialeticamente, é produtor e produto de seu tempo. Revelando a intrínseca relação entre a sua concepção de literatura e de existencialismo, Sartre afirma: “não queremos perder nada de nosso tempo [...] nós temos *esta* vida para viver, no meio *desta* guerra, *desta* revolução, talvez” (SARTRE, 1948, p. 13). Nesse sentido, a literatura nunca foi, para Sartre, um trabalho de entretenimento ou meramente artístico, ela sempre foi a forma pela qual ele vivia seu mundo e seu tempo. A forma de viver seu mundo e de transformá-lo, ao mesmo tempo, transformava a si. “O escritor está *em situação* em sua época. Cada palavra tem consequências. Cada silêncio também” (Ibidem). Essa frase, que expressa a verdade dramática de nossos dias, demonstra a conexão direta entre as teses defendidas em *O Ser e o Nada* e compreensão sartriana da literatura e do papel do escritor em sua época. Assumir sua responsabilidade é viver autenticamente, negá-la é praticar a má-fé. Para ilustrar a

---

<sup>20</sup> Tema que será retomado no debate com o estruturalismo.

primeira atitude Sartre cita autores como Voltaire, Dreyfus e Gide, e para o segundo, uma vez mais Flaubert e os Goncourt.

A partir dessas premissas, Sartre declara a intenção central com o lançamento da revista: “nossa intenção é de ajudar a produzir certas mudanças na Sociedade que nos envolve” (SARTRE, 1948, p. 16). Tal propósito pode ser denominado “idealista”, termo muito usado para criticar o existencialismo sartriano, mas esse idealismo não se mostra pela defesa de um pensamento baseado em ideias ou conceitos abstratos, ele reflete a aposta na possibilidade transformadora da escrita e da elaboração de projetos libertários, cujo ícone foi a contribuição dos filósofos libertários para a propagação da Revolução Francesa. Se Sartre era idealista, seu ideal era de transformar, ao menos, a relação do escritor com seu objeto de trabalho. Baseado nessas premissas, ele formula uma tese muito relevante: recusando a tarefa de “reformador de almas”, defende que, “sem ser materialista, **jamais distinguimos a alma do corpo e que conhecemos somente uma realidade indecomponível: a realidade humana**<sup>21</sup>, nós nos colocamos ao lado daqueles que querem mudar a condição social do homem e a concepção que ele tem de si mesmo” (Ibidem). E é por essa razão que ele declara que sua revista sempre adotará uma posição acerca dos fatos sociais relevantes. Ela nunca buscará a isenção ou o subterfúgio de esperar os fatos serem “esclarecidos” pelo tempo. Em suma, sua revista cumprirá uma “função social”. Tal radicalidade na opção por assumir posições diante de dilemas sociais, principalmente no ambiente da Guerra Fria que se iniciava, custou a amizade que cultivava com Merleau-Ponty, também membro fundador de *Les Temps Modernes*.

Após a elucidação do objetivo fundamental da inauguração da revista, Sartre inicia a explicitação do que ele entende pela modificação do modo como o homem deve viver seu tempo. Ao usar o termo “totalitário” (*totalitaire*) para sintetizar a forma de abordagem da realidade humana, Sartre apressa-se em esclarecer que tem plena consciência dos perigos de tal termo devido ao contexto

---

<sup>21</sup> Grifo nosso.

das ditaduras atuais e pregressas. Mas a abordagem que visa conhecer a realidade humana de modo totalizante é descrita a partir dos aspectos elencados a seguir.

Sartre inicia identificando a classe burguesa ao “espírito de análise”, procedimento usado para esfacelar o Antigo Regime. Tudo sendo pensado a partir dos elementos componentes de uma *estrutura*, a sociedade, por exemplo, ao somatório dos indivíduos. A consequência dessa visão é que os elementos guardam suas propriedades essenciais imutáveis, como os seres em-si, descritos em *O Ser e o Nada*. Donde deriva a *natureza imutável do homem*. O indivíduo humano existe da mesma forma que o átomo de oxigênio. Nesse sentido, os homens vivem justapostos na sociedade. As relações humanas, nesse sistema, são fundadas em emoções e sentimentos. A política nada pode fazer diante dessa natureza, daí a orientação claramente conservadora da classe burguesa. O produto final dessa operação é o “mito do universal” (SARTRE, 1948, p. 18).

Após cento e cinquenta anos, diz Sartre, o espírito de análise permanece a doutrina oficial da democracia burguesa. Nesse quadro, a relação da classe burguesa com o proletariado é de uniformização da natureza. A fraternidade e a caridade são possíveis, não porque consideradas a partir da dimensão sócio-política concreta, mas porque elementos iguais de uma natureza. Assim, temos a universalidade da natureza que iguala a todos e a individualidade dessa mesma natureza que isola igualmente a todos. A irresponsabilidade do escritor alimenta-se desse mesmo espírito de análise. Ninguém pode ser responsável pela produção de certa sociedade porque ninguém age livremente, todos são partes isoladas da máquina social e também as suas vítimas. A sociedade é algo dado, mas não produzido voluntariamente. O escritor “irresponsável” é o propagandista dessa visão de mundo. É esse método analítico que propicia o surgimento da psicologia intelectualista de Proust. Sartre avalia que esse espírito e esse método somente existem em função de boicotar a visão revolucionária que quer ultrapassar e sepultar a sociedade que cultiva tais preceitos analíticos, mecanicistas e conservadores, isolando os homens concretos na tentativa de evitar a destruição desse sistema arcaico.

Sartre critica vigorosamente a psicologia intelectualista de Proust, caso sintético de elaboração literária da teoria psico-socio-emocional porque ela ajuda a manter entre seus leitores, essa estrutura social pseudodemocrática. Para fundamentar sua crítica, Sartre analisa a teoria do amor-paixão e seu caráter de afecção. Inicia a crítica valendo-se de sua teoria das emoções elaborada em anos anteriores e que discutimos acima. Para o existencialista, primeiramente, o sentimento é sempre “a expressão de um certo modo de vida e de uma certa concepção de mundo que são comuns a uma classe ou a uma época e que sua evolução não é efeito de mecanismo interior mas de fatores históricos e sociais” (SARTRE, 1948, p. 21). Em segundo lugar, Sartre nega que a afecção humana seja composta de moléculas justapostas e que não interagem entre si. Ela não é máquina bem agenciada, mas uma “forma organizada” (Ibidem). Não é possível *analisar* o amor porque “**o desenvolvimento desse sentimento, como de todos os outros, é dialético**” (Ibidem)<sup>22</sup>. Em terceiro lugar, todos os sentimentos humanos não são justapostos, ao contrário, todos eles revelam a “unidade sintética da afetividade e que cada indivíduo se move em um mundo afetivo que lhe é próprio” (SARTRE, 1948, p. 21-22). Quarto aspecto: “cada afecção, como toda outra forma de sua vida psíquica, *manifesta* sua situação social.

Assim, contra o espírito de análise, Sartre postula a “concepção **sintética**”<sup>23</sup> da realidade cujo princípio é que um todo, qualquer que seja, é diferente, em natureza, da soma de suas partes” (SARTRE, 1948, p. 22), ou seja, postula a existência de totalidades indecomponíveis. A unidade desses todos significantes é o *sentido* que eles manifestam.

Após tais afirmações, surge a frase central: “**nossa revista contribuirá, de forma modesta, para a constituição de uma antropologia sintética**”<sup>24</sup> (SARTRE, 1948, p. 23). Fica evidente, desde essa época, a intenção de Sartre de erigir uma antropologia que pudesse dissipar os erros da filosofia analítica, substituindo-a pela abordagem sintética. Tal propósito tem um fim último: “o fim

---

<sup>22</sup> Grifo nosso.

<sup>23</sup> Grifo nosso.

<sup>24</sup> Grifo nosso.

distante que nos propomos é uma **libertação**<sup>25</sup> (*libération*) (Ibidem). Fato que evidencia que tanto o conhecimento quanto o engajamento visam realizar a “função social” da existência e do saber.

O *sexto* momento na trajetória de constituição dessa antropologia é uma obra de Sartre pouco estudada e que contém reflexões muito relevantes para nossa discussão, essa obra é *Cahiers pour une morale*. Nela encontra-se um esboço do que poderia ser a formulação de uma ética sartriana. O estudo é composto por uma série de anotações e excertos elaborados, entre os anos de 1947 e 1948, e que foi publicado em 1983. Nele, encontramos algumas reflexões bem interessantes acerca do modo como as relações interpessoais poderiam ser consideradas a partir da noção de *solidariedade*. Tal termo parece um tanto deslocado na terminologia sartriana devido ao valor dado ao *conflito*, principalmente, nas páginas de *O Ser e o Nada*. A intenção de resgatar alguns aspectos dessa questão é dupla: demonstrar que Sartre vislumbrava uma *ética da solidariedade* e comparar tais considerações com os desdobramentos de seu existencialismo.

No início do caderno II, Sartre resgata a temática do ego e a recoloca em nova perspectiva. É a partir da noção de alienação da consciência que ela será abordada. Mas essa alienação, como disputa incessante entre a liberdade do para-si e de outrem, é analisada a partir do sentimento do *amor*. O amor é tanto a condição da relação sadomasoquista quanto do reconhecimento mais profundo, “da compreensão recíproca das liberdades (dimensão que falta em *O Ser e o Nada*)”<sup>26</sup> (SARTRE, 1983, p. 430). Essa afirmação é surpreendente e sugere que a superação do conflito alienante entre as liberdades somente poderia ser conquistada por uma relação amorosa não escravizadora. Mas esse amor, para Sartre, não poderia abolir a tensão característica do para-si. Tal possibilidade é encontrada na obra de Mauss, no famoso ensaio sobre a dádiva e o estudo referente ao Potlatch, que sintetiza a ambiguidade dos sentimentos de amizade e desafio. Assim, é Mauss que serve de referência a Sartre para se repensar a superação das relações sociais alienantes. Conciliando as temáticas do amor e do ego, Sartre

---

<sup>25</sup> Grifo nosso.

<sup>26</sup> Todas as traduções dessa obra são de nossa autoria.

elabora uma tese quase idílica da possibilidade de se viver em uma sociedade sem classes. Ele afirma:

O Ego é para se perder: é o Dom [dádiva]. A reconciliação com o Destino é a generosidade. Em uma sociedade sem classes isso pode ser também o amor, ou seja, o projeto em confiança que as liberdades valorizadas enquanto tais e desejadas enquanto tais retomam e transformam minha obra e, portanto, meu Ego que se perde na dimensão absoluta da liberdade. Somente a liberdade pode ser destino para a liberdade” (SARTRE, 1983, p. 434).

A partir dessa citação, é possível supor porque Sartre considerou esses *Cadernos* influenciados pelo idealismo, evitando sua publicação.

Neste segundo caderno, contudo, há uma segunda avaliação que nos interessa. É a que estabelece um paralelismo rigoroso entre materialismo histórico e psicanálise:

- 1) Nos dois casos o fenômeno considerado aparece como possuindo uma significação. É, ele mesmo, expressão de outra coisa. Entre os fenômenos diversos de uma mesma sociedade, as condutas diversas de um mesmo homem se tomam um liame significante: exprimem uma mesma realidade complexa. Porque há um *complexo* econômico assim como há um *complexo* psicanalítico.
- 2) Nos dois casos o fenômeno imediatamente acessível tende a se isolar e a se dar como autônomo. Enquanto tal, ele se torna, nos dois casos, mito, fetiche, mistificação, satisfação simbólica.
- 3) Nos dois casos se trata de mostrar a *superestrutura* como o efeito das *infraestruturas*, e estas enquanto efeito daquelas. Nos dois casos há a decifração daquilo que é *manifesto*. A história recitada (pelo indivíduo, pela coletividade) é mentira. Mas essa mentira está repleta de ensinamentos.
- 4) Nos dois casos há hesitação sobre a *realidade* do fenômeno.
- 5) Nos dois casos há a projeção. Há transferências, truques, sublimações, desejos inconscientes. Nos dois casos falta, portanto,

explicar a contingência do consciente por uma estratégia inconsciente.

- 6) Nos dois casos há a redução do superior ao inferior. Nos dois casos o *método* é justificado, mas os princípios ficam ao acaso. Nos dois casos a ideia de fato *total* (Mauss) é substituído por uma relação analítica. (SARTRE, 1983, p. 449-450).

A partir dessas breves considerações sobre os *Cadernos para uma moral*, é possível identificar que a preocupação metodológica de Sartre não só se volta para os desdobramentos de sua ontologia mas para as crítica aos aspectos problemáticos e idiossincráticos das principais correntes de pensamento do século vinte. É nessa leitura crítica que se situa a originalidade da proposta de Sartre de formular uma antropologia sintética.

Após a enunciação dos seis momentos precursores da elaboração da Antropologia Estrutural e Histórica, formulada em *Questões de método*, elencaremos aspectos do contexto teórico dos anos que precederam tal elaboração. Philippe Petit, em seu livro, *La cause de Sartre*, narra um histórico interessante do surgimento do tema “antropologia” no cenário do pensamento sartriano, a partir dos anos 50. É nesse contexto que a figura de Maurice Merleau-Ponty aparece de forma relevante. Sob muitos aspectos, os caminhos de Sartre e de Merleau-Ponty se cruzam, sobretudo em torno das considerações acerca da antropologia e do estruturalismo. Em diversos ensaios e estudos dos dois pensadores as posições vão se alternando e se diferenciando cada vez mais, até o rompimento total.

O termo estrutura ocupa boa parte do itinerário intelectual de Merleau-Ponty, como bem demonstrou Ericson Falabretti, em artigo intitulado “Estrutura e ontologia na obra de Merleau-Ponty”. Nesse estudo é possível identificar que o termo estrutura sofre alterações, ao longo da obra do fenomenólogo francês, em seu significado e em sua aplicação na solução de problemas teóricos. Nesse contexto, é indispensável retomar algumas teses do ensaio “De Mauss a Claude Lévi-Strauss”. Na nota que acompanha o título da tradução elaborada por Marilena Chauí do referido ensaio, lemos:



as análises de Merleau-Ponty a respeito das implicações epistemológicas e ontológicas da antropologia contém as esperanças que o filósofo depositava na noção de estrutura como saída para o impasse reinante no pensamento ocidental desde Descartes, qual seja, a dicotomia coisa-consciência, sujeito-objeto. Essa esperança [...] leva Merleau-Ponty ao elogio dos trabalhos de Lévi-Strauss (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 193).

Essa afirmação esclarece muito a respeito dos comentários e avaliações feitas acerca do pensamento de Sartre, tanto no Brasil quanto nos grandes centros de estudos sartrianos, sobretudo os franceses. Essa avaliação será fundamental para nossas considerações. Tão importante quanto essa avaliação é a continuação da nota. Nela encontramos a explicitação da importância do referido fenomenólogo para o desenvolvimento do estruturalismo de Lévi-Strauss. Segundo o autor de *O Pensamento selvagem*, Merleau-Ponty desenvolvia, desde os anos 30, estudos pertinentes ao conceito de estrutura, fato que contribuiu decisivamente para a construção da antropologia estrutural.

O ensaio de Merleau-Ponty inicia com as considerações sobre o “fato social” de Durkheim e segue com a valorização das intuições de Mauss. Após elogiar a novidade da abordagem totalizante do autor do *Ensaio sobre o dom*, especificamente a tese das “trocas totais” entre tribos, avalia que tais avanços se mostraram insuficientes devido ao fato de não terem vislumbrado o elemento essencial do *simbolismo* nessas trocas. Nesse momento, ele elabora a comparação com a linguística, sendo a troca o “significante flutuante” (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 195) e menciona a brilhante abordagem social inovadora elaborada por Claude Lévi-Strauss. Sintetizando a novidade, Merleau-Ponty declara: “a nova concepção vai denominar estrutura à maneira como a troca está organizada em um setor da sociedade ou na sociedade inteira. Os fatos sociais não são coisas nem ideias: são estruturas” (Ibidem).

Traçando um breve histórico do termo, retoma-se o seu uso entre os psicólogos, provavelmente os gestaltistas, e na linguística, concluindo-se que a nova antropologia estenderia o sistema estrutural ao modo fundamental de

entender as sociedades. Nesse sentido, “a estrutura é, antes, praticada por eles [os integrantes de uma sociedade] como óbvia. Por assim dizer, ela ‘os tem’ mais do que eles a têm, se a compararmos com a linguagem, tanto no uso vivo da fala quanto em seu uso poético, onde as palavras parecem falar por si mesmas e tornar-se seres<sup>27</sup>” (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 196). Na nota de Marilena Chauí, na mesma página, a tese é repetida a partir de outro ângulo: “em *Le Cru et le Cuit*, Lévi-Strauss retoma a mesma suposição de que os homens ‘são tidos’ pela estrutura, mais do que esta por eles” (Ibidem). Tal pressuposição, que identifica o mito e a estrutura, envolvem outras, como a de que os mitos pensam o homem e não o contrário ou que os mitos pensam entre si, sem a necessidade de que o homem seja o agente desse processo. Resumindo o argumento, “o maior interesse desta nova investigação consiste em substituir as antinomias por relações de complementariedade” (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 197). A nota de Marilena Chauí comentando essa conclusão merece ser resgatada: “Bem ou mal, Lévi-Strauss e Chomsky acabam aí. O primeiro desemboca num ‘kantismo sem sujeito transcendental’, ou num ‘pensamento objetivo’, dotado de estruturas formais determinadas e universais [...] O decorrer do ensaio nos mostrará que não era bem isto que Merleau-Ponty esperava da análise estrutural” (Ibidem).

As esperanças de Merleau-Ponty chegam a vislumbrar a *matemática* como auxiliar no processo de decifração dessas estruturas e a *química* como sua inspiradora: “pode-se mesmo sonhar com um quadro periódico das estruturas de parentesco comparável ao quadro dos elementos químicos de Mendeleeff” (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 198). A tese que nos interessa, entretanto, é formulada da seguinte forma: “dessa maneira, no fundo dos sistemas sociais aparece uma infraestrutura formal, somos mesmo tentados a falar num *pensamento inconsciente*<sup>28</sup>, uma antecipação do espírito humano, como se nossa ciência já tivesse feito as coisas, e como se a ordem humana da cultura fosse uma segunda ordem natural, dominada por outros invariantes” (Ibidem). Tais teses divergem em muitos pontos daquelas defendidas por Sartre. Dada a clareza da perspectiva

---

<sup>27</sup> Tese distinta daquela defendida por Sartre em *Que é a literatura?*

<sup>28</sup> Grifo nosso. Para Sartre, essa expressão não tem sentido, dada a intencionalidade da consciência.

vislumbrada e a aposta na esquematização científica das estruturas sociais, não vemos distância considerável entre as teses defendidas por Lévi-Strauss e a perspectiva promissora demonstrada por Merleau-Ponty. O primeiro apostando na cibernética, o segundo elucubrando acerca da tabela periódica das estruturas sociais.

A importância das considerações de Merleau-Ponty sobre o conceito de estrutura está em sua ligação com o conceito de inconsciente e na relação entre antropologia, etnologia e psicanálise. Não temos condições de reproduzir todas as análises elaboradas no ensaio, somente devemos salientar que tais aproximações direcionam para um tema caro a Sartre: o imaginário. Merleau-Ponty afirma:

este espaço comum [primitivo e civilizado] emerge quando se vê na função simbólica a fonte de toda razão e de toda irrazão, porque o número e a riqueza de significações de que o homem dispõe sempre excedem o círculo de objetos definidos que mereçam o nome de significados, porque a função simbólica deve sempre estar em avanço em relação ao seu objeto e só encontra o real adiantando-o no imaginário. A tarefa é, pois, de alargar nossa razão para torná-la capaz de compreender aquilo que em nós e nos outros precede e excede a razão (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 203).

Ao lado desse valor essencial dado ao imaginário, tem-se a história como correlato da estrutura, não a história “instantânea”, mas a “história estrutural”. Assim, a estrutura surge como o conceito que soluciona as antíteses do pensamento moderno.

A estrutura presente fora de nós nos sistemas naturais e sociais, e em nós como função simbólica, indica para o filósofo um caminho fora da correlação sujeito-objeto que domina a filosofia de Descartes a Hegel. Em particular, permite compreender como estamos numa espécie de circuito com o mundo sócio-histórico, o homem sendo excêntrico a si mesmo e o social só encontrando seu centro nele (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 205).

Concluindo suas considerações sobre os avanços da antropologia representados pelo estruturalismo de Lévi-Strauss, Merleau-Ponty demonstra que essa novidade realiza a solução dos problemas circunscritos por Mauss.

Assim, do ponto de vista dos modernos sistemas de parentesco e das sociedades históricas, a troca como negação direta ou imediata da natureza aparece como caso limite de uma relação mais geral da alteridade. Somente aqui está definitivamente concluído o sentido último das primeiras pesquisas de Lévi-Strauss, a natureza profunda da troca e da função simbólica (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 206).

Com essas considerações de Merleau-Ponty, temos condições de avaliar o modo como Sartre se inscreve nesse debate. A sua resposta aos problemas colocados por tais questões será sintetizada na obra *Questões de método*. É o que veremos a seguir.

## Capítulo 2. *Questões de método: a fundamentação teórica e metodológica da Antropologia Estrutural e Histórica de Jean-Paul Sartre*

“*O Idiota da família* é a continuação de *Questões de método*. Seu tema: o que se pode saber de *um homem*<sup>29</sup>, hoje em dia ?” (SARTRE, 2013a, p. 7). Com essas palavras, Jean-Paul Sartre, solenemente, inicia a sua última grande obra. Como Beethoven, em sua Nona Sinfonia, Sartre produz a obra que pode ser considerada a síntese de todas as suas investigações filosóficas, literárias e psicológicas. Contando com mais de duas mil páginas, a biografia de Gustave Flaubert representa a realização e concretização de intuições e *insights* desenvolvidos ao longo de mais de cinquenta anos de vida intelectual.

A questão teórica e metodológica que pode ser levantada a partir desse “romance verdadeiro” é a seguinte: qual é a relevância científica da investigação da vida de *uma* pessoa? Essa questão suscita outras: qual é o valor científico de estudos biográficos? A tentativa de elaborar o estudo exaustivo de um romancista, em 1971, não seria a vã ambição de sintetizar a multifacetada figura de um dos mais célebres escritores de todos os tempos? A preocupação com a vida de uma pessoa não representaria a miopia intelectual de Sartre frente ao inegável fato social? Por fim, as Ciências Humanas e Sociais ganhariam contribuição substantiva com esse estudo?

O presente estudo abordará, no limite de suas possibilidades, tais problemas apontando as interrogações teóricas e metodológicas colocadas por Sartre e as decisões e escolhas que culminaram nessa síntese. O leitor poderá perguntar, a partir dessas disposições iniciais, se o destaque dado a *O Idiota...* não erra ao iniciar pelo final. O comum nos estudos acadêmicos é a abordagem linear que segue o “progresso” da vida e da obra do autor estudado, ordenando as sucessivas fases ou, em outra inspiração, elaborando os “recortes epistemológicos”, como se a totalidade de uma obra existisse na forma da linha do tempo crescente. A abordagem intentada neste capítulo seguirá outra estratégia. Ela será a reelaboração esquemática da mesma metodologia empregada por Sartre para

---

<sup>29</sup> Grifo nosso.

escrever *O Idiota da família*. Essa estratégia ampara-se no método progressivo-regressivo. Tal método foi definido na obra que serviu de fundamentação teórica para a elaboração da biografia de Flaubert. Assim, para conhecer os pressupostos que tornaram possível tal biografia será necessário conhecer, em seus meandros, as teses defendidas por Sartre em *Questões de método*. Além dessa indicação, trabalharemos com outra tese sartriana, a da totalidade da obra de um autor. No caso, a do próprio Sartre. É possível aplicar ao conjunto de sua obra o método que ele elaborou para compreender a vida e a obra dos autores que ele estudou. Por essas razões, não organizaremos as teses elencadas de modo linear e processual, mas operando o procedimento totalizante da regressão e progressão coordenados em continuidade, como se o objeto de estudo existisse como um labirinto que exigisse a perseguição de seus percursos para que fosse possível compreender a totalidade de seu ser.

Embasado nesses pressupostos metodológicos, o presente estudo coloca no centro da elaboração sartriana *Questões de método*. Essa obra é a chave interpretativa que abre a porta para o *fenômeno Sartre*. Ela passa a ser o ponto de imantação de todas as questões teóricas que foram elaboradas desde o início da vida de Sartre, desde as primeiras manifestações literárias da juventude, da paixão pela literatura cultivada por seu avô, até a ambição de compreender a vida e a obra de escritores como Baudelaire, Genet, Mallarmé, Freud e tantos outros. Nas páginas seguintes, o leitor encontrará, inicialmente, a recuperação das principais teses dessa elaboração programática, depois, a explicitação das características do método progressivo-regressivo e da importância de H. Lefebvre nessa elaboração. K. Lewin e Kardiner surgirão como duas propostas de abordagem do ser humano baseadas em referenciais “concretos”. Por fim, exploraremos duas noções fundamentais: vivência e compreensão. Após esse percurso, a Antropologia Estrutural e Histórica surgirá como a resposta sartriana aos problemas teóricos e metodológicos discutidos ao longo do século vinte.

*Questões de método*, como o próprio Sartre afirma no Prefácio da *Crítica da Razão Dialética*, é uma obra de circunstância. Publicado em *Les Temps*

*Modernes*, em 1957, e acrescido de uma conclusão em 1960, por ocasião da publicação da *Crítica*, foi o fruto de um convite feito por uma revista polonesa que desejava consagrar um número especial ao universo da cultura francesa. Sartre foi instado a elaborar um artigo sobre a “Situação do existencialismo em 1957”. Tendo como primeiro título “Existencialismo e Marxismo” o artigo para a revista polonesa foi substancialmente alterado até ganhar a formatação consagrada. Sartre esclarece que sua intenção, nesse estudo, foi explorar as contradições da Filosofia contemporânea, sobretudo a relação entre a “ideologia existencial”, ou seja, o seu existencialismo e a filosofia marxista. Tal contradição, segundo ele, expressava um tema ainda maior, a **relação entre existência e saber**. É sobre essa contradição entre existência e saber que centraremos o resgate das teses de *Questões de método*.

A tradução portuguesa da referida obra, elaborada por Bento Prado Jr. e publicada na saudosa coleção “Os pensadores”, que será usada durante nossas explanações, optou por colocar a palavra *Questions* no singular. No Brasil, durante muitos anos, tivemos *Questão de método*. Somente com a publicação da tradução da *Crítica da razão dialética*, pela DP&A, aos cuidados de Guilherme João de Freitas Teixeira, a palavra ganhou sua forma plural. Essa opção estilística de Bento Prado Jr. encontra uma justificativa na própria obra. No Prefácio da *Crítica*, Sartre afirma: “é uma questão que formulo. Uma única: temos hoje os meios de construir uma antropologia estrutural e histórica?” (SARTRE, 1987, p. 111). A questão metodológica e a resposta correspondente, elaboradas Sartre, constituem o tema do estudo que agora apresentamos. Compreender os principais componentes dessa questão exige resgatar os problemas identificados em 1957, no âmbito da filosofia francesa, e que refletem as inquietações que acompanham Sartre desde os anos trinta. Passemos aos principais tópicos da questão.

Ainda nas primeiras páginas do Prefácio, Sartre enuncia a famosa frase acerca da “insuperabilidade” da filosofia marxista, mas se adianta em acrescentar que essa filosofia carece da ideologia existencialista e “seu método compreensivo” (Ibidem). Esse é o primeiro aspecto que ressalta da obra em análise. O que Sartre deseja manifestar com a expressão “método compreensivo”? A resposta a essa

pergunta será dada ao final do presente capítulo. Teremos, antes, de deslindar o emaranhado de noções tecidas nesse verdadeiro “discurso do método existencial”.

*Questões de método* foi elaborado em três partes, seguida de uma conclusão. A primeira denomina-se “Marxismo e existencialismo”, a segunda “O problema das mediações e das disciplinas auxiliares” e a terceira “O método progressivo-regressivo”. Vejamos os argumentos da primeira parte.

A relação entre Sartre e o pensamento marxista sempre foi tensa. Sobretudo se consideramos o marxismo francês. As disputas por público e espaço no cenário da cultura e da política francesas sempre foram acirradas e causaram rompimentos espetaculares. As polêmicas envolvendo Sartre e marxistas como R. Garaudy, P. Naville, H. Lefebvre, L. Althusser perfazem um capítulo extenso da discussão que não teremos condições de abordar. No capítulo quarto teremos a oportunidade de debater as questões envolvendo a crítica de Althusser, na conclusão abordaremos as críticas de Lévi-Strauss.

Dois exemplos podem ser citados no círculo da “intimidade da família existencialista”: Merleau-Ponty e Camus, nesses casos, relativos ao processo de aproximação que Sartre operou em relação aos governos comunistas entre os anos de 1952 e 1956. Embora ambos autores franceses nunca tenham sido partidários do P. C. francês, os resquícios da celeuma relativa aos resistentes da Segunda Grande Guerra nunca foram superados.

Se antes e durante a Segunda Grande Guerra o marxismo nunca foi um tema relevante nos escritos sartrianos, após esse período a temática ganhou mais espaço na agenda do existencialista francês, sobretudo a partir da publicação de *Les Temps Modernes*. Capítulo essencial dessa celeuma envolve o surrealismo. A publicação de *Que é a literatura?* sintetiza as críticas de Sartre tanto aos surrealistas franceses quanto ao um certo anarquismo que gravitava em torno da aliança entre os comunistas e os surrealistas. Esse embate está na raiz de alguns tópicos da disputa entre os estruturalistas e Sartre.



A primeira parte de *Questões de método* intitulada “Marxismo e existencialismo”, na verdade, é uma consistente crítica ao marxismo “oficial” e a um dos representantes célebres do partido comunista, G. Lukács. O marxista húngaro havia publicado, em 1954, *Die Zerstörung der Vernunft*, um ataque virulento a Sartre, aproximando-o do nazismo por ser, em sua visão, a manifestação francesa tardia da filosofia irracionalista que caracterizara a era de Hitler. Ao longo de nosso estudo teremos a oportunidade de abordar tanto o “irracionalismo” quanto o “cartesianismo” sartrianos. Essa temática é muito importante para a Antropologia Estrutural e Histórica sartriana.

A síntese das elaborações sartrianas, no tocante ao modo como marxismo e existencialismo são correlacionados, encontra-se na última nota de rodapé da primeira parte. Nela, Sartre declara que o “princípio *metodológico*, que faz começar a certeza com a reflexão, não contradiz de maneira alguma o princípio *antropológico*, que define a pessoa concreta<sup>30</sup> pela sua materialidade” (SARTRE, 1987, p. 125). Tal afirmação, reforça o postulado elencado em sua primeira obra filosófica, *A transcendência do ego*. Nela, encontramos a tese inicial: “não é, de fato, necessário que o *objeto* preceda o *sujeito* para que os pseudovalores espirituais se desvançam e para que a moral reencontre suas bases na realidade” (SARTRE, 2013, p. 70). Na mesma página final desta obra encontramos mais duas afirmações extremamente reveladoras. A primeira: “basta que o *Moi* seja contemporâneo do mundo e que a dualidade sujeito-objeto, que é puramente lógica, desapareça definitivamente das preocupações filosóficas” (Ibidem). A segunda: “não é preciso nada mais para fundar filosoficamente uma moral e uma política absolutamente positivas” (Ibidem). Essas três manifestações do programa intelectual que Sartre traça no início dos anos trinta expressam a intenção de encampar a “hipótese de trabalho tão fecunda como a do materialismo histórico” (Ibidem) recusando, entretanto, “essa absurdidade que é o materialismo metafísico” (Ibidem). Em relação a esses aspectos já indicados no primeiro capítulo, desejamos situá-los, agora, no âmbito da discussão com o marxismo.

---

<sup>30</sup> Cf. Jean Wahl, *Vers le concret*.

A citação da nota final de “Marxismo e existencialismo” retoma as mesmas intuições elencadas acima. É evidente que o contexto e a amplitude dessas intuições foram enriquecidos ao longo da vida de Sartre, mas eles revelam uma postura crítica frente ao materialismo dialético, desde o início. É exatamente esse mesmo postulado que é repetido nos anos sessenta. O marxismo, desde o seu início, viu-se tentado a reproduzir as ambições deterministas e positivistas típicas do discurso cientificista do século dezenove. Em pleno século vinte, Sartre se vê obrigado a elaborar o trabalho de diferenciar a obra de Marx daquela de seu amigo e parceiro intelectual Engels. E são esses dois nomes os colocados em destaque na tentativa de pensar as relações de aproximação e separação entre marxismo e existencialismo. Sobretudo é o “jovem Marx” o centro da edificação da dialética histórica que surge como o antídoto para curar a esclerose do stalinismo. Nesse panorama, Engels surge como figura ambígua que circunscreve problemas cruciais e que responde de forma equivocada, sugerindo a dialética da natureza. É contra a transformação do marxismo libertário em máquina conceitual, que apregoa o fatalismo histórico, que Sartre voltará suas artilharias. Será Lukács, no plano externo, e o PCF, no plano interno, os adversários privilegiados.

Mas a primeira parte reserva a essa polêmica um espaço relativamente pequeno. Sartre não “perde” muito tempo tentando rebater os ataques do marxismo comunista, ele usa essa parte de sua obra para demonstrar porque o existencialismo não pode ser dissolvido no marxismo oficial. São dessas questões que nos ocuparemos agora.

Após recusar a caricatura elaborada pelo marxismo oficial de ser um pensador irracionalista, Sartre enuncia os termos da crítica ao dogmatismo pseudocientífico reforçando a “abordagem concreta do ser humano”.

A primeira parte, trata, de modo amplo, do método marxista de conhecimento do ser humano e da possibilidade de se elaborar uma narrativa totalizante de sua história. Para Sartre, o marxismo, em 1957, continua sendo a filosofia que melhor compreende as contradições políticas e sociais, sobretudo porque toda filosofia permanece eficaz enquanto vive a *práxis* que a engendrou. A

*práxis* marxista, portanto, mantém o princípio mobilizador da compreensão da totalidade social e da ação “emancipatória” que orientaram originalmente sua constituição. Ocorre que as contradições existentes no interior desse processo geraram elaborações políticas e teóricas que minaram o movimento inicial. Para Sartre, o marxismo, em 1957, exibia sinais claros de “esclerose”, de enrijecimento e de diluição de sua motivação “emancipadora”. As constantes ingerências de Moscou nas diversas “colônias” stalinistas, principalmente do leste europeu, revelavam a crescente contaminação do marxismo pela onda totalitária e dogmática. A crítica filosófica de Lukács representava a consagração dessa “oficialização” do partido único e da eliminação da liberdade, intelectual e política.

Mas a crítica ao marxismo stalinista ocupa pouco espaço nessas análises. A tentativa de apresentar uma alternativa teórica e prática e essa estratégia, como ressaltamos desde o início, é centrada na questão metodológica. Sartre pretende elaborar uma proposta de renovação do marxismo usando seus próprios intelectuais e defensores, sem, contudo, recair na velha estratégia de incensar algumas figuras escolhidas a dedo pelo chefe.

Desde os movimentos iniciais da primeira parte, Sartre deixa claro que deseja elaborar uma abordagem *interdisciplinar*, que consiga compreender o ser humano em suas relações sociais de forma concreta e historicamente situada. E essa proposta envolve a conexão entre a filosofia, a antropologia, a sociologia, a psicanálise, a psiquiatria, a literatura, ou seja, as chamadas ciências humanas, ou, de modo mais amplo, as *humanidades*. Para demonstrar tal intenção, destaca-se a afirmação seguinte: “há entre nós psiquiatras<sup>31</sup> e psicólogos que consideram certas evoluções de nossa vida íntima como o resultado de um trabalho que ela exerce sobre si mesma” (SARTRE, 1987, p. 116-117). Tal afirmação encontra-se no contexto da discussão sobre o papel da subjetividade na elaboração teórica marxista. Discutindo as relações entre Kierkegaard e Hegel, muito comuns no círculo existencialista, Sartre recupera a valorização teórica do indivíduo concreto frente ao sistema filosófico idealista, sem, contudo, professar qualquer tipo de

---

<sup>31</sup> Cf. D. Lagache, *Le Travail du Deuil*.

irracionalismo, como acusava Lukács. O que Sartre intenciona destacar na citação acima é que cada indivíduo “trabalha” sua subjetividade enquanto existe. A história de cada pessoa é a conexão entre os inúmeros empreendimentos que perfazem seu projeto existencial. Tal exemplo já revela a pretensão sartriana de repensar o método de abordagem marxista a partir das contribuições da psicologia e da psicanálise. Fato que causava repulsa por parte de vários intelectuais e acadêmicos da época, marxistas ou não. A questão de método proposta por Sartre vai na direção de usar a filosofia marxista para renovar as ciências humanas integrando-as em um processo de síntese em torno do ser humano como produtor e produto da própria história.

A concretude, termo tão repetido por Sartre, encontra suas raízes no próprio marxismo, dado que ele está fundado em um princípio “heurístico”, qual seja, “procurar o todo através das partes” (SARTRE, 1987, p. 123). Talvez, seja essa a grande contribuição que K. Marx tenha dado ao iniciar uma nova filosofia. A totalidade do real nunca foi pensada a partir de conceitos abstratos, mas sempre constituída por síntese de elementos históricos e processuais<sup>32</sup>. Por ter se distanciado das propostas de Marx, o marxismo contemporâneo desconsiderou a “realidade vivida”, insulando-se em uma filosofia sistemática e abstrata que nada mais poderia conhecer. O existencialismo, na visão de Sartre, tenta resgatar as origens do marxismo ao procurar o ser humano “por toda parte onde ele está” (Ibidem). É nesse contexto que a literatura sartriana também é uma forma de exercitar essa abordagem concreta do ser humano. Os dramas relatados em romances, peças de teatro, e até na tentativa de elaboração do filme sobre a vida de Freud, visavam iluminar a existência humana em seu cotidiano. Sartre declara: “o existencialismo, como o marxismo, aborda a experiência para nela descobrir sínteses concretas, não pode conceber essas sínteses senão no interior de uma totalização em movimento e dialética que nada mais é do que a história” (SARTRE, 1987, p. 124). Nesse sentido, as diversas áreas das ciências humanas convergem nesse constante trabalho de síntese, sem deixar de considerar o homem

---

<sup>32</sup> Um interessante exemplo da abordagem concreta de problemas sociais e humanos na obra de Marx encontra-se em um ensaio intitulado *Sobre o Suicídio*.

em sua individualidade. Tais discussões conduzem ao tema da ação histórica e da possibilidade que tem o homem de fazer sua história. Teremos a oportunidade de discutir tais questões quando abordarmos as relações de Sartre com o estruturalismo.

Ao final da primeira parte de *Questões de método*, Sartre revela a sua real valorização do estudo da obra de Marx. Para ele, o revolucionário alemão edificou a única síntese que torna possível ao homem a libertação do “jugo da escassez” (SARTRE, 1987, p. 126). Antecipando as teses finais de nosso estudo, consideramos que a obra de Sartre, tal qual a de Marx, *sempre visou promover a libertação humana das amarras da escravidão*. Nesse sentido, o existencialista francês permanece fiel a Marx, sem ser mais um intelectual tradicional do marxismo, ao defender a *práxis libertadora* contra toda forma de desumanização e assujeitamento. Para Sartre, a obra de Marx sempre teve como fim último a instauração do “reino da liberdade”.

A segunda parte de *Questões de método*, intitulada “O problema das Mediações e das Disciplinas Auxiliares”, opera no plano da aplicação dos princípios filosóficos e metodológicos definidos anteriormente. A tentativa é de demonstrar que a abordagem existencialista pode e deve operar a síntese constante entre o particular e geral, entre a parte e o todo, entre o indivíduo e a sociedade. Nesse sentido, investigar a vida de *uma* pessoa já é operar a abordagem referenciada concretamente.

Fazendo lembrar algumas teses clássicas de Dilthey, quando escreve *Ideias sobre uma psicologia analítica e descritiva*, Sartre recusa a estratégia de elaboração de conceitos *abstratos* nas investigações acerca da realidade humana. Tal procedimento criticável ele encontra nos marxistas franceses ligados ao PCF, sendo Naville um de seus representantes mais célebres, mas tendo também R. Garaudy como um exemplo de trabalhos um pouco mais enriquecedores. Sem adentrarmos nos meandros das discussões acerca do objeto de análise, a temática que ocupa boa parte da celeuma é a Revolução Francesa e as diferentes formas de narrar os acontecimentos. Tais questões ocuparam também extensas páginas da

*Crítica da Razão Dialética*. Essa questão de fundo serve a Sartre para discutir aquilo que realmente interessa: como narrar fatos reais e históricos, ou, de modo mais amplo, como operar a relação entre os fatos históricos e seus personagens. Tal questão, que remete aos problemas da cientificidade da história como parte das ciências humanas, é debatida a partir do modo como os personagens centrais são narrados. Como compreender, por exemplo, a figura de Robespierre? As diferentes facetas desse verdadeiro líder da Revolução sugerem aos historiadores diferentes alternativas. Mas, tomar esse personagem somente a partir das superestruturas sociais, sem tentar compreender as motivações pessoais e concretas de suas ações, conduz ao que Sartre chama de “método *a priori*” (SARTRE, 1987, 128)<sup>33</sup>.

Sartre toma como exemplo da diferença de abordagem entre o marxismo ortodoxo e o seu existencialismo a discussão situada no plano da elaboração de obras históricas e seus personagens relevantes. Tais questões retomam as interpelações acerca da concretude, da pessoa de Robespierre, de seu passado e de suas pretensões como líder da Revolução. Ou seja, compreender a vida de Robespierre em seus meandros, estudar sua biografia, torna-se fundamental ao trabalho de elaborar a história da Revolução Francesa. A escola marxista francesa privilegiava as grandes sínteses negligenciando as particularidades de cada contexto e de cada grupo dentro da totalidade mais ampla.

É nesse contexto da discussão dialética entre as partes e o todo, da relação interativa entre as grandes estruturas sociais e a dimensão da família e do indivíduo que Sartre apresenta a inovação elaborada por Henri Lefebvre. Em uma nota de rodapé que se tornou célebre, Sartre considera a obra desse marxista francês o melhor exemplo da abordagem correta das questões discutidas até aqui. E o foco dessa elaboração inovadora da sociologia marxista é o método progressivo-regressivo. Não vamos reproduzir a extensa nota, somente destacaremos os pontos essenciais daquilo que veio a ser um dos momentos de inspiração para a constituição da Antropologia Estrutural e Histórica de Sartre.

---

<sup>33</sup> Sartre explora também a questão do imaginário nesse contexto. Não temos condições de abordar essa riquíssima contribuição para a interpretação histórica. Somente ressaltamos que as considerações de Lagache sobre o imaginário e a ação humana perfazem um capítulo essencial da antropologia sartreana.

Sartre avalia que Lefebvre elaborou um método profícuo de síntese entre a sociologia e a história aplicando corretamente os fundamentos da dialética marxista. O tema escolhido foi o fenômeno rural. A análise do fenômeno rural é composta de uma parte *horizontal*, envolvendo as técnicas de produção, os grupos familiares e as especificidades das comunidades locais. Essa análise é completada por um enfoque *vertical* ou histórico. Essas duas complexidades reagem uma sobre a outra. A riqueza desse método teria a vantagem de revelar as características singulares da colonização nos Estados Unidos da América, e sua diferença em relação ao modo como o desenvolvimento das sociedades se deu na Europa. Os três momentos desse método seriam: 1- o descritivo; 2- analítico-regressivo e 3- histórico-genético. Os princípios desse método foram expostos no artigo “Perspectives de la Sociologie Rurale” nos *Cahiers de Sociologie*, de 1953. Tal elaboração metodológica Sartre acredita valer, com as adaptações aos diferentes objetos, para “todos os domínios da antropologia” (SARTRE, 1987, p. 134, nota 21). Reforçando sua validade, Sartre afirma que será esse método aplicado ao longo de toda a obra *Questões de método*. Voltaremos a comentar o método progressivo-regressivo adiante, somente gostaríamos de realçar que a abordagem concreta e englobante de fenômenos sociais não foi uma invenção casual ou extravagante de Sartre, esse método foi elaborado a partir de longas pesquisas e fundamentado em estudos de outros renomados pensadores.

Um tema que perpassa esse modo de elaborar estudos sobre as sociedades humanas é aquilo que Sartre sintetiza ao usar o termo *pessoa*. A pessoa é a realidade concreta que sintetiza tanto as abordagens englobantes das organizações sociais quanto a particularidade de *uma* vida historicamente situada. O termo pessoa envolve tanto a complexidade corpo-consciência quanto a relação entre a subjetividade vivida e a alteridade das relações familiares<sup>34</sup>.

Para exemplificar a diferença de abordagem entre o marxismo dogmático e o seu existencialismo, Sartre usa o caso de Gustave Flaubert. Esse tema tornou-se

---

<sup>34</sup> O termo pessoa aparece em teorias muito dispares: no personalismo, na psicologia de Stern, na psicologia de Lagache, na psicoterapia de C. Rogers e tantos outros autores. Tal termo ganha uma importância significativa na psicanálise existencial de Sartre. Voltaremos ao tema nas discussões seguintes.

o centro de uma das mais importantes elaborações de Sartre, a psicanálise existencial. Sartre conta que, em uma conversa com Garaudy, explanava as vantagens de uma abordagem concreta existencialista. O marxista, por sua vez, rebatia reafirmando a cientificidade da abordagem marxista. Em certo momento da contenda, Sartre lançou o desafio ao oponente: escolher um objeto comum e confrontar as duas metodologias. O desafio não foi levado a sério por Garaudy, mas Sartre entusiasmou-se pela ideia, e dessa iniciativa, surgiram as primeiras elaborações de uma psicanálise existencial de Flaubert, esboçada em *O Ser e o Nada* e realizada plenamente em *O Idiota da família*. Em *Questões de método*, esse tema retorna na forma de Flaubert ser o objeto da aplicação do método progressivo-regressivo. Sobretudo porque a **família** passa a ser um fator chave para a compreensão do fenômeno Flaubert. Família, que, segundo Sartre, foi posta em evidência a partir das descobertas de Freud, constituindo-se um dos mais importantes elementos da psicanálise. A investigação existencialista, na contramão da postura tradicional marxista, tentaria compreender o fenômeno interrogando a particularidade do empreendimento que foi a pessoa Flaubert. As questões prementes eram: por que escrever *aquelas* obras e não outras? Por que escolher a vida de escritor e não de advogado, como queria a família? Por que o romance e não o teatro? Somente uma investigação que procurasse articular as determinações sociais e subjetivas com as escolhas pessoais poderia elucidar o projeto de vida edificado pelo romancista símbolo de seu tempo.

É nesse momento que Sartre menciona a obra de Kurt Lewin, considerado um pesquisador influenciado por motivações politicamente conservadoras, mas que formulou teses importantes e que não deveriam ser desprezadas<sup>35</sup>. Do mesmo modo, as pesquisas de A. Kardiner, com o perfil de desconhecer a metodologia dialética, guarda contribuições importantes para a antropologia de Sartre. Um exemplo positivo da elaboração sociológica é mencionado por Sartre ao valorizar a investigação de M. Leiris intitulada *L'Afrique fantôme*. Em todos esses exemplos, o que se destaca é que a sociologia ou a antropologia não são abordagens

---

<sup>35</sup> É importante relembrar que Sartre usa a teoria de Lewin e de T. Dembo para elaborar uma perspectiva fenomenológica da teoria das emoções.



que se ocupam somente das questões como raça, linguagem ou economia, mas o “modo de viver” cotidiano de uma tribo, de uma família, de um indivíduo, dimensões que ganham tanta importância quanto as generalidades. É essa dialética, essa interação entre o micro e o macro que a tentativa sartriana propõe ao tornar as ciências humanas uma abordagem concreta da vida humana. Trata-se de constituir “sínteses horizontais em que os objetos considerados desenvolverão suas estruturas<sup>36</sup> e suas leis” (SARTRE, 1987, p. 146). Essa primeira parte da atitude compreensiva completa-se da seguinte forma: “esta totalização transversal afirma, ao mesmo tempo, sua dependência em relação à síntese vertical e sua autonomia relativa” (Ibidem).

Ao final da segunda parte de *Questões de método*, Sartre explicita suas objeções ao marxismo ortodoxo demonstrando a necessidade de integrar na “filosofia de nosso tempo” as disciplinas auxiliares, isto é, sociologia, antropologia, psicanálise e outras, no sentido de constituir a abordagem concreta do ser humano. Nas palavras de Sartre: “nossos exemplos revelaram, no coração desta filosofia, o lugar vazio de uma antropologia concreta” (SARTRE, 1987, p. 148).

Na terceira parte de *Questões de método*, denominada “O método progressivo-regressivo”, Sartre apresenta o esboço da aplicação do método iniciado por Lefebvre, apontando avanços nessa elaboração no sentido de constituir a Antropologia Estrutural e Histórica. Sartre inicia suas considerações retomando a questão que, de certo modo, centralizou os debates em torno de suas reflexões: a possibilidade de o homem fazer sua história. Tanto marxistas stalinistas quanto estruturalistas recusarão enfaticamente a tese sartriana no tocante a esse tema. E é ela que surge como centro da abordagem inovadora propiciada pelo método progressivo-regressivo. Tal questão toca na dimensão ontológica da *passividade e atividade* do modo de ser humano e da correlata “natureza humana”. Tal polêmica explicita as preocupações sartrianas que resultaram na elaboração da ontologia fenomenológica em 1943. Ou seja, a questão da determinação da

---

<sup>36</sup> Analisaremos adiante o modo como Sartre entende o termo estrutura.

existência humana esteve no horizonte das reflexões sartrianas desde o início. Defender a total determinação material ou social do ser humano é não só um tema político mas ontológico. E a abordagem “totalizante” da antropologia pode apontar caminhos para a solução dessa questão.

Logo nas primeiras páginas da última parte, Sartre esclarece sua perspectiva: “o homem, em período de exploração, é *ao mesmo tempo* o produto de seu próprio produto e um agente histórico que não pode, em caso algum, passar por um produto” (SARTRE, 1987, p. 150). Essa compreensão “contraditória” da condição humana, de ser e não ser o seu produto, foi elaborada ontologicamente a partir dos dois modos de ser estabelecidos em *O Ser e o Nada*, o *ser-em-si* e o *ser-para-si*. Quando Sartre inicia o período de debate das teses marxistas, a partir de 1945, ele já detém as bases ontológicas para pensar as contradições reais que a história deve abordar. E a resposta ao problema da possibilidade de o homem fazer sua história é evidente: o homem é aquilo que ele faz de si em uma determinada situação histórica. É essa posição que deflagrará o debate com marxistas ortodoxos franceses e com os estruturalistas. Antecipando a questão correlata desse agir histórico ser ou não consciente, Sartre estabelece que “se a História me escapa, isso não decorre do fato de que não a faço: decorre do fato de que o outro também a faz” (Ibidem). Essa será a grande questão que orientará a defesa da dialética como método apropriado para a compreensão da história: a relação com o mundo e com os outros é conflituosa e contraditória, porque a liberdade que fundamenta as existências humanas não é nem uma determinação automática nem uma quimera, ela é o resultado da própria vida humana em sua mundanidade. A liberdade é fundamentalmente *práxis*. E a possibilidade constante da escravidão não significa que a livre *práxis* não exista, simplesmente representa a possibilidade que ela pode ser alienada contraditoriamente por um projeto de escravização de si e dos outros. **Antecipando nossas teses finais, é possível afirmar que o existencialismo de Sartre é a tentativa de demonstrar que a existência humana é o projeto de**

**realizar-se historicamente como ser livre e que até a terapia psicológica significa, teórica e clinicamente, um ato de libertação<sup>37</sup>.**

Para demonstrar que a aplicação do método progressivo-regressivo ao conjunto das ciências humanas é factível, Sartre lança mão de uma estratégia que visa elaborar uma abordagem interdisciplinar. Tal abordagem pressupõe a conexão entre a história, a sociologia e a psicologia. Tal intento manifesta-se no destaque dado, na terceira parte, ao tema do *projeto existencial*<sup>38</sup>. A noção<sup>39</sup> de projeto, nas palavras do autor, “contém já um esforço para superá-la [a situação]: a conduta mais rudimentar deve ser determinada ao mesmo tempo em relação aos fatores reais e presentes que a condicionam e em relação a certo objeto a vir que ela tenta fazer nascer” (SARTRE, 1987, p. 152). É evidente que o projeto é a relação temporal com o passado, o presente e o futuro de determinada pessoa. Negando e afirmando ações e empreendimentos realizados, cada pessoa faz-se em contato com outros que o circundam. E a perspectiva temporal do futuro<sup>40</sup> é a que se destaca nessa valorização da práxis. “Enquanto não se houverem estudado as estruturas de futuro numa sociedade determinada, estar-se-á exposto necessariamente a nada compreender do social” (SARTRE, 1987, p. 154).

A introdução da noção de projeto, no contexto da metodologia apropriada ao campo das ciências humanas, visa também resguardar a especificidade das investigações do existencialismo sartriano frente ao conjunto dos estudos marxistas, mesmo aquele de H. Lefebvre. A utilização de noções típicas da psicanálise, da psicologia e da psiquiatria<sup>41</sup> ultrapassam as indicações metodológicas do marxista francês. Nesse sentido, Sartre amplia significativamente as ambições metodológicas da nova abordagem. É nesse sentido que a psicanálise existencial é parte constitutiva da Antropologia Estrutural

---

<sup>37</sup> A psicologia de Lagache demonstra tal tese de forma ampla e consistente.

<sup>38</sup> O projeto foi tema de extensas considerações de dois autores importantes para essa discussão: Jaspers e Heidegger.

<sup>39</sup> Sartre diferencia os termos **noção** e **conceito**, dando ao primeiro um sentido aberto, de compreensão, e, ao segundo, a restrição típica da atitude explicativa. Voltaremos a esse tema.

<sup>40</sup> Tanto o marxismo ortodoxo quanto a psicanálise freudiana, aos olhos de Sartre, refugiam-se na passividade do passado para justificar a incapacidade humana de fazer e refazer sua própria história.

<sup>41</sup> As preocupações sartrianas com questões típicas da psicologia são evidentes desde suas obras iniciais, tanto filosóficas quanto literárias.

e Histórica. E a necessidade de se manter nesse procedimento renovador parte do princípio de que “o existencialismo só pode pois, afirmar a especificidade do acontecimento histórico: ele procura restituir-lhe sua função e suas múltiplas dimensões” (SARTRE, 1987, p. 166). É por isso que o existencialismo permanece, aos olhos de Sartre, uma ideologia necessária no interior da filosofia marxista, para que as grandes sínteses teóricas e históricas sejam completadas com a compreensão dos casos concretos de pessoas reais imersas em seus dramas cotidianos. Os dois procedimentos permaneceriam válidos até o momento em que o marxismo encampasse a tarefa realizada pelo existencialismo. Fato que nunca ocorreu, na visão de Sartre. “O objeto do existencialismo – pela limitação dos marxistas – é o homem singular no campo social, em sua classe no meio de objetos coletivos e outros homens singulares, é o indivíduo alienado, reificado, mistificado, tal como o fizeram a divisão do trabalho e a exploração, mas lutando contra a alienação” (SARTRE, 1987, p. 170). Esse esclarecimento ilumina, de certo modo, também a literatura sartriana, tão criticada por seu “pessimismo”, por ter “esquecido o sorriso das crianças”. A alienação não só é um conceito construído a partir de outros conceitos<sup>42</sup>, mas a realidade viva e diária da maioria dos trabalhadores explorados. Tal alienação manifesta-se nas emoções, nas convicções políticas e morais, nas relações sentimentais, nos sonhos e no mundo imaginário de cada pessoa. Descrever e ilustrar tais fatos romanescamente também significa elaborar os complementos da denúncia marxista da exploração capitalista. Nesse sentido, a literatura sartriana sempre foi engajada, não porque pregasse a adesão ao PCF, mas por defender a narrativa da historicidade vivida na realidade capitalista concretamente situada.

Nas páginas finais da última parte de *Questões de método*, Sartre esboça a aplicação do método progressivo-regressivo tentando compreender aspectos da vida e da obra de Gustave Flaubert. Tema recorrente na escrita sartriana. Descrevendo, em um movimento inicial “analítico e regressivo”, todos os

---

<sup>42</sup> Sartre menciona, nessa discussão o “mito do bom selvagem” e o viés conservador que ele pode representar. Teremos a oportunidade de aprofundar um pouco a reflexão acerca do *sentido* desse conceito quando debatermos a obra de Lévi-Strauss.

meandros da vida da pessoa estudada, na “singularidade histórica do objeto” (SARTRE, 1987, p. 172) Sartre vai construindo a compreensão do autor de *Madame Bovary* fazendo uso, após essa perquirição inicial, de *biografias* escritas sobre o “pai do realismo” na literatura francesa. E aqui vemos a relação intrínseca entre vida e obra: “assim a obra – quando esmiuçada – torna-se hipótese e método de pesquisa para esclarecer a biografia” (SARTRE, 1987, p. 173). Após essa etapa surge a necessidade do procedimento progressivo, para “reencontrar o movimento de enriquecimento totalizador que engendra cada momento a partir do momento anterior [...] em uma palavra, o *projeto* pelo qual Flaubert, para escapar à pequena burguesia, se lançará” (SARTRE, 1987, p. 175). O centro dessas investigações é a tese de que o projeto de Flaubert *tem um sentido*, ou seja, empreendimento de escrever determinadas obras de forma específica, com estilo próprio para manifestar-se aos seus contemporâneos de modo singular. A objetivação final desse projeto encontra-se nas obras literárias e nas cartas íntimas. Desse modo, a objetivação literária e a vida real sintetizam-se no projeto Flaubert.

É nesse momento que o método de Sartre se revela:

definiremos o método de aproximação existencialista como um método regressivo-progressivo e analítico-sintético: é ao mesmo tempo um vaivém enriquecedor entre o objeto (que contém toda a época como significações hierarquizadas) e a época (que contém o objeto na sua totalização) (SARTRE, 1987, p. 176).

Identifica-se a herança marxista a partir da inspiração proposta por Lefebvre, mas enriquecida por uma perspectiva, simultaneamente, psicológica e filosófica. Tal síntese expressa-se na frase: “portanto o homem define-se pelo seu projeto” (SARTRE, 1987, p. 177). A expressão “define-se”, aqui, não tem o sentido explicativo de esgotamento dos sentidos do objeto investigado mas o de objetivação de uma subjetividade vivida concretamente. O empreendimento de compreender Flaubert exige a constante tarefa de correlacionar as perspectivas subjetivas e objetivas do fenômeno em questão. O projeto, no sentido que Sartre o

constitui, é “esta perpétua produção de si próprio pelo trabalho<sup>43</sup> e pela práxis, é a nossa estrutura própria” (Ibidem), e para completar o sentido de projeto, “chamamo-lo também de escolha ou de liberdade” (Ibidem). E para explicitar melhor o que se entende por esse último termo: “o que chamamos liberdade é a irreduzibilidade da ordem cultural à ordem natural<sup>44</sup>” (SARTRE, 1987, p. 178).

Para encerrarmos nossas considerações acerca da terceira parte, destacaremos a noção mais importante de toda essa discussão. Nas palavras do próprio autor: “para apreender o sentido de uma conduta humana é preciso dispor do que os psiquiatras e os historiadores<sup>45</sup> alemães denominaram compreensão” (Ibidem). Tal afirmação, em tom, um tanto, enigmático, revela a chave interpretativa da obra inteira de Sartre. A Antropologia Estrutural e Histórica também é uma *Antropologia Compreensiva*. A síntese da noção sartriana de compreensão é elaborada da seguinte maneira: “esse conhecimento é simplesmente o movimento dialético que explica o ato pela sua significação terminal, a partir de suas condições iniciais” (Ibidem). Com essa explanação, fica evidente a interconexão entre a decifração do *modo de viver* de cada pessoa por suas ações<sup>46</sup> e a compreensão dialética dessas ações no meio social. Dialética que perpassa o nível pessoal, interpessoal e social. A compreensão de uma simples atitude de abrir a janela, para que a sala não fique excessivamente abafada, exige a compreensão da característica *sintética* dessa conduta. Em suma, é preciso que ambos, eu e outra pessoa, estejam em uma relação de diálogo, de comunicação, que sejamos “a superação vivida de nossa superação material” (Ibidem). Fundamentalmente, compreendo o “empreendimento” de meu amigo que afeta nossa existência comum através do simples ato de abrir uma janela. “Sua conduta unifica a sala e a sala define a conduta” (Ibidem).

---

<sup>43</sup> Nesse contexto, a terapia psicológica é o *trabalho de superação* que a pessoa opera sobre si mesma em sua relação dialógica com o terapeuta. Tal relação foi muito bem explicitada por Lagache.

<sup>44</sup> Esse tema também será debatido adiante, quando discorrermos sobre o estruturalismo.

<sup>45</sup> Uma pesquisa inadiável surge a partir da necessidade de se revelar quem seriam esses psiquiatras e historiadores.

<sup>46</sup> “O homem é aquilo que ele faz de si mesmo”, de *O Existencialismo é um humanismo*.

Complementando e integrando a compreensão ao método progressivo-regressivo, Sartre afirma que “o movimento da compreensão é simultaneamente progressivo (em direção ao resultado objetivo) e regressivo (remonta em direção à condição original) (SARTRE, 1987, p. 178-179). Em sentido mais amplo, “a compreensão nada mais é do que minha vida real, isto é, o movimento totalizador que ajunta a meu próximo, a mim mesmo, e ao ambiente na unidade sintética de uma objetivação em curso” (SARTRE, 1987, p. 179). Tal explicitação coloca em debate uma questão crucial para as ciências humanas, a possibilidade que cada ser humano tem de compreender as condutas de **outros** seres humanos. É essa possibilidade que a psicologia e as demais ciências realizam. Somente porque sou meu projeto na forma de fazê-lo cotidianamente posso compreender o projeto de outras pessoas. Surge aqui o sentido sempre desvelável das condutas, até das emoções e das criações imaginárias, sempre tratadas como “irracionais” pelos positivistas. Tal compreensão envolve a decifração de signos e elucidação de sentidos expressos pelos gestos e pelas intenções. Essa constante interpretação das condutas somente se dá porque todo ser humano é revelante/revelado. Cria sentidos e os expressa, intenciona expressões e as decifra. Nessa circularidade significativa e social radica a intencionalidade e a compreensão, duas faces da constante atitude de “tomada de consciência de si e do outro no mundo circundante”. “Nossa compreensão do Outro não é jamais contemplativa, não é senão um momento de nossa *práxis*, uma **maneira de viver**<sup>47</sup>, na luta ou na convivência, a relação concreta e humana que nos une a ele” (Ibidem). Vemos aqui a maneira sartriana de sintetizar a sua compreensão do marxismo e da fenomenologia. A *práxis* de cada pessoa é, simultaneamente, a perspectiva material da existência e a sua densidade de sentido existencial, que se manifestam sinteticamente em cada gesto e que decifro ao mesmo tempo que testemunho. Ao longo deste estudo, teremos a oportunidade de deslindar o sentido profundo da expressão “maneira de viver”.

---

<sup>47</sup> Grifo nosso.

Tal compreensão da práxis humana não se dá sem a decifração dos fins, das finalidades da ação. Ela é, portanto, também teleológica. Somente compreendo a totalidade dos atos humanos se consigo situar cada momento de seu acontecimento em vista do fim a ser alcançado. Nesse sentido, compreender é decifrar a intenção do ato pelo fim visado.

Antes de elaborarmos nossas considerações sobre a Conclusão de *Questões de método*, precisamos formular a posição de Sartre acerca do “antropomorfismo”. Categoricamente, ele afirma: “era legítimo que as ciências da natureza se libertassem do antropomorfismo [...] Mas é perfeitamente absurdo introduzir por analogia o desprezo do antropomorfismo na antropologia” (SARTRE, 1987, p. 180), e interpela: “que se pode fazer de mais exato, de mais rigoroso, quando se estuda o homem, do que *reconhecer-lhe propriedades humanas?*” (Ibidem). Retornaremos a essa temática ao longo deste estudo.

A “Conclusão” demonstra, de forma cabal, a tese que formulamos: o homem, para Sartre, ocupa um lugar privilegiado no conjunto dos saberes. Relembrando as formulações heideggerianas, Sartre atesta que “a realidade humana é o existente cujo ser está em questão em seu próprio ser” (SARTRE, 1987, p. 185). Literalmente, Sartre declara: o existencialismo “**é a própria antropologia, enquanto ela procura fornecer-se um fundamento**<sup>48</sup>” (Ibidem).

Para fundamentar essa tese, Sartre inicia suas considerações retomando as teses de Husserl sobre as relações entre as ciências e a filosofia fenomenológica. Sartre esclarece que o existencialismo visa interrogar criticamente a antropologia, pois ela faz uso do termo homem sem colocar em questão o seu sentido. Assim como a física formulou leis sem interrogar o sentido fundamental de seu objeto, perdendo-se na descrição de fatos isolados, a partir de meados do século vinte, a antropologia passou a *negar o homem* “por recusa sistemática do antropomorfismo” (SARTRE, 1987, p. 186). Tal procedimento dos antropólogos não teve como foco a interpelação acerca do “ser da realidade humana<sup>49</sup>” (Ibidem).

---

<sup>48</sup> Grifo nosso.

<sup>49</sup> Tese que esclarece as intenções sartrianas ao escrever *O Ser e o Nada*.



Constituindo-se por um movimento contraditório de esquecimento de seu objeto de estudos, seja por negação ou por pressuposição, a antropologia carece de um método “integrador” (Ibidem). “Se a antropologia deve ser um todo organizado, deve superar essa contradição – cuja origem não reside num *Saber* mas na própria realidade – e se constituir, por si mesma, como **antropologia estrutural e histórica**<sup>50</sup>” (Ibidem).

Tal tarefa se mostra ainda mais desafiadora porque não é possível definir conceitualmente a “natureza humana”<sup>51</sup>, da mesma forma que é impossível encontrar a “determinação unicamente material do ser humano”. A ideologia da existência, o existencialismo de Sartre, seria útil a esse movimento integrador da antropologia que se encontra entre a *impossibilidade* de estabelecer leis invariáveis e a *possibilidade* real de comunicação entre o etnólogo e os integrantes de uma determinada etnia. A compreensão das características englobantes de um determinado representante dessa etnia, de uma pessoa, seria possível se a noção existencialista de *projeto* fosse considerada no conjunto de tais estudos e pesquisas. O papel do existencialismo, nesse contexto, é o de lembrar ao antropólogo a dimensão existencial dos processos estudados, dado que esse objeto é práxis constitutiva. Se se admite que a antropologia só estuda objetos, é preciso lembrar que “o homem é o ser por quem o tornar-se objeto vem ao homem” (SARTRE, 1987, p. 188), pelo fato de que ele é conhecedor/conhecido nesse processo. “A antropologia só merecerá seu nome se substituir o estudo dos objetos humanos pelo dos diferentes processos do tornar-se objeto. Seu papel é fundar seu *saber* sobre o *não saber* racional e compreensivo” (Ibidem). Destacando a noção de compreensão, Sartre declara: “compreender-se, compreender o outro, existir, agir: um só e mesmo movimento” (Ibidem).

Nessa discussão metodológica e fundacional, é inegável que o marxismo continua sendo a “única antropologia possível que deva ser ao mesmo tempo histórica e estrutural” (Ibidem). Ocorre que essa abordagem verdadeira do homem

---

<sup>50</sup> Grifo nosso.

<sup>51</sup> Tese da conferencia *O existencialismo é um humanismo*.

incorre em uma falha, na medida em que “tende a eliminar o investigador de sua investigação e a fazer do investigado o objeto de um Saber absoluto” (Ibidem).

Dessas considerações, surge a noção de compreensão como o centro da reformulação metodológica: “**a compreensão da existência apresenta-se como o fundamento humano da antropologia marxista**<sup>52</sup>” (SARTRE, 1987, p. 189). Dito de modo ainda mais enfático: “o fundamento do marxismo, como antropologia histórica e estrutural, é o homem mesmo, na medida em que a existência humana e a compreensão do homem não são separáveis” (Ibidem). E para que não reste dúvidas acerca da centralidade do objeto/sujeito da antropologia: “**o fundamento da antropologia é o próprio homem**<sup>53</sup>, não como objeto do Saber prático, mas como organismo prático produzindo o Saber como um momento de sua *práxis*” (SARTRE, 1987, p. 190).

Para finalizar nossas considerações sobre a antropologia sartriana edificada em *Questões de método*, e demonstrando a necessidade de conservação da “ideologia” existencial no interior da filosofia marxista, faremos uso de uma citação esclarecedora, que sintetiza aquilo que desejamos comprovar:

o existencialismo prosseguirá suas pesquisas. Isto significa que ele tentará esclarecer os dados do Saber marxista com os conhecimentos indiretos (isto é, como o vimos, com palavras que denotam regressivamente estruturas existenciais) e engendrar no quadro do marxismo um verdadeiro *conhecimento compreensivo* que reencontrará o homem no mundo social e o seguirá em sua *práxis* ou, se se preferir, no projeto que o lança em direção dos possíveis sociais a partir de uma situação definida (Ibidem).

---

<sup>52</sup> Grifo nosso.

<sup>53</sup> Grifo nosso.

### Capítulo 3. A psicanálise existencial de Sartre

Também eu julgo que não se pode compreender as perturbações psíquicas *do exterior*, a partir do determinismo positivista, nem reconstruí-las graças a uma combinação de conceitos que permaneçam externos à doença. Creio também que não se pode estudar ou curar uma neurose sem o respeito original à pessoa do paciente, sem um esforço constante para compreender a situação básica e revivê-la, sem uma diligência para encontrar a reação da pessoa a essa situação e considero – como os senhores, julgo – a doença mental como uma saída que o organismo livre, em sua unidade total, inventa para poder viver uma situação insuportável. Por esta razão tenho no mais alto apreço as suas pesquisas, em especial o estudo do meio familiar considerado em grupo e em série, e estou convicto de que seus esforços contribuem para acelerar a aproximação do tempo em que a psiquiatria será, finalmente, *humana*.

*Razão e violência*

Sartre

Para Sartre, a psicanálise é acima de tudo um esclarecimento dos atos presentes e da experiência de uma pessoa acerca de como ela viveu seus relacionamentos familiares. Se um determinado tipo de pensamento psicanalítico reduzir as complexas realidades do comportamento e da experiência a tais “pseudo-irredutíveis” como um dado constitucional “indepensável”, uma proporção inata, digamos, do instinto da vida e da morte, então a crítica existencial deve orientá-lo no rumo correto e ajudá-lo a descobrir a escolha

inteligível do *self*, o projeto fundamental para tornar-se determinada espécie de ser pessoal.

*Razão e violência*

R. D. Laing e D. G. Cooper

Após termos demonstrado a gênese da Antropologia Estrutural e Histórica de Sartre e a sua constituição definitiva em *Questões de método*, abordaremos um tema muito importante do pensamento sartriano, a psicanálise existencial. Ela se mostra como o método elaborado por Sartre para compreender o projeto existencial de uma pessoa situada em sua realidade histórica. Se a psicanálise existencial é o método, a Antropologia Estrutural e Histórica é o campo do saber, que somente se faz necessária enquanto a filosofia marxista não a incorpora.

Não temos a pretensão de esgotar todas as implicações da temática neste capítulo. Estudiosos renomados do tema consagraram diversas obras ao trabalho de tal esclarecimento. Nosso intuito será demonstrar a conexão entre a antropologia e o método sartrianos.

A constituição da psicologia, a avaliação de sua cientificidade, de seus métodos e de suas relações com as ciências humanas e com a filosofia confundem-se com a própria filosofia francesa contemporânea. De Bergson a Foucault, passando por Janet, Charcot, Babinski, Lacan e outros, a filosofia sempre esteve interessada tanto nas descobertas dessa nova área do conhecimento quanto nas aplicações possíveis em outros campos do saber. No caso de Sartre, tal interesse foi ainda mais acentuado. Um nome relevante para a compreensão desse interesse é Daniel Lagache. Suas obras e seu papel na formação acadêmica do psicólogo foram essenciais para a formalização da profissão de psicólogo na França. Suas obras foram reunidas em seis volumes, sem contar o clássico *La jalousie amoureuse*. Ele foi um entusiasta e difusor da psicanálise, consagrando ao tema o livro *La Psychanalyse*. A relação entre Sartre e Lagache é crucial para entendermos os meandros das disputas e discussões que se formaram a partir do início dos anos

trinta. A obra de Lagache representa um significativo legado para as gerações futuras e que ainda não foi explorado. Seu papel na elaboração do pensamento sartriano é inegável. A importância que ambos atribuem ao fenômeno da imaginação, do imaginário e da psicologia fenomenológica solicita um estudo aprofundado que ainda está por ser feito. Os dois teóricos acompanharam reciprocamente suas produções e foram compondo um campo de investigações de inestimável valor para as ciências humanas.

As primeiras obras de Sartre, anteriores ao surgimento de *O Ser e o Nada*, revelam o interesse do existencialista pelo tema da psicologia e sobretudo pelo problema metodológico da crítica às teorias positivistas e pela concomitante busca por uma concepção *sintética* da psicologia, que pudesse compreender a pessoa em sua totalidade individual e social. Essa investigação, como demonstramos, resultou nas obras dos anos seguintes.

*O Ser e o Nada* anuncia, pela primeira vez, a constituição da psicanálise existencial. Situada na quarta parte, no capítulo 2, da seção 1, ela surge após a delimitação ontológica dos modos de ser em-si, para-si e ser-para-outrem. A quarta parte, intitulada “Ter, Fazer e Ser”, representa o início da “aplicação” dos fundamentos ontológicos ao campo prático das condutas humanas. Ao descrever os modos fundamentais da coisa e do ser humano, Sartre inicia o trabalho de compreender as condutas humanas no mundo concreto. Tal processo de compreensão sintetiza as investigações anteriores no sentido de deslindar o ser humano como agente histórico situado em um campo existencial conflituoso e dinâmico. Tal abordagem visa demonstrar a tese central de *O Ser e o Nada* e, em sentido amplo, de todo o seu pensamento, qual seja, a *inegável liberdade da existência humana*. Essa liberdade não surge como disposição inata, ela se revela em cada conduta do projeto existencial como afirmação de si e negação de seu contrário, ou seja, da passividade. A constituição do ser humano como ser livre não elimina o projeto possível – mas sempre fracassado – de recusar essa condição livre, tal projeto denomina-se má-fé. A noção de má-fé é usada por Sartre para compreender o conceito freudiano de neurose, tal estratégia encontra-se já na obra

*Esboço para uma teoria das emoções*, em seu capítulo segundo. Tal crítica ao tema central do freudismo revela a relação de aproximação e distanciamento que Sartre estabeleceu em relação a Freud e, no sentido mais amplo, de caracterização da psicanálise como um movimento em gestação e que abrigava em seu interior W. Stekel<sup>54</sup>, Adler, Jung e outros.

A seção que visa esboçar a psicanálise existencial é um tanto desapontadora para quem busca a explicitação de tal método. As informações e análises contidas nessa seção indicam somente que “o seu Freud” ainda não surgiu. De fato, é evidente que Sartre, em 1943, ainda estava elaborando as bases dessa psicanálise existencial e, sobretudo, não havia vislumbrado todo o seu contorno teórico e temático. Principalmente não havia efetuado o trabalho de aproximação das teses marxistas, essenciais para tal empreitada. Não é demais lembrar que ele se situa no campo da “ontologia fenomenológica”, que será reescrita a partir de novas bases, contudo, não abandonada, mas reinterpretada a partir dos referenciais dialéticos e históricos.

Sumariamente, é possível sintetizar as teses principais da psicanálise existencial, nessa fase do pensamento sartriano, a partir dos tópicos enunciados a seguir. Sartre inicia a seção afirmando: “se é verdade que a realidade humana, como temos tentado estabelecer, anuncia-se e se define pelos fins que persegue, faz-se indispensável um estudo e classificação desses fins” (SARTRE, 1997, p. 682). Não poderia ser mais clara a intenção de Sartre, isto é, compreender o projeto existencial de uma pessoa a partir de suas intenções, da finalidade de suas condutas. Foi essa, exatamente, a sua estratégia, ao conceber a emoção como uma conduta *significativa e volitiva*. Nesse sentido, Sartre afirma que a psicologia empírica pressentiu exatamente tal intuição, “definindo o homem por seus desejos” (Ibidem). Em seguida, estabelecem-se duas advertências. O freudismo, ao centrar no desejo essa intuição, recaía na “ilusão substancialista” (Ibidem), ao situar *no* homem, essa predisposição, como se fossem “conteúdos de sua consciência” (Ibidem), pressupondo que o *sentido* do desejo era inerente ao próprio desejo,

---

<sup>54</sup> Autor muito citado por Simone de Beauvoir.

anulando a perspectiva da transcendência, típica da consciência e da posição do objeto que ela visava. Negando, por essa razão, a intencionalidade da consciência. O segundo erro reside “em considerar terminada a investigação psicológica uma vez alcançado o conjunto concreto dos desejos empíricos” (SARTRE, 1997, p. 682-683). Para exemplificar tal procedimento ele usa o caso da relação entre a vida e a obra de Flaubert, a partir do qual se elaboram determinadas teses correlacionando as suas paixões e sua produção literária. Entretanto, o erro dessa interpretação é o **reducionismo**<sup>55</sup>. Reduz-se “a personalidade complexa de um adolescente a alguns desejos básicos [...] o individual é somente a intersecção de esquemas universais” (SARTRE, 1997, p. 683). Essa abordagem não interroga o que é mais importante, não pergunta as razões pelas quais o escritor escolheu ser escritor, ao contrário de advogado, ou os motivos que o levaram a escrever tais obras e não outras. Em suma, negligenciam-se “as transições, os vir-a-ser, as transformações” (SARTRE, 1997, p. 684).

Ao contrário da atitude reducionista, Sartre vislumbra a necessidade de uma abordagem *compreensiva*<sup>56</sup>. Essa atitude visa captar “a relação concreta [...] o conteúdo individual e concreto das psicoses” (SARTRE, 1997, p. 685) e não as leis gerais ou as simbolizações genéricas. Em outras palavras, no ponto em que o psicólogo ou o psiquiatra finalizam suas explicações situa-se o início de uma compreensão mais profunda e concreta do caso singular. Sartre insiste no argumento de que essas explicações causais assemelham-se aos procedimentos da química ou da física, nos quais um caso vale por todos. “Essas explicações (*explications*)<sup>57</sup> ‘psicológicas’ nos remetem finalmente a inexplicáveis dados primordiais. São os corpos simples da psicologia” (Ibidem). Tal procedimento impede que a investigação atinja níveis mais profundos e complexos. É o que Sartre chama de pensar a partir de *propriedades*, simplesmente analisando as partes isoladas do fenômeno. Esse procedimento não fundamenta a significação do fenômeno que se quer compreender. A condição de Flaubert ser “ambicioso” não

---

<sup>55</sup> Sartre cita a obra de Paul Bourget *Essais de psychologie contemporaine: G. Flaubert*.

<sup>56</sup> Nesse momento ele cita a obra de Jaspers *Psicopatologia geral*.

<sup>57</sup> Sartre conserva a distinção entre explicação e compreensão iniciada por Dilthey.

pode ser derivada de nenhuma determinação isolada, seja ela física, social ou psíquica. Ao mesmo tempo que ela é contingente, por não ter causa material determinada, indica significados mais profundos, indício de “uma decisão radical” (SARTRE, 1997, p. 686) que sinaliza o “verdadeiro irreduzível psíquico” (Ibidem) que toda investigação compreensiva deve circunscrever. A busca desse irreduzível

é uma exigência fundamentada em uma compreensão pré-ontológica da realidade humana e na recusa, vinculada a tal compreensão, de considerar o homem como sendo analisável e redutível a dados primordiais, a desejos (ou ‘tendências’) determinados, suportados pelo sujeito tal como as propriedades o são para o objeto<sup>58</sup>” (SARTRE, 1997, p. 686-687).

Identifica-se nesse momento a questão metodológica da abordagem acerca do ser humano de modo explícito, recusa-se a explicação e postula-se a compreensão para que a *pessoa* não desapareça, sufocada pela busca da substância metafísica. A unidade almejada “é o ser do homem considerado, *é livre unificação*” (SARTRE, 1997, p. 687) de toda a sua vida. Em outras palavras, “*ser*, para Flaubert, como para todo sujeito de ‘biografia’ é unificar-se no mundo” (Ibidem). Essa unificação pretendida pelos biógrafos nada mais é que o “projeto original” que cada pessoa empreende em sua existência histórica.

A questão metodológica de fundo se constitui da seguinte maneira: “se admitimos que a pessoa é uma totalidade, não podemos esperar reconstruí-la por uma adição ou organização das diversas tendências empiricamente nela descobertas [...] Sendo assim, devemos descobrir em cada tendência, em cada conduta do sujeito, uma significação que a transcenda [...] esta atitude *empírica* é por si mesmo a expressão da escolha de um caráter inteligível” (SARTRE, 1997, p. 689-690). A partir dessas intuições, Sartre declara: “é por isso que um método especial deve ter por objetivo destacar esta significação fundamental que o projeto comporta” (SARTRE, 1997, p. 690). Tal princípio é acompanhado da necessidade de investigação de casos concretos, portanto, “convém antes de tudo instituir

---

<sup>58</sup> Nota-se aqui a aplicabilidade dos modos de ser fundamentais em-si e para-si.



investigações *individuais*<sup>59</sup> nos casos que podemos estudar mais facilmente” (SARTRE, 1997, p. 690-691). Em suma, a compreensão deve vislumbrar o “*projeto de ser*” (SARTRE, 1997, p. 692) de *cada* pessoa.

Fazendo uso da terminologia psicanalítica, é possível afirmar que o ser humano existe ao modo do desejo, mas não de *um só* desejo empírico ou de um objeto desejado. Em cada conduta humana, para Sartre, revela-se o desejo de ser inscrito no mundo como desejo *de* algo. Cada conduta é, ao mesmo tempo, *concreta*, determinada e *transcendente*, revelando-se, concomitantemente, pelo desejo determinado e pelo projeto transcendente de ser. Essa condição elucidada a seguinte exigência: que “a realidade humana jamais nos apareça a não ser *manifestada por tal homem em particular*, por uma pessoa singular” (Ibidem). Mas essa exigência revela a necessidade de considerar essa singularidade do ponto de vista da “realidade humana na pessoa como aquilo que constitui sua *comunhão com o outro*<sup>60</sup>, como aquilo que permite afirmar que há uma verdade do homem e não somente individualidades incomparáveis” (SARTRE, 1997, p. 694). É a reafirmação da necessidade de uma *abordagem totalizante da realidade humana* exigida desde as primeiras obras de Sartre. Totalização que não isola ou separa o ser humano irremediavelmente de outro ser humano, mas o toma em sua singularidade. Fato que a explicação positivista desconhece. Necessidade dada de ultrapassagem do positivismo que se traduz do seguinte modo: “a concretude absoluta e a completeza, a existência como totalidade, pertencem portanto ao desejo livre e fundamental, ou *pessoa*. O desejo empírico não passa de uma simbolização do mesmo: a ele remete e dele extrai seu sentido, mantendo-se parcial e redutível, pois é o desejo que não pode ser concebido de *per si* [...] Assim, o projeto fundamental, ou pessoa, ou livre realização da verdade humana encontra-se por toda parte, em todos os desejos<sup>61</sup>” (Ibidem).

---

<sup>59</sup> Encontra-se aqui a elaboração inicial da questão acerca da necessidade e importância de se estudar a vida de *uma* pessoa.

<sup>60</sup> Grifo nosso.

<sup>61</sup> Estabelecendo a conexão com a fenomenologia de Husserl, Sartre afirma: “tal projeto fundamental equivale ao *objeto* de Husserl, que só se revela por ‘*Abschattungen*’ e, todavia, não se deixa absorver por nenhuma *Abschattung*” (SARTRE, 1997, p. 694).

Após todas essas considerações, Sartre retoma a questão metodológica referente ao modo como a compreensão de uma pessoa singular pode ser empreendida: “com efeito, não convém catalogar a lista das condutas, tendências e inclinações, mas, outrossim, é preciso *decifrá-las*, ou seja, saber *interrogá-las*. Tal investigação só pode ser levada a cabo segundo as regras de um método específico. É este método que denominamos psicanálise existencial” (Ibidem). Vejamos quais são seus elementos constitutivos.

Primeiro, “o princípio desta psicanálise consiste na assertiva de que o homem é uma totalidade e não uma coleção; em consequência, ele se exprime inteiro na mais insignificante e mais superficial das condutas - em outras palavras: “não há um só gosto, um só tique, um único gesto humano que não seja revelador” (SARTRE, 1997, p. 694). Tal princípio pressupõe que a decifração não pode buscar o *sentido* da conduta como se ele existisse na forma de uma coisa escondida que seria dada já pronta. Esse empreendimento de construção do sentido “pertence *a priori* à compreensão humana, e o trabalho essencial é uma *hermenêutica*<sup>62</sup>, ou seja, uma decifração, uma determinação e uma conceituação” (SARTRE, 1997, p. 696). Tal empreendimento apoia-se na comparação das condutas, dado que cada uma revela a totalidade do ser pessoal. Neste momento, Sartre enuncia um dos elementos mais controversos de seu método:

a investigação primordial deste método nos é fornecida pela psicanálise de Freud e seus discípulos. Eis por que convém sublinhar aqui, com mais precisão, em que medida a psicanálise existencial irá inspirar-se na psicanálise propriamente dita, e em que medida irá diferir radicalmente dela (Ibidem).

Enunciemos algumas das características. As duas abordagens consideram as manifestações objetivamente discerníveis da vida psíquica amparadas por relações de *simbolização*. Igualmente, consideram a inexistência de dados primordiais como inclinações hereditárias ou caráter. No caso da psicanálise existencial, centra o valor fundante do ser humano na liberdade. Para Sartre, “a psicanálise empírica postula que a afetividade primordial do indivíduo é uma cera

---

<sup>62</sup> Grifo nosso.

virgem antes de sua história. A libido<sup>63</sup> nada é à parte de suas fixações concretas, salvo uma possibilidade permanente de fixar-se não importa como sobre não importa o quê” (SARTRE, 1997, p. 697). Ambas abordagens consideram o ser humano como uma historização perpétua e procuram descobrir, “mais do que dados estáticos e constantes, o sentido, a orientação e os avatares desta história. Por isso, ambas consideram o homem no mundo e não aceitam a possibilidade de questionar aquilo que um homem é sem levar em conta, antes de tudo, sua *situação*” (Ibidem). No caso específico da orientação freudiana, segundo Sartre,

as investigações psicanalíticas visam reconstituir a vida do sujeito desde o nascimento até o momento da cura; utilizam todos os documentos objetivos que possam encontrar: cartas, testemunhos, diários íntimos, informações “sociais” de todo tipo. E o que visam restaurar é menos um puro acontecimento psíquico do que uma estrutura dual: o acontecimento crucial da infância e a cristalização psíquica em torno dele. Ainda aqui, trata-se de uma *situação* (Ibidem).

A psicanálise empírica visa determinar o *complexo*, a psicanálise existencial intenta determinar a “escolha original” (Ibidem).

Ambas as psicanálises consideram que o sujeito não está em posição privilegiada para proceder a essas investigações sobre si mesmo. Ambas se apresentam como um método estritamente objetivo, tratando como documentos tanto os dados da reflexão como os testemunhos do outro. Sem dúvida, o sujeito *pode* efetuar sobre si uma investigação psicanalítica. Mas terá de renunciar de pronto a qualquer vantagem decorrente de sua posição particular e interrogar-se exatamente como se fosse um outro (SARTRE, 1997, p. 697-698).

---

<sup>63</sup> Cf. LAPLANCHE, 2001, p. 265-266: “Libido: energia postulada por Freud como substrato das transformações da pulsão sexual quanto ao objeto (deslocamento dos investimentos), quanto à meta (sublimação, por exemplo) e quanto à fonte da excitação sexual (diversidade das zonas erógenas)”. E ROUDINESCO, 1998, p. 471: “Sigmund Freud retomou o termo numa acepção inteiramente distinta [de Benedikt, Moll e Kraft-Ebing] para designar a manifestação da pulsão sexual na vida psíquica e, por extensão, a sexualidade humana em geral e a infantil em particular, entendida como causalidade psíquica (neurose), disposição polimorfa (perversão), amor-próprio (narcisismo) e sublimação”.

Essas são as correlações e aproximações que podem ser traçadas entre as duas abordagens. Até este momento, as diferenças mostraram-se menos relevantes, mas o principal ponto de discordância surge com a afirmação sartriana: “com efeito, a psicanálise empírica parte do postulado da existência de um psiquismo inconsciente que, por princípio, furta-se à intuição do sujeito. **A psicanálise existencial rejeita o postulado do inconsciente**<sup>64</sup>: o fato psíquico, para ela, é co-extensivo à consciência (SARTRE, 1997, p. 698). Essa divergência fundamental está ligada a uma distinção elaborada por Sartre desde a introdução de *O Ser e o Nada*, a diferença entre consciência e conhecimento. Se cada pessoa vive suas condutas, isso significa que elas são intencionais, sedo assim, ela tem consciência de cada uma de suas **vivências**, ao menos, no modo irrefletido. Isso não significa que essa mesma pessoa *conheça*, no sentido reflexivo de conceber ao modo do em-si, cada uma de suas vivências. Com esse recurso fenomenológico, pode Sartre afirmar que somos **conscientes** de nossas vivências sem que as **conheçamos** em sua totalidade. O mesmo vale para as vivências psíquicas, emoções, por exemplo. Posso ter consciência de (vivenciar) uma experiência amedrontadora, mas posso não conhecer o seu sentido último desse mesmo acontecimento. O que a psicanálise existencial postula é que o conhecimento das condutas individuais somente pode ser obtido “do ponto de vista do outro”, ou seja, que a *ipseidade* (a condição de ser si mesmo no mundo, própria ao para-si) seja considerada a partir de outra pessoa, ou, ao menos, do ser-para-outrem próprio ao para-si. O projeto existencial pode ser *desfrutado* pelo para-si, mas o *conhecimento* desse projeto exige a figura do ser-para-outrem, ou seja, da alteridade. Vejamos quais são as críticas de Sartre aos postulados dos fundadores da psicanálise.

Para Sartre, a psicanálise de origem freudiana, ao contrário de deixar que o irreduzível se mostre por um processo intuitivo, já o determina *a priori*, seja como libido ou como vontade de poder. Com esse procedimento, a liberdade humana fica em segundo plano, ressaltando os determinantes universais e genéricos. O irreduzível não surge ao final do processo investigativo, mas é determinado de saída, devendo apenas ser constatado a partir do caso empírico. A psicanálise

---

<sup>64</sup> Grifo nosso.

existencial, ao contrário, desvela “uma escolha que permanece única e que, desde a origem, é a concretude absoluta: as condutas detalhadas podem exprimir ou *particularizar* essa escolha, mas não poderiam concretizá-la mais do que já é. Isso porque essa escolha nada mais é do que o *ser* de cada realidade humana” (SARTRE, 1997, p. 700). Os irreduzíveis da psicanálise tradicional “pressupõe também, originariamente, o ser-Para-outro, a compreensão do outro e a escolha de se conquistar a própria salvação por meio do outro. O fundamento desta atitude deve estar em uma escolha primordial que permita compreender a assimilação radical do ser-Em-si-Para-si [finalidade de todo projeto existencial] ao ser-Para-outro” (Ibidem), ou seja, Sartre não pode aceitar os irreduzíveis pré-determinados porque eles negam e desconhecem o modo de ser da realidade humana que é a liberdade.

Outro aspecto importante da crítica, que serve também ao marxismo ortodoxo e esclerosado, é o seguinte: a psicanálise existencial

abandona a suposição de que haja uma ação mecânica do meio sobre o sujeito considerado. O meio só poderia agir sobre o sujeito na medida exata em que este o compreende, ou seja, em que este o transforma em situação. Portanto, nenhuma descrição objetiva desse meio poderia nos servir. Desde a origem, o meio concebido como situação remete ao Para-si escolhedor, exatamente como o Para-si remete ao meio pelo seu ser no mundo. **Renunciando a todas as causações mecânicas, renunciamos ao mesmo tempo a todas as interpretações *genéricas* do simbolismo considerado**<sup>65</sup> (Ibidem).

Fica evidente, portanto, que o reducionismo positivista e cientificista, típico do século dezenove, é solenemente recusado por Sartre. Outro fator importante é que se recusa também o *a priori* da simbolização. Não pode haver nenhum conjunto de explicações prévias ao processo de simbolização que cada pessoa elabora de sua existência e de seus conflitos. O erro da psicanálise tradicional está em uniformizar o potencial imaginário da realidade humana. Ou seja, não pode haver uma elaboração simbólica válida indistintamente para todas as pessoas, fato

---

<sup>65</sup> Grifo nosso.

que deriva na seguinte exigência: “*o psicanalista, a cada vez, terá de reinventar uma simbólica, em função do caso particular sob consideração*”<sup>66</sup> (SARTRE, 1997, p. 701). Na mesma linha argumentativa, Sartre afirma: “trata-se de compreender aqui o **individual e, muitas vezes, até mesmo o instantâneo. O método que serviu a um sujeito, por essa razão, não poderá ser empregado em outro sujeito ou no mesmo sujeito em uma época posterior**”<sup>67</sup> (SARTRE, 1997, p. 701).

A partir desses pressupostos, Sartre poderá recusar o princípio freudiano do inconsciente:

precisamente por que o objetivo da investigação deve ser a descoberta de uma *escolha*, e não de um *estado*, esta investigação deverá manter sempre em vista que seu objeto não é um dado soterrado nas trevas do inconsciente, mas sim uma determinação livre e consciente - determinação essa que sequer chega a ser uma habitante da consciência, mas que se identifica à própria consciência [...] Quando se acerca assim da escolha fundamental, as resistências do sujeito desmoronam de súbito e este *reconhece* logo a imagem que lhe apresentam de si mesmo, como se estivesse se vendo em um espelho [...] Esse testemunho involuntário do sujeito é precioso para o psicanalista; este percebe o sinal de que alcançou seu objetivo; pode passar das investigações propriamente ditas à cura (Ibidem).

Mas, diz Sartre, o psicanalista empírico está impedido de fazer uso desse processo de “compreensão de si” efetuado pelo paciente porque o postulado do inconsciente o impede. A partir dessa constatação, Sartre elabora uma série de questões ao método freudiano:

se verdadeiramente o complexo é inconsciente, ou seja, se o signo está apartado do significado por uma barreira, de que modo poderia o sujeito *reconhecê-lo*? Será que o complexo inconsciente se reconhece a si mesmo? Mas não está privado de *compreensão*? E, se

---

<sup>66</sup> Grifo nosso.

<sup>67</sup> Grifo nosso.

fosse preciso lhe conceder a faculdade de compreender os signos, não seria também necessário, ao mesmo tempo, fazer dele um inconsciente consciente? Com efeito, que é compreender senão ter consciência de que se compreendeu? Poder-se-ia dizer que, pelo contrário, o sujeito enquanto consciente é que reconhece a imagem apresentada? Mas de que modo o sujeito iria comparar tal imagem à sua verdadeira afecção, uma vez que esta se acha fora de seu alcance e jamais esteve na esfera de seu conhecimento? (SARTRE, 1997, p. 701-702).

Após essa crítica contundente ao método da psicanálise empírica, Sartre evidencia os traços fenomenológicos de seu método elaborado juntamente com a psicanálise existencial:

contudo, a iluminação do sujeito é um fato. Há aqui uma intuição acompanhada de evidência<sup>68</sup>. Esse sujeito, guiado pelo psicanalista, faz muito mais do que dar sua anuência a uma hipótese: ele toca e vê o que ele mesmo é. Isso não é verdadeiramente compreensível a menos que o sujeito jamais tenha deixado de ser consciente de suas tendências profundas; ou melhor, a menos que essas tendências não se distingam de sua própria consciência. Nesse caso, como vimos anteriormente, a interpretação psicanalítica não o faz *tomar consciência* daquilo que ele é: faz, sim, com que *tome conhecimento* de seu ser. Portanto, cabe à psicanálise existencial reivindicar como decisiva a intuição final do sujeito (SARTRE, 1997, p. 702).

Ao final, Sartre define sua psicanálise existencial do seguinte modo: “é um método destinado a elucidar, com uma forma rigorosamente objetiva, a escolha subjetiva pela qual cada pessoa se faz pessoa, ou seja, faz-se anunciar a si mesmo aquilo que ela é” (Ibidem). Dadas as condições para a realização da psicanálise existencial, Sartre vislumbra abordar dois casos: Flaubert e Dostoiévski. O primeiro caso foi tratado em *O Idiota da família*.

---

<sup>68</sup> Terminologia claramente fenomenológica.

O leitor pode ter se surpreendido com o uso exaustivo de citações neste capítulo. Tal procedimento, contudo, visou “dar a palavra a Sartre”, diante de tantos desentendidos que se seguiram ao processo de elaboração dos princípios da psicanálise existencial. Acreditamos ter reconstruído fielmente tais pressupostos. Agora, podemos elencar algumas repercussões da elaboração do método erigido com a psicanálise existencial.

Dois nomes se destacam na abordagem do tema: Hazel Barnes e Betty Cannon. Hazel Barnes foi uma das mais proeminentes pesquisadoras, filósofas e tradutoras das obras de Sartre. Além de ter traduzido para a língua inglesa a obra *O Ser e o Nada*, publicou diversos estudos sobre Sartre, dentre os quais se destacam: *Humanistic existentialism: The literature of possibility* e *Sartre and Flaubert*. Nesse estudo sobre Sartre e Flaubert, Barnes elabora uma das mais bem fundamentadas análises da clássica biografia do autor de *Madame Bovary*, na qual identificamos as estratégias para a edificação de uma psicanálise existencial. No prefácio de seu livro ela esclarece as pretensões de Sartre: ***O Idiota da família não é só uma biografia de Flaubert, ela é a síntese de todo o existencialismo de Sartre, desde as suas considerações ontológicas e fenomenológicas, passando pela importância da noção de imaginário***<sup>69</sup>. Segundo a autora, a biografia serviu a Sartre para provar uma tese, aquela que enunciamos anteriormente e que se encontra ao final do capítulo sobre a psicanálise existencial que analisamos. Em outras palavras, a biografia escrita por Sartre é a demonstração de seu método cujo objeto é o escritor Flaubert. Em sentido mais amplo, é a tentativa de demonstrar como a psicanálise e a sociologia marxista podem ser combinadas de forma proveitosa<sup>70</sup> em função do conhecimento de uma pessoa em sua situação histórica. Aspecto que indica também a evolução teórica de Sartre, assimilando marxismo e fenomenologia. Barnes destaca que a tentativa de sintetizar disciplinas auxiliares em um projeto comum é um caso raro no pensamento contemporâneo. Fato que valoriza ainda mais a iniciativa de Sartre.

---

<sup>69</sup> Tal afirmação corrobora a tese que defendemos no presente estudo.

<sup>70</sup>Cf. BARNES, 1981, p. 4 “He has stated that the wish to show how psychoanalysis and a Marxist sociology could be profitably combined was a major factor in his decision to write *lithe Flaubert*, ‘as he generally refers to it’”.



Barnes esclarece também o sentido da “resposta neurótica” de Flaubert aos conflitos existenciais vividos desde a infância. E o mais relevante é que essa análise das condutas de Flaubert tem como pano de fundo a produção literária não só do romancista mas de toda a sua época, principalmente na França. Sartre aproxima o estilo literário flaubertiano de Baudelaire, Leconte de Lisle, Gautier, e os irmãos Goncourt. Segundo Barnes, o aspecto comum, que ligaria todos esses escritores seria a disposição de incorporarem os “**cavaleiros do nada**”, de recusarem o real em função de uma perspectiva *imaginária*, ao que poderíamos acrescentar *fantasiosa*, da realidade, criando a mais bela obra em língua francesa sob as bases da impossível estética<sup>71</sup>. Sartre, segundo a autora, não negava a beleza estética, mas recriminava a posição sócio-política desses escritores, na linha do engajamento do escritor, proposto em *Que é a literatura?* A busca por uma literatura fundada na “arte pela arte”, sem qualquer menção aos tempos conflituosos pelos quais passavam esses literatos, revelava a atitude de má-fé de suas condutas<sup>72</sup>. É nesse contexto que a autora resgata a tese de Sartre de que a má-fé é o equivalente freudiano da neurose, pois a posição típica dessa literatura desengajada simbolizava a “solução neurótica” para os conflitos vividos por esses escritores. Dispostos a explorarem todas as possibilidades da arte literária, viviam sem assumirem a responsabilidade pelos respectivos posicionamentos sociais que a ocasião exigia de todo cidadão. O total desligamento entre os conflitos sociais da época e o ideal literário desses escritores simbolizava, no plano literário e existencial, a alienação política. O aristocratismo desses literatos significava ignorar os conflitos entre as classes sociais<sup>73</sup> e até a sua própria classe. Os personagens dos enredos viviam em um mundo totalmente distinto da realidade de seus criadores. Nesse contexto, surge a crítica de Sartre ao conceito de *humanismo* desses escritores. O ser humano, nas diversas manifestações literárias ligadas ao

---

<sup>71</sup> Cf. BARNES, 1981, p. 267 “The Knights of Nothingness rejected the real for the imaginary and created ‘the most beautiful works in the French language’ on the basis of an ‘impossible aesthetics’”.

<sup>72</sup> Cf. BARNES, 1981, p. 267-268 “While paying tribute to their creations, Sartre disapproves of the authors social attitudes and condemns their lives as lived in bad faith”.

<sup>73</sup> Cf. BARNES, 1981, p. 268 “He [o escritor] was under the illusion, at least, that he had transcended his own class”.

romantismo e ao pós-romantismo, assim como referente aos escritores que se sentiam pertencentes ao grupo aristocrático, representavam a “natureza humana” como essencialmente boa. Mas, o viés aristocrático desses autores identificava essa bondade somente em si, nos representantes de sua própria aristocracia. Como se vivessem em um mundo isolado, sem as demais estratificações da sociedade. Esse movimento de identificação da bondade essencial, somente em uma pequena casta de homens, levava ao movimento de negação da humanidade<sup>74</sup>.

Tal processo somente poderia aparecer no plano imaginário, e a literatura surgia como a sua forma acabada. Insatisfeitos diante da diferença abissal entre a casta dos eleitos e a numerosa plebe, a única forma de viver no mundo seria abandoná-lo, usando como subterfúgios a imaginação, a literatura<sup>75</sup>. Ela se tornava “a resposta neurótica” a essa insatisfação que a tudo infestava. A insatisfação se tornava o valor desses eleitos. A “solução neurótica”, assim, era a fuga para a literatura fantasiosa, para o imaginário distópico, essencialmente, o projeto idílico da vida humana redimida pela arte.

A personificação de todo esse movimento literário, que é também a objetivação de uma neurose literária, é *Madame Bovary*. A sua neurose é a de Flaubert, que, por sua vez, verbaliza o ideal dos “Cavaleiros do nada”. Partindo do conceito de psicastenia de Janet, Sartre edifica a noção de má-fé<sup>76</sup> como a neurose que se expressa pela vontade de nada, pela atitude negadora sem ser propositiva; enfim, pela aniquilação de si e do mundo através da vida imaginária<sup>77</sup>.

A segunda comentadora que analisaremos é autora de uma obra capital sobre Sartre.

---

<sup>74</sup> Cf. BARNES, 1981, p.269-270 “The Knights of Nothingness tried to achieve a point of view which was nonhuman; they would have liked to deny their solidarity with the human race. This goal was obviously impossible except in imagination”.

<sup>75</sup>Cf. BARNES, 1981, p. 270 “For the Knight of Nothingness Sartre claims that ‘imagination’ became ‘a recourse against the impossible’. Its function included but went beyond providing an escape from reality. Its task was to deny the real and to give being to the unreal, to reveal the superiority of Nothingness to Being and of the nonhuman to man”. Essa tese esclarece também porque Sartre se dedica a escrever uma obra sobre o *nada*.

<sup>76</sup> *Self-delusion* é uma das traduções possíveis do termo consagrado em *O Ser e o Nada*.

<sup>77</sup> Cf. BARNES, 1981, p. 276 “Depersonalization, a rupture with the real solitude, hypostatized language, misanthropy, self-hatred, failure-conduct, quest of the impossible”, esses são os traços neuróticos de *Madame Bovary/Flaubert*.

Betty Cannon, psicóloga e psicoterapeuta, doutora em literatura e psicologia, publicou uma das melhores obras sobre a psicanálise existencial de Sartre. A obra intitulada *Sartre and psychoanalysis. An Existentialist Challenge to Clinical Metatheory*, editada em 1991, estuda de forma ampla e aprofundada toda a produção sartriana relativa ao tema e estabelece um diálogo crítico com Freud e Lacan. Leitura obrigatória para todos aqueles que se interessam pelo pensamento sartriano, assim como pelas relações entre existencialismo e psicanálise, apresenta ainda considerações indispensáveis ao conhecimento da aplicação das teses de Sartre ao campo da psicoterapia. Não temos condições de explorar toda a riqueza dessa obra, pois o seu estudo demanda uma abordagem específica. Tentaremos, entretanto, destacar alguns tópicos relativos ao tema de nossa investigação.

A primeira questão diz respeito ao modo como Sartre interpretou a teoria de Freud. Segundo Cannon, a relação do principal representante do existencialismo com a psicanálise foi semelhante ao modo como ele interpretou o marxismo<sup>78</sup>. Nos dois casos, a tentativa foi utilizar conceitos e teses que reforçassem a abordagem “humana” das ciências, sem recair nos equívocos típicos do século dezanove, qual seja, **reducionismo, materialismo mecanicista e positivismo cientificista**. No caso da psicanálise, ela serviu para a elaboração da “psicanálise existencial”, que, como afirmamos, constituiu-se como o método da Antropologia Estrutural e Histórica. Tal disposição dos dados nos faz concluir que as críticas de Sartre ao movimento denominado psicanálise visam eliminar dessa fundamental abordagem do ser humano os resquícios da herança cientificista, **reducionista**. Nesse sentido, todos os elementos que apontem, na psicanálise, para a substancialização do ser humano, ou, mais especificamente, para a elaboração de conceitos que reduzam a sua “condição livre” a determinismos de qualquer espécie, sejam eles orgânicos, sociais ou inconscientes, serão recusados enfaticamente.

---

<sup>78</sup> Cf. CANNON, 1991, p. 16 “Sartre objects to Freud and Marx for the same reason—their attempts to apply the philosophical tenets of nineteenth-century scientific materialism to the human sciences. In rejecting the mechanistic determinism of Freud and Marx, Sartre advocates instead the establishment of a *human* science of human beings. At the same time, however, he names his own metapsychology ‘existential psychoanalysis’ just as he calls his later philosophy ‘Marxist’. In this respect, it might be said that what Sartre accepts in both Freud and Marx is their talent as phenomenologists, which is sometimes deeply obscured by their attempts at establishing natural science credibility for their theories”.

Cannon, seguindo a estratégia de Sartre, centra no conceito de *libido*, avaliado criticamente por Sartre desde o *Esboço de uma teoria das emoções*, a crítica a esses resquícios objetivantes da condição humana<sup>79</sup>. Contra a objetivação materialista mecanicista, Sartre defende a sua ontologia da liberdade. Apostando na relação empática compreensiva da vida de outras pessoas e na capacidade reflexiva da consciência, Sartre intenciona desvelar as *estruturas* constitutivas do ser humano. Nessa edificação ontológica, o método buscado recusa a redução do humano ao materialismo e evidencia a necessidade de criação de uma abordagem nova. Enquanto a psicanálise freudiana vive o dilema de ser ciência aos moldes do positivismo, tendo como objeto de empiria o ser humano, segundo Cannon, a abordagem sartriana funda-se na compreensão<sup>80</sup>. Enquanto o freudismo visa explicar o sentido das ações humanas circunscrevendo forças deterministas, Sartre, segundo Cannon, insiste em investigar os sentidos dessas mesmas ações a partir de uma síntese das disciplinas auxiliares. Nesse contexto, ela reforça a tese sartriana de que o *futuro*, a perspectiva projetiva da temporalidade, importa tanto quanto o passado e o presente, quando se pretende compreender o ser humano<sup>81</sup>.

Outro aspecto importante, que torna a abordagem sartriana um tema atual, é a possibilidade de utilização de seus princípios no campo da terapia. Cannon elabora uma intrincada avaliação das correntes da psicologia e da psicanálise comparando tais abordagens com os princípios do existencialismo sartriano.

---

<sup>79</sup>Cf. CANNON, 1991, p. 17 “Thus Freud's ‘discovery’ of the *libido* as the driving force in the psyche is a part of his general endeavor to establish the scientific credibility of psychoanalysis. If the natural sciences deal in physical forces, then psychoanalysis must base itself on a comparable psychobiological force. The problem is that such a force is really a metaphysical first principle based on scientific metaphors rather than a scientific hypothesis. It is too broad, either explaining everything or nothing, and is therefore not subject to empirical validation”.

<sup>80</sup> Cf. CANNON, 1991, p. 17 “Comprehension in the human sciences cannot be of the same order as comprehension in the natural sciences. It must include intentionality and meaning. Thus for Sartre the “force” in the human personality is not to be discovered *behind* consciously lived experience but rather *in* that very experience. From the beginning of his work to the end, Sartre objects to Freud's attempt to reduce human behavior to environmental and biological determinism, psychobiological forces, and unconscious urges”.

<sup>81</sup> Cf. CANNON, 1991, p. 24 “For the Freudian idea of the determining power of the past, existential psychoanalysis substitutes an understanding of both the past and the future as humanly meaningful in terms of choices and values. For the Freudian idea of desire as a biological instinct, Sartre proposes the idea first of *desire* (BN) and later of *need* (CDR) as a lack which is discovered not in the biological recesses of the self but on the face of the world as it responds to embodied consciousness. For the mechanistic universe of natural science, Sartre substitutes the human universe of phenomenological investigation and ontological categories as these are discovered within concrete lived experience”.

Correlacionando as diferenças entre a metapsicologia freudiana e a ontologia sartriana<sup>82</sup>, ela estabelece que a diferença entre as duas abordagens está exatamente na questão metodológica. Enquanto Freud busca um conceito explicativo que sirva indistintamente para todo o ser humano, Sartre tenta estabelecer as bases para uma síntese **interdisciplinar** que atinja a cada ser humano em sua singularidade. Para Sartre, não há nada escondido por detrás da realidade humana e de suas ações, nenhuma força oculta manipulando o ser humano sem que ele o saiba. Ao contrário, a realidade humana se mostra e se faz em cada ação e escolha, mesmo que não domine as consequências dos atos ou a possibilidade de realizar completamente desejos e projetos. Enquanto a psicanálise situa no passado<sup>83</sup>, sobretudo nos primeiros anos de vida de cada pessoa, a etiologia das neuroses, Sartre amplia a perspectiva temporal no sentido de sintetizar o passado, o presente e o futuro, naquilo que ficou conhecido desde *O Ser e o Nada* como a “Temporalidade original”, em contraponto ao aspecto psíquico dessa mesma temporalidade. Dentre os elementos relevantes que Cannon identifica para a construção de uma terapia psicológica baseada no existencialismo, destacam-se:

- 1- A valorização da escolha e do projeto existencial. Fazendo uso do método progressivo-regressivo, o terapeuta não só visará o momento regressivo, buscando na história pregressa do consulente o sentido de seu sofrimento, mas trabalhará com a temporalidade em sua totalidade, ou seja, com o presente e o futuro, inscrevendo o campo das escolhas e da elaboração do projeto fundamental no sentido projetivo de mudança de conduta e de sentido para a sua existência. Nessa perspectiva, o passado não pode ser um “muro” que separa a pessoa de si mesma, como se ela fosse determinada pelos

---

<sup>82</sup> Cf. CANNON, 1991, p. 52 “In conclusion, we might say that the chief difference between Freud's psychobiological metatheory and Sartre's ontological metatheory is that although both initially rely on phenomenological analysis and description, Sartre attempts to discover the ontological structures of human existence which manifest themselves *in* experience, whereas Freud attempts to discover the metabiological (or metaphysical) forces which lie *behind* human experience”.

<sup>83</sup> Cf. CANNON, 1991, p. 52 “Sartrean consciousness is not circumscribed and determined by the past, as is the Freudian psyche. It therefore becomes as important in existential psychoanalysis to understand an individual's project in terms of the future which is its meaning as in terms of the past which is its ground”.

acontecimentos pretéritos, e, de outro lado, o presente e o futuro não são a repetição fatalista dos traumas vividos na infância. Ainda em relação aos traumas e vivências pretéritas, o terapeuta jamais deve “culpar” o consulente por tais acontecimentos. A psicanálise existencial não tem o objetivo de responsabilizar alguém pelos atos cometidos, mas compreender a situação e as intenções de tais condutas, esclarecendo que toda ação resulta de uma solução diante de uma dificuldade, e que em situações distintas outros atos podem ser efetuados. Ninguém é refém de suas escolhas pretéritas. É por essa razão que a possibilidade de uma outra escolha surge para ressignificar vivências passadas. Compreende-se mais o *motivo* que a causa. Compreender uma conduta exige situá-la no *passado* como *feito* e no *futuro* como *sentido*. Em suma, o consulente não é uma pessoa determinada por seu passado, mas um sujeito livre, que merece respeito, e que, sobretudo, é capaz de criar novos sentidos para sua existência, superando os traumas vividos, em função de novos projetos e de nova maneira de viver. Tal “conversão” é possível porque o consulente é “o autor de sua história”. Tanto no processo de tomar consciência reflexiva de seu passado quanto projetar novos caminhos<sup>84</sup>.

- 2- Outro elemento importante é a *espacialidade* da existência. O terapeuta necessita compreender como o consulente posiciona-se frente aos outros e ao mundo. Se ele mantém distância dos outros e do mundo (material e social) que o isola ou se mantém contato que o dilui frente a outrem. O importante é compreender como seu corpo/pessoa posiciona-se nesse espaço vital<sup>85</sup>.
- 3- A terapia existencial baseada na perspectiva sartriana não tem por objetivo “tornar consciente o inconsciente”, mas elaborar um processo reflexivo acerca de uma vivência pré-reflexiva distorcida

---

<sup>84</sup> Cf. CANNON, 1991, p. 52-54.

<sup>85</sup> Cf. CANNON, 1991, p. 55.

ou indefinida<sup>86</sup>. Essa vivência não reside no passado como uma coisa inerte, guardada na memória como uma relíquia em uma gaveta, ela permanece significando algo para a pessoa. O processo visado é o de deslindar esse significado no contexto da vida inteira, não só do passado. Em relação aos atos tão comuns de “autoengano” (*self-deception*), a terapia não visa identificar o mecanismo inconsciente de recalque mas a necessidade de operar reflexivamente acerca de uma vivência, isto é, de uma atitude pré-reflexiva. Ou seja, busca-se deslindar as atitudes de má-fé<sup>87</sup>. A atitude reflexiva voltada para vivências traumáticas visa também identificar o papel do contexto social, sobretudo as relações da pessoa com sua família e pessoas importantes no contexto dessa vida. Não é só a vivência que importa mas o **significado** que ela representa para o meio social no qual ocorreu. O sentido que os outros atribuem a uma vivência pode interferir no modo como a pessoa interpreta tal ato. Tal atitude exige a compreensão do projeto fundamental do consulente, que somente pode ser realizado no diálogo franco e aberto com o terapeuta. A compreensão pressupõe a comunicação autêntica entre os dois. Fato que reafirma a condição de que o consulente não tem posição “privilegiada” de acesso a seus sentimentos e sofrimentos. Ter consciência de uma situação não significa ter conhecimento instantâneo da vivência. Muitas vezes, somente outra pessoa pode revelar o sentido, isto é, “tornar conhecido” a mim uma experiência que vivi. Nesse sentido, o processo terapêutico não identifica uma “doença” – sobretudo no sentido fisiológico – mas um “**modo de viver**” que pode ser alterado. Essa alteração pressupõe a existência humana dotada de sentido e valor, que são criados e podem ser modificados.

---

<sup>86</sup> Cf. CANNON, 1991, p. 55: “to focus a healing reflection on a client's previously distorted or unidentified prereflective experience”.

<sup>87</sup> Tese defendida por Sartre desde a publicação do *Esboço de uma teoria das emoções*.

- 4- A relação com outras pessoas envolve um espectro infinito de sentidos, não só o do desejo sexual. A alteridade, sobretudo, é o lugar no qual sou nomeado e visto. Todo o desejo/necessidade passa pela mediação de outra pessoa, portanto, pela limitação ou afirmação de minha liberdade fundamental de existir.
- 5- O **corpo**, na perspectiva existencial, não é só o campo das pulsões mas a condição através da qual o ser humano vive no mundo<sup>88</sup>. Isso significa mobilizar as condições em-si e para-si de cada pessoa, ou seja, ser sujeito e objeto para outrem. Disso decorre que experiências emocionais, sintomas psicossomáticos, prazer sexual e tantos outros aspectos da corporeidade são providos de escolha subjetiva. Em outros termos, escolhemos o modo como vivemos nosso corpo no mundo, inclusive com suas limitações ou deficiências. No âmbito da relação terapêutica, a comunicação somente pode ser feita através dos respectivos corpos, diferentemente da clássica postura freudiana da relação dialogal, sem o contato visual entre as pessoas envolvidas na terapia. Isso significa que a mudança de modo de viver também deve acompanhar a mudança no modo como o consulente vive seu corpo.
- 6- O terapeuta existencial não considera somente o aspecto sentimental ou cognitivo do consulente mas o seu mundo total em sua complexidade. Isso significa que o simbolismo das narrativas pressupõe cada individualidade. Não há simbolismo universal que sirva para compreender todas as pessoas indistintamente. O simbolismo se constrói *com* o consulente<sup>89</sup>. Isso também significa que sempre é possível a alteração do projeto existencial. Fato que a

---

<sup>88</sup> Cf. CANNON, 1991, p. 57: "The body in existentialist therapy would be regarded not as a source of psychobiological drives but rather as a way of living one's life in the world".

<sup>89</sup> Cf. CANNON, 1991, p. 58 "The ontological categories are discovered *in* the client's experience, not *behind* it. For this reason, symbolism can never be universal. Dreams must refer to a person's way of living ontological structures and cultural experiences as part of his or her unique project. As a deciphering of an individual's project, a hermeneutics or an interpretative enterprise, existentialist therapy must also be sensitive to the slightest change in the meaning of symbols or the client's overall project".



terapia pode tornar possível a partir da iniciativa e consecução de uma nova postura do consulente diante do mundo.

- 7- Por fim, a terapia deve fazer uso das três estruturas ontológicas fundamentais, o em-si, o para-si e o para-outrem<sup>90</sup> no sentido de propiciar ao consulente o processo de reflexão voltado para sua própria história de vida. Nesse processo, o terapeuta poderá interpelar questões relativas ao modo como o consulente vive tais estruturas, sobretudo se a conduta de má-fé permeia tais vivências. Se suas relações com as determinações sociais, materiais não são usadas para justificar atitudes de anulação da liberdade ou se esta não está sendo usada em sentido opressivo em relação aos outros, dado que a má-fé pressupõe a sobrevalorização da transcendência ou da imanência, alienando a dialética entre essas instâncias. Ou seja, se vivo no mundo de maneira narcisista ou despersonalizada. Outra forma de má-fé é a opção pela criação de um mundo paralelo, *imaginário*, que substitui o mundo real com suas dificuldades ou frustrações inerentes e inevitáveis. Outra atitude de má-fé é a redução das relações sociais ao mundo material, negando sua transcendência de sentido, exemplo de avareza que Sartre analisa em inúmeras obras. Todas essas atitudes dizem respeito ao ser-para-si. O ser-para-outrem envolve o modo como me relaciono com os outros. Sou sempre objeto para os outros ou sempre quero que o outro seja meu objeto?<sup>91</sup> Isto é, nas relações com os outros, somente concebo a posição do masoquista ou do sádico? Quais são as perspectivas da intimidade ou da reciprocidade, para não falar da

---

<sup>90</sup> Cf. CANNON, 1991, p. 58 “Finally, the existentialist therapist would investigate with a client not the structures of the client's psyche (since consciousness lacks substance and structure) but the ways in which this person lives the three fundamental structures of being—Being-in-itself, Being-for-itself, and Being-for-others”.

<sup>91</sup> *O Ser e o Nada* pode ser a “heurística da má-fé” se entendermos que sua ontologia é edificada para compreender a reflexão cúmplice. Nesse sentido, a paixão inútil não seria o destino do homem mas a realidade daquele que vive e escolhe o projeto de má-fé, experimentando a liberdade pela metade. No contexto da Segunda Grande Guerra e da atitude comum do colaborador, do cúmplice, tal ontologia e tal descrição da má-fé constituem o “diagnóstico do presente” vivido por cada francês em 1943.

solidariedade? Como cada pessoa lida com a necessidade de viver um projeto livre em meio a outros projetos livres? Exijo submissão absoluta? Faço da violência o modo de realizar meu projeto fundamental? Por último, é preciso considerar o ser para-si a partir das atitudes de irreflexão e de reflexão. O consulente é irresponsável perante os outros (vivência predominantemente irrefletida) ou é atormentado real ou imaginariamente por uma visão punitiva de outrem (reflexiva)? Em síntese, o consulente vê a si mesmo como alguém que tem o futuro fixo e determinado? Foge de toda responsabilidade afirmando que não é o autor de seus próprios atos? Sufoca qualquer espontaneidade de suas condutas adotando um controle reflexivo constante de si? Todas essas interrogações surgem a partir do momento em que as vivências são colocadas em perspectiva na relação dialógica entre o consulente e o psicoterapeuta. Fica evidente, enfim, que o equivalente sartriano para a neurose é a má-fé, revelada pelo diálogo autêntico entre dois seres humanos.

Como é possível notar, a psicanálise existencial de Sartre se mantém atual em todos os sentidos<sup>92</sup>. Sobretudo porque ela complementa a Antropologia Estrutural e Histórica, constituindo as bases para uma real abordagem **interdisciplinar** do ser humano. Talvez, tenha sido esse o real motivo de ter sofrido tantas críticas quando foi implementada. Veremos, a seguir, alguns aspectos dessas críticas.

---

<sup>92</sup> Alguns estudos recentes reafirmam a contemporaneidade das teses sartrianas, principalmente no campo da psicologia e da teoria das emoções. Dentre muitos nomes destacamos: André Barata, Dan Zahavi, Matthew Ratcliffe, Thana Mara de Souza, Lucrecia Corbella, Daniela Schneider, Fabio C. L. de Castro e Marcelo S. Norberto.

## Capítulo 4. O marxismo de Althusser e as críticas aos seus pressupostos

“O estruturalismo não é um método novo,  
é a consciência desperta e inquieta do saber moderno”

*As palavras e as coisas*

Michel Foucault

Este capítulo intenciona avaliar as repercussões e críticas, sobretudo no ambiente acadêmico francês, advindas com a publicação de *Questões de método*. Especificamente, visa debater algumas teses enunciadas ao longo de nosso estudo sistematizadas a partir da formulação da Antropologia Estrutural e Histórica. Como avalia, acertadamente, F. Dosse, em sua monumental *História do estruturalismo*, Sartre foi o alvo privilegiado desse movimento iniciado nos anos cinquenta. Dosse inicia sua exposição histórica da ascensão, auge e declínio do estruturalismo com o título do capítulo “O eclipse de uma estrela: Jean-Paul Sartre”, nos seguintes termos: “para triunfar, o estruturalismo devia, como em toda tragédia, matar. Ora, a figura tutelar dos intelectuais do pós-guerra era Jean-Paul Sartre” (DOSSE, 1994, p. 23). Demonstraremos que esse assassinato teve requintes de crueldade, visto que o corpo imolado no santuário científico foi sepultado vivo. A publicação de *O Idiota da família*, foi, por parte do morto, a tentativa de sair de sua tumba.

Não temos a pretensão de recensar todas as críticas dos representantes, assumidos ou não, do estruturalismo ao que Sartre denominou “ideologia existencialista”, nos anos cinquenta, nem aos pressupostos de sua antropologia. Nossa ambição é sintetizar, a partir da análise das críticas de Althusser a Sartre, alguns dos eixos centrais do embate entre estruturalismo e existencialismo sartriano. Essa ambição amplia-se ao sintetizar o debate que se estabeleceu entre a proposta de formulação de uma Antropologia Estrutural e Histórica (como área do

saber engravado na filosofia marxista, com seu método, a psicanálise existencial) e a crítica ao humanismo teórico, protagonizado por Althusser. Tal síntese, acreditamos, engloba as críticas à viabilidade científica e filosófica da psicanálise existencial no quadro da releitura estruturalista da psicanálise. Por fim, tentaremos demonstrar que a crítica de Sartre aos herdeiros do marxismo e da psicanálise, elaborados em solo francês, partilha dos mesmos fundamentos, dado que são inspirados pelos mesmos erros teóricos. Essa proximidade pode ser demonstrada pelo projeto estruturalista de sepultar a herança fenomenológico-existencial tanto no marxismo quanto na psicanálise.

Iniciando essa análise, é preciso conhecer o projeto de Althusser elaborado no contexto do marxismo francês. Segundo Décio Saes, no capítulo “Althusserianismo e dialética”, publicado no Livro *Ler Althusser*, organizado por Jair Pinheiro, a intenção da nova proposta era repensar a teoria marxista do materialismo histórico. “Para os althusserianos, a filosofia aparece como um aspecto secundário, embora importante, do pensamento marxista; e isso porque, numa perspectiva materialista, o desenvolvimento da filosofia depende do desenvolvimento prévio da ciência” (PINHEIRO, 2016, p. 118). Essa questão é central no debate que analisamos. Na verdade, como indicamos desde as primeiras intuições de Merleau-Ponty acerca do conceito de estrutura, o verdadeiro centro das discussões na França dos anos cinquenta, sobretudo entre os marxistas, seus simpatizantes e críticos, é a avaliação de quão científica é a filosofia marxista. Não é menos importante lembrar que as chamadas ciências sociais terão espaço cada vez maior no debate relativo aos princípios que ligam ou não tais ciências ao histórico da filosofia. Veremos, nessa época, uma crescente postura dos estruturalistas de distanciamento em relação aos procedimentos metodológicos, aos pressupostos teóricos e “não cientificidade” da filosofia. A clássica cisão que Althusser fará entre o jovem Marx “humanista” e o da maturidade “cientista”, será a expressão dos novos ares a soprar em solo francês. Tal estratégia volta-se contra a postura de “pseudomarxistas”. Na avaliação do grupo liderado por Althusser, autores como Gyorgy Luckács, Jean-Paul Sartre e Lucien Goldmann contestavam a legitimidade do materialismo histórico, como teoria

geral da evolução social; e encaravam o marxismo, sobretudo, como um instrumento de crítica filosófica e cultural à sociedade capitalista, responsável pela alienação do homem. Contra as tendências predominantes no meio acadêmico, o grupo althusseriano pretendia reafirmar a legitimidade e a principalidade do materialismo histórico no seio da teoria marxista [...] A corrente althusseriana quer, na verdade, fazer avançar a construção da ciência marxista da história (Ibidem).

Saes continua sua exposição dos motivos fundamentais do althusserianismo reafirmando a importância do estruturalismo nessa nova maneira de pensar o marxismo. “O estruturalismo, instaurado por intelectuais acadêmicos como o linguista Ferdinand Saussure e o antropólogo Lévi-Strauss, foi capaz de ultrapassar fronteiras intelectuais, influenciando marxistas empenhados em reforçar a dimensão científica da análise do processo histórico” (PINHEIRO, 2016, p. 119).

A partir dessa constatação é possível compreender o interesse de Sartre pela elaboração de uma antropologia *estrutural* e histórica. Não no sentido de aderir aos pressupostos do estruturalismo mas de reler criticamente essa nova corrente frente ao necessário trabalho de afirmar o caráter *histórico* da antropologia. Para Sartre, a estrutura e a histórica configuram momentos complementares no processo de “totalização em curso”, distanciando-se das oposições e “cortes” típicos da teoria de Althusser, que se configurou como uma espécie de “materialismo histórico ‘estruturalizado’” (Ibidem). A partir desses pressupostos, Saes enuncia a questão central de seu estudo: “e aqui chegamos ao foco de nossa análise: a questão da *dialética*<sup>93</sup>. Se ela é um método de análise da *realidade*, também tenderá a ser vista como secundária, na perspectiva althusseriana, com relação às teses científicas sobre a realidade objetiva” (Ibidem). A tentativa de transformar o marxismo em uma **ciência** tem como consequência o seu distanciamento da utilização dessa ciência para a compreensão da realidade. Tese que será absolutamente antagônica ao projeto filosófico sartriano. Para o existencialista, a dialética é a própria “inteligibilidade da história”, não como narrativa ou conceito,

---

<sup>93</sup> Grifos nossos.

mas como realidade vivida e concreta. Sobretudo como resultado da práxis humana frente aos ditames dessa mesma história. Tal distinção marca diferenças irreconciliáveis entre os dois autores.

Essa questão teórica básica já revela que uma das intenções de Sartre é criticar o método marxista “estruturalista” de dividir a obra de Marx em duas fases. A primeira, ideológica, humanista, historicista, e confiante na possibilidade revolucionária do proletariado; a segunda, científica, sobretudo a partir da elaboração de *O Capital*, obra na qual encontra-se o Marx “rigoroso”, cientista, economista, não historicista e anti-humanista. Tais teses são defendidas por Althusser em duas obras: *A favor de Marx e Ler o Capital*. Para retomarmos as críticas do marxista estruturalista ao pensamento sartriano, escolhemos a segunda obra.

Althusser posiciona-se como um epistemólogo marxista no intuito de avaliar as consequências teóricas, políticas e práticas daquilo que ele denominou de marxismo humanista e historicista, que grassava na França desde os anos cinquenta. Para sintetizar as suas críticas a Sartre, temos de retomar a seguinte questão: “mediante que *mecanismo* a produção do *objeto do conhecimento* produz a apropriação cognitiva do *objeto real* que existe fora do pensamento no mundo real? (ALTHUSSER, 1979a, p. 64). Como é evidente, a questão da existência do mundo real e do objeto real neste mundo é posta a partir do mecanismo pelo qual podemos elaborar uma *teoria* acerca de tais temas. Essa estratégia, como demonstramos anteriormente, é típica de pensadores como Merleau-Ponty e Lévi-Strauss. Questiona-se a capacidade analítica de Sartre e o conhecimento dos autores dos quais ele retoma conceitos e problemas. Algumas das críticas de Althusser podem ser encontradas antecipadamente em obras como *As aventuras da dialética* e *O Pensamento selvagem*. A diferença que surge com Althusser é a sistematização de argumentos e a aparente demonstração dos equívocos ideológicos, isto é, não científicos de Sartre.

Althusser enuncia todos os grandes temas que tratamos ao longo de nosso estudo como sendo a expressão do marxismo que deve ser expurgado. Conceitos como, práxis, origem, gênese, mediação, totalidade, historicismo (condição

histórica da existência humana, em linguagem sartriana) e, principalmente, **humanismo**, são tratados como ingênuos, idealistas, pré-científicos, antimarxistas, pequeno-burgueses, alinhados ao humanismo que o pós-stalinismo tentou difundir, típicos da socialdemocracia. Em suma, um caldo cultural que o Partido Comunista Francês deveria eliminar.

O humanismo sartriano estava, segundo Althusser, intimamente ligado ao historicismo, ou seja, ao modo pré-científico de concepção da história. Se, para Sartre, a grande questão era saber como o homem faz a história a partir de condições dadas, na esteira da ciência histórica construída pelo estruturalismo marxista, haveria somente uma evidência: “a história não é um fenômeno humano” (ALTHUSSER, 1979a, p. 84).

Em síntese, a apropriação de conceitos desenvolvidos a partir dos primórdios da produção de Marx, por parte de alguns burgueses de bom coração, entre eles Sartre, crentes na capacidade revolucionária do proletariado, igualmente confiantes na capacidade revolucionária do “terceiro mundo”, somente teriam visto um espantinho do que realmente significava a concepção científica do materialismo histórico dialético. Enfim, a leitura rigorosa e instruída das obras do jovem Marx não ensinava que ele havia fundado o humanismo historicista. O estudo de *O Capital* revelava a estrutura científica do marxismo que os burgueses da socialdemocracia jamais suspeitaram.

Para revidar esse ataque massivo às teses de Sartre, resgataremos algumas críticas aos pressupostos althusserianos. O primeiro autor que responde e se contrapõe aos ataques de Althusser ao humanismo historicista é M. Löwy. O ensaio que Löwy publicou não teve a intenção de abordar o pensamento de Sartre e sim de criticar as posições de Althusser. Intitulado “O humanismo historicista de Marx ou Reler O Capital”, publicado em 1970, o ensaio esmera-se na contraposição sistemática às teses althusserianas. A primeira questão debatida é o anti-humanismo que Althusser deseja encontrar na obra de Marx. Nas duas fases da produção marxiana, Löwy demonstra, com farto material documental, que há um humanismo explícito na obra *O Capital*, de K. Marx.

Refutando frontalmente todas as teses de Althusser, Löwy declara que o humanismo identificável na obra de Marx nunca defendeu uma concepção eterna de homem, nem uma natureza humana, desde os seus primeiros escritos. O humanismo defendido por Marx denuncia, de forma clara, “a dominação do homem pelas coisas no modo de produção capitalista<sup>94</sup>” (LÖWY, 1970, p. 112). Diferentemente do humanismo burguês, Marx, segundo Löwy, defende um humanismo “materialista, sociológico, historicista, revolucionário e proletário” (Ibidem). Mesmo os conceitos de “forças produtivas” e “relações de produção” “envolvem o conceito de homem” (Ibidem), porque as forças de trabalho nada mais são que “as capacidades físicas e intelectuais que existem no corpo do homem, em sua personalidade vivente” (Ibidem). As relações de produção, por sua vez, nada mais são que as relações determinadas pelos próprios homens, que assumem a forma fantasmagórica de relações entre coisas.

Na obra *O Capital* Löwy identifica a crítica de Marx ao caráter desumano do capitalismo. O conceito de alienação surge na forma de dominação que o processo produtivo exerce sobre o homem, ao contrário de ser dominado pelo trabalhador. “Marx mostra como o comportamento atomístico dos homens na economia de mercado tem por resultado necessário a forma ‘alienada’, ‘autônoma’ e independente de sua ação consciente que tomam as relações sociais de produção, os meios de produção e os produtos em geral” (LÖWY, 1970, p. 116).

Além da crítica da alienação, aborda-se também a degradação física dos trabalhadores, “Marx analisa com atenção escrupulosa os relatos dos médicos e inspetores de fábricas, que revelam a subnutrição, as doenças, as condições de vida e de trabalho degradantes, a morte por excesso de trabalho, a miséria no sentido absoluto dos trabalhadores em geral, das mulheres e das crianças em particular” (LÖWY, 1970, p. 117).

A degradação intelectual dos trabalhadores também é objeto de crítica, segundo Löwy, até na obra *O Capital*, desmentindo a afirmação de Althusser que relega as críticas humanistas ao capitalismo somente ao período pré-científico de Marx. “O capitalismo produz não somente a miséria física do proletariado mas sua

---

<sup>94</sup> Todas as traduções do artigo de Löwy são de nossa autoria.



escravidão, sua ignorância, seu embrutecimento e sua degradação moral” (Ibidem). Análise que se assemelha aos relatos feitos por Sartre em sua *Crítica da Razão Dialética*. Segundo Löwy, a divisão do trabalho não só divide a produção, mas esfacela o próprio homem, mutila as múltiplas capacidades humanas condicionando-as a uma tarefa repetitiva, desumanizante e alienante. O capitalismo destrói as relações familiares, transforma os pais em exploradores dos próprios filhos.

Tal degradação envolve o aspecto moral do capitalismo exploratório. Contra a opinião de que Marx não faz uma crítica moral do capitalismo, por ser um cientista, Löwy estabelece: “em nome de quais *valores* morais Marx critica o capitalismo? Em primeiro lugar, os principais valores que servem de fundamento ético à sua denúncia são os valores humanistas ‘clássicos’: a vida humana, a cultura, a justiça, a liberdade” (Ibidem). Em relação ao modo como o homem vive sua liberdade, Löwy considera que Marx pensa a questão a partir de dois aspectos: 1- o desenvolvimento das faculdades humanas são limitadas, deformadas e mutiladas pela economia capitalista; 2- o controle racional e consciente dos homens sobre a natureza, a produção e a vida social em geral exigem a abolição do mercado capitalista.

Em relação ao aspecto “historicista” que Althusser considera depreciativo e não-científico, Löwy declara:

e é porque seu materialismo é dialético-histórico que Marx condena formal e explicitamente no *Capital* o ‘materialismo que, enquanto ciência naturalista abstrata, exclui o processo histórico’ [...] Cada categoria do modo de produção capitalista é apreendida, analisada, definida e conceitualizada por Marx como *historicamente específica*. Negar esse fato, ou sua importância metodológica *capital*, significa nada compreender acerca da diferença entre a dialética revolucionária de Marx e o método dos economistas burgueses (LÖWY, 1970, p. 121).

A relação entre os homens e a história, na obra de Marx, segundo Löwy, é pensada a partir da distinção entre história natural e humana, na qual o homem não se vê como produtor da primeira, mas como autor da segunda. Segundo Löwy,

essa tese tem uma importância estratégica decisiva porque ela constitui o ponto nodal na teoria de Marx no qual o *humanismo* e o *historicismo* se juntam. O pensamento de Marx é historicista *porque* é humanista: se Marx insiste tanto sobre a diferença entre Natureza e História é porque, para ele, os homens são o tema da história – eles a *fazem*. E seu método é *revolucionário* precisamente porque ele é humanista-historicista: as relações de produção capitalistas não são independentes dos homens, eternas, imutáveis, como as leis da natureza, elas são *produzidas* pelos homens e podem ser mudadas pelos homens em uma revolução. Enfim, o método de Marx é historicista-revolucionário porque ele se situa *do ponto de vista do proletariado*, o único ponto de vista social que permite apreender esse caráter transitório do capitalismo ultrapassando o ‘horizonte das perspectivas’ burguesas (LÖWY, 1970, p. 122).

Tal defesa da condição ativa do ser humano na construção de sua história não representa que ela é fruto da arbitrariedade ou do isolamento em relação ao mundo material, “A concepção marxista da história que se opõe ao materialismo mecanicista e ao idealismo voluntarista é aquele da relação dialética entre sujeito e objeto, entre o homem e as circunstâncias e, entre a atividade humana e as condições dadas” (Ibidem).

Löwy, retomando a discussão das teses de Althusser, relembra que ele “refuta a tese segundo a qual os homens seriam o sujeito da história, para ele, os homens são ‘suportes de relações de produção’, e as relações de produção não podem ser pensadas a partir da categoria de sujeito” (LÖWY, 1970, p. 123). A consequência dessa tese, segundo Löwy, é a desaparecimento da própria revolução (Ibidem). Se os homens são somente o suporte das relações de produção, como podem *transformar* tais relações? Assim, “na concepção anti-humanista não há lugar para a revolução, sobretudo para a revolução socialista, na qual o proletário,

sujeito da história, se levanta (sob a direção de seu partido) para romper as relações de produção antigas criando conscientemente, racionalmente, as novas” (Ibidem). Resgatando uma tese de Althusser sobre a revolução, Löwy relembra que ele usa o termo **massa** e não sujeito. Diante dessa disputa terminológica, Löwy pergunta: quem são as massas senão os *homens*?

O segundo autor a criticar as posições de Althusser é John Lewis, em artigo intitulado “The Althusser case”, publicado em 1972 na revista *Australian Left Review*. O artigo retoma a discussão acerca dos escritos de juventude de Marx e menciona Sartre como um dos autores europeus a dar destaque a essa fase da produção marxiana, adicionando a essas referências a noção de *engajamento*. Após retomar em breves linhas a temática das fases do pensamento de Marx, Lewis introduz suas considerações acerca do pensamento de Althusser. Iniciando pela avaliação da obra *A favor de Marx*, indica a contraposição que essa obra representou ao marxismo humanista desenvolvido por Sartre e outros marxistas. Segundo Lewis, a estratégia de Althusser é debelar a presença do humanismo no marxismo, operada tanto pela obra de Sartre quanto pelos marxistas que admitiam a necessidade de considerar a influência do hegelianismo, como parte constitutiva da elaboração das teses marxistas, casos como Lukács e Korsch.

Segundo Lewis, a postura de Althusser é de demonstrar que Marx renega suas teses de juventude. As consequências são as mesmas já apontadas por Löwy: eliminação das dimensões humanista e moral da obra de Marx. A questão que Lewis levanta é: não se paga um preço alto demais por essa atitude teórica?

Para discutir essa questão Lewis inicia sua análise pela célebre atitude teórica da “ruptura” proposta por Althusser, do “corte epistemológico”, e a conhecida defesa da fase “científica” do marxismo a partir de 1845, sobretudo com a publicação de *A Ideologia alemã*. Diante da tese da ruptura, Lewis declara: “essa história é um completo mito” (LEWIS, 1972, p. 17)<sup>95</sup>, sem sustentação nos escritos marxianos.

A questão que nos interessa nesse debate é o anti-humanismo no interior do marxismo. Nesse aspecto, Lewis repete as teses já defendidas por Sartre e Löwy,

---

<sup>95</sup> Todas as traduções do artigo de Lewis são de nossa autoria.

que apontam para a valorização dos direitos de cada ser humano frente aos desmandos e exploração do capitalismo do tempo de Marx, desmandos denunciados do início ao fim de sua produção intelectual. Para Lewis,

humanismo e fé no homem nunca foram para Marx a teoria do homem ‘abstrato’ [...] mas foi o próprio Marx, em seus escritos de juventude, que criticou Feuerbach por ter tratado o homem de forma abstrata, não para recusar o humanismo, mas para torná-lo concreto, histórico e conectado com o avanço tecnológico do homem desenvolvido (LEWIS, 1972, p. 19).

A questão do humanismo nos escritos de Marx está diretamente ligada ao aspecto moral de sua obra. Segundo Lewis, “Marx contempla todo o processo do ponto de vista dos valores” (LEWIS, 1972, p. 20), criticando a desumanidade da política salarial do capitalismo e a venda e a compra do poder produtivo humano como uma mercadoria.

Da mesma forma que Sartre e Löwy, Lewis declara que a recusa da dimensão humanista nos escritos de Marx envolve a tese da recusa de que o ser humano faz sua história sob condições dadas. A possibilidade que tem o ser humano de fazer e refazer seu mundo é, ao mesmo tempo, seu fazer e refazer a si mesmo em busca de sua realização como ser humano.

Para finalizar nossas considerações sobre a crítica de Lewis, destacamos algumas questões relativas ao estilo de Althusser. Sua vida e estilo literário demonstram um acadêmico dedicado ao ofício de restaurar o verdadeiro marxismo diante de interpretações deletérias. Assume a tarefa de denunciar os falsos marxistas e os marxismos ideológicos, com seus argumentos polêmicos e combativos. Seus inimigos são os evolucionistas, os hegelianos, os filósofos e os humanistas. Segundo Lewis, ele argumenta exaustivamente e com extremo dogmatismo, como se fosse o último campeão de uma ortodoxia em sérias dificuldades. Ele clama pela ciência contra as abordagens ideológicas dos evolucionistas e humanistas, visando tornar o marxismo uma ciência sem controvérsias. Aos olhos de Lewis, o resultado da obra de Althusser não corresponde aos seus anseios invariantes e científicos. O que ressalta é o **discurso**

**escolástico** envolto em grande confusão e obscuridade. A comparação com os escolásticos da idade média não pode ser evitada. Todo sistema que se quer predominantemente teórico deixa sempre lacunas, sugerindo dúvidas e carecendo de unanimidade. Todo dogmatismo teórico distancia-se da ciência porque deixa de ser práxis, uma hipótese de trabalho que deve ser comprovada paulatinamente. Assim, o teorismo se transforma em dogmatismo, se aproximando da metafísica que se quer evitar. As duas recusas de Althusser, 1- a do *humanismo no marxismo* e 2- o fato de que o *homem faz a história*, transformam a sua teoria, em dogmatismo, negando a ciência que sempre almejou.

As duras críticas de Lewis foram rebatidas por Althusser em artigo publicado na mesma revista e no mesmo ano, intitulado “Louis Althusser replies to John Lewis”, traduzido por Grahame Lock. A resposta reforça as principais teses e não trazem nenhum novo argumento ao que já havia proposto. Porém, no intuito de responder aos ataques de Lewis, Althusser centra sua argumentação no conceito de *luta de classes*. Alteração que se mostrou notória desde as obras de meados dos anos sessenta. É com esse conceito que ele visa rebater a críticas. Para a questão que estamos abordando, centraremos em dois aspectos nossos comentários, aqueles indicados por Lewis, ou seja, o *humanismo* e o *fazer a história*.

Althusser inicia sua resposta analisando o sentido da palavra *fazer*. Como ele mesmo diz, não levantando hipóteses como os filósofos, mas operando demonstrações, como os cientistas. Assim, ele afirma que o equívoco de Lewis reside no modo como ele entende o “fazer a história”. É a ideia de “transcendência” que se esconde no sentido atribuído por Lewis ao termo fazer e é esse sentido que deve ser recusado pela abordagem científica do marxismo. Fazer a história nesse sentido equivocado, então, é fazer “toda a história” porque “o homem faz tudo” (ALTHUSSER, 1972, p. 26)<sup>96</sup>. Nesse sentido, esse homem todo poderoso é um pequeno deus, inscrito na história como o seu produtor. Nesse momento, em nota de rodapé, Althusser aproxima Lewis das teses de Sartre, tomando-o como um dos seguidores do existencialista francês. Nada mais sintomático, todos aqueles que defendem a tese da história produzida pelo homem comungam os delírios

---

<sup>96</sup> Todas as traduções dessa obra são de nossa autoria.

sartrianos. Não estaria aí uma das reais intenções de Althusser? Atacar o humanismo e a história produzida pelo homem para desancar um dos mais perniciosos adversários do marxismo científico? Não teria endereço certo essa articulação de teses contra a *Crítica da Razão Dialética* de Sartre? Teria Althusser iniciado as discussões pela leitura “acertada” de Marx, para desenvolver tese defendida por Merleau-Ponty desde os anos cinquenta, qual seja, a avaliação de que Sartre não conhecia a obra de Marx, tampouco o real significado da dialética marxista? São questões que pairam no ar.

Continuando suas críticas, Althusser afirma que o “homem” de Lewis é um pequeno deus sartriano. Fica evidente que a argumentação desloca-se das críticas feitas por Lewis para a própria filosofia de Sartre, com seus conceitos burgueses clássicos de *situação* e *liberdade*. Insistentemente ele identifica o “fazer a história” com os conceitos de transcendência e “negação de negação”, aos seus olhos, definidores da filosofia sartriana. “O pequeno burguês ideólogo é o animal do protesto” (ALTHUSSER, 1972, p. 26). Contra a tese de que o homem faz a história, Althusser declara: “é a massa que faz a história”, complementada pela tese da luta de classes como o motor da história (ALTHUSSER, 1972, p. 27). Tese já comentada e criticada também por Löwy.

Ao comentar os efeitos dessa tese para o campo das ciências, Althusser retoma suas críticas a Sartre, repetindo estratégia muito sintomática. Ressaltando que Sartre é o mestre de Lewis, o marxista estruturalista retoma os conceitos de projeto, transcendência, situação e liberdade humana. Para ele, tanto *O Ser e o Nada* quanto a *Crítica da Razão Dialética* não produziram nada de relevante para a ciência. Mais do que isso, a tese que afirma a ação humana produzindo a história “impede a *existência* do conhecimento científico [...] [sendo] um obstáculo ao conhecimento” (ALTHUSSER, 1972, p. 31). Assim, o existencialismo de Sartre é um atraso científico, é pré-científico. Repete-se a mesma situação daqueles que criticavam Galileu defendendo teses aristotélicas. Assim como os antifreudianos<sup>97</sup>.

---

<sup>97</sup> Não teremos a oportunidade de discutir a relação entre Freud e Althusser. Somente fica evidente que há, por parte do segundo, a nítida intenção de alçar a psicanálise ao nível da ciência. Tarefa que parece ter ficado ao encargo de Lacan. O estruturalismo teve um papel importante nessa tarefa sem ser, no entanto, reconhecido enquanto tal após os anos sessenta.

Para Althusser, Sartre é um ideólogo pré-marxista e pré-freudiano, que representa um “obstáculo epistemológico” (Ibidem). Expressão que nos ajuda a entender o início da obra de Dosse, citada acima. Para Althusser, Sartre não é marxista porque ainda partilha das teses de Hegel e Feuerbach. Sartre desarma os revolucionários porque retira deles sua principal arma: “o conhecimento objetivo das condições, mecanismos e formas da luta de classes” (Ibidem). Assim, nada mais imperativo que “matar” (academicamente) o contrarrevolucionário.

Ao final, identificamos que a crítica de Althusser não se volta para Lewis, mas para Sartre. Ao nosso ver, o real alvo das duas principais obras dos anos sessenta publicadas pelo mais importante representante do marxismo científico francês foi Sartre.

Após esse debate inicial, devemos mencionar a mais consistente crítica ao pensamento de Althusser, que, curiosamente, não teve a repercussão devida em nossas terras. Estamos nos referindo ao livro de E. P. Thompson *A miséria da teoria. Ou um planetário de erros. Uma crítica ao pensamento de Althusser*. Essa é uma das mais devastadoras críticas ao pensamento de Althusser. É também uma das melhores respostas ao conjunto de acusações que o marxista francês desfere contra Sartre. Não será possível explorar todas as questões debatidas na referida obra. Analisaremos somente os aspectos que se relacionam ao tema de nosso estudo.

Inicialmente, devemos resgatar uma síntese das análises que Thompson empreende da teoria althusseriana.

A diferença entre “jogar” um jogo e ser jogado ilustra a diferença entre a estruturação dos acontecimentos históricos governada por regras (dentro da qual homens e mulheres continuam como os sujeitos da sua própria história) e o *estruturalismo*. Como sempre, Althusser simplesmente tomou uma moda da ideologia burguesa e deu-lhe o nome de “marxismo”. Antigamente, a Economia Política vulgar via o comportamento econômico dos homens como determinado por *leis* (embora os trabalhadores fossem teimosos e refratários a obedecer tais leis), mas concedia ao indivíduo autônomo

uma área de liberdade, em suas escolhas intelectuais, estéticas ou morais. Hoje, os estruturalismos invadem essa área por todos os lados; somos *estruturados* por relações sociais, *falados* por estruturas linguísticas previamente dadas, *pensados* por ideologias, *sonhados* por mitos, *gerados* por normas sexuais patriarcais, *atados* por obrigações afetivas, *cultivados* por *mentalités*, e *representados* pelo roteiro da história. Nenhuma dessas idéias é, na sua origem, absurda, e algumas delas baseiam-se em acréscimos substanciais ao conhecimento. Mas tudo escorrega, a uma certa altura, do senso para o absurdo e, em seu conjunto, todos chegam ao terminal comum da não-liberdade. O estruturalismo (esse terminal do absurdo) é o produto final da razão auto-alienada – “refletindo” o senso comum da época – na qual todos os projetos, empreendimentos e instituições humanos e até mesmo a própria cultura humana parecem situar-se *fora* dos homens, situar-se *contra* os homens, como coisas objetivas, como o “Outro” que, por sua vez, movimenta os homens como coisas. Antigamente, o Outro era denominado “Deus”, ou Destino. Hoje, foi rebatizado de Estrutura (THOMPSON, 1981, p. 170).

Essa longa citação resume, também, como veremos adiante, as críticas que Sartre fazia ao estruturalismo. Em todas as áreas do saber, na sociologia, linguística, filosofia, antropologia, psicanálise, cultura e história o estruturalismo conseguiu defender a mesma tese: o ser humano é fruto de estruturas pré-existentes, ou seja, não é livre. O conceito de estrutura passou a encenar o papel de *a priori* explicativo. O resultado, aos olhos de Sartre e Thompson, foi a morte do marxismo e do próprio homem como centro de sua história.

Tal consequência foi gerada, segundo Thompson, pela inversão dos pressupostos do marxismo e das ciências humanas centradas na experiência histórica. Um dos erros, de muitos, cometidos pela ideologia (leia-se filosofia não althusseriana) foi ter centrado o conhecimento na vida concreta e na “ação histórica dos homens” e não na “prática teórica” da elaboração de conceitos oriundos da ciência produzida pelas obras científicas de Marx, sobretudo a partir de *O Capital*.



É fácil notar que um dos alvos da crítica sistemática de Althusser é Sartre, o outro, é o próprio Thompson. A metáfora do jogo, usado por ele, exemplifica uma das ideias geradoras do estruturalismo: o homem é feito pelas estruturas e não o seu produtor. Se algum ser age, é a massa que gera a luta de classes, mas até essa concessão deve ser entendida do ponto de vista “da tarefa teórica”, da prática teórica, que não precisa ter qualquer pretensão de “engajar-se na luta”. É por essa razão que a acusação de idealismo que Althusser sempre usa contra seus adversários é revertida contra ele, dado que, a distinção que Sartre faz entre *noção* e *conceito* é resgatada por Thompson com algumas modificações. O **conceito** é “atemporal”, a **noção**, ao contrário, é um esforço de produzir uma ideia forjada na contradição e na superação de si, ou seja, afeita aos ritmos históricos, situacionais e imprevisíveis da vida. Segundo o historiador inglês,

a argumentação de Sartre segue de perto minha [de Thompson] ponderação anterior quanto à natureza aproximada e provisória dos conceitos históricos, quanto à sua “elasticidade” e generalidade (“classes”, “luta de classes”), quanto ao seu caráter de expectativas, mais do que regras [...] Está de acordo também com a vigilante rejeição do conceito, ou analogia, fechado e estático, em favor do conceito aberto, formativo e modelador: como a substituição de “lei do movimento” por “lógica do processo”, e a compreensão do determinismo não como programação predeterminada ou a implantação da necessidade, mas nos seus sentidos de “estabelecimento de limites” e “aplicação de pressões”. *Significa conservar a noção de estrutura, mas como atuação estrutural (limites e pressões) dentro de uma formação social que permanece protéica em suas formas*<sup>98</sup> (THOMPSON, 1981, p. 124-125).

Juntamente com a explicitação do significado de noção, vemos outro aspecto crucial da proximidade entre Sartre e Thompson, e que esclarece a própria noção de estrutura usada na Antropologia *Estrutural* e *Histórica*. É a noção de *estrutura* em sentido não determinista, não diretivo, mas constitutivo da

---

<sup>98</sup> Grifo nosso.

historicidade humana. Sartre não nega as dimensões estruturantes da sociedade e seu peso na vida de cada ser humano, o que ele recusa é o sentido unicamente *passivo* que a estrutura assume a partir da definição estruturalista, sobretudo aquela produzida por Althusser. É nesse momento que vemos a importância da construção da “ontologia fenomenológica”. Os dois modos fundamentais de ser, o “em-si” e o “para-si”, expressam a passividade e a atividade do ser humano. E se pensamos no “ser-para-outrem” como umas das “estruturas” do “para-si”, esta perspectiva envolve a mesma oposição entre passividade e atividade. O modo como sou para outrem segue o modo de ser da passividade ou da atividade, da alienação da liberdade ou de sua afirmação. Existo *com e contra* o outro. Isso não significa que sempre recaímos na escravidão, mas, ao contrário, que a liberdade não é uma coisa que temos mas um **modo de ser que escolhemos**, em meio aos outros seres também livres. Ou seja, a liberdade é a constante tarefa de sua afirmação, seja na forma alienada da má-fé ou no projeto autêntico de assunção de si. Tarefa cotidiana de “diálogo” entre dois seres livres. Diálogo que pode ser harmonioso ou ditatorial.

É exatamente essa dimensão dialógica que o marxismo de Althusser sepulta. Para Thompson,

uma crítica “revolucionária” e “marxista” que não acredita na comunicação<sup>99</sup> e que tem apenas um correlato político fictício e que, além do mais, revela que todos os males sociais são insolúveis dentro do capitalismo, termina como “*a casca ideológica da passividade*”<sup>100</sup>, na qual a necessidade proclamada da “revolução” se transforma numa licença para um afastamento intelectual. A teoria althusseriana foi perfeitamente adaptada para essa função, e destinada exatamente a essa camada intelectual elitista. Ela permite, particularmente, ao aspirante e acadêmico empenhar-se num psicodrama revolucionário inofensivo, enquanto ao mesmo tempo persegue uma respeitável e convencional carreira intelectual. Como vimos, todas as posições teóricas centrais de Althusser derivam, em

---

<sup>99</sup> Essa pode ser uma das palavras para definir o “diálogo” mencionado anteriormente. Retomaremos esse tema em nossa Conclusão.

<sup>100</sup> Grifo nosso.

grande parte, de posições burguesas ortodoxas, da epistemologia, da sociologia estruturalista etc. O amesquinamento das iniciativas humanas pelas ideologias e coisas é perfeitamente coerente com o senso comum dominante das disciplinas conservadoras. Além disso, como teoria política – devido à negação da experiência<sup>101</sup> e o repúdio aos controles empíricos – a prática pode levar a *qualquer coisa*, e justificar *tudo*; em qualquer “conjuntura” uma “instância” política ou ideológica pode ser hipoteticamente considerada como “dominante” (THOMPSON, 1981, p. 205-206).

Com essas afirmações, define-se muito bem, ao nosso ver, a intenção de Sartre de sintetizar, na elaboração da Antropologia Estrutural e Histórica, as suas inquietações teóricas e políticas iniciadas nos anos trinta. Sartre vislumbrava, desde o início, a necessidade de repensar o marxismo e a própria filosofia contemporânea a partir de uma proposta de abordagem da existência humana que fosse sintética, sem recair no formalismo teórico ou no determinismo social. Uma real abordagem dialética, eu diria *dialógica, comunicacional*, no sentido de Thompson, das relações entre o mundo material, o social, o econômico e o cultural. A sua história intelectual foi a busca por esse método. A síntese dessa investigação, tanto na *Crítica da Razão Dialética*, quanto na elaboração de *O Idiota da família*, significou também a crítica ao estruturalismo francês iniciado nos anos cinquenta. Sartre, como bom polemista, sempre buscou dialogar com as propostas teóricas e políticas de seu tempo. E o estruturalismo foi, sem dúvida, o principal alvo de suas manifestações a partir dos anos cinquenta. O marxismo de Althusser foi a síntese de tudo aquilo que Sartre sempre rechaçou em termos teóricos e políticos. As reações dos estruturalistas, pós-estruturalistas, envergonhados-estruturalistas ou dissimulados-estruturalistas, esses últimos herdeiros de maio de 1968, foram a **comprovação** dos argumentos elencados por Sartre ao longo de toda sua vida. E quando a moda estruturalista atingiu seu cume no ano de 1966, Sartre, serenamente, afirmou que ela já era esperada, desejada. Ela se configurou como a tentativa de sepultar a ideologia – no sentido althusseriano – que frequentava os

---

<sup>101</sup> Na compreensão de Sartre, da noção de vivência.

cafés e que deveria ser varrida dos gabinetes acadêmicos. Quando essa onda se formou volumosamente, o barquinho sartriano somente conseguiu remar sofregamente para um lugar seguro. Depois de ter arrebetado na praia, apagando a inscrição do homem desenhado na areia, Sartre teve a oportunidade de reafirmar suas posições, escrevendo *O Idiota da família*. Mas, o tempo havia feito seu trabalho. Outras tantas ondas tornaram a navegação cada vez mais difícil. Depois de meio século, é tempo de reavaliarmos o real significado da obra de Sartre. Faremos essa avaliação em nossas considerações finais.

A avaliação que Thompson faz da proposta althusseriana é acachapante:

se é apenas disso que consiste o althusserianismo, como ideologia – se não é mais do que uma das modas sucessivas através das quais a nauseante *intelligentsia* ocidental pode “ficar na sua” sem esforços práticos – então, estamos perdendo nosso tempo. Mas o althusserianismo é algo mais sério. **Reforça e reproduz a passividade efetiva ante a “estrutura” que nos mantém todos aprisionados**<sup>102</sup>. Reforça a ruptura entre a teoria e a prática. Afasta os bens intencionados do engajamento teórico ativo. E, ao nível do mais vulgar discurso político, proporciona legitimações ideológicas a todas as mais estúpidas e perigosas meias-verdades que supúnhamos finalmente banidas: que a “moral = interesses da classe operária”, que “filosofia = luta de classes”, que “direitos e práticas democráticos = ideologia liberal”, e assim por diante. Essa teoria, se algum dia lhe fosse dado qualquer poder, longe de “libertar” a classe operária, a entregará, com sua insuportável arrogância e pretensão a ciência, às mãos de uma casta intelectual burocrática: ou a *próxima* classe dominante, que espera na fila (THOMPSON, 1981, p. 206).

A avaliação que vemos acima, expressa tudo aquilo que Sartre sempre criticou e sempre tentou evitar. É evidente que muitos encontrarão em suas obras os mesmos fracassos alegados acima. Mas, os temas que Thompson retoma: passividade, subserviência a uma concepção de ciência antidemocrática, elitismo,

---

<sup>102</sup> Grifo nosso.

desconexão das questões prementes da sociedade, em suma, o “desengajamento” do “profissional do conceito”, o intelectual como figura ditatorial, tudo isso, sempre foi denunciado por Sartre<sup>103</sup>. Como resposta obtive os conhecidos jargões: voluntarismo, idealismo, stalinismo, cartesianismo, desconhecimento da obra de Marx. Contrapondo Sartre e Althusser, ao menos na avaliação dos críticos da proposta althusseriana elencados acima, é possível afirmar que o “jogo deve ser ainda jogado”, que Sartre não naufragou nas ondas das “filosofias datadas”<sup>104</sup>, e que a proposta de uma antropologia nos moldes definidos ao longo de nosso estudo merece, ao menos, o direito de ser considerada como uma forma possível de abordar o ser humano.

A última questão que gostaríamos de destacar das considerações de Thompson é a perspectiva moral do marxismo. Tão criticada por um sem número de autores, ao longo do presente capítulo tivemos a oportunidade de identificar que ela é uma abordagem possível no interior do marxismo e plausível até mesmo se levarmos em conta os escritos de Marx. De modo mais específico, “não há moral natural”.

“Obter conhecimento e, portanto, poder sobre o mundo” significará, para o egoísta sem peias, submeter outras pessoas ao seu poder. As razões da Razão, desembaraçadas da consciência moral, se tornam, sem demora, as razões do interesse, e em seguida as razões de Estado, e daí, numa progressão incontestada, as racionalizações do oportunismo, da brutalidade e do crime. Não há, nem pode haver nunca, uma moral “natural”, nem “fins naturais”. Certamente o materialismo histórico e cultural jamais as encontrou. Os fins são escolhidos pela nossa cultura, que nos proporciona, ao mesmo tempo, nosso próprio meio de escolher e de influir nessa escolha. Pensar de outra maneira seria supor que nossas “necessidades” estão *ali*, nalgum ponto fora de nós mesmos e de nossa cultura, e que se a

---

<sup>103</sup> Cf. SARTRE, *Em defesa dos intelectuais*, 1994.

<sup>104</sup> Perguntamos se há alguma que não sofre da doença chamada “datação” histórica.

ideologia fosse embora, a razão as identificaria imediatamente (THOMPSON, 1981, p. 199).

Essas considerações esclarecem as razões que levaram Sartre a não publicar um ensaio acerca da moral, embora tenha esboçado algumas tentativas. Exatamente porque os *fins* e os *valores* não existem ao modo em-si, não são coisas, tampouco seres naturais, mas projetos e ideais sempre desejados e sempre alterados, exatamente pelas contradições da história, **a moral permanece absolutamente necessária e irrealizável**. Tal constatação conduz ao ponto imantador de toda o pensamento sartriano: a liberdade humana situada no mundo. As palavras de Thompson corroboram tal proposta:

se o althusserianismo me parecesse o fim lógico do pensamento de Marx, então eu jamais poderia ser marxista. Seria antes cristão (ou esperaria ter a coragem de certo tipo de radical cristão). Pelo menos, recuperaria um vocabulário com o qual seriam possíveis *escolhas de valor*, e que permitiria a defesa da *personalidade humana* contra as invasões do Estado Capitalista Profano ou do Santo Estado Proletário. E se minha descrença, bem como meu desagrado pelas igrejas, impedissem esse caminho, então teria que adotar um *humanismo empírico, liberal, moralista* (THOMPSON, 1981, p. 208-209)<sup>105</sup>.

Escolha de valores, personalidade humana, humanismo, liberdade, moral, todos esses temas figuram na Antropologia Estrutural e Histórica de Sartre. Foi exatamente para resgatar os princípios libertários do marxismo e para rechaçar o estruturalismo que Sartre manteve a relevância da antropologia, da noção de estrutura e da condição histórica e ativa da existência humana. As considerações dos críticos de Althusser também demonstraram, com farta documentação fundada nos escritos de Marx – jovem ou cientista – que as críticas do estruturalismo a Sartre, sobretudo dos marxistas estruturalistas ao marxismo sartriano, sempre careceram de amparo no próprio escrito marxiano.

---

<sup>105</sup> Grifos nossos.

## Capítulo 5. A resposta de Sartre ao estruturalismo

Após a retomada de alguns dos princípios do estruturalismo de Althusser e da crítica ao eminente marxista francês, podemos, agora, “dar voz a Sartre”. Veremos que ele tinha plena consciência do papel que o estruturalismo representava na crítica ao marxismo, e, sobretudo, a consciência de que o existencialismo era um dos alvos privilegiados, embora, nem sempre declarado – tática muito praticada por seus críticos – dos estruturalistas franceses. Para tanto, retomaremos alguns elementos da entrevista que Sartre concedeu a Bernard Pingaud, em 1966 – ano capital para o estruturalismo – e que foi publicada em *L’Arc*.

O organizador do dossiê sobre Sartre, nas primeiras páginas da apresentação do volume, já celebra a “morte” anunciada por Dosse. Elencando os nomes dos intelectuais que publicaram ensaios para a coletânea, Pingaud afirma que eles fazem parte da geração que veio “depois” do existencialismo. Na Introdução, o mesmo organizador recorta, como é do estilo dos estruturalistas, o período 1945-1960, com o intuito de “avaliar” o caminho percorrido. De saída, afirma que a “linguagem mudou”. “A filosofia, que triunfava há quinze anos, *apaga-se hoje*<sup>106</sup> diante das ciências humanas, e esse desaparecimento é acompanhado pelo nascimento de um novo vocabulário” (PINGAUD, 1968, p. 9).

Interessante notar a contraposição entre filosofia e ciências humanas, contraste que certamente quer exaltar as ciências em relação ao que ficou para trás. Nesse contexto, a defesa de uma Antropologia Estrutural e Histórica significa “contestar” esse diagnóstico. A mudança de vocabulário se dá nos seguintes pares de opostos: “*não se fala mais*<sup>107</sup> de ‘consciência’ ou de ‘sujeito’, mas de ‘regras’, de ‘códigos’, de ‘sistema’; não se diz mais que o homem ‘faz o significado’, mas que o significado ‘advém ao homem’; não se é mais **existencialista**, mas **estruturalista**” (Ibidem). Como afirmamos anteriormente, Sartre foi enterrado vivo, dado que na mesma coletânea o morto fala e se recusa a ser superado pelos

---

<sup>106</sup> Grifo nosso.

<sup>107</sup> Grifo nosso.

que querem ocupar o seu lugar. Não existe mais a filosofia viva de Sartre, em 1966, o que ele fala e publica já foram consumidos pelos torrões da “filosofia datada”, pré-científica. O tom de epitáfio da Introdução segue por quatro longas páginas.

Mas, Sartre ainda não havia se retirado, fato que criou um mal-estar. “Quando se deseja desembaraçar-se de um grande homem, enterra-se sob flores; mas o que fazer se ele se recusa a ser enterrado<sup>108</sup>? Fora de moda para uns, mais atual que nunca para outros (frequentemente os mesmos), Sartre representa em 1966 o papel de um *perturbador*<sup>109</sup>” (Ibidem). A resposta ao problema da relevância do sepultamento, como em todos os casos semelhantes, é a mesma. O advento de obras como a *Crítica da Razão Dialética* chega muito tarde dado que a “sucessão já está aberta” (Ibidem). Essa era a real intenção de se publicar um número especial de *L’Arc* sobre Sartre, exatamente no ano de 1966. Sacramentar o enterro com o requinte de dar ao morto suas últimas palavras. É esse mal-estar que o livro organizado por Pingaud quer esmiuçar, ou seja, como enterrar Sartre vivo sem causar grande alvoroço. Fato que resultaria no efeito contrário ao pretendido. Pingaud manifesta a virtude da franqueza ao declarar literalmente que se deseja “tentar **situá-lo** em relação a uma corrente do novo pensamento que se formou em parte<sup>110</sup> contra ele” (PINGAUD, 1968, p. 9-10). Em sentido amplo, a coletânea, composta por uma geração formada entre 1955 e 1960, tem em comum a perspectiva de “superar”<sup>111</sup> o pensamento sartriano. Isso se justifica porque “Sartre é ‘de outra geração<sup>112</sup>” (PINGAUD, 1968, p.10).

Outro fator decisivo para o sepultamento de Sartre foi a alteração dos referenciais teóricos e científicos.

---

<sup>108</sup> Resposta: inventa-se o estruturalismo!

<sup>109</sup> Grifo nosso. Não estaria aqui a real justificativa para o enterro? Não estaria Sartre atrapalhando demais o cenário político com seu voluntarismo engajado e agitador? Ademais, a quem interessaria sepultar um filósofo que ninguém mais teria interesse em ler?

<sup>110</sup> A grande questão é definir a dimensão dessa parte.

<sup>111</sup> Seria esse termo uma recaída no hegelianismo igualmente recusado?

<sup>112</sup> Novamente o argumento da datação. Pergunta-se: seria Comte, um dos inspiradores ocultos do Estruturalismo, como bem demonstrou Thompson, “da mesma geração” que os formuladores da nova moda? Essa reflexão é muito importante porque define também um modo muito comum de se praticar a filosofia em nossas terras. Assim como os mitos da novidade, da modernidade, do futuro, povoam o imaginário da “inteligência” brasileira e, sobretudo, do discurso político. A justificativa cabal para a mudança é que o novo é sempre melhor que o velho. O “velho” Sartre já criticava em 1946 o mito do **progresso**, que até em nossa bandeira se inscreve. Contribuição genuína do comtismo em nossa cultura.



Para essa mutação contribuíram desordenadamente o **nouveau-roman**, a divulgação de pesquisas linguísticas e psicanalíticas, o repentino interesse pelas ciências humanas, e em particular pela etnologia, assim como uma certa *renovação*<sup>113</sup> do marxismo. Lévi-Strauss, Lacan, Barthes, Foucault, Althusser, estes são os nomes dos novos mestres. Cada um destes autores trabalha num domínio determinado, e seria, pelo menos prematuro pretender que suas pesquisas convirjam. No mínimo, faz-se sentir uma inspiração comum, aquela que Barthes caracterizou um dia falando do “homem estrutural” (Ibidem).

Ainda que essa síntese de temas e autores tão díspares seja “prematura” – poderíamos dizer até premonitória – não é fortuita a intenção de Pingaud de opor a Sartre, pai do existencialismo humanista, defensor do “homem” como tema de sua filosofia, uma outra proposta, o “homem estrutural”. Essa oposição pode oferecer elementos para pensarmos na “parte” do estruturalismo que serviu para defenestrar Sartre. Afinal, quem colocava o “homem” como o tema central de sua filosofia?

Sabemos que aos olhos do estruturalista tudo é **diferença**<sup>114</sup>. Os elementos não existem senão pelos relacionamentos que os mantêm unidos. Decifrar esses relacionamentos, e a partir deles constituir modelos, os quais por sua vez permitirão designar funções, tal é, muito grosseiramente resumida, a atividade do estruturalista (PINGAUD, 1968, p. 10-11).

Um defensor do estruturalismo poderia afirmar: não é possível definir o estruturalismo, ele possui muitas facetas, menos ainda reduzir um movimento a essas poucas linhas. Argumento com o qual concordaríamos. Perguntamos somente: todas as críticas dos estruturalistas não mobilizam argumentos semelhantes a esses quando avaliam a pré-cientificidade, a perspectiva “ideológica”, o desconhecimento da história do surgimento do termo homem no

---

<sup>113</sup> Grifo nosso.

<sup>114</sup> Um cientista pode interpelar quão “científica” é essa afirmação.

pensamento moderno, quando consideram Sartre um filósofo ultrapassado? Se não são só estes argumentos, também são estes e eles já bastam para identificar o “espírito estruturalista” da crítica, mesmo que velada ou “inconsciente”.

Outro tema comum: “uma certa revisão da noção de história [...] considerada como uma ‘pura sucessão de formas’” (PINGAUD, 1968, p. 11). Mais um: “a tônica colocada sobre a estrutura acarreta o desaparecimento, ou pelo menos um ensombrecimento (Lacan fala de ‘descentralização’) do sujeito” (Ibidem). Mais outro:

num primeiro momento, o sujeito, que em Sartre realizava o significado, aparece simplesmente como aquele que o descobre. Num segundo momento, ele **se descobre a si mesmo preso no ‘sistema’** que ele explicita, *simples servidor da estrutura. Não agimos mais, somos agidos, não falamos mais, somos falados*<sup>115</sup>. Tudo se passa como se o significado atravessasse o homem, levado por essas regras, esses códigos, essas estruturas que constituem o mundo em que vivemos (Ibidem).

Essa citação não diz tudo acerca do estruturalismo, mas, diz muito, quase tudo o que nos interessa para definirmos essa moda, que deixou de ser moda e passou a orientar muitas obras e mentes, seduzindo até nossos jovens, nos dias atuais, vencendo a maldição da datação.

Destacamos a frase: “*simples servidor da estrutura. Não agimos mais, somos agidos, não falamos mais, somos falados*”<sup>116</sup>. Exercitando o jogo dos estruturalistas, como bem definiu Thompson, podemos reduzir tudo o que os seus representantes disseram a essa frase: “*não agimos mais, somos agidos*”. Do mesmo modo que muitos dos estruturalistas reduziram a filosofia de Sartre ao lugar comum: “o homem é uma paixão inútil”. Talvez, toda a psicanálise existencial sartriana tenha sido escrita somente para tentar desmentir essa frase: “*somos agidos*”; interpretando-a a partir da noção de má-fé. O efeito colateral de determinar não só o objeto definido mas a coisa agida é o de envolver até o

---

<sup>115</sup> Grifos nossos.

<sup>116</sup> Parafrazeando Flaubert, quantos colaboracionistas franceses não proclamaram essas frases pelos cantos da França durante a ocupação nazista.

formulador da própria frase nesse processo, “encharcando” o autor de má-fé estruturalista. Poderíamos explorar muitas facetas dessa frase, como muitos estruturalistas citados pelo próprio Pingaud fizeram em relação ao “homem” de Sartre. Poderíamos acusar, como fez Thompson, de ser o estruturalismo uma real onda conservadora, antimarxista, stalinista, burguesa, fomentadora da passividade, afinal, o homem é agido, logo, passivo, logo, conservador. Se proletário, destinado a assimilar as formas do poder dilacerando sua estrutura. Não precisamos fazê-lo, pois o estruturalismo soube muito bem “vender a máscara” de uma “nova esquerda”, de um “novo marxismo”, de “novos” cientistas, antropólogos, romancistas, sociólogos, enfim, revolucionários. Porém, como denunciou a folclórica frase escrita em um quadro negro de uma sala de aula em maio de 1968, “as estruturas não descem às ruas”.

Pingaud elabora a “frase” lapidar do estruturalismo antisartriano ao afirmar: “o que se recrimina em Sartre é, então, o otimismo que se esconde sob sua concepção da história, o humanismo que revela sua concepção do sujeito” (Ibidem). Explorando um pouco mais a metáfora da “morte” de Sartre, encontramos até a sua motivação, seu “erro fatal”, daí a “recriminação”. A motivação foi seu “otimismo”, dado que os anos sessenta pareciam ser muito soturnos, devido ao fato da descoberta de que o homem nada mais seria que o servo das estruturas. Curioso é ver que nos anos quarenta, quando Sartre tentava explicar o seu existencialismo aos menos avisados, tinha de se defender exatamente de seu “pessimismo”, por ter “esquecido o sorriso da criança”. Em quinze anos a filosofia sartriana deve ter mudado muito, sem deixar de ser, entretanto, “recriminável”. O segundo aspecto desse “veredicto” é o tema central do capítulo que estamos finalizando. Como tivemos a oportunidade de demonstrar, a sua concepção de história e seu humanismo sempre foram os “erros” de Sartre. Também tivemos a oportunidade de revelar que esses erros foram os mesmos cometidos por Marx, em seus anos de juventude, ou, segundo Löwy, durante toda a sua vida. Diante dessa “coincidência”, não seria o próprio marxismo libertário o real alvo das críticas ao existencialismo sartriano?

Após essa breve apresentação dos traços esquemáticos dos argumentos estruturalistas que se orientaram contra o pensamento de Sartre, vamos dar a palavra ao acusado. Vejamos o que ele tem a dizer diante do sepultamento iminente.

Na entrevista com Pingaud, os clássicos temas são abordados.

O primeiro é o **repúdio à história**.

Pingaud inicia sua entrevista indagando acerca da influência de Sartre sobre a nova geração, sobre os jovens<sup>117</sup>.

Sartre responde indicando o óbvio, a nova geração cultiva o repúdio à história. Se a geologia passou a representar uma certa inspiração para as ciências humanas, ela o fez em função de representar as camadas constitutivas da sociedade sem uma conexão interna. O que falta a essa interpretação é analisar o papel da práxis humana nessa sociedade e também nessa esquematização que a representa. Mencionar a práxis é solicitar a sua inscrição na história, mas é isso que o estruturalismo não faz, ele nega insistentemente a conexão entre história e práxis humana, ele afirma o “movimento por uma sucessão de imobilidades” (PINGAUD, 1968, p. 108). Segundo Sartre, o sucesso do estruturalismo em 1966 mostra que ele já era esperado, ou seja, que ele sintetizava um conjunto de ideias e posturas que já se formavam desde algum tempo. Essa síntese de “Robbe-Grillet, o estruturalismo, a linguística, Lacan, Tel Quel são utilizados cada um por sua vez para demonstrar a impossibilidade de uma reflexão histórica” (PINGAUD, 1968, p. 108-109). Mas, Sartre interpreta essa recusa da história como um movimento mais amplo,

por trás da história, bem entendido, o que se visa é o próprio marxismo. Trata-se de constituir uma nova ideologia, a última barragem que a burguesia possa ainda levantar contra Marx [...] Um historiador hoje pode não ser comunista, mas ele sabe que não se pode escrever uma história séria sem colocar em primeiro plano os elementos materiais da vida dos homens, as relações de produção, a práxis – ainda que ele pense, como eu, que acima dessas relações, as

---

<sup>117</sup> Seria o mesmo argumento da corrupção da juventude usado contra Sócrates?!

“superestruturas” constituem regiões relativamente autônomas [...] Por não poder “superar” o marxismo, vai-se, portanto, suprimi-lo. Dir-se-á que a história é inapreensível enquanto tal, que toda teoria da história é, por definição, “doxológica”, para utilizar a palavra de Foucault. Renunciando a justificar as passagens, vai-se opor à história, domínio da incerteza, a análise das **estruturas** que, só ela, permite a verdadeira investigação científica (PINGAUD, 1968, p. 109).

Como vemos, a posição de Sartre, assemelhava-se aos argumentos elencados por Löwy, Lewis e Thompson. Isso demonstrou que os dois lados da barricada, ou seja, dos estruturalistas e dos antiestruturalistas, consolidavam suas análises e suas avaliações e que, como é comum nesses debates, nunca se mostravam abertos ao diálogo. Esse embate, ao nosso ver, precipitou o ocaso “midiático” de Sartre, dado que ele nunca foi objeto de exaltações acadêmicas, exatamente por ter se recusado a seguir o caminho trilhado por muitos de seus antagonistas. Esse embate explicou também a própria elaboração da Antropologia Estrutural e Histórica. Ela foi a resposta de Sartre ao movimento iniciado nos anos cinquenta de gradativa estratégia de esvaziamento do papel da filosofia marxista no cenário francês. Sobretudo seu lado “agitador” e “voluntarista”, para usar as definições estruturalistas. Firmou-se a “ciência marxista”, não muito preocupada com “as ruas”, com as questões cotidianas, com a empiria que turvava o conceito, transformando tudo em ideologia. Esse movimento de expurgo do “voluntarismo”, goste-se ou não, serviu aos interesses de outro, o movimento que seguiu a orientação política de alinhamento, por parte da França, em relação aos interesses imperialistas contra o comunismo. A palavra de ordem foi o anticomunismo, ou seja, expurgo do hegelianismo, do marxismo romântico, enfim, de todos os argumentos elencados acima. Que se cristalizou – por contraditório que pareça – nas “avaliações” do principal representante do P.C.F, de Althusser, acerca dos erros teóricos do marxismo. Sartre encarnava o erro que o marxismo científico e acadêmico devia corrigir. Como Sartre demonstrou, essa estratégia serviu para o sepultamento da própria revitalização do marxismo após o final da Segunda

Grande Guerra. A estratégia de classificar Sartre de comunista, ou até de stalinista, como foi a de Althusser, seguiu o roteiro de atacar todos os principais defensores do marxismo na França, destino que foi imposto a Garaudy, Lefebvre e outros, até serem sepultados pela poeira da história. É preciso esclarecer que a antropologia de Sartre não é só uma proposta, ela é também uma recusa. Polemista inspirado em Voltaire, Sartre sempre cultivou a estratégia de edificar suas teses atacando seus adversários. Como foi possível notar, a partir dos anos sessenta, o grande adversário de Sartre foi o estruturalismo. Foi também contra as teses estruturalistas que Sartre escreveu seus ensaios a partir dos anos cinquenta. Dois anos após a entrevista concedida por Sartre, surgiram as revoltas de maio de 1968 na França. Esse “acontecimento histórico” embaralhou as cartas, “provando” aos críticos do “historicismo marxista ideológico” que as estruturas também sofrem abalos sísmicos, revelando que a geologia que estuda estruturas não consegue evitar terremotos. Para Sartre, porém, esse terremoto havia chegado tarde demais, pois foi incapaz de abalar os edifícios construídos pelo antimarxismo.

Segundo tópico: o **estruturalismo**. Pergunta: Sartre rejeita o estruturalismo?

Sartre inicia suas considerações afirmando que, se o estruturalista permanece ciente dos limites de seu método, ele não o recusa. Para explicitar sua tese ele toca no problema da relação entre pensamento e linguagem. Que relembra a oposição entre sincronia e diacronia. Contra o abuso da diacronia no estudo da língua, como denuncia Benveniste, usa-se a sincronia, como um sistema de oposições. A questão é saber até que ponto essa nova proposta não recai no mesmo abuso da anterior. Usando sua teoria do prático-inerte, Sartre relembra que a linguagem é falada, praticada. Se a linguagem é tomada somente em sua estrutura, ela surge como algo que independe daquele que a utiliza cotidianamente, isto é, o homem usa a linguagem a partir de uma estrutura que já existe, ele não recria a gramática cada vez que se comunica. Entretanto, “esta coisa sem o homem é, ao mesmo tempo, matéria trabalhada pelo homem, trazendo a marca do homem” (PINGAUD, 1968, p. 110). Esse segundo nível supera o da sincronia.

Cada elemento do sistema remete a um todo, mas esse todo está morto se ninguém o retomar, não o fizer funcionar. Neste segundo nível, não se pode mais falar de estruturas totalmente feitas, que existiriam sem nós. **No sistema da linguagem há alguma coisa que o inerte sozinho não pode dar: a marca de uma prática. A estrutura não se impõe a nós senão na medida em que ela é feita por outros**<sup>118</sup>. Para compreender como ela se faz, é preciso então reintroduzir a práxis, enquanto processo totalizador. A análise estrutural deveria desembocar numa compreensão dialética (Ibidem).

Devemos explorar cada elemento desse discurso, porque, de certa forma, ele **resume a intenção de nossa investigação**.

Primeiramente, toda estrutura é uma totalidade, um todo ordenado e fechado. Mas, esse todo integra outras partes e outras totalidades. Assim, cada estrutura é, ao mesmo tempo, *feita e refeita*. Ela existe como *dado* desde que seja *operada* como tal. Isso significa que a estrutura não é somente aquilo que se *diferencia* de outra estrutura mas aquilo que se *relaciona* com outra na forma da *integração*. É o problema da totalidade que surge aqui e que Sartre desenvolve desde *O Ser e o Nada*<sup>119</sup>. A estrutura permanece morta se alguém não a recria ou a *opera*. Assim como uma cidade recai na degradação se os homens não a habitam. Por essa razão, as estruturas necessitam do homem para operá-las. É ele que as retira da inércia. Nesse contexto a **linguagem** é a melhor metáfora para expressar o pensamento de Sartre. Ela é a síntese da diacronia e da sincronia, da estrutura e da práxis. A linguagem é, na verdade, a expressão da própria dialética que se estabelece entre o ser inerte e o homem, entre um e outro homem. A linguagem é dialética em sua estrutura mais elementar. A totalização do feito e do refeito. *A linguagem é práxis*. É fato que a estrutura se impõe ao homem, mas como trabalho de outros homens e não como ser gerado espontaneamente. Ela é o *dado* porque é fruto do *trabalho* humano, que, por sua vez, *reage* sobre o homem. É produto e produção. Por fim, a linguagem somente pode ser *compreendida*, e não

---

<sup>118</sup> Grifo nosso.

<sup>119</sup> Cf. SASS, *O problema da totalidade na ontologia de Jean-Paul Sartre*, 2011.

*diferenciada em um jogo de oposições*, porque, sendo estrutura, é também *sentido* que circula entre os seres “*linguageiros*”. Esse sentido é construído no contexto, na situação *lingueira*, assim, seu caráter móvel a impede de ser simples dado a ser delimitado por análises sintáticas ou gramaticais. A regra e a prática são os dois lados de um mesmo fenômeno que é a *linguagem*. Desse modo, a análise estrutural da *linguagem* encontra sua verdade na *práxis* que a engendra. A perspectiva dialógica da *linguagem* é a estrutura da própria dialética. Síntese de inércia e *práxis*.

Terceiro tópico: **Lévi-Strauss**. Pergunta: Lévi-Strauss é criticado?

A resposta de Sartre inicia-se da seguinte forma:

o estruturalismo, tal como o concebe e pratica Lévi-Strauss, muito contribuiu para o descrédito atual da história, na medida em que ele não se aplica senão a sistemas já constituídos, os mitos, por exemplo [...] permanece o fato de que o mito foi elaborado, formado por homens [...] A história aparece como um fenômeno, puramente passivo, seja porque a estrutura traz em si, desde a origem, os germes de sua morte, seja porque um acontecimento exterior a destrói. Assim, para Pouillon, a história é contingência. Compare duas sociedades em que as funções políticas e religiosas são distribuídas de modo diverso. Desta confrontação, você retira um modelo estrutural que, por sua vez, define um certo número de possibilidades [...] Mas não são nunca os próprios homens que modificam, porque não são eles que a fazem: eles são, pelo contrário, feitos por ela (PINGAUD, 1968, p. 111).

No sentido da argumentação anterior, Sartre relembra a dialética entre as estruturas sociais e a ação humana. Se essas estruturas são tomadas como dados inertes, como “já estando aí antes da ação humana”, como se as sociedades contemporâneas fossem a repetição das arcaicas, elas jamais mudam. Se os mitos contam a história do homem, na verdade, o homem é narrado pelo mito, que parece ocupar o lugar de uma entidade divina originária. Se o homem é narrado pelo mito, a própria noção de história recai na lógica da ação pretérita, do ser feito, diríamos



do em-si. A história desaparece no sentido de ser feita pelo homem. E ressurge na forma mitológica das estruturas inconscientes que se manifestam parceladas e disseminadas em todas as culturas através dos tempos. A história passa a ser o recontar infindo dos mitos. Essa interpretação foi possível, em parte, pelas descobertas de Lévi-Strauss.

Segundo Sartre, a noção de **prático-inerte** serve exatamente para se contrapor ao conceito de estrutura inventado por Lévi-Strauss. Essa estrutura é “um momento” da totalização em curso e não a própria totalidade. Toda a produção humana, segundo Sartre, tem seu lado de passividade, de ser feito por outros, de dado, de contingente e não produzido. Isso não significa, contudo, que essa determinação seja total. Senão, a própria possibilidade de surgimento do conceito de estrutura seria negada, dado que ele surge em um determinado momento da história do pensamento que deseja superar outros, como disse Pingaud. Negar a historicidade de cada conceito é negar a sua própria existência. A menos que se queira eleger certos conceitos como eternos ou inspirados por uma inteligência supra-histórica.

Para explicitar a tradição antiestruturalista, Sartre menciona a frase de Comte: “O progresso é o desenvolvimento da ordem”. Tal definição “se aplica perfeitamente à ideia que os estruturalistas fazem da diacronia: o homem é de algum modo desenvolvido pelo próprio desenvolvimento da estrutura” (Ibidem). Dessa constatação, surge novamente a questão da história: “não creio que a história possa ser reduzida a este processo interno. A história não é a ordem. É a desordem<sup>120</sup>. Digamos: uma desordem racional. No próprio momento em que ela mantém a ordem, isto é, a estrutura, a história já a está desfazendo” (PINGAUD, 1968, p. 111-112). É a dialética do fazer-se, refazer-se e desfazer-se constantes entre o dado e o homem que o estruturalismo não capta. Ele permanece no momento da determinação sobre o homem, do produto que não tem marca autoral.

Para Sartre, o homem é

o produto da estrutura, mas enquanto ele a superar. Se se quiser, há stases da história que são as estruturas. O homem recebe as estruturas

---

<sup>120</sup> Frase citada por Thompson no estudo que analisamos acima.

– e neste sentido podemos dizer que elas o fazem. Mas ele as recebe enquanto ele mesmo está “**engagé**” na história, e “**engagé**” de tal modo que ele não pode deixar de destruí-las para delas constituir outras novas que por sua vez o condicionarão (PINGAUD, 1968, p. 112).

Essa tese sartriana se repete quando ele aborda a linguagem, a história, a psicanálise, a moral, a antropologia, enfim, é seu modo de compreender as relações entre o homem e o mundo que o rodeia.

O quarto tópico que destacamos da entrevista – não comentaremos todos eles – é a **psicanálise e a noção de sujeito**. Pergunta: no que se transforma a noção de sujeito?

Para Sartre,

o desaparecimento, ou como diz Lacan, o “descentramento” do sujeito está ligado ao descrédito da história. Se não existe mais a práxis, tampouco pode haver o sujeito. Que nos dizem Lacan e os psicanalistas que nele se baseiam? O homem não pensa, ele é pensado, assim como ele é falado para certos linguistas. O sujeito, neste processo, não ocupa mais uma posição central. Ele é um elemento entre outros, o essencial sendo a “camada”, ou se se preferir, a estrutura na qual ele está preso e que o constitui (PINGAUD, 1968, p. 113).

Essa resposta poderia ser ampliada para todas as outras propostas deterministas com as quais Sartre sempre debateu. A estrutura poderia ser chamada de *ideia, transcendental, libido, pulsão, instinto, modo de produção, mito, a outro, mercado* e tantas outras tentativas de reduzir o ser humano a simples efeito de causas. Sempre é possível usar a ontologia sartriana para formular esse problema substituindo cada um desses termos pelo modo de ser em-si. Todas essas propostas são formulações amparadas pela ontologia do ser *passivo*, inerte. Que já postulava, antes do surgimento de Sartre, para falarmos somente no pensamento francês, leis deterministas agindo sobre o homem maquinal.

A resposta de Sartre também revela a intrínseca relação entre história e humanismo, tão debatida. O estruturalismo tentou cercar pelos dois flancos, pela crítica da história e pela crítica do sujeito, o marxismo libertário e o existencialismo. Relemos a frase repetida, agora, por Sartre: o homem *é falado*, o homem *é agido*. Foi para se opor a essas falácias que Sartre formulou a noção de má-fé, na tentativa de demonstrar que é preciso pensar dialogicamente a relação do homem com aquilo que o determina. Ele o fez tentando demonstrar que é por um ato livre e consciente que o homem se deixa aprisionar. No plano psicológico, o descentramento, para Sartre, não é o “normal” no homem, ele é a sua “doença”, e é para salvá-lo dessa “loucura” que a psicanálise existencial, como vimos nas obras de Cannon e Barnes, pode representar até um princípio terapêutico. Roquentin, protagonista do romance *A Náusea*, viveu o sofrimento do “descentramento”, da “despersonalização”, mas encontrou um caminho para “superar” tal situação operando a “conversão” de sua vida. O preço de tal ato foi o abandono de tudo o que fazia e “era”, todos os seus condicionamentos, para aventurar-se na nova vida de romancista<sup>121</sup>. Evidentemente, essa solução não o salvou “para sempre”, mas abriu a ele a possibilidade de “tomar a própria história nas mãos”, negando ser uma “causa causada” para viver como a causa de seu próprio projeto de vida, imerso em um mar de determinações. É essa aventura que o estruturalismo considera desregradamente “otimista”.

Continuando sua crítica, Sartre afirma:

a ideia vem de Freud que já designava ao sujeito uma posição ambígua. Encurralado entre o “**ça**” [id] e o “**sur-moi**” [superego], o sujeito do psicanalista é um pouco como de Gaulle entre a União Soviética e os Estados Unidos<sup>122</sup>. O Ego não tem existência em si, ele é **construído**<sup>123</sup>, e seu papel fica sendo puramente passivo. Ele não é um ator, mas um ponto de encontro, o local de um **conflito de forças**<sup>124</sup>. O analista não pede para seu paciente agir, ele lhe pede,

---

<sup>121</sup> Seria esse romance autobiográfico?

<sup>122</sup> Metáfora paradigmática.

<sup>123</sup> Grifo nosso.

<sup>124</sup> Grifo nosso.

pelo contrário, que se deixe agir, ao se abandonar às suas livres associações (Ibidem).

O conjunto de afirmações elencadas acima demonstra claramente que Sartre jamais poderá ser confundido com um freudiano. Para aqueles que ainda creem que o conceito de inconsciente, tal qual definido por Freud, pode ser assimilado pelo pensamento de Sartre, devemos alertar que a espera revela-se inútil. Essa recusa está ontologicamente fundada desde os anos quarenta. Aliás, parece que foi um dos motivos mais instigantes para que a ontologia sartriana fosse elaborada. É interessante notar que até Lévi-Strauss parece querer resgatar o inconsciente freudiano para sacramentar a “morte do homem”, evidentemente, do homem sartriano, para não dizer, do próprio Sartre. Ademais, o tema da morte do homem sempre esteve associado ao conceito freudiano de inconsciente. Como sempre, Sartre incorpora algumas teses somente pela metade. Assim como sua psicanálise não suporta o conceito de inconsciente, sua fenomenologia repudia o “eu transcendental” husserliano, o “ser-para-a-morte” heideggeriano, a “dialética da natureza” de Engels. Certamente, todas essas recusas estão amparadas na mesma convicção. O homem é feito na medida em que se faz, por que vive de modo livre, consciente e responsável por seus atos. Essa tese está na base de sua antropologia. E é essa antropologia que serve para rechaçar o estruturalismo que ora debatemos.

Discutindo o sentido freudiano de neurose, sobretudo o fato de que uma pessoa pode avaliar como insuportável tal sofrimento e decidir pela orientação de um psicanalista, Sartre declara: “é a neurose agora quem levanta obstáculos à cura, e é preciso vencer a resistência. Mas tanto antes como depois, o sujeito é conduzido, constituído, por sua neurose. Ele não é outra coisa que um epifenômeno, e tudo parece se passar fora dele” (PINGAUD, 1968, p. 113-114).

Como vemos, até na relação entre o paciente e o terapeuta Sartre vislumbra o diálogo entre duas pessoas, fato que exige, a cada um, sua subjetividade. Paciente e analista sempre empreendem uma relação dialógica, mesmo para os mais ortodoxos freudianos, porque até o silêncio do analista representa algo para aquele que se “descentra” em suas associações livres. Para Sartre, os conceitos de transferência e contratransferência evidenciam essa tese. “Na transferência,

alguma coisa se criou, laços se estabeleceram, uma situação nova aparece, numa palavra, há uma superação. É esta práxis particular que seria preciso assinalar” (PINGAUD, 1968, p. 114).

Após essas considerações preliminares, Sartre formula sua tese mais bombástica:

vê você que o problema não está em saber se o sujeito está “descentrado” ou não. Num certo sentido, ele está sempre descentrado. O “homem” não existe, e Marx já o tinha rejeitado bem antes de Foucault ou Lacan, quando dizia: “Eu não vejo homens, eu só vejo operários, burgueses, intelectuais”. Se persistirmos em chamar de sujeito uma espécie de **eu** substancial, ou uma categoria central, sempre mais ou menos dada, a partir da qual se desenvolveria a reflexão, então há muito tempo que o sujeito está morto. Eu mesmo critiquei esta concepção no meu primeiro ensaio sobre Husserl<sup>125</sup>. (Ibidem).

Essas declarações de Sartre corroboram as teses que defendemos no presente estudo. Sartre já criticava o humanismo positivista desde os anos trinta. A recusa do termo “natureza humana” tem a intenção de reafirmar as mesmas recusas em relação ao conceito acabado de homem. O modo de ser para-si é a expressão dessa crítica e a tentativa de elaborar um novo modo de pensar a questão.

Diante do exposto, Sartre esclarece em que sentido devemos compreender sua filosofia:

há um sujeito, ou subjetividade se se preferir, a partir do instante em que há um esforço para superar conservando-a, a situação dada. O verdadeiro problema é o que diz respeito a esta superação. Trata-se de saber que lhe é anterior, através de um processo perpétuo de interiorização e de re-exteriorização (Ibidem).

Sendo ainda mais explícito, “a subjetividade aparece como a unidade de um empreendimento que remete a si mesma, que é numa certa medida translúcido a ela mesma, e que se define através de sua práxis” (Ibidem). Sendo assim, não há

---

<sup>125</sup> *A transcendência do ego.*

sentido na frase “o homem é falado pela linguagem”. “É preciso que haja um sujeito linguista para que a linguística se torne uma ciência, e um sujeito falando para superar as estruturas da linguagem em direção a uma totalidade que será o discurso do linguista” (Ibidem). Vemos, portanto, que a recusa sartriana tem fundamento exatamente em uma concepção dialógica da linguagem, que parece ter sido transformada em instrumento de “descentramento” de seu usuário.

O quinto tópico é o **marxismo de Althusser**. Pergunta: como explicar a moda de Althusser ter invadido o campo dos estruturalistas sendo ele marxista?

Para desvendar esse verdadeiro “segredo de polichinelo” Sartre relembra que Althusser sustenta que o homem faz a história sem o saber. “A história mergulha nas estruturas” (PINGAUD, 1968, p. 115). Juntamente com essa afirmação, ele mobiliza a distinção entre conceito e noção:

do ponto de vista epistemológico, isto vem a ser tomar partido a favor do **conceito** contra a **noção**. O conceito é a-temporal [...] A **noção**, pelo contrário, pode ser definida como o esforço sintético para produzir uma ideia que se desenvolve a si mesma, por contradições e superações sucessivas, e que é, portanto, homogênea ao desenvolvimento das coisas (Ibidem).

Para devolver a acusação de cartesianismo, muito comum aos seus críticos desde Merleau-Ponty, Sartre afirma:

no fundo, atrás de toda essa corrente de pensamento encontra-se uma atitude muito cartesiana: de um lado está o conceito, de outro a imaginação. É um assalto a fundo contra o tempo. Não se quer a superação, ou pelo menos não uma superação que se faça pelo homem. Voltamos ao positivismo<sup>126</sup>. Apenas não é mais um positivismo dos fatos, mas um positivismo dos signos. Há totalidades, conjuntos estruturados que se constituem através do homem e cuja única função do homem é decifrar [...] Se os

---

<sup>126</sup> José Carlos Souza Araújo elaborou importante reflexão acerca da influência do positivismo na educação brasileira. Cf. “O positivismo na pesquisa nas ciências humanas”, revista *Educare et Educare*, 2017, p. 3: “uma posição fundamental do Positivismo se expressa através da concepção de que o estudo das ciências implica em conhecer as leis resultantes dos fenômenos observados, desde que calcados no triunfo do estabelecimento de relações invariáveis”.

estruturalistas podem utilizar Althusser é porque há nele a vontade de privilegiar as estruturas em relação à história (PINGAUD, 1968, p. 115-116).

O último tópico que destacamos dessa entrevista é **o futuro da filosofia**.

Pergunta: você é considerado o último dos filósofos, isso significa que a filosofia está morta. Que acha disso?

Como afirmou Dosse, era preciso tragicamente matar para fazer nascer algo novo. A entrevista e a pergunta revelam essa tragédia. A resposta de Sartre é a defesa da filosofia contra as ciências humanas que se perdem em conceitos abstratos e inúteis. Não foi por acaso que Lévi-Strauss, após sua estada nos Estados Unidos, voltou para a França encantado com a linguística, incentivando a criação de departamentos dessa disciplina. A linguagem surgia como a nova “tecnologia” que salvaria o saber de uma filosofia metafísica e anticientífica. Uma vez mais, foi Comte o grande inspirador dessa derrocada do “filósofo”, do “intelectual”. Surgia o cientista, o cibernético, o “profissional do conceito”. Em suma, a tecnocracia substituíra a filosofia. A única salvação para essa pré-ciência era transformar-se em técnica. E o filósofo em técnico do saber. Tecnologia que se encastelou nas universidades. As ruas foram franqueadas aos ideólogos. A filosofia deixou de ser crítica da sociedade para criticar o conceito de sociedade. Relembrando a metáfora de Thompson, adotou a estratégia do avestruz. Para Sartre,

o método das ciências é analítico, o da filosofia não pode ser senão dialético. Enquanto interrogação sobre a práxis, a filosofia é ao mesmo tempo interrogação sobre o homem, isto é, sobre o sujeito totalizador da história. Pouco importa que o sujeito esteja ou não descentrado. O essencial não é o que foi feito do homem, mas **o que ele faz daquilo que fizeram dele**. O que foi feito dele são as estruturas, os conjuntos significantes estudados pelas ciências humanas. O que ele faz é a própria história, a superação real dessas estruturas numa práxis totalizadora [...] A práxis é no seu movimento uma totalização completa; mas ela não conduz nunca senão a totalizações parciais, que serão por sua vez superadas. O filósofo é

aquele que tenta pensar essa superação (PINGAUD, 1968, p. 116-117).

Nesse quadro, é perfeitamente compreensível que o título de filósofo tenha ficado com Sartre e que os estruturalistas tenham encampado as ciências, eles eram os cientistas, não os ideólogos. Eles não escreviam mais obras filosóficas, mas tratados sobre arqueologia, mitologia, psicanálise, linguística, antropologia ou geologia. Também recusaram o título de marxistas. Preferiram o prefixo pós... Contra tudo isso, Sartre permaneceu um companheiro de viagem do marxismo, que sofreu transformações ao longo do tempo, até ser considerado como mais uma moda que deixou de encantar, na avaliação de alguns estruturalistas. Para Sartre, ao contrário, o filósofo

dispõe de um método, o único que presta contas do conjunto do movimento histórico numa ordem lógica: o marxismo. O marxismo não é um sistema fixo, é uma tarefa, um projeto a executar [...] A questão, hoje, é saber se queremos lhe dar uma nova vida, alargando-o, aprofundando-o, ou se preferimos deixá-lo morrer [...] o homem está em eterna defasagem em relação às estruturas que o condicionam, porque ele é outra coisa que aquilo que o fez ser o que é. Não compreendo, portanto, que nos detenhamos nas estruturas: para mim, isso é um escândalo lógico (PINGAUD, 1968, p. 116-117).

Para responder a esse escândalo lógico, Sartre escreveu *Questões de método*. E para sintetizar suas pesquisas iniciadas desde os anos trinta, ele edificou a Antropologia Estrutural e Histórica.



## Conclusão

Ao final do presente estudo, é possível afirmar que a Antropologia edificada por Jean-Paul Sartre se revela plenamente estruturada e desenvolvida. Evidencia-se também que ela representa, ao mesmo tempo, o resultado dos estudos iniciados nos anos trinta e a resposta aos seus críticos. Sobretudo aos estruturalistas e pós-estruturalistas que se empenharam em desqualificar e desprezar a proposta sartriana. Nessas páginas finais, abordaremos a Antropologia francesa em seu duplo aspecto, aquela formulada por Lévi-Strauss e a de Sartre. Essa comparação terá a relevância de revelar que uma das intenções claras de Sartre foi dialogar criticamente com as correntes teóricas de seu tempo. Esse diálogo, portanto, é essencial para elucidar contra quem Sartre escreve. Essa é uma chave de interpretação do pensamento de Sartre muito útil. Sartre edifica seu pensamento, ao mesmo tempo, negando as posições contrárias e, ao seu ver, deletérias ao problema fundamental da existência: a liberdade humana.

Conhecer melhor a proposta de Lévi-Strauss significa esclarecer as escolhas teóricas de Sartre.

Antes de iniciarmos essa comparação, é preciso lembrar algumas das motivações iniciais da investigação sartriana. A *primeira* diz respeito ao modo como Sartre interpretava o marxismo francês dos anos trinta: “o materialismo histórico não requeria absolutamente como fundamento essa absurdidade que é o materialismo metafísico” (SARTRE, 2013, p. 70), isto é, ele recusava a dialética da natureza e afirmava a importância do materialismo histórico. A *segunda* motivação aparece logo a seguir a essa citação: “não é, de fato, necessário que o *objeto* preceda o sujeito para que os pseudovalores espirituais se desvançam e para que a moral reencontre suas bases na realidade” (Ibidem). A relação de interdependência que a consciência estabelece com o mundo é a fundamentação dessa abordagem “realista” do ser humano. “Não é preciso nada mais para fundar filosoficamente uma moral e uma política absolutamente positivas” (Ibidem). A *terceira* motivação aparece com a análise inicial de *Esboço para uma teoria das emoções*. Essa motivação aproxima psicologia e antropologia:

não se deve esperar dos fatos que eles se organizem por si mesmos numa totalidade sintética que forneceria por si mesma sua significação. Em outras palavras, se é chamada antropologia uma disciplina que visaria a definir a essência do homem e a condição humana, a psicologia – mesmo a psicologia do homem – não é e nunca será uma antropologia [...] A noção de homem que ela aceita é inteiramente empírica (SARTRE, 2008, p. 14).

Com essas três motivações, identifica-se que os dados do problema já estão enunciados. Ao longo de sua travessia, Sartre incorporará e recusará muitos princípios e intuições de inúmeras propostas teóricas. Desse diálogo com a cultura de seu tempo resultará a sua antropologia. Vejamos como a antropologia de Lévi-Strauss ocupou-se de invalidar as premissas formuladas pela antropologia de Sartre.

Para compreendermos o debate, devemos tentar sintetizar a antropologia de Lévi-Strauss e o estruturalismo que ele propôs. Em uma entrevista concedida em 2008, pouco antes de sua morte, ele definiu o seu estruturalismo. O título da matéria de *L'Express* é “Claude Lévi-Strauss, un anarchiste de droite”. É importante ressaltar que a denominação “anarquista de direita”<sup>127</sup> foi elaborada pelo próprio estruturalista.

A definição que ele apresenta de seu método estrutural é: um esforço de aplicar a certos aspectos da realidade humana e da realidade social, somente certos aspectos, o processo de simplificação de variáveis; acrescida ao esforço de atenção às relações que unem essas variáveis, mais que ao seu conteúdo intrínseco. Em outras palavras, um **reducionismo**<sup>128</sup>, sem deixar de acrescentar que tal proposta está em total consonância com o método científico<sup>129</sup>.

---

<sup>127</sup> Cf. LEVI-STRAUSS, 2008: “un vieil anarchiste de droite”.

<sup>128</sup> A perspectiva central de seu estruturalismo é enunciada em *O Pensamento selvagem*. O termo **redução** é usado duas vezes na página 275 da referida obra e reaparece durante todo o capítulo dedicado a Sartre.

<sup>129</sup> Cf. LEVI-STRAUSS, 2008: “Disons que le structuralisme est un effort modeste pour appliquer à certains aspects de la réalité humaine et de la réalité sociale, je dis certains aspects et non tous, des méthodes de simplification des variables ; c'est aussi un effort d'attention aux rapports qui unissent ces variables plus qu'à leur contenu intrinsèque. Tout cela n'est autre que la méthode scientifique utilisée depuis fort

Tal aplicação do método estruturalista é direcionada contra a proposta de Sartre, de forma mais explícita, na obra *O pensamento selvagem*. A análise de alguns aspectos dessa crítica nos auxiliará a entender certas teses defendidas por Sartre, sobretudo a partir dos anos cinquenta.

Na referida obra, encontram-se algumas críticas clássicas ao pensamento de Sartre que serão repetidas por muitos de seus adversários. Como o próprio estruturalista reconhece, *O Pensamento selvagem* teve como alvo a obra *Crítica da Razão Dialética* e a proposta antropológica que demonstramos. Tal crítica, porém, não retoma as teses centrais sartrianas, ela se limita a reforçar alguns temas que serão pontos centrais do pensamento antisartriano dos anos seguintes. A primeira crítica é bem conhecida, ela já havia sido formulada por Merleau-Ponty. É a afirmação de que a razão dialética, tal qual elaborada por Sartre, não se sustenta. Disso decorrem duas consequências: a primeira é que, para o estruturalista, é a razão analítica que sustenta e torna possível a dialética (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 274). A segunda objeção afirma que razão analítica e dialética chegam aos mesmos resultados, o que tornaria o esforço de Sartre inútil (Ibidem)

Mas, o centro da crítica está em outro lugar. É a concepção sartriana de homem que ele quer atacar. Enfaticamente, declara-se: “**o objetivo último das ciências humanas não é constituir o homem mas dissolvê-lo**<sup>130</sup>” (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 275). Esse é o verdadeiro princípio norteador do estruturalismo e do pós-estruturalismo. A famosa “morte do homem” será o programa do pensamento francês da segunda metade do século vinte. Na esteira da morte de Deus e da filosofia, morrem a história, a práxis, a dialética...

A nova antropologia buscará, como vimos na entrevista acima mencionada, o estabelecimento de “invariantes” (Ibidem). Esse trabalho de dissolução do homem ficaria a cargo das ciências positivas, ou seja, caberia “às ciências exatas e naturais reintegrar a cultura na natureza e, finalmente, a vida no conjunto de suas condições físico-químicas” (Ibidem). Evidencia-se, portanto, o projeto de

---

longtemps. Ce que nous essayons de faire dans des domaines tout à fait limités, c'est ce que les sciences traditionnelles font depuis des siècles”.

<sup>130</sup> Grifo nosso.

dissolução das ciências humanas e da antropologia tradicionais com o intuito de se elaborar um novo paradigma: as ciências “não humanas”. Explicando “cientificamente” essa dissolução, o estruturalista afirma: “a solução de um sólido num líquido modifica o arranjo das moléculas do primeiro, ela representa também, muitas vezes, um meio eficaz de colocá-las de reserva para recuperá-las segundo a necessidade e para melhor estudar suas propriedades” (Ibidem). Essa operação científica visaria tornar o objeto das ciências humanas um ser inerte. Tomando como caso específico a etnologia: “no dia em que se chegar a compreender a vida como uma função da matéria **inerte**<sup>131</sup>, será para descobrir que esta possui propriedades bem diferentes das que lhe eram atribuídas anteriormente” (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 276). Essa tese também será crucial para o programa elaborado, pois o objeto de estudos de uma ciência será constituído por essa ciência. Esse objeto não se encontra dado como fenômeno a ser decifrado, mas como conjunto de elementos que podem ser dispostos de acordo com os interesses do cientista. Seria uma espécie de hegelianismo dissimulado. Não temos mais “todo real é racional” mas, “somente aquilo que pode ser racionalizado existe”, se algo se mostra incognoscível, não existe. Tese que se completa com a seguinte: “a explicação científica não consiste na passagem da complexidade à simplicidade mas na substituição de uma complexidade mais inteligível a uma outra que o era menos” (Ibidem). Esse procedimento está baseado nas ciências “exatas”, mais especificamente na matemática, fato que revela o propósito de transformar as ciências humanas em pesquisas de gabinete, sem qualquer preocupação com as questões reais e históricas. Não importa se as teses negam ou afirmam a realidade histórica. Assim como a matemática, as novas ciências humanas não manifestam a intenção de exprimir a realidade vivida (Ibidem). Tal pressuposto reforça o princípio: “a verdade do homem reside no sistema de suas diferenças e de suas propriedades comuns” (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 277).

Esse ser humano circunscrito por Lévi-Strauss repousa, desde os estudos da linguística e da psicanálise, “no jogo combinado dos mecanismos biológicos

---

<sup>131</sup> Grifo nosso. Afirmação que confirma nossa tese: o estruturalismo é a ontologia do em-si.

(estrutura do cérebro, lesões, secreções internas<sup>132</sup>) e psicológicos” (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 280).

Outra ciência fundamental ao projeto de dissolução do homem é a linguística, dado que ela prova a existência do “inconsciente” humano. “Totalização não-reflexiva, a língua é uma razão humana que tem suas razões e que o homem não conhece<sup>133</sup>” (Ibidem). Aqui encontra-se a tese: “o homem é **falado**”. Posição que combina Saussure e Freud na intenção de retirar do homem sua autonomia, consciência de si e poder transformador.

Toda essa argumentação culmina na negação da consciência histórica humana. Combinando, desta vez, Marx e Freud, o estruturalista decreta: “as superestruturas são atos falhos que socialmente ‘tiveram êxito’. Portanto, é inútil indagar sobre o sentido mais verdadeiro a obter da consciência histórica” (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 282). Assim, “o homem é **feito** pelas estruturas, sem o saber, e sem a possibilidade de interferir nesse processo”. Vemos a afirmação do conceito de inconsciente aplicado ao fato histórico.

É exatamente sobre o fato histórico que reside a centralidade da crítica de Lévi-Strauss a Sartre. O estruturalista argumenta da seguinte forma:

por hipótese, o fato histórico é o que se passou realmente, mas onde se passou alguma coisa? Cada episódio de uma revolução ou de uma guerra se resolve numa multidão de movimentos psíquicos e individuais<sup>134</sup>; cada um desses movimentos traduz evoluções inconscientes, e estas se resolvem em fenômenos cerebrais, hormonais ou nervosos<sup>135</sup>, cujas referências também são de ordem física ou química [...] Consequentemente, o fato histórico não é mais *dado* que os outros; é o historiador ou o agente do devir histórico que

---

<sup>132</sup> Essas considerações são muito instrutivas. Não temos condições de explorá-las aqui. Somente fica evidente que teorias contemporâneas, sobretudo aquelas ditas neurocientíficas, deitam suas raízes na apologia ao biologismo, que encontramos também em Lévi-Strauss. De resto, as vinculações entre a cibernética e o estruturalismo francês são, por demais, evidentes.

<sup>133</sup> Seria essa afirmação uma retomada de Pascal?

<sup>134</sup> É a estratégia da dissolução do sólido em líquido.

<sup>135</sup> Um neurocientista dos dias atuais não poderia definir melhor a “revolução francesa”!

o constitui por abstração e como sob a ameaça de uma regressão ao infinito (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 285).

A conclusão a que chega o estruturalista, a partir dessa argumentação, é estonteante: “o historiador e o agente histórico *escolhem, destacam e recortam*<sup>136</sup>, pois uma história verdadeiramente total os poria perante o caos” (Ibidem). Essa conclusão é desconcertante porque ela pressupõe aquilo que o estruturalista nega até este momento, a perspectiva **ativa** do agente ou do historiador. Para ser coerente com seu programa, o historiador não deveria ser **falado** pela história? Uma espécie de Moisés mitológico que receberia da entidade história aquilo que ela desejaria contar. Não são assim os mitos? Não é isso que ocorre com a linguagem? Com as estruturas de parentesco? Para pôr ordem no caos dos líquidos fatuais, o historiador, que se supõe seja um ser humano, escolhe, destaca e recorta. Mas ele não é inconsciente? Ele não é fruto de “fenômenos cerebrais, hormonais ou nervosos, cujas referências também são de ordem física ou química”? Para ser coerente com sua proposta, Lévi-Strauss deveria defender a história organizada e escrita pelas **moléculas** que formam o homem. E aí, veríamos, talvez, o animismo mitológico se tornando a verdade eterna. Por que só quando a história, o fato histórico, são temas das ciências humanas é que surge a escolha? De que modo ela é possível nesse “Sistema”? Surge por geração espontânea? Acaso as moléculas podem ser instruídas no método estruturalista de se escrever a história? Se o homem é governado pelo inconsciente, como ele escolhe a história que quer narrar? Se é a causa biológica/cerebral que determina o homem, deveríamos ter, ao menos, um darwinismo reinante. O que vale para o homem que deve ser dissolvido não vale para o agente que escreve a história? Para o estruturalista, a história não é um *dado*, assim como os fatos, tudo se dilui em... ou se reduz aos elementos físicos e químicos. Fica o espanto para as mentes menos iluminadas ou profundamente “datadas”.

Consequências: não há mais história universal, somente histórias locais. A história é descontínua, a história universal “seria igual a zero” (Ibidem). “A

---

<sup>136</sup> Grifos nossos.

Revolução Francesa tal como dela se fala, não existiu” (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 286). “A história não escapa a essa obrigação, comum a todo conhecimento, de utilizar um código para analisar seu objeto” (Ibidem). A razão histórica é um “canibalismo intelectual” (Ibidem).

Dessas consequências extrai-se uma mais grave: se a história não pode ser captada em seu fluxo, resta somente “quantificar os fatos”, o que gera a abolição da temporalidade histórica, daí a importância da lógica matemática, combinatória, e não mais da razão histórica. Nas palavras do autor: “a temporalidade é abolida como dimensão privilegiada do conhecimento histórico, pois cada fato, no momento em que é quantificado, pode ser tratado, para todos os fins úteis, como se fosse o resultado de uma escolha entre possíveis preexistentes” (Ibidem). Uma vez mais, mobiliza-se a *escolha* do historiador. E a pergunta que surge é: permanece *histórico* esse conhecimento? Não seria ele a criação de um ser determinado pelas *estruturas* e que agiria *inconscientemente*? Donde surgiria outra questão: seria isso conhecimento?

Ocorre que, para o estruturalista, a história é, fundamentalmente, a ciência das **datas**. O “código consiste em uma cronologia. Não há história sem datas” (Ibidem). Nesse contexto, uma pergunta ingênua, não científica, poderia ser levantada: em quais datas exatas situam-se o início e o fim da revolução francesa? Ou, uma mais existencialista: em qual data exata passamos a saber que somos governados pelas estruturas?

Para Lévi-Strauss, sem as datas, “a própria história se desvaneceria” (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 287). Delas dependem o “antes e o depois”. Com as datas poderíamos classificar as eras em *quentes* e *frias* e correlacionar períodos díspares, dado que eles estão justapostos e não em relação intrínseca de temporalidade. Os códigos são classes de datas organizados pelo historiador. Com isso, temos a seguinte definição de história:

um conjunto descontínuo formado de domínios da história, cada um dos quais, é definido por uma frequência própria e por uma codificação diferencial do antes e do depois. Entre as datas que os

compõem uns e outros, a passagem não é possível, assim como entre números racionais e números irracionais. Mais exatamente, as datas próprias a cada classe são irracionais em relação a todas as das outras classes (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 288).

Nesses termos, não só é ilusório, mas contraditório, aceitar o devir histórico como sendo um processo contínuo. Assim, “o caráter descontínuo e classificatório do conhecimento histórico aparece claramente. Ele opera por meio de uma matriz regular:

.....

.....

.....” (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 288-289).

Daí a negação radical da historicidade do conhecimento histórico: “num sistema desse tipo, a pretensa continuidade histórica só pode ser assegurada por meio de traçados fraudulentos” (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 288-289).

Aqueles que tivessem a intenção de fugir dessa constatação recairiam no limbo científico. Eles insistiriam em afirmar “a equivalência entre a noção de história e a de humanidade” (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 290). O que os levaria desastrosamente a “fazer da historicidade o último refúgio de um humanismo transcendental, como se, com a única condição de renunciar aos *eus* por demais desprovidos de consciência, os homens pudessem reencontrar no plano do nós a ilusão da liberdade” (Ibidem). É, certamente, contra Sartre que essa formulação se dirige. Curioso é notar que o historiador e o cientistas figurariam em uma “classe especial” de homens, dado que eles não seriam nem desprovidos de consciência, porque escolheriam seus objetos de estudo, nem determinados, pois gozariam da mesma liberdade enquanto cientistas.

O pensamento selvagem parece exprimir essa outra classe de homens, pois ele “constrói edifícios mentais que lhe facilitam a inteligência do mundo na medida em que se lhes assemelham. Nesse sentido, pôde ser definido como pensamento analógico” (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 291). Tese coerente com a proximidade



sugerida entre o estruturalismo e a cibernética nascente. Nos dois programas, é o **controle** que surge como objetivo central; dando ao mecanismo, biológico ou maquínico, a centralidade de *modelo* para todos os tipos de sistemas auto regulatórios. É interessante notar que o pensamento selvagem seria livre, porque analógico, isto é, recombinante. O pensamento histórico seria “tradicional”, *domesticado*, talvez, pela arbitrariedade do iludido historiador humanista.

A afirmação da descontinuidade histórica do homem contemporâneo, elaborada pelo estruturalismo de Lévi-Strauss, tem como reflexo a negação da práxis histórica. Segundo o autor: “para que a práxis possa ser vivida como pensamento é preciso antes (num sentido lógico e não histórico) que o pensamento exista, isto é, que suas condições iniciais sejam dadas sob a forma de uma estrutura objetiva do psiquismo e do cérebro, na falta da qual não haveria nem práxis nem pensamento” (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 292).

Gostaríamos de destacar algumas das teses de Lévi-Strauss comentando aspectos da citação anterior. O autor defende que a práxis vivida pressupõe o ato do pensamento e que a “estrutura objetiva do psiquismo” torna possível o próprio pensamento e a práxis. Sartre não faria oposição a esses argumentos. Somente os associaria ao postulado do estruturalismo, ou seja, ao **reducionismo**. Notam-se muitas ausências nesses pressupostos científicos da práxis: mundo real, pessoas reais, objetivos reais, negações e oposições reais, história real... Mas, a *estrutura* objetiva do psiquismo e do cérebro revela muito, sobretudo um cartesianismo não assumido. Depois de ter classificado o pensamento de Sartre como cartesiano, postulado por um “*Cogito* ingênuo e bruto” (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 278), Lévi-Strauss estabelece que o fundamento da práxis é o cérebro pensante. Faltou mencionar explicitamente a “glândula pineal”, dado que ela já está embutida no sentido biológico da explicação.

Outro elemento que salta aos olhos é a falta de autocrítica em relação aos próprios argumentos. Segundo o estruturalista, a história universal se mostra irrealizável porque os dados bioquímicos e psicológicos se diluem no caos. Mas, e os dados do pensamento selvagem? Não sofrem dos mesmos males? O pensamento

selvagem não foi **falado** em seres humanos inconscientes e determinados? Se, realmente, esses seres souberam elaborar um pensamento analógico antes da ciência “contemporânea”, porque esse saber não se manteve nas diferentes etapas da civilização? Afinal, são elementos materiais. Não poderia ter permanecido mudo, não poderia ter sido extinto, dado que é a **estrutura** que **fala** na cultura. O homem não pode escolher um traço da estrutura e negar outro, isso só pode ser feito com a história. Quem *escolheu* essa ruptura, essa descontinuidade, essa cisão, esse esquecimento? Se as estruturas já eram expressas pelos mitos, que, por sua vez, expressavam a verdade inscrita nas estrelas, porque somente o pensamento selvagem, revelado pelo estruturalismo etnológico, conseguiu captar essa revelação? Teriam esses “momentos descontínuos” da história do saber atingido uma espécie de autorreflexão? Uma iluminação? Seriam as estruturas biológicas e psicológicas dos estruturalistas distintas do resto do Cosmos? Teria Lévi-Strauss *escolhido* edificar seu estruturalismo ou somente narrado o acontecimento, como nas sagradas escrituras, por inspiração da Estrutura? As respostas a essas perguntas não encontramos na obra estudada. O que aparenta ser esse discurso é, na verdade, um mito erroneamente “transcrito” de um espírito a-histórico que fala sem ser falado.

Após termos dado a palavra a Lévi-Strauss, passemos ao que Sartre nos propõe nesse debate.

Para iniciarmos, gostaríamos de resgatar um ensaio de Jean Pouillon. Esse autor conhecia bem tanto a obra de Sartre quanto a de Lévi-Strauss. Exatamente por esse motivo, na coletânea da revista *L'Arc* ele publicou o estudo “Sartre e Lévi-Strauss”. Dessa obra, destacaremos dois aspectos, o *primeiro* é a síntese que ele elabora da Antropologia Estrutural e Histórica de Sartre:

O existencialismo, escreve Sartre, “é a própria antropologia, enquanto ele procura dar-se um fundamento”<sup>137</sup>. Esse fundamento, ele o vê na “capital descoberta da experiência dialética”, a descoberta de uma mediação recíproca: “o homem é mediado pelas coisas na

---

<sup>137</sup> J.-P. Sartre, *Critique de la Raison Dialectique*, Paris, 1960, p. 104. Nota do autor.

mesma medida em que as coisas são mediadas pelo homem”<sup>138</sup>. O fato de que esta mediação seja possível e sobretudo que ela possa constituir o objeto de uma experiência, de nossa experiência, está em que as *práxis* individuais realizam para cada um esta dialética primordial da exteriorização do homem e de interiorização das relações objetivas, “movimento original da totalização” dos múltiplos aspectos das experiências concretas. Esta totalização é a finalidade da “antropologia estrutural e histórica” (PINGAUD, 1968a, p. 68).

O *segundo* aspecto é a contraposição que ele estabelece entre os dois pensadores franceses em tela:

trata-se para Lévi-Strauss de descobrir “recintos mentais”, leis universais de funcionamento do espírito, que, no final das contas, repousariam sobre certos mecanismos cerebrais; trata-se em suma de encontrar a coisa atrás do homem e não uma liberdade nele. Para Sartre, a consciência de si e das coisas se descobre a si mesma na *práxis* e, por esta razão, ela é uma apreensão da realidade: a dialética é constituinte (PINGAUD, 1968a, p. 73).

Diante dessas declarações, é evidente que os dois autores propõem programas absolutamente antagônicos, são duas antropologias que rivalizam em todos os aspectos. Na verdade, a proposta de Sartre visa, a partir da crítica a Lévi-Strauss, recusar o estruturalismo em todas as suas vertentes sem recusar a noção de estrutura, que, aliás, era tema constante do marxismo. Entender a crítica a Lévi-Strauss é compreender um pouco melhor o panorama cultural da França da segunda metade do século vinte.

Para efetuar a crítica aos pressupostos do estruturalismo de Lévi-Strauss, utilizaremos, não a obra de Sartre, mas três outros autores: Henry Lefebvre, Raoul e Laura Makarius.

---

<sup>138</sup> J.-P. Sartre, Op. cit., p. 165. Nota do autor.

No ensaio de H. Lefebvre “Claude Lévi-Strauss e o novo eleatismo”, como se vê pelo título, a crítica enfoca as questões do movimento e da história:

o sentido da história havia sido proclamado de uma maneira que hoje parece profética. Desautoriza-se este anúncio revolucionário do possível. O tempo desiludiu. Assim, como o antigo, o novo eleatismo exorcisa o tempo. A história? Acaba-se com a história, declarando que ela não teve nem orientação, nem sentido, ou então mostrando-se que o sentido é atingido com o reino da racionalidade técnica (LEFEBVRE, 1968, p. 18).

Como se observa, a mesma crítica retorna, com a tese de que a ciência e a técnica substituem a história como paradigmas, anula-se a própria possibilidade de vislumbre de modificações estruturais. Pesa sobre a sociedade e sobre todos os seus integrantes o sistema: “o que nos atravessa e nos sustém, o que está antes de nós é o sistema” (LEFEBVRE, 1968, p. 21). Essa lógica da inércia sugere o conformismo social:

esta descoberta não elimina apenas o ‘sujeito’ daquilo que se convencionou chamar de as ciências do homem. Ela elimina a própria ideia de homem. E aquilo que se liga a esta: humanismo, problema do relacionamento entre o homem e o mundo, problema da realidade e da criação artística, problema da felicidade etc... [a intenção é] mostrar que nunca se sai do saber, nunca se sai do teórico, nunca se sai do Sistema (LEFEBVRE, 1968, p. 22).

Para Lefebvre o estruturalismo é a ideologia do *status quo*, ou seja, o “temor de profundas mudanças [...] Ocupam-se então com ‘estruturar’ a sociedade moderna para conservar sua ordem” (LEFEBVRE, 1968, p. 24).

Mas, o principal argumento, a chave de compreensão do estruturalismo, surge com a seguinte explicação:

elabora-se a linguagem (ou antes: a escrita) do rigor. Sem o saber<sup>139</sup>, fica-se assim estabelecido no plano da *metalinguagem*. *A função referencial da linguagem desaparece em proveito da função metalinguística. O discurso nada tem a ver a não ser consigo mesmo*<sup>140</sup>. Pleonasma e Tautologia reinam, num discurso de segundo ou terceiro grau (LEFEBVRE, 1968, p. 24).

Esta é a tese, a nosso ver, que **define** o estruturalismo. O discurso, todo o tipo de discurso empregado pelos estruturalistas, abandona a necessidade de ter um **referente**, aquilo que Sartre chama de objeto da relação dialética do conhecimento, da relação entre o exterior e o interior da vivência<sup>141</sup>. Aparentemente baseado na linguística, o discurso torna-se seu próprio objeto. Nada novo para aqueles que postulam a “morte do autor”. É a linguagem que adquire *status* de sujeito-objeto do processo. O sistema se instala em todos os aspectos da vida, do mais concreto ao mais abstrato, tudo se reduz a uma *estrutura de troca de mensagens*. A linguagem autorreferente substitui a historicidade.

Para finalizar as críticas de H. Lefebvre a Lévi-Strauss, vejamos o que ele afirma sobre o indivíduo, esse objeto tão estranho ao estruturalismo:

parece-nos de extrema gravidade a ênfase colocada na coação, na norma e na regra, em nome do rigor científico. Devem as ciências sociais ocupar-se com as *instituições*, isto é com normas, regras, conjuntos constituídos? Por certo que sim, mas não para consagrar o institucional, para validá-lo e trazer-lhe o certificado de legitimação. O conhecimento das instituições implica na crítica radical das instituições [...] Os teóricos proclamam o fim do indivíduo em nome do Sistema. Ao mesmo tempo que o fim do “homem” em geral, do humanismo ideológico. Muito bem. O nihilismo, não nos cansamos

<sup>139</sup> Será que esse processo é inconsciente?

<sup>140</sup> Grifos nossos.

<sup>141</sup> Curioso é notar que Sartre elaborou a crítica da literatura “formalista” e parnasiana desde os anos quarenta, com a publicação de *Que é a literatura?* Sob muitos aspectos o estruturalismo, inverteu e subverteu, para não dizer, perverteu, a proposta sartriana enunciada nessa obra. Nesse contexto, *O Idiota da família* é a **recusa** da “negação do referente” proposta pelo estruturalismo.

de repetir, coincide com a sistematização do institucional (LEFEBVRE, 1968, p. 39-40).

O segundo ensaio que utilizaremos é de autoria de Raoul e Laura Makarius. Com o título “Etnologia e estruturalismo”, os autores denunciam a fragilidade de teses centrais da obra de Lévi-Strauss. As críticas atingem a capacidade do estruturalista de interpretar obras consagradas da etnologia e até inverter o sentido de proposições teóricas. É o caso do totemismo. Segundo os autores,

a tentativa de fazer passar o célebre antropólogo inglês E.-P. Tylor por um precursor da ‘liquidação’ do totemismo [quando, na verdade, ele afirma o contrário] não pôde ser realizada senão ao preço de uma interpretação muito pessoal daquilo que Lévi-Strauss chama de ‘as dez páginas proféticas’ desse autor... (LEFEBVRE, 1968, p. 114).

Em outras palavras, o estruturalista inverte o sentido das frases de Tylor para que suas teses sejam corroboradas, fato que ocorre também com as obras de Evans-Pritchard e Radcliffe-Brown (Ibidem).

No tocante aos mitos, tão exaltados pelo estruturalista, eles são “considerados como as variações mecânicas de um modelo estrutural que o espírito humano traz em si mesmo” (LEFEBVRE, 1968, p. 121). Em outros termos, os elementos dos mitos não têm significados relativos ao seu contexto e situação. Segundo os autores, Lévi-Strauss afirma:

o conteúdo (dos mitos) nunca tem uma significação em si: é apenas a maneira segundo a qual os diferentes elementos do conteúdo se combinam que dá um significado. Isto é, não creio que água, sol, fogo, tenham um significado. Creio que o que é importante são as palavras, as palavras míticas, que cada cultura se constrói, empregando esses elementos que, eles mesmos, são inteiramente destituídos de significado<sup>142</sup> (Ibidem).

---

<sup>142</sup> *Le Totémisme...*, p. 130. Nota da autora.

Tais declarações somente reforçam a convicção de que a base do estruturalismo é a utilização da linguagem para a aniquilação do referente. Todo o significado da comunicação recai sobre seu significante, ou seja, a palavra.

Para sintetizar as críticas ao pensamento de Lévi-Strauss referentes a esse tema, retomaremos a tese dos autores Raoul e Laura:

parece-nos que a gravidade de tais declarações não foi ainda avaliada. Elas significam dizer – com o que Lévi-Strauss entende dos mitos aplicando-se também quanto ao resto – que todo o conteúdo da vida social que nos apresenta a etnografia escapa às determinações da natureza, do econômico, do afetivo, e do consciente, para ser determinado por estruturas inscritas no inconsciente (Ibidem).

Fica evidente, portanto, que a eliminação do referente tem como pressuposto a condição *inconsciente* da vida humana. Tese que somente corrobora a inércia “eleata” da doutrina estruturalista. Tudo se dá num eterno retorno da estrutura.

Após todos esses desvios, podemos comentar a própria exposição de Sartre sobre sua antropologia, em um olhar retrospectivo, a partir de uma entrevista concedida em 1966, no momento “quente” do debate com o estruturalismo. É o que faremos a seguir.

A entrevista foi concedida aos *Cahiers de Philosophie*. Vários temas são abordados e centraremos nossas considerações sobre aspectos bem específicos. A primeira temática que surge nas páginas iniciais define a antropologia sartriana e reafirma aquilo que seus críticos sempre abominaram. Sartre considera a filosofia e a antropologia momentos complementares de um mesmo campo, o **homem**. “O campo filosófico é o homem [e mais especificamente] o homem no mundo<sup>143</sup>” (SARTRE, 1972, p. 83). Mas, filosofia e antropologia não se identificam, se o campo do humano é pensado de outra forma. O *anthropos* da antropologia é o mesmo que a filosofia encampa? Essa é a questão central que se coloca. Sobretudo

---

<sup>143</sup> Todas as traduções dessa obra de Sartre são de minha autoria.

são os métodos utilizados que alteram os dados. E é por essa razão que as “questões de método” são essenciais nessa discussão.

Para Sartre, na conjuntura dos anos sessenta que analisamos, o homem é para a antropologia um objeto, para a filosofia sartriana um objeto-sujeito (SARTRE, 1972, p. 84). Essa formulação responde ao insistente argumento, formulado por Merleau-Ponty em *Fenomenologia da percepção*, ainda em 1945, e repetido sistematicamente por seus críticos, acerca do *dualismo* antidualético na obra de Sartre. Devemos grifar a frase: *ao mesmo tempo, sujeito e objeto*. Como observamos ao longo de nosso estudo. O campo das ciências humanas, é, para Sartre, “uma relação de homem a homem” (Ibidem), o seja, esse homem está situado perante outro ser humano, não simplesmente o “conhecendo” mas interferindo em sua vida, da mesma forma que o “conhecido” interfere na vida do pesquisador. Podemos identificar essa tese claramente desde a publicação de *A Náusea*, quando Roquentin estuda o marquês de Rollebon em Bouville. É essa dialética que a antropologia estruturalista não admite ou simplesmente se nega a reconhecer.

Desde a publicação de *Crítica da Razão Dialética*, a noção de prático-inerte era usada para definir o trabalho da antropologia antidualética, que se recusava a ver no ser humano uma totalidade e que o avaliava segundo interesses “científicos”. Um exemplo clássico mencionado por Sartre é a economia. O homem desaparece para ser substituído por planilhas. Citando, por outro lado, o trabalho de Pouillon sobre os Migami, do Chade, Sartre identifica a correlação intrínseca entre os grupos familiares e as estruturas sociais mais amplas. É dessa maneira que Sartre conserva a noção de **estrutura** em sua antropologia, essa estrutura não é o determinante social, ela é parte de uma totalidade em movimento que envolve os grupos e os indivíduos. A estrutura só pode ser estudada “através de uma pluralidade de casos concretos” (SARTRE, 1972, p. 85). Nesse momento, ele critica a antropologia estruturalista ao afirmar que a “estrutura se torna constituinte” (SARTRE, 1972, p. 86). Ou seja, se a estrutura é tomada *em si*, se torna uma falsa síntese. Somente a *práxis* totalizante pode operar essa síntese, que



é histórica, solicitando sempre novas totalizações. Retomando as discussões anteriores, Sartre lembra que, ao se negar a dialética das relações humanas, a história nunca aparece aos estruturalistas produzindo estruturas, ela sempre é produzida. Com a tese do estruturalismo radical, desaparece o ser humano como “agente social”, restando a ele somente o papel de “resultado” das forças inconscientes. Para Sartre a estrutura é “mediação”, não determinação absoluta. Tese que deve ser completada com a “historicidade do historiador”, ou seja, ele está “situado” no meio em que estuda.

Dessas considerações iniciais, temos a elaboração: “**o estudo estrutural é um momento de uma antropologia que deve ser histórica e estrutural**<sup>144</sup>” (SARTRE, 1972, p. 88). Dessa constatação, resulta a relevância da noção de totalização, sempre em curso. Na relação social cotidiana, o homem é para si um “quase-objeto”, pois é, ao mesmo tempo, conhecedor e conhecido. A abordagem se completa quando o campo antropológico perpassa o “conjunto dos processos de interiorização e de reexternalização” (SARTRE, 1972, p. 88-89).

Outro tópico importante dessa discussão é: “se a unidade não é dada desde o início, ela não será dada no final, ou será somente uma coleção” (SARTRE, 1972, p. 89). Essa questão teórica que percorre toda a história do pensamento recoloca o problema da relação entre a parte e o todo. Questão que, como vimos, incomoda a Sartre desde os anos trinta. Ela também reaparece com o estruturalismo, como vimos, por ser este um reducionismo e estar baseado na razão analítica que somente se ocupa de esfacelar o fenômeno, sem a preocupação de sintetizá-lo. O trabalho de síntese construtiva e progressiva dos aspectos plurais de cada fenômeno estudado é infundo, mas insuperável. O reducionismo simplesmente abandonou essa tarefa porque identificou nessa totalização “um número incontrolável de variáveis”. Por ser complexo, simplesmente abandonou o desafio teórico e prático. Para manipular os resultados da pesquisa, transformou-se o fenômeno “sólido” em um “líquido” que pode ser usado a partir dos interesses do pesquisador. Diante dessa proposta, Sartre indaga: “a totalização é possível?”

---

<sup>144</sup> Grifos nossos.

(Ibidem). A resposta afirmativa encontra-se em sua obra. Em biografias e em estudos sociológicos e políticos Sartre sempre buscou compreender o fenômeno estudado a partir da perspectiva totalizante.

Um tópico que gostaríamos de ressaltar, e que, de certo modo, organiza os dados e responde aos problemas, é o modo como Sartre compreende a linguagem e a *comunicação*. Vimos como o estruturalismo centrou seu método na linguística para fazer evaporar o referente de todo ato comunicativo. A linguagem tornou-se o único tema para si mesma. Nessa perspectiva, para Sartre, o isolamento da linguagem em relação ao mundo concreto pode ser admitido somente como um momento do processo de comunicação. Afinal, esse isolamento é possibilitado pelas regras da gramática. Mas, esse momento deve ser considerado em um plano que solicita a totalidade, dado que o processo de comunicação ultrapassa esse plano. Se a teoria da comunicação, e, por conseguinte, do todo social, não superar esse momento, recairemos na inércia teórica e prática. Para Sartre, “todo o modelo estruturalista é um modelo inerte” (SARTRE, 1972, p. 89) porque o homem se perde nesse processo.

Ao longo de nosso estudo, destacamos o embate entre Sartre e o *reducionismo*, principalmente em sua vertente estruturalista. Reducionismo e cientificismo (pseudociência usada na forma da retórica manipuladora) encontram-se vinculados ao que denominamos *ontologia da inércia*, fundada no ser em-si, definido por Sartre em *O Ser e o Nada*. Esse reducionismo tem uma face política que é a defesa da tese: **não há alternativa**. Fora do discurso reducionista impingido pela ciência, sobretudo a partir do positivismo comteano que tornou a sociologia o modelo da ciência politicamente conservadora e controladora da sociedade, não há saída.

É contra esse casamento entre ciência e política, ambas focadas no discurso (e na prática), da redução ao mínimo de elementos teóricos para manipulação dos dados, que Sartre se insurge. É contra a aceitação do **controle** que ele se rebela. O seu embate com o positivismo formula-se desde o romance *A Náusea*, entre o autodidata, “ordenador” e “defensor do “progresso” e Roquentin, “crítico

incurável da ordem”. É importante ressaltar que a crítica ao humanismo do século XIX, enaltecido pelo autodidata, fruto do discurso comteano da “nova humanidade”, ressurgida dos escombros da religião irracional e da metafísica, tinha na ciência, inspirada nos modernos, a sua “constituição” definitiva. Thompson e Lefebvre denunciam o aspecto politicamente conservador das propostas de Althusser e Lévi-Strauss. Teorias políticas e antropológicas modeladas para manter a sociedade sob controle, elaborando a “ideologia” do conformismo.

Contra essa lógica da dominação discursiva e prática, Sartre defende a historicidade dialética, resultante de sua filosofia da práxis. Não vamos adentrar na discussão dos pressupostos dessa dialética, as análises empreendidas acima nos permitem ultrapassar essa etapa para pensarmos a “atualidade das propostas sartrianas”. Um argumento muito utilizado pelos críticos de Sartre é a avaliação de que sua filosofia era “datada” e que, tanto a práxis quanto a dialética, eram conceitos inapropriados e anticientíficos. Passadas várias décadas, vemos pensadores brasileiros e estrangeiros retomarem argumentos defendidos por Sartre, sem que sua obra seja mencionada, e isso é muito importante, no sentido de enunciar a oposição radical entre reducionismo e dialética.

Um desses pensadores é Eleutério F. S. Prado. Em seu ensaio *Reduccionismo e dialética*, ele elabora um histórico muito instrutivo sobre a “hegemonia” das ciências naturais, a partir das descobertas de Newton. Criticando a incapacidade da ciência moderna de captar os movimentos dos fenômenos, devido ao procedimento metodológico de visar sempre a identidade (PRADO, 2011, p. 2), ele afirma que o resultado é a instauração do reducionismo. Segundo o autor,

frente a qualquer comportamento de interesse, o método reducionista da ciência moderna ordena que se parta de unidades analiticamente definidas por certas características intrínsecas; essas unidades são pensadas, então, como pertencentes a um determinado sistema fechado. Postula-se, assim, a separação entre o sistema e o seu ambiente, de tal modo que o comportamento das unidades em

consideração não possa sofrer influência de eventuais mudanças que possam ocorrer no ambiente. Em sequência, o método determina que é preciso descobrir um conjunto apropriado de estados nos quais essas unidades possam estar, segundo as coordenadas do espaço e do tempo. Definem-se, então, leis dinâmicas que conectam externamente os fenômenos associados a esses estados. Com base nelas, produzem-se, então, explicações e previsões causais. Estas consistem de deduções que visam apresentar certas ocorrências por meio de declarações, partindo de premissas em que se incluem as leis causais e as especificações das condições iniciais. Essa cientificidade se julga capaz não apenas de explicar os fatos, mas também, em princípio, de prevê-los (PRADO, 2011, p. 3).

Tal explicação sobre o reducionismo não poderia definir melhor os pressupostos estruturalistas que analisamos. O ensaio elaborado por Eleutério não se baseia somente nos próprios pressupostos teóricos. Suas teses reproduzem e amplificam as pesquisas de um importante pensador contemporâneo, Robert E. Ulanowicz, autor de *A third window – natural life beyond Newton and Darwin*. Como o próprio título da obra sugere, o que se vislumbra é a confluência de ciências e humanidades possibilitarem uma *nova ciência da vida*. Na continuidade da crítica que formulamos acerca da anulação da consciência autônoma, da liberdade humana e da responsabilidade, Ulanowicz aponta a necessidade de crítica ao mecanicismo, que se iniciou com a modernidade e atingiu seu apogeu com Newton. É a tentativa de impor o modelo mecanicista, e agora computacional, ao ser humano que deve ser denunciado<sup>145</sup>.

Tal denúncia visa preservar exatamente os valores construídos pela civilização humana ao longo de sua história<sup>146</sup>, como a arte, as humanidades e a

---

<sup>145</sup> Cf. ULANOWICZ, 2009, p. 153: “We have argued that genes and neural firings cannot be made fully to blame for any action because the brain and the body are categorically not machines. Yet the reigning metaphor in Western medicine has for some time now been *corpus cum machina*. To be sure, the metaphor has served well at times, especially in fields like cardiovascular therapy, where the analogies of heart and vessels to pumps and pipes are not entirely off the mark”.

<sup>146</sup>Cf. ULANOWICZ, 2009, p. 150: If the human being were an onion and all human activity merely epiphenomena, then the arts would necessarily remain subsidiary to science. Visions of achieving a “grand unified theory” in physics and the ostensible triumph of liberal welfare economics across the globe”.

cultura. Isso não significa que devemos recair na negação da ciência e seus ganhos. Ao contrário, é o momento para a realização da verdadeira integração entre as humanidades e as ciências naturais e exatas<sup>147</sup>.

Essa aproximação tem por finalidade realizar o ideal que Sartre propunha para as ciências em conexão com a realidade social, ou seja, a defesa da “função social do conhecimento”. Em diversos momentos de sua vida intelectual, Sartre alertou para o caráter perigoso do sentido “tecnicista” do conhecimento, voltado para a produção de leis e teorias exclusivamente úteis ao sistema dominante de administração social. A ciência tornou-se a exploração burocraticamente justificada dos recursos naturais e humanos. **Essa ciência se transformou em instrumento de dominação da classe social mais fraca**<sup>148</sup>. A crítica feita pelos “saberes humanos” aos pressupostos das ciências naturais e exatas, e a correspondente utilização dos dados empíricos para o conhecimento dessa mesma humanidade, poderia superar o quadro contemporâneo de “domínio da ciência” operado pelas classes sociais abastadas e oligárquicas. Para Sartre, o conhecimento deve ser usado para o bem e proveito da sociedade e não para a concentração de mais poder nas mãos de seus administradores.

Por fim, o que se postula não é o fechamento da vida humana em fórmulas e modelos ditatoriais, como se a ciência fosse a “ideologia” do controle humano, mas a verdadeira sabedoria libertária que se confunde com o ideal socrático do conhecimento. A comunicação entre o saber humano e a realidade socioeconômica pode promover o ideal político e moral vislumbrado por Sartre desde os anos trinta. Esse horizonte nada mais é que a visão hermenêutica da centralidade da cultura como o construto da “humanidade do ser humano”, em tempos nos quais testemunhamos o projeto de “superação do ser humano” em direção ao “pós-

---

<sup>147</sup> Cf. ULANOWICZ, 2009, p. 151: “Newtonian science has been used (at times not without justification) for deflating the exalted position that humanity had built for itself. But, with the process vision, we now come full circle and invite science to step down off its pedestal to mix as equal with other human endeavors. Openness levels and frees culture at large, while liberating the individual as well. In a clockwork world, humans are but automatons, appearances to the contrary notwithstanding. Human thought is but the movement of electrons in the brain (Churchland and Churchland 1998) that plays out according to the laws of nature, which eventually will be used to map those mechanics in detail”.

<sup>148</sup> Cf. SARTRE, *Em defesa dos intelectuais*, 1994 e SARTRE, *A esperança agora*, 1992.

humano”. Afinal, o homem não nasce programado para realizar um destino prévio inscrito nas células. Ele nasce para “aprender a ser humano” em meio aos outros homens. Ele é “construtor de valores”. Conhecer é produzir a cultura que torne o mundo habitável para todos. Não é outro, senão esse, o caminho das investigações de Ulanowicz: a ecologia, como campo da convivência entre os múltiplos seres que habitam nosso planeta. Não é a genética que desponta em nosso século como o “fim último” do saber, é a ciência “socialmente referenciada”. Os ideais de “justiça social” e de “eliminação da exploração do homem pelo homem”, propostos por Sartre em seus escritos, não se tornaram, ao longo do tempo, ideias “fora do lugar”. Eles se tornaram a **condição** da vida social, como bem descreveu Mauss<sup>149</sup> ao abordar as trocas totais e a convivência entre culturas distintas.

**É o ideal da contemporânea abordagem hermenêutica<sup>150</sup> da comunicação que encontramos ao final de nossas reflexões.** Comunicação que não suprime as diferenças, ao contrário, que as supera em vista de um bem maior e mais duradouro. O ideal da radical democracia não surge com a “lei da oferta e da procura”, mas da “obrigação de retribuir um bem recebido”. Assim, a sociabilidade é a comunicação que visa a construção de vida social plural<sup>151</sup>. A pluralidade das consciências proposta por Sartre não se enreda no destino psicanalítico do narcisismo, na “paixão inútil” enunciada por *O Ser e o Nada*. Ela

<sup>149</sup> Cf. MAUSS, *Ensaio sobre a dádiva*, 2008. Obra “pervertida” por Lévi-Strauss.

<sup>150</sup> Cf. DILTHEY, *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, 2013. O ensaio “La función de la antropología en la cultura de los siglos XVI y XVII” é particularmente revelador. Ao nosso ver, Dilthey pode fornecer elementos indispensáveis ao trabalho de elucidação de vários temas debatidos ao longo de nosso estudo. Embora seu nome apareça uma única vez em *O Ser e o Nada* e não figure de modo recorrente nos escritos de Sartre, consideramos a leitura das obras de Dilthey indispensável ao trabalho de compreensão da “antropologia compreensiva” sartriana. A valorização da literatura e da biografia na constituição das “ciências humanas” somente corrobora essa aproximação frutífera e inadiável. Por fim, não é possível decifrar o sentido da palavra *compreensão* desconhecendo as inúmeras considerações de Dilthey sobre o assunto. Se Jaspers e Heidegger puderam alçar a compreensão ao nível de tema capital, isso somente foi possível por intermédio dos trabalhos do iniciador das “ciências do espírito”. A devida avaliação acerca da importância da obra de Dilthey para o pensamento contemporâneo ainda não foi feita.

<sup>151</sup> O. G. Davidson, em seu livro *The Best of Enemies. Race and Redemption in the New South*, 2018, narra a história real de um processo de conciliação entre a comunidade de afrodescendentes e o líder da Ku Klux Klan, por ocasião de conflitos racistas na cidade de Durham, na Carolina do Norte, E. U. A. Essa conciliação foi possível por intermédio do trabalho de W. L. Riddick, intitulado *Charrette Processes*. A dinâmica de Riddick, desenvolvida durante várias semanas, consistiu em reunir representantes da cidade para discutirem o problema da acolhida de jovens afrodescendentes em uma escola para alunos brancos. A tônica do processo foi a facilitação de experiências de **convivência** e **diálogo** entre as partes envolvidas. O livro originou o filme de mesmo título.

intenciona uma “vida de trocas totais”, baseada na liberdade de cada pessoa e na responsabilidade coletiva de tornar a sociedade um lugar habitável para todos.

A *comunicação* é a *práxis* da *compreensão*. É essa perspectiva que o estruturalismo ignora. Para Sartre, “é necessário recolocar o objeto estudado na atividade humana, [pois] somente há compreensão da *práxis* e somente há compreensão pela *práxis* (SARTRE, 1972, p. 89). A instauração da compreensão totalizante sintetiza “o grupo histórico por sua linguagem e a linguagem por seu grupo histórico” (Ibidem). Foi o desenvolvimento desse princípio metodológico que tornou possível a elaboração de *O Idiota da família*.

*Jardim das Acácias, dezembro de 2019.*

*Clube da Esquina 2*

Porque se chamava moço  
Também se chamava estrada  
Viagem de ventania  
Nem lembra se olhou pra trás  
Ao primeiro passo aço aço aço

Porque se chamava homem  
Também se chamavam sonhos  
E sonhos não envelhecem  
Em meio a tantos gases  
Lacrimogênios ficam calmos calmos calmos

E lá se vai mais um dia

E basta contar com passo  
E basta contar consigo que a chama não tem pavio  
De tudo se faz canção e o coração na curva de um rio

E lá se vai mais um dia

E o rio de asfalto e gente  
Entorna pelas ladeiras  
Entope o meio fio  
Esquina mais de um milhão  
Quero ver então a gente gente gente

E lá se vai mais um dia

Márcio Borges



### Referências bibliográficas

- ALTHUSSER, L. *A favor de Marx*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.
- ALTHUSSER, L. *Ler o Capital*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979a.
- ALTHUSSER, L. “Louis Althusser replies to John Lewis” in *Australian Left Review*, nº 38, dezembro, 1972, p. 23-36.
- ARAÚJO, J. C. S. “O positivismo na pesquisa nas ciências humanas” in *Educare et Educare*, vol. 13, número especial, julho/dezembro de 2017,
- ARONSON, R. *Camus e Sartre: o polêmico fim de uma amizade no pós-guerra*. Tradução de Caio Liudvik. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2007.
- BABINSKI, J. *Hystérie-pithiatisme et troubles nerveux d'ordre reflexe en neurologie de guerre*. Paris: Masson et cie, 1917.
- BACHELARD, G. *A água e os sonhos: ensaio sobre imaginação e matéria*. Tradução de Antônio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- BACHELARD, G. *A dialética da duração*. Tradução de Marcelo Coelho. São Paulo: Editora Ática, 1994.
- BACHELARD, G. *A filosofia do não: Filosofia do novo espírito científico*. Lisboa: Editorial Presença, 2009.
- BACHELARD, G. *La Psychanalyse du feu*. Paris: Gallimard, 1992.
- BACHELARD, G. *A Psicanálise do fogo*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- BARATA, A.; CAMPOS, C. M., “Discutindo o lugar da reflexão e seus desdobramentos na psicanálise existencial Sartriana” in Schneider, Daniela; Boris, Gorges; Castro, Fernando, J-P. *Sartre e os desafios à psicologia contemporânea*. RJ: Verita, 2017, p. 45-71.
- BARATA, A.; CAMPOS, C. M.; ALT, F. “Dificuldades, desafios e possibilidades para uma clínica sartreana” in *Revista de Abordagem Gestáltica*, XVII (2), 2011, p. 198-2014.

BARBARAS, R; CABESTAN, F; COOREBYTER, V; et al. *Sartre. Desir et liberté*. Paris: Presses Universitaires de France, 2005.

BARBARAS, R; BÉGOUT, B; CABESTAN, P. *Alter: revue de phénoménologie*. Paris: Éditions Alter, 1999, n. 7.

BARNES, H. E. *An existentialist ethics*. New York, NY: Alfred A. Knopf. 1967.

BARNES, H. E. *Humanistic existentialism: The literature of possibility*. Lincoln, 1981.

BARNES, H. E. *Sartre and Flaubert*. Chicago: The University of Chicago Press, 1981.

BAROU, J. -P. *Sartre, le temps des révoltes*. Paris: Éditions Stock, 2006.

BAUDELAIRE, C. *As flores do mal*. São Paulo: Martin Claret, 2012.

BAUDELAIRE, C. *Meu coração desnudado*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

BEAUVOIR, S. *A cerimônia do adeus, seguido de entrevistas com Jean-Paul Sartre*. Tradução de Rita Braga. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.

BEAUVOIR, S. *A mulher independente*. Tradução de Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Pocket Ouro, 2008.

BEAUVOIR, S. de. *La force de l'âge*. Paris: Gallimard, 1960.

BENVENISTE, E. *Problemas de lingüística geral*. Tradução de M. da G. Novak et al. Campinas: Pontes, 2005.

BERGSON, H. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris: Alcan: 1914.

BERGSON, H. *O que Aristóteles pensou sobre o lugar*. Campinas: Editora da Unicamp, 2013.

BERNIS, J. *A imaginação: do surrealismo epicurista à psicanálise*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1987.

BISHOP, T. *Huis clos de Jean-Paul Sartre*. Paris: Hachette, 1975.

- BOBBIO, N. *El existencialismo: Ensayo de interpretación*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1949.
- BONOMI, A. *Fenomenologia e estruturalismo*. São Paulo: Respectiva, 1974.
- BORNHEIM, G. A. *Sartre*. São Paulo: Respectiva, 1974.
- BOURGET, P. *Essais de psychologie contemporaine*. Paris: Alphonse Lemerre, 1883.
- BOUTANG, P; PINGAUD B. *Sartre est-il un possédé?* Paris: La table Ronde, 1946.
- BRANCO, G. C. *Filosofia Pós-Metafísica*. Vol. 1. Rio de Janeiro: PUBLIT, 2005.
- BRANCO, G. C. *Michel Foucault. Filosofia e biopolítica*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- BURGELIN, C. *Les mots de Jean-Paul Sartre*. Paris: Gallimard, 1994.
- BURNIER, M. -A. *L'adieu à Sartre*. Paris: Plon, 2000.
- CABESTAN, F; TOMES, A. *Le vocabulaire de Sartre*. Paris: Ellipses, 2001.
- CANNON, B. *Sartre and psychoanalysis. An Existentialist Challenge to Clinical Metatheory*. Lawrence: University Press of Kansas, 1991.
- CASSIRER, E. *Ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.
- CASTRO, F. C. L. de; NORBERTO, M. *Sartre Hoje*. Porto Alegre: Ed. FI, 2017.
- COHEN-SOLAL, A. *Jean-Paul Sartre*. Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2005.
- COHEN-SOLAL, A. *Sartre, um pensador para o XXI<sup>o</sup> século*. Paris: Gallimard, 2005.
- COHEN-SOLAL, A. *Sartre*. São Paulo: L&PM, 1986.
- COLLETE, J. *Existencialismo*. Porto Alegre: L&PM, 2011.
- CONTAT, M. *Pour Sartre*. Paris: Press Universitaires de France, 2008.

- CONTAT, M. *Sartre*. Paris: Bayard, 2005.
- CONTAT, M.; RYBALKA, M. *Les Écrits de Sartre*. Paris: Gallimard, 1970.
- CONTAT, M; DEGUY, J; LEGARME, J; et al. *Pourquoi et comment Sartre a écrit Les Mots*. Paris: Presses Universitaires de France, 1996.
- CONTAT, M; RYBALKA, M. *Sartre: Biographie 1980-1992*. Paris: CNRS Editions, 1993.
- CORBELLA, L. “O imaginário e o processo de criação artística” in AISTHE, Vol. VI, nº 9, 2012, p. 47-61.
- CORBELLA, L. *Saúde mental e memória*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2015.
- COX, G. *Compreender Sartre*. Tradução de Hélio Magri Filho. Petrópolis: Vozes, 2007.
- CUMMING, R. D. *The philosophy of Jean-Paul Sartre*. New York: Random House, 1965.
- DAVIDSON, O. G. *The Best of Enemies. Race and Redemption in the New South*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2018.
- DELLA VOLPE, G; SARTRE, J-P. *Moral e Sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1969.
- DESALMAND, P. *Sartre, Stendhal et la morale*. Paris: Pocket, 2005.
- DESCAMPS, C. *As ideias filosóficas contemporâneas na França*. Rio de Janeiro: Jorge Salazar Editor, 1991.
- DESCARTES, R. *Discurso do método*. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- DESCARTES, R. *Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard, 2009.
- DILTHEY, W. *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*. Tradução de Marco Casanova. São Paulo: Editora Unesp, 2010.
- DILTHEY, W. *A essência da filosofia*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2014.

DILTHEY, W. *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*. Tradução de Eugenio Ímaz. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2013.

DILTHEY, W. *Ideias sobre uma psicologia analítica e descritiva*. Tradução de Marco Casanova. Rio de Janeiro: Editora Viaverita, 2011.

DILTHEY, W. *Introdução às ciências humanas*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

DOSSE, F. *História do estruturalismo*. São Paulo: Ensaio, Campinas: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1994.

DOSTOIÉVSKI, F. *Crime e castigo*. São Paulo: Abril, 2010.

DOSTOIÉVSKI, F. *Memórias do subsolo*. São Paulo: Editora 34, 2012.

DOSTOIÉVSKI, F. *O idiota*. São Paulo: Editora 34, 2012.

DOSTOIÉVSKI, F. *O jogador*. São Paulo: Martin Claret, 2007.

DOSTOIÉVSKI, F. *Os irmãos Karamázov*. São Paulo: Editora 34, 2012.

ENGELS, F. *Dialética da natureza*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.

ENGELS, F. *Do socialismo utópico ao socialismo científico*. São Paulo: Centauro, 2005.

ENGELS, F. *Origem da família, da propriedade privada e do Estado*. Rio de Janeiro: Expressão Popular, 2012.

ESPINOSA, B. *Ética*. Madrid: Editora Nacional, 1980.

FALABRETTI, E. “Estrutura e ontologia na obra de Merleau-Ponty” in *Revista de Filosofia Aurora*. Curitiba, v. 25, n. 37, p. 305-341, jul./dez. 2013.

FANON, F. *Os condenados da terra*. Juiz de Fora: EFJF, 2010.

FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador, EDUFBA, 2008.

FLAUBERT, G. *Bouvard et Pécuchet*. Paris: Flammarion, 1966.

FLAUBERT, G. *Madame Bovary*. Paris: Librairie Générale Française, 1983.

- FLAUBERT, G. *Três Contos*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora, 1981.
- FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.
- FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 2016.
- FOUCAULT, M. *História da sexualidade*. São Paulo: Paz e Terra, 2015
- FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2016.
- FREUD, S. *A interpretação dos sonhos*. São Paulo: Companhia das letras, 2019.
- FREUD, S. *As pulsões e seus destinos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.
- FREUD, S. *Arte, literatura e os artistas*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.
- FREUD, S. *Escritos sobre a psicologia do inconsciente*. Rio de Janeiro: Imago, 2017.
- FREUD, S. *Estudos sobre a histeria*. São Paulo: Companhia das letras, 2019.
- FREUD, S. *Moisés e o monoteísmo*. Rio de Janeiro: Imago, 2019.
- FREUD, S. *O delírio e os sonhos na Gradiva*. São Paulo: Companhia das letras, 2016.
- FREUD, S. *O eu e o id*. São Paulo: Companhia das letras, 2017.
- FREUD, S. *O mal-estar na civilização*. São Paulo: Companhia das letras, 2013.
- FREUD, S. *Psicologia das massas e análise do eu*. Porto Alegre: L&PM, 2013
- FREUD, S. *Totem e Tabu*. São Paulo: Companhia das letras, 2019.
- FREUD, S. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*. São Paulo: Companhia das letras, 2019.
- FREUD, S. *Um estudo autobiográfico*. Tradução de Christiano Monteiro Oiticica. Rio de Janeiro: Imago, 1998.
- GAGNEBIN, L. *Connaître Sartre*. Verviers: Editions Resma, 1972.

- GARCIA-ROZA, L. A. *Freud e o inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- GAUDEAUX, J. -F. *Sartre, l'aventure de l'engagement*. Paris: L'Harmattan, 2006.
- GAUDO, L. *La nausée*. Paris: Nathan, 1992.
- GENET, J. *Nossa senhora das flores*. Apresentação de Jean-Paul Sartre, tradução de Newton Goldman. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983.
- GOLDSTEIN, K. *La structure de l'organisme*. Paris: Gallimard, 1951.
- GONÇALVES, C S. *Desilusão e história na psicanálise de J. P. Sartre*. São Paulo: Nova Alexandria, 1996.
- GORZ, A. *Le socialisme difficile*. Paris: Éditions du Seuil, 1967.
- GOTO, T. A. *Introdução à psicologia fenomenológica: a nova psicologia de Edmund Russert*. São Paulo: Paulus, 2008.
- GRENE, M. *El sentimiento trágico de la existencia*. Madrid: Aguilar, 1961.
- GUINDEY, G. *Le drame de la pensée dialectique Hegel, Marx, Sartre*. Paris: Vrin, 1976.
- HEGEL, G. W. F. *Ciência da lógica*. Petrópolis: Vozes, 2016.
- HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*. São Paulo: Loyola, 2017.
- HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2011.
- HEIDEGGER, M. *Carta sobre o humanismo*. São Paulo: Centauro, 2010.
- HEIDEGGER, M. *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril, 1982.
- HEIDEGGER, M. *Être et temps*. Tradução de Emmanuel Martineau. Édition numérique hors-commerce. Obtido em [http://t.m.p.free.fr/textes/Heidegger\\_etre\\_et\\_temps.pdf](http://t.m.p.free.fr/textes/Heidegger_etre_et_temps.pdf).

- HEIDEGGER, M. *Ontologia: hermenêutica da faticidade*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- HEIDEGGER, M. *Qu'est-ce que la métaphysique?* Tradução de Henry Corbin. Paris: Gallimard, 1951.
- HOWELLS, C. *The Cambridge companion to Sartre*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- HUGLO, P. - A. *Sartre: Questions de méthode*. Paris: L'Harmattan, 2005.
- HUSSERL, E. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica*. Tradução de Diogo Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
- HUSSERL, E. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Tradução de Márcio Suzuki. Aparecida: Ideias e Letras, 2006.
- HUSSERL, E; LAUER, Q. *Phenomenology and the crisis of philosophy: philosophy as rigorous science and philosophy and the crisis of european man*. New York : Harper Torchbooks, 1965.
- HUTTO, D. RATCLIFFE, M. M. *Folk Psychology Re-Assessed*. Dordrecht: Springer, 2010.
- HYPOLITE, J. *Logique et existence: essai sur la logique de Hegel*. Paris: Presses Universitaires de France, 2002.
- ISKANDAR, J. I; PAIVA, R. *Filosofemas II: arte, ciência, ética e existência, política, religião*. São Paulo: Editora Unifesp, 2016.
- JANET, P. *L'automatisme psychologique*. Paris: Felix Alcan, 1889.
- JANET, P. *De l'angoisse à l'extase*. Paris: Felix Alcan, 1926.
- JANET, P. "Du rôle de l'émotion dans la genèse des accidents névropathiques et psychopathiques". *Revue Neurologique*, 17, II, 1909, p. 1551-1687.
- JANET, P. *Les obsessions et la psychasthénie*. Paris: F. Alcan, 1903.



- JANET, P. *Les nervoses*. Paris: Flammarion, 1909.
- JANET, P. *Nevroses et idées fixes*. Paris: Felix Alcan, 1898.
- JASPERS, K. *Introdução ao pensamento filosófico*. Tradução de Leonidas Hegenberg e Octanny Silveira da Motta. São Paulo: Editora Cultrix, 1991.
- JASPERS, K. *Psicopatologia geral*. Tradução de Samuel Penna Reis. São Paulo: Editora Atheneu, 2005.
- JEANSON, F. *De Gide a Sartre*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 1970.
- JEANSON, F. *Le problème moral et la pensée de Sartre*. Paris: Éditions du Seuil, 1965.
- JEANSON, F. *Sartre dans sa vie*. Paris: Éditions du Seuil, 1974.
- JEANSON, F. *Sartre*. Paris: Éditions du Seuil, 2000.
- KAFKA, F. *A metamorfose*. Barueri: Princípios, 2018.
- KAFKA, F. *O processo*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2017.
- KAUFMANN, P. *Kurt Lewin: Une théorie du Champ dans les Sciences de L'homme*. Paris: Vrin, 1968.
- KOJÈVE, A. *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris: Gallimard, 1947.
- KARDINER, A. *The individual and his society*. New York : Columbia University Press, 1939.
- LA ROCHEFOUCAULD, F. *Reflexões ou sentenças e máximas morais*. São Paulo: Penguin Classics, Companhia das Letras, 2014.
- LACROIX, J. *Marxismo, existencialismo, personalismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.
- LAGACHE, D. *La jalousie amoureuse*. Paris: Presses Universitaires de France, 1997.
- LAGACHE, D. *La Psychanalyse*. Paris: Presses Universitaires de France, 1966.

- LAGACHE, D. *Les hallucinations verbales et travaux cliniques*. Paris: Presses Universitaires de France, 1977.
- LAING, R. D. e COOPER, D. G. *Razão e violência*. Petrópolis: Vozes, 1976.
- LAPLANCHE, J. *Vocabulário da psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- LAUER, Q. *Phénoménologie de Husserl : essai sur la genèse de l'intentionnalité*. Paris : Presses Universitaires de France, 1955.
- LECERF, E; BORBA, S; KOHAN, W. *Imagens da imanência: escritos em memória de Bergson*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.
- LEFEBVRE, H. *Du rural à l'urbain*. Paris: Anthropos, 2001.
- LEFEBVRE, H. *Le matérialisme dialectique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1957.
- LEFEBVRE, H. *Metafilosofia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.
- LEFEBVRE, H.; GOLDMANN, L.; MAKARIUS, R. e L. *Debate sobre o estruturalismo*. São Paulo: Editora Documentos, 1968.
- LEIBNIZ, G. W. *Discours de métaphysique suivi de Monadologie et autres textes*. Paris: Gallimard, 2010.
- LEIRIS, M. *L'Afrique fantôme*. Paris: Gallimard, 1981.
- LÉVINAS, E. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris, Vrin, 1994.
- LÉVI-STRAUSS, C. "Archive: Claude Lévi-Strauss, un anarchiste de droite". *L'Express*, Paris, 28/11/2008.
- LÉVI-STRAUSS, C. *O Pensamento selvagem*. Campinas: Papyrus, 1989.
- LÉVY, B.-H. *Le siècle de Sartre*. Paris: Grasset, 2000.
- LEWIN, K. *A dynamic theory of personality*. New York: McGraw-Hill, 1935.

LEWIS, J. “The Althusser case” in *Australian Left Review*, nº 37, outubro, 1972, p. 16-26.

LOUETTE, J. -F. *Jean-Paul Sartre*. Paris: Hachette, 1993.

LOUETTE, J. -F. *Sartre contra Nietzsche*. Grenoble: Presses Universitaires de Grenoble, 1996.

LÖWY, M. “L’humanisme historicista de Marx ou Relire *Le Capital*” In *L’Homme et la société*, nº17, 1970, p. 111-125.

LÖWY, M. *A teoria da revolução no jovem Marx*. 1. ed., ampliada e atualizada. São Paulo: Boitempo, 2012.

LUKÁCS, G. *El asalto a la razon*. Tradução de Wenceslao Roces. Barcelona: Ediciones Grijalbo, 1967.

MACHADO, R. *Impressões de Michel Foucault*. São Paulo: N-1 Edições, 2017.

MAILLET, H. *L’immortalista de André Gide*. Paris: Hachette, 1972.

MAREŞ, P. *Jean Paul Sartre ou les chemins de l’existentialisme*. Paris: L’Harmattan, 2006.

MARGARIDO, A. *Jean-Paul Sartre*. Lisboa, Editoria Presença, 1965.

MARTON, S. *A irrecusável busca de sentido: autobiografia intelectual*. Cotia: Ateliê Editorial, 2004.

MARX, K. *A Ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2017.

MARX, K. *Manifesto do Partido Comunista*. São Paulo: EDIPRO, 2015.

MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2015.

MARX, K. *O Capital*. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2017.

MARX, K. *O Dezoito de Brumário de Luis Bonaparte*. São Paulo: Boitempo, 2017.

MARX, K. *Sobre o suicídio*. Tradução de Francisco Fontanella. São Paulo: Boitempo, 2006.

MAUGARLONE, F. G. *Le concept d'existence deux études sur Sartre*. Paris: Christian Bourgois Éditeur, 2005.

MAUSS, M. *Ensaio sobre a dádiva*. Introdução de Claude Lévi-Strauss. Tradução Antonio F. Marques. Lisboa: Edições 70, 2008.

MAUSS, M; HUBERT, H. *Sobre o sacrifício*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

MERLEAU-PONTY, M. *As aventuras da dialética*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MERLEAU-PONTY, M. *Signos*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

MERLEAU-PONTY, M. *Textos escolhidos*. Tradução e notas de Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

MÉSZÁROS, I. *A obra de Sartre: Busca da liberdade e desafio da história*. São Paulo: Boitempo, 2012.

MORRIS, K. J. *Sartre*. Porto Alegre: Artmed, 2009.

MOUILLIE, J.-M. *Sartre: Conscience, ego et psychè*. Paris: Presses Universitaires de France, 2000.

MOUNIER, E. *Manifesto ao serviço do personalismo*. Lisboa: Livraria Morais Editora.

MOUTINHO, L D S. *Sartre, fenomenologia e psicologia*. São Paulo: Brasiliense, 1995.

MÜLLER-GRANZOTTO, M. J. *Fenomenologia e Gestalt-terapia*. São Paulo: Summus, 2007.

NIZAN, P. *Les chiens de garde*. Marseille: Agone, 1998.

- NOUDELMAN, F. *Huis clos et Les mouches de Jean Paul Sartre*. Paris: Gallimard, 1993.
- PASSOS, J. dos. *1919*. Rio de Janeiro: Rocco, 1989.
- PASSOS, J. dos. *Manhattan transfer*. London: Penguin, 1986.
- PERDIGÃO, P. *Existência e liberdade: uma introdução à filosofia de Sartre*. Porto Alegre: L&PM, 1995.
- PERLS, F. S. *Ego, fome e agressão: uma revisão da teoria e do método de Freud*. São Paulo: Summus, 2002.
- PETIT, P. *La cause de Sartre*. Paris: PUF, 2000.
- PINGAUD, B. *L'Arc. Lévi-Strauss*. São Paulo: Editora Documentos, 1968a.
- PINGAUD, B. *L'Arc. Sartre hoje*. São Paulo: Editora Documentos, 1968.
- PINHEIRO, J. *Ler Althusser*. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2016.
- POLITZER G. *Critique des fondements de la psychologie*. Paris: PUF, 1928.
- PRADO Jr, B. *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo: EDUSP, 1988.
- PRADO, E. *Reduccionismo e dialética*. Ano 2011. Disponível em: <https://eleuterioprado.blog/artigos/>. Acesso em: 16/12/2019.
- PRESSEAULT, J. *L'être-pour-autrui dans la philosophie de Jean-Paul Sartre*. Paris: Declée de Bouwer, 1970.
- PRUCHE, B. *L'homme de Sartre*. Paris: Arthaud, 1949.
- RAYMOND, M. *De Baudelaire ao Surrealismo*. Tradução de Fúlvia Moretto e Guacira Machado. São Paulo: Edusp, 1997.
- RENAUT, A. *Sartre, le dernier philosophe*. Paris, Grasset, 1993.
- REY, P. -L. *Madame Bovary de Gustave Flaubert*. Paris: Gallimard, 1996.

ROMANO, L. A. C. *A passagem de Sartre e Simone de Beauvoir pelo Brasil em 1960*. Campinas: Fapesp, 2002.

ROSSETI, R. *Movimento e totalidade em Bergson: A essência imanente da realidade movente*. São Paulo: Edusp, 2004.

ROUDINESCO, E. *Dicionário de psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

ROUGER, F. *Le monde et le moi: ontologie et système chez le premier Sartre*. Paris: Méridiens Klincksieck, 1986.

SARTRE, J. -P. "Anotações sobre os efeitos da mescalina" in *Serrote*, São Paulo v. 23, julho 2016, p 46-63.

SARTRE, J. -P. *A esperança agora*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.

SARTRE, J. -P. *A idade da razão*. Tradução de Sérgio Milliet. São Paulo: Abril Cultural, 1981.

SARTRE, J. -P. *A Imaginação*. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1989.

SARTRE, J. -P. *A Náusea*. Tradução de Rita Braga. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

SARTRE, J. -P. *A transcendência do ego*. Tradução de João Batista Kreusch. Petrópolis: Vozes, 2013.

SARTRE, J. -P. *As Palavras*. Tradução de J. Guinsburg. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984

SARTRE, J. -P. *As troianas*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1966.

SARTRE, J. -P. *Baudelaire*. Paris: Gallimard, 1947.

SARTRE, J. -P. *Cahiers pour une morale*. Paris: Gallimard, 1983.

SARTRE, J. -P. *Crítica da razão dialética*. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

- SARTRE, J. -P. *Critique de la Raison Dialectique*. Paris: Gallimard, 1960.
- SARTRE, J. -P. *Critique de la Raison Dialectique. Tome II*. Paris: Gallimard, 1985.
- SARTRE, J. -P. *Diário de uma guerra estranha*. Tradução de Aulyde Soares Rodrigues e Guilherme João de Freitas Teixeira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.
- SARTRE, J. -P. *Écrits de jeunesse*. Paris: Gallimard, 1990.
- SARTRE, J. -P. *Em defesa dos intelectuais*. São Paulo: Ática, 1994.
- SARTRE, J. -P. *Entre quatro paredes*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- SARTRE, J. -P. *Entretiens sur la politique*. Paris: Gallimard, 1949.
- SARTRE, J. -P. *Esboço para uma teoria das emoções*. Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2006.
- SARTRE, J. -P. *Freud, além da alma: roteiro para um filme*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.
- SARTRE, J. -P. *Huis clos suivi de les mouches*. Paris: Gallimard, 1947.
- SARTRE, J. -P. *Huis clos*. Paris: Gallimard, 1947.
- SARTRE, J. -P. *L'Être et le Néant*. Paris: Gallimard, 1943.
- SARTRE, J. -P. *L'existentialisme est un humanisme*. Paris: Editions Nagel, 1946.
- SARTRE, J. -P. *La nausée*. Paris: Gallimard, 1938.
- SARTRE, J. -P. *La p... respectueuse*. Paris: Gallimard, 1947.
- SARTRE, J. -P. *La reine Albemarle*. Paris: Gallimard, 1991.
- SARTRE, J. -P. *Le diable et le bon dieu*. Paris: Gallimard, 1951.
- SARTRE, J. -P. *Le mur*. Paris: Gallimard, 1939.
- SARTRE, J. -P. *Les jeux sont faits*. Paris: Editions Nagel, 1947.

- SARTRE, J. -P. *Les mains sales*. Paris: Gallimard, 1948.
- SARTRE, J. -P. *Les mots*. Paris: Gallimard, 1964.
- SARTRE, J. -P. *Mallarmé*. Paris: Gallimard, 1986.
- SARTRE, J. -P. *Nekrassov*. Paris: Gallimard, 1956.
- SARTRE, J. -P. *O idiota da família*. Tradução de Julia da Rosa Simões. Porto Alegre: L&PM, 2013a.
- SARTRE, J. -P. *O imaginário*. São Paulo: Ática, 1996.
- SARTRE, J. -P. *O muro*. Tradução de H. Alcântara Silveira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1987.
- SARTRE, J. -P. *O que é a subjetividade?*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.
- SARTRE, J. -P. *O sequestrado de Veneza*. Tradução de Eloisa Ribeiro. São Paulo: Cosac Naify, 2005.
- SARTRE, J. -P. *O Ser e o Nada*. Tradução de Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 1997.
- SARTRE, J. -P. *Oeuvres romanesques*. Paris: Gallimard, 1981.
- SARTRE, J. -P. *Os dados estão lançados*. Lisboa: Editorial Presença, 1976.
- SARTRE, J. -P. *Os sequestrados de Altona*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1973.
- SARTRE, J. -P. *Que é a literatura?* São Paulo: Ática, 1989.
- SARTRE, J. -P. *Questão de método*. Tradução de Bento Prado Jr. São Paulo: Nova Cultural, 1987. Col. Os Pensadores.
- SARTRE, J. -P. *Reflexões sobre o racismo*. São Paulo: Difusão europeia do livro, 1963.
- SARTRE, J. -P. *Saint Genet*. Tradução de Lucy Magalhães. Petrópolis: Vozes, 2002a.



- SARTRE, J. -P. *Sartre no Brasil*. Tradução de Luiz R. S. Fortes. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.
- SARTRE, J. -P. *Sartre. Un film réalisé par Alexandre Astruc et Michel Contat*. Paris: Gallimard, 1977.
- SARTRE, J. -P. *Situações I*. Tradução de Cristina Prado. Prefácio de Bento Prado Jr. São Paulo: Cosac Naify, 2005.
- SARTRE, J. -P. *Situations II*. Paris: Gallimard, 1948.
- SARTRE, J. -P. *Situations III*. Paris: Gallimard, 1949.
- SARTRE, J. -P. *Situations IV*. Paris: Gallimard, 1964.
- SARTRE, J. -P. *Situations IX*. Paris: Gallimard, 1972.
- SARTRE, J. -P. *Situations philosophiques*. Paris: Gallimard, 1990.
- SARTRE, J. -P. *Situations V*. Paris: Gallimard, 1964.
- SARTRE, J. -P. *Situations VI*. Paris: Gallimard, 1964.
- SARTRE, J. -P. *Situations VII*. Paris: Gallimard, 1965.
- SARTRE, J. -P. *Situations VIII*. Paris: Gallimard, 1972.
- SARTRE, J. -P. *Situations X*. Paris: Gallimard, 1976.
- SARTRE, J. -P. *Théâtre complet*. Paris: Gallimard, 2005a.
- SARTRE, J. -P. *Un théâtre de situations*. Paris: Gallimard, 1973.
- SARTRE, J. -P. *Verdade e existência*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.
- SARTRE, J. -P.; LÉVY, B. *A esperança agora: Entrevistas de 1980*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1992.
- SASS, S. D. *O problema da totalidade na ontologia de Jean-Paul Sartre*. Uberlândia: EDUFU, 2011.
- SCHNEIDER, D. R. *Sartre e a psicologia clínica*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2011.

- SEEL, G. “La morale de Sartre. Une reconstruction” in *Le Portique*, Strasbourg v. 16, ago/dez 2005, p 135-156.
- SEEL, G. *La dialectique de Sartre*. Lausanne: Editions L’age d’homme, 1995.
- SILVA, F. L. *Ética e literatura em Sartre: Ensaio introdutórios*. São Paulo: Editora Unesp, 2004.
- SILVA, F. L. *O conhecimento de si*. São Paulo: Casa da palavra, 2011.
- SIMHA, A. *A consciência, do corpo ao sujeito*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- SIMONT, J. *Écrits posthumes de Sartre II*. Paris: Vrin, 2001.
- SIRINELLI, J. -F. *Sartre et Aron, deux intellectuels dans le siècle*. Paris: Hachette Littératures, 1999.
- SOUZA, T. M. “Sartre e a psicanálise existencial: apontamentos sobre o caso Jean G” in *Revista Natureza Humana*, São Paulo, v. 20, n. 2, ago./dez, 2018, p. 90-112.
- SPIEGELBERG, H. *Phenomenology in Psychology and Psychiatry*. Evanston: Northwestern University Press, 1972.
- STEKEL, W. *La femme frigide*. Paris: Gallimard, 1973.
- STENDHAL. *Do amor*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- THOMPSON, E. P. *A miséria da teoria. Ou um planetário de erros. Uma crítica ao pensamento de Althusser*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.
- TORRE, G. *Valoración literaria del existencialismo*. Buenos Aires: Editorial Ollantay, 1948.
- ULANOWICZ, R. E. *A third window. Natural life beyond Newton and Darwin*. West Conshohocken, PA: Templeton Foundation Press, 2009.
- VERSTRAETEN, P. *Violence et éthique*. Paris: Gallimard, 1972.
- VERSTRAETEN, P. *L’anti-aron*. Paris: La Différence, 2008.
- WAHL, J. *Vers le concret*. Paris: Vrin, 2004.

WORMSTER, G. *Sartre: du mythe à l'histoire*. Lyon: Sens Public, 2005.

ZAHAVI, D. "Intersubjectivity in Sartre's *Being and Nothingness*" in *Alter*, 10, 2002, p. 265-281.

ZAHAVI, D. "You, Me, and We: The Sharing of Emotional Experiences" in *Journal of Consciousness Studies*, 22 (1-2), 2015, pp. 84-101.

ZAHAVI, D. *Subjectivity and selfhood investigating the first-person perspective*. Cambridge: MIT Press, 2008.